

Sinne "geschichtlich".

(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 sprichwörtlichen 'tempora mutantur et nos mutamur in illis'. Der Geschichtsbegriff ist vielmehr zu ergänzen um den Aspekt der je eigenen biographischen Lebensgeschichte vor Gott als des irreversiblen Wertens des je eigenen Heiles oder endgültigen Urteils.

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 erstet 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 tatbezogene Wahl eine unzertrennliche Einheit bilden (Kp. 1), wie Rahners Todesheologie 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 Extrinsicismus zu überwinden, führt jedoch nicht zu einer spiritualistischen Undefinition 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 Weiterführung absolut inkompatible Größe versteht. Inkarnation und eschatologischer Herrschaftsanspruch Christi stehen bei Rahner gegen einen fiduzialistischen Rückzug auf das Gefühlleben 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 abspränge. Es geht Rahner nicht alleine in der Tradition Meréchal'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 transzendenzbezogenen Selbstvollzuges, in dem das

Eigentliche erblickt würde, sondern Gegenstand einer wertenden Stellungnahme des Menschen.

Rahner treibt die Frage nach dem phantasma als Gegenstand des Wollens nicht alleine philosophisch voran. In idealistischer Konsequenz wäre dann durchaus die Deutung folgerichtig: alles Begegnende sei nur Moment an der Selbstvermittlung eines potentiell absoluten Geistes zu sich selbst, oder – nur vordergründig christianisiert – Vermittlung des Menschen zu einem Gott, dessen absolute Transzendenz und Seinsfülle als solche zum eigentlichen Ziel menschlicher Absolutheitssehnsucht würde. Die *deificatio*¹ würde ungenutzt zum „Schwindel der Gottheitlichkeit“ (NSG 33), zur menschlich zu realisierenden Verheißung des „*eritis sicut Deus*“. Aus der Vorgriffsmetaphysik für sich genommen wäre eine solche Konsequenz durchaus zu ziehen. Aber die Vorgriffsmetaphysik ist nur der eine Arm der Metaphysik Karl Rahners, die notwendig falsch verstanden wird, wenn die zentrale Stellung, die die *conversio ad phantasma* im Denken Rahners einnimmt, nicht beachtet wird.

Die philosophische Erarbeitung der Bedeutsamkeit der *conversio ad phantasma* endet mit der Frage nach der inneren Werthafteigkeit des phantasmatisch Begegnenden. Die definitive Antwort auf diese Frage findet sich in der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Bevor diese Vollendung der Anläufe aus HW jedoch hier zur Darstellung kommt, soll das Ziel der Rahnerschen These von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe in der Auseinandersetzung mit der Rahner-Deutung Peter Rottländers herausgearbeitet werden.

b. Die Rahner-Deutung Peter Rottländers

Rottländer deutet die Vorgriffsmetaphysik als „Fundamentalthese“ der Theologie Karl Rahners¹. Diese „Fundamentalthese“ finde sich in GW „erstmalig formuliert“². Das inhaltliche Referat der These bei Rottländer integriert die Rahnersche Gnadendlehre und Christologie, von denen sich bekanntlich in GW nichts findet. So, wie Rottländer sie darstellt, ist die „Fundamentalthese“ bei Rahner nicht zu finden. Rottländer liefert eine eigene systematische Reformulierung der Theologie Karl Rahners und ihrer Grundlagen unter der kategorialen Vorherrschaft der Vorgriffsmetaphysik: Die zentrale Fehlleistung dieser Interpretation ist die Identifikation der übernatürlichen Selbsttranszendenz des Menschen in die gnadengewirkte Unmittelbarkeit zu Gott mit dem excessus des endlichen Geistes auf das Sein schlechthin als Möglichkeitsbedingung endlicher Erkenntnis³. Auf diese Weise kann Rottländer behaupten, der übernatürliche Glaubensakt sei immer schon – gemäß der Theologie Karl Rahners – bei jedem Menschen vorauszusetzen, und die Hinwendung zu dessen amtlicher kategorialer Gestalt bringe gegenüber dieser selbstverständlichen Präsenz des Glaubens in jedem geistbegabten Wesen kein eigentlich qualita-

1 Rottländer 1986: 13ff.

2 Ebd. 13.

3 Vgl. ebd. 14: Dort behauptet Rottländer, der Vorgriff auf das Sein überhaupt werde bei Rahner als durch die Glaubensgnade ermöglicht gedacht.

tives 'Mehr' ins Spiel, sondern sei lediglich „quantitatives Ergänzen“⁴. Rottländer leugnet auf diese Weise, in der Theologie Karl Rahners spiele die Unterscheidung zwischen Natur- und Gnadendordnung, an der Rahner doch so nachdrücklich festhält, irgendeine das bewußte Leben des Menschen betreffende Rolle. Rottländers „Fundamentalthese“ ist nicht das Resultat einer verstehenden Durchdringung und entsprechenden Konzentration der Theologie Rahners, sondern eine Reduktionsformel im polemischen Interesse.

In der These von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe sieht Rottländer „[...] eine Anwendung der theologischen Fundamentalthese (, ohne daß an ihr etwas verändert werden muß)“⁵. Diese Gleichung geht jedoch nur deshalb auf, weil Rottländer, ohne die entsprechende Begründung bei Rahner zu bedenken, dessen Auffassung zitiert, im Akt der Nächstenliebe erreiche der Mensch das Ganze der Wirklichkeit und vollziehe sich ihr gegenüber total richtig⁶. Gerade aber diese These läßt sich nicht einfach aus der Vorgriffsmetaphysik ableiten. Sie entspringt einem (offenbarungs-)theologischen Überschuß, den Rottländer ignoriert. Für eine rein idealistische Deutung der Vorgriffsmetaphysik ist es überhaupt nicht ausgemacht, daß der andere Mensch der Ort sei, an dem der Mensch zur Totalität der Wirklichkeit ein affirmatives Verhältnis einnehmen könne.

Rottländer umgeht das Problem der Verhältnissbestimmung von Gottes- und Nächstenliebe, indem er sich weigert, hier überhaupt ein Problem zu sehen. Dem entspricht jedoch, daß er andererseits die Einheitsese Rahners in ihrer Radikalität und Bedeutsamkeit nicht richtig zu erkennen vermag.

Zur Kennzeichnung der Differenz von Gottes- und Nächstenliebe verwendet Rottländer das Begriffspaar „kategorial-transzendental“. Dieser Sprachgebrauch, obwohl durch Rahner selbst gedeckt, impliziert Gefahren, die sich aus der Verwendung der Begriffe bei Rahner in anderen Zusammenhängen ergeben. Rahner verwendet das Begriffspaar auch in den Kontexten der Theologie der dogmatischen Aussagen und der Offenbarung. In diesen Kontexten bezeichnet das Begriffspaar eine doppelte Diskrepanz:

(1) Die kategoriale Selbstaussage eines Glaubenden, in der er sich als Glaubender aussagt (=dogmatische Aussage), holt dessen Glaubenswirklichkeit als reinen, reflexionslosen *actus directus* der Gottesliebe nie ganz ein, so daß zwischen der ekstatischen Gottesliebe und der kategorialen Selbstaussage eine Diskrepanz besteht, die paraphrasiert werden kann als die Diskrepanz zwischen dem eigentlich Gemeinten und seiner nur unvollkommenen, 'uneigentlichen' Aussage. Weil aber die Aussage zum Selbstvolzug gehört, insofern der Mensch ontologisch das Wesen selbstreflektierter Existenz ist (QD 54, 39f), und es keine Gotteserfahrung außerhalb des Selbstvollzuges gibt, darf diese Diskrepanz nicht als immer schon vom Subjekt gewußte und so überwundene interpretiert werden. Sie geht vielmehr dem Subjekt mit der Einsicht in die Unvollkommenheit vorheriger Kategorialisierungen seines Glaubens im Prozeß der nach vorne offenen Erfahrungsgeschichte auf. Das Kontinuum dieser Erfahrungsgeschichte heißt in diesem Kon-

4 Ebd. 16.

5 Ebd. 16.

6 Ebd. 17. Die Bezugsstelle bei Rahner: VI, 294.

text "transzendental" (vgl. VI, 21ff). Seine Erfahrung gibt es jedoch nur in kategorialen Vermittlungen, und durch solche auch nur gibt es ein Bewußtsein der Unvollkommenheit bisherig gültiger kategorialer Glaubenssätze. Die Einheit der empirischen Erfahrungsgeschichte mit der Erfahrung Gottes will Rahner gegen alle Entzweiung geschützt wissen: Geist (ungeschaffene Gnade, göttliches pneuma) und Wort (reflektierte Selbstaussage als Aspekt tätiger Praxis des Glaubens) sind Rahner so unlösbar verbunden, daß er zu ihrer Verhältnisbestimmung die chalcedonensische Formel "ὁσὺν ὄθως... ὁδοῦν ἕρως" heranzieht (IV, 23). Wenn also hier "transzendental und kategorial" mit "eigentlich und uneigentlich" übersetzt wird, so muß man sich dabei einschränken, daß es kein Wissen um das Eigentliche gibt, das nicht in einer progressiven Erfahrungsgeschichte durch die Vermittlung neuer kategorialer Erfahrungen aufginge. Die Erkenntnis der Uneigentlichkeit des Kategorialen hängt also an der nach vorne offenen Geschichtlichkeit menschlicher Existenz.

(2) Im Kontext der Offenbarung kann Kategorialität nicht Uneigentlichkeit bedeuten, weil Gottes Menschwerdung, seine kategoriale Selbstoffenbarung, eine unüberbittbare Erscheinung des eigentlich Gemeinten ist. Die trinitarische Rückbindung der Offenbarung an die innergöttlichen Prozessionen, die so primär vom Begriff der Sendung her verstanden werden (vgl. Kp. 15, 1), und der Gedanke nicht-appropriierter Beziehungen der göttlichen Personen zum gnadenhaft erhobenen Menschen (vgl. ebd.) lassen den Gedanken vollkommen abwegig erscheinen, in der pneumatischen Selbstmitteilung im Hl. Geist gegenüber der göttlichen Selbstmitteilung Gottes im Sohne sei das Eigentliche zu sehen. Vielmehr wird die Selbstmitteilung Gottes nur – so wären Rahners Gedanken fortzuführen – ankommen in der perichoretischen Durchdringung von Geist und Geschichte als der ökonomischen Entsprechung zur imtrinitarischen Perichoreosis. Das Problem von Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit wird hier in einem anderen, ebenfalls von menschlicher Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit geprägten Zusammenhang akur. Die Kirche ist faktisch in ihrer Geschichte von der Wirklichkeit einer inneren Verstehbarkeit des mit den Offenbarungsakten Gemeinten ausgegangen. Dieser Aneignungsprozeß impliziert auch das Ausschneiden faktisch mit der Offenbarung verbundener Inhalte, die vom Glaubensbewußtsein als nicht zum ursprünglich gemeinten Kern der Offenbarung dazugehörig erkannt werden. Diesen Rezeptionsprozeß denkt Rahner als ermöglicht getragen von der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes im Geist an den menschlichen Geist (vgl. HTTL V, 238ff). Er ist jedoch unter der ständigen selbstkritischen Konfrontation des eigenen Deutungshandelns mit der Schrift durchzuführen (vgl. V, 77 ff): Die perichoretische Einheit von kategorialer Offenbarung und ihrer geistigen Aneignung ist zu wahren.

Rottländers Verwendung des Begriffspaares "transzendental-kategorial"⁷ im Kontext der Theorie von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe bringt den Nebensinn von "eigentlich-uneigentlich" in unglücklicher Weise ins Spiel: In einer mißverständlichen

Rahner-Zitation⁸ wird die Nächstenliebe als "Medium" der Gottesliebe und damit der Gotteserfahrung gedeutet. Das eine sei dafür da, daß das andere sich ereignen könne. Auf diese Weise entsteht der Eindruck einer Zweistufigkeit des Glaubens: Der Mensch bewährt sich im Kategorialen, um zum Transzendentalen vorzustoßen. Damit aber wird der inkarnatorische Ernst der Rahnerschen Theologie verkannt und der Vorwurf vorbereitet, Rahner nehme dem "Gang der Realität" "doch die letzte Ernsthaftigkeit"⁹.

c. *Der eigentliche Skopus der These von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe*
Die bei Rottländer durchscheinende Trennung von Gottes- und Nächstenliebe nach den Kategorien "eigentlich-uneigentlich" läuft dem zuwider, was Rahner mit seiner Zusatzung der Einheitsthese intendiert.

Rahner geht von der Grundannahme aus, daß die Einheitsthese durch Schrift und Tradition gedeckt sei (VI, 280-284). Was er selbst als seinen eigenen, genuinen Beitrag sieht, ist die Abwehr von "abschwächenden" Deutungen dieses christlichen Glaubenssatzes (VI, 283); oder – positiv formuliert – die Entwicklung der These in ihrer eigentlichen Radikalität, die Rahner in die Formel faßt: "Das eine ist nicht (kann nicht vollzogen werden) ohne das andere" (VI, 278).

Die Einheit wird von Rahner nicht als durch eine dritte Größe gesichert gedacht. Sie ist vielmehr Einheit als unlösbares, ursprüngliches und endgültiges Miteinander von Gottes- und Nächstenliebe. Rottländers These, Rahner denke Gott in einer metaphysischen Konstruktion als dem, der die Möglichkeitsbedingung für sein Gelieb- und Erkenntwerden durch die Nächstenliebe erschafft¹⁰, insinuiert das Mißverständnis, als wäre dieses metaphysische Gottesbild 'das Eigentliche' und nicht die Gotteserfahrung, die sich im Vollzug der ekstatischen Liebe ereignet. Die Nächstenliebe wäre dann nur Gehorsam gegenüber einem auch außerhalb des Vollzuges der Liebe bekannten Gott. Im Gegensatz zu einer solchen Fehleutung muß man sich klarmachen: Gotteserkenntnis wird ermöglicht durch die Gottesliebe. In ihr wird die Selbstmitteilung Gottes als die Möglichkeitbedingung der *cognito per initiam* unioem aktuell angenommen. Nur in ihr gibt es wahre Gotteserkenntnis. Und diese Gottesliebe, an der somit die ganze Theologie hängt, gibt es nicht ohne Nächstenliebe. Es ist also absolut im Sinne Rahners gedacht, wenn man die Gotteserkenntnis als von der Praxis der Menschen abhängig sieht und zwar in dem radikalen Sinn, daß es jenseits der guten Praxis keine wahre Erkenntnis Gottes gibt.

⁸ Ebd. 17.

⁹ Ebd. 293.

¹⁰ Ebd. 17.

2. Die Entwicklung und Begründung der Einheitstheese

a. Das Wollen der Liebe

Um die These in dieser Radikalität zu entwickeln, scheidet Rahner die Probleme des Verhältnisses von Transzendentalität und Kategorialität bewußt aus. Meint diese Relation das schwierige, historisch und biographisch sich ergebende Problem des Verhältnisses zwischen Gemeintem und Gewolltem einerseits und positiv Gesagtem und Getanem andererseits, so bespricht Rahner gemäß einer methodischen Vorentscheidung die Nächstenliebe als reines WOLLEN (vgl. VI, 215).

Aber auch das Wollen ist theologisch keine eindeutige Größe. Die Konkupiszenz schwächt die Willenskraft in einer Weise, daß Rahner dem Menschen im status naturae lapsae die Möglichkeit einer absoluten Entschiedenheit seines Willens abspricht (vgl. Kp. 2, 1 e). Zugleich aber sieht Rahner das Gnadenleben in einem mit seinem Wachstum zunehmenden Widerspruch zur Konkupiszenz. Von hier her wird das von Rahner häufiger angeführte Argument von der Erbsündengebührtheit der Gotteserkenntnis (vgl. I, 97) innerlich verständlich: Gotteserkenntnis setzt Gottesliebe, die totale Selbstverfügung des Menschen auf Gott hin, voraus, Reinheit des Willens. Dazu ist die natura lapsa nicht fähig. Zugleich aber wird sie als biographisch-progressiv unter dem Gnadenbeistand Gottes im Prozeß eines Wachstums der Fähigkeit zur totalen Selbstverfügung begriffen gedacht. Der Gnadenbeistand Gottes ist aber nach Rahners Gnadentheologie Anwesenheit Gottes selber in seiner ungeschaffenen Gnade. Um das damit gegebene Verhältnis von Schon-ganz-da-Sein Gottes und Wachstum seiner Nähe zu verstehen, muß man jede quantitative 'Vorstellung' von Gnade ablegen und zu personalen Kategorien bei der Bildung analoger Vorstellungen von der heiligmachenden Gnade vordringen, wie Rahner dies fordert (I, 343): Das Dasein Gottes in der ungeschaffenen Gnade ist der ermöglichte Grund einer je größeren Intimität zu Gott, ohne daß Gottes Jetzt-schon-da-Sein dadurch minimalisiert würde.

Diese Dialektik von Schon-da und Je-mehr-da spielt eine entscheidende Rolle in Rahners Aufsatz über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe: Rahner entwickelt dort einen Begriff der Liebe, für den er von den Unklarheiten abstrahiert, die sich bei der Übersetzung des reinen Wollens in kategoriales Tun ergeben. Darüber hinaus abstrahiert Rahner auch noch von der konkupiszenzbedingten Uneindeutigkeit und Irritiertheit des Wollens selbst (VI, 277). Für Rahner ist Freiheit keine empirisch faßbare Größe. Wächst die Gnade und mit ihr die Konkupiszenzüberwindung im christlichen Leben, so wird im Sinne der beschriebenen existentiellen via negationis (vgl. Kp. 3) der Blick zurück auf die bisherige Biographie eher kritisch die eigene Kontinenz und die Unfreiheit der eigenen Entscheidungen wahrnehmen. Reines Wollen gibt es nicht als empirisch wahrnehmbaren und habbaren Sachverhalt, nur als reflexionslosen Akt. Dementsprechend heißt es über die Liebe, man wisse "[...] im Grunde auch nur, was sie ist, indem sie sich ereignet und darin verгиßt, nach sich zu fragen, [...]]" (VI, 277).

Darin aber ist diese Liebe in der kommunikativen Beziehung Gott-Mensch reines und ganzes Dasein Gottes im Hier und Jetzt. Sie ist offen auf ein 'Mehr', zugleich aber schon vollkommenes 'Hier': Einwohnungs-gnade als aktuell angekommene, übernatürlich heiligende und als solche Bedingung ihres eigenen Wachstums, ohne darum weniger zu sein. Deshalb ist sie "Beginn des Reiches Gottes" (VI, 277). Wunder der Geburt der Ewigkeit (ebd.), "Weinnacht", in der Christus geboren wird, indem diese Geburt sich als das Heil des Menschen ereignet (vgl. XII, 334).

b. Der christologische-trinitarische Grund der Einheitstheese

Die Antwort auf die Frage nach einem den Willen absolut bindenden Charakter des phantasmatisch Begegnenden scheint zumindest vordergründig auf einem zweifachen Weg gefunden zu werden: Rahner bespricht den Menschen als einheitstiftendes Zentrum der Welt (VI, 287). Er übernimmt damit affirmativ die neuzeitliche Anthropozentrik. Der Grund hierfür ergibt sich bei Rahner aus der Inkarnation des göttlichen Logos (vgl. Kp. 5, 3b). Die Übereinstimmung zwischen der ursprünglichen christlichen Anthropozentrik und der neuzeitlichen Philosophie erscheint so als positives Moment der gegenwärtigen historischen Situation des Christentums. Rahner rechnet damit, daß das Christentum aufgrund der Geschichtlichkeit des menschlichen Bewußtseins sich in wechselnden epochenalen Stichworten aussagt (VI, 296ff). Neuzeitlich steht er eine glückliche Konvergenz zwischen der Anthropozentrik des modernen philosophischen Bewußtseins und dem christlichen Wissen um die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe (ebd.).

Diese Einheit wird jedoch zunächst aus den Daten des Evangeliums erkannt: Die zentrale Stelle für diese Erkenntnis ist Mt 25, 31-46 (VI, 280). Die Deutung der Stelle im Sinne einer juristischen Anrechnung der Nächstenliebe als Christusliebe lehnt Rahner ab (ebd.). Die Einheit Christi mit der Menschheit und mit jedem einzelnen Menschen hat für Rahner einen anderen Grund: Nur auf der Grundlage dieses Einheitsgedankens ist Erlösung denkbar. Die Nachvollziehbarkeit des Erlösungsgedankens setzt für Rahner voraus, daß für die eine und ganze Menschheit eine Situation irreversibler Bedeutsamkeit dadurch geschaffen ist, daß in einem Menschen in unüberbietbarer Vollkommenheit das aktuell geworden ist, was von Gott her als Heil allen Menschen angeboten ist.

So wie nun aber das Handeln Gottes die eine Menschheit voraussetzt, so dankt Rahner umgekehrt auch das heilshafte Handeln des Menschen unter dieser Prämissen. In der Liebe zum Nächsten liebt der Mensch die Menschheit. Mit der Menschheit liebt der Mensch aber immer auch den sich mit dieser irreversibel verbunden habenden göttlichen Logos (vgl. VI, 280). Der Glaubenssatz von der ewigen Fortdauer der hypostatischen Union (DS 173) ist der christologische Garant dafür, daß es sich bei diesem Gedanken nicht um eine bloß erbauliche, bestenfalls patristisch verantwortbare Konstruktion handelt, sondern um eine durch das göttliche Handeln selbst begründete Gesetzmäßigkeit der Heilsgeschichte. Die bleibende Menschennatur des göttlichen Logos steht gegen eine mythologische Erlösungskonzeption, die die Sendung des Sohnes als kurzes heilsgeschichtliches Intermezzo

mißversteht (vgl. Kp. 14, 1).

Rahner zieht aus der Glaubenslehre, daß die zweite göttliche Person und nur sie Mensch geworden ist, die Schlußfolgerung, daß in diesem "Fall" die Existenz einer nicht-appropriierten Beziehung einer göttlichen Person zur Menschheit definierte Glaubenslehre ist (MYSal II, 329). Er lehnt es ab, die Dreiheit Gottes in Konkurrenz zu seiner Einheit zu denken: Die Dreifaltigkeit ist ihm die geschichtlich konkret offenbar gewordene Gestalt der göttlichen Einheit, das "concretum absolutum" (XIII, 132), dem der Mensch in heilsgeschichtlicher Faktizität konfrontiert ist. Der Monotheismus ist für Rahner eine Glaubenswirklichkeit und nicht primär eine metaphysisch-philosophische Aussage (XIII, 131f). Die philosophische Theologie, die denkensiche Anlehnung der Offenbarung, ordnet sich bei Rahner konsequent der faktischen Offenbarung unter (vgl. I, 146; GK 218f). Das entspricht ihrer in GW und HW grundgelegten Rolle, nicht mehr sein zu können als Phänomenologie des Menschen, als des in die Geschichte hinein Forschenden und auf eine Offenbarung Gottes Wartenden. Dem entspricht Rahners Ablehnung jeder speziellen Metaphysik (GW2 388f) und die Finalisiertheit des metaphysischen Anlaufs auf sein wesentliches Versagen in der Konfrontiertheit mit dem Gott-Gehelmiss (III, 337).

Für Rahner gibt es keinen Durchbruch zur Erkenntnis des göttlichen Wesens am göttlichen Wirken der geschichtlich ergangenen Selbstmitteilung vorbei, mithin keine Trennbarkeit der Traktateile 'De Deo uno' und 'De Deo trino' (VIII, 169f). Man kann Rahner damit in der Linie der von Karl Barth zustimmend aufgenommenen¹¹ analogia entis- Interpretation Gottlieb Shöngens¹² sehen: Wenn auch in der Seinsordnung der metaphysische Satz "operari sequitur esse" gilt, und dies auch für Gott wahr ist, weil dessen reine Akthaftigkeit die Identität seines Seins mit seinem Wirken in der reinsten Form garantiert, so gilt doch für die Erkenntnisordnung gerade umgekehrt, daß die Metaphysik von der erfahrenen Tätigkeit auf das Wesen schlußfolgert. So aber kann der metaphysische Grundsatz, das Handeln folge dem Sein, auch von der Offenbarungs- theologie zustimmend rezipiert werden. Die Erkenntnis des göttlichen Wesens folgt seiner imengeschichtlich erfahrbaren Selbsterschließung und ergibt sich nicht über eine abstrakte, rein philosophische Seinsanalogie.

Für Rahner stehen zeitliche Sendung des Hl. Geistes und hypostatistische Union nicht in *ingendinem*, nicht näher zu klärendem Verhältnis zur ewigen processio des Geistes und der ewigen Zeugung des Logos. Immanente und ökonomische Trinität sind streng identisch (vgl. MYSal II, 327ff; passim). Nur in der ökonomischen Trinität wird die Wahrheit der Immanenzen und damit das göttliche Wesen erkannt: Gott ist wirklich so, wie er handelt; und Gott handelt so, wie er ist.

So ergibt sich für die hypostatistische Union, daß in ihr Gott als er selber, ohne einen Rest, sich der einen Menschheit verbunden hat. Damit aber ist beschlossen, daß in alle göttlich aufgehoben ist: Theologie konvergiert mit Anthropologie, weil in der Inkarnation

¹¹ KD II/1, 89f.

¹² Shöngen 1934, 176-208.

Gott selbst Anthropologie betreiben hat und in Ewigkeit betreibt" (KRG II, 255). Daß Gott so ist, ist im voraus zu seiner Selbstmitteilung für den Menschen nicht erkennbar. Rahner wird falsch verstanden, wenn man seinen Versuch, den Menschen anthropologisch wesentlich und von seinem Schöpfungsursprung her als die potentia oboedientialis für die unio hypostatice (VIII, 43) zu deuten, als eine apriorische Deduktion der Menschwerdung versteht: Bei Rahner folgt Theologie aposteriorisch der göttlichen, in Jesus Christus offenbar gewordenen Anthropologie.

In Jesus Christus wird offenbar, daß Gott sich der Menschheit in einer sein (immanentes) göttliches Wesen selbst zumeist betreffenden Weise verbunden hat.

3. Entfaltung und Konsequenzen der These

a. Die Rede vom Formal- und Materialobjekt der Liebe

Rahner beruft sich für seine Theorie von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe auf die schulthomistische Lehre, die caritas habe als Nächsten- und Gottesliebe dasselbe Formalobjekt (VI, 282f). Aufgrund seines ekstatischen Liebesbegriffes lehnt Rahner eine Konzeption der caritas ab, derzufolge das geliebte Gut zunächst intellektuell erkannt und hernach voluntativ erstrebt werde. Die terminierende Wirkung des Formalobjektes wird nicht im Sinne eines reflexiv gehalten Motives gedacht, sondern vom Modell der quasi-formalen Selbstmitteilung Gottes her interpretiert (vgl. KTHW10 129). Deren Urbild ist die visio beatifica, in der die Seelenvernügen (Erkenntnis und Wille) in einem Akt der sich vergessenden Liebe zur ursprünglichen und eschatologischen Einheit kommen. Der Zentralbegriff dieser Konzeption der visio Dei per essentiam ist 'Geheimnis'. Damit aber ist der intellektualistischen Deutung, Gott werde im Vollzug der caritas gemäß dem Vermögen des "appetitus intellectivus" als "bonum sub communi ratione, prout est appetitibile ab intellectu"¹³ geliebt, der Weg abgeschnitten. Das Formalobjekt der caritas ist nicht Gott, insofern er im Lichte der natürlichen Vernunft als höchstes Gut erkannt wird, sondern insofern er als er selber, als die absolut übernatürliche Wirklichkeit, erfahren wird, weshalb Rahner das Formalobjekt der Heilssakte "übernatürliches Formalobjekt" nennen kann (KTHW10 129). Wenn aber diese Gegenwart wesentlich durch die Geheimnishaftigkeit Gottes gekennzeichnet ist, dann ist sie nicht Anwesenheit irgendeiner species im menschlichen Intellekt, dann ist m.a.W. die Gottesliebe nicht bewußt als Liebe zu einem Gottesbild, sondern im Gegenteil nur da, wo der Mensch sich der Geheimnishaftigkeit Gottes im bildlosen Akt der reinen Liebe öffnet.

Umgekehrt lehnt Rahner eine Gotteserfahrung der reinen gegenstandslosen Ver-zückung entschieden ab (XIII, 214ff). Von Rahners Metaphysik her ist der Grund schnell einsichtig: Wenn es Gotteserfahrungen nur in den reflexionslosen Akten der caritas gibt, so ist umgekehrt zu bedenken, daß es menschliche Akte nur im Vollzug der conversio ad phantasma gibt. Die zitierte Stelle setzt jedoch den Schwerpunkt anders: In ihr steht gegen die Mystiken der Welvergessenheit die zentrale heilsgeschichtliche

¹³ S.h. II-II, q.24, a.1.

Gesamt Christ und –als von ihr abhängig gedeutet– die inkarnatorischen Wirklichkeiten von Kirche, Sakramenten und verkündetem Wort Gottes. *Conversio ad phantasma* und die ihr entsprechende tätige Konzeption der Mystik sind mehr als Ergebnisse der Erkenntnistheorie und mehr als Protokollsätze mystischer Erfahrungen. Sie entsprechen der in Jesus offenbar gewordenen Struktur der Heilsgeschichte. Bedenkt man, daß Rahner immer als Christ und Theologe, als Subjekt mystischer Erfahrung, Philosoph war, so ist es legitim, in der philosophischen *conversio*-Lehre eine Übersetzung des christlich-inkarnationsstheologisch gegründeten Weltmeistes zu sehen, der in der Mystik der "Weltfreudigkeit" (III, 329) eine ursprüngliche, gläubige Aneignung gefunden hat. In Jesus Christus aber vollzieht Gott selbst die *conversio ad phantasma* in der gesuchten, voluntariven Entschiedenheit und verkündigt sie als den christlichen Heilsweg: als Hinwendung zum anderen Menschen in liebendem Wohlwollen. Der Nächste also ist das Materialobjekt der Gottesliebe.

Dieser Satz gilt aber nur, wenn man die scholthomistische Übersetzung von Formalobjekt mit "Motiv" überwinden hat. In deren Sinne ist der Nächste auch das Formalobjekt sowohl der Nächsten- als auch der Gottesliebe, denn –wie eben gezeigt– wäre das Gott-als-Motiv-Denken immer ein Gott-zur-vorgestellten-species-Verkürzen: Die Nächstenliebe darf nicht als *actus imperans* der Gottesliebe aufgefaßt werden (VI, 283). Daraus ergibt sich, daß die Nächstenliebe gemäß der Offenbarung und einer von ihr her inspirierten Metaphysik streng als der "primäre Akt der Gottesliebe" (VI, 295) gedacht werden muß, und daß die Nächstenliebe "die ursprüngliche Beziehung zu Gott ist" (GF 46).

Es ist einleuchtend, daß diese These in ihrer Radikalität an der extremen Betonung Gottes als des absoluten Geheimnisses hängt und ihr geschichtlich radikales Aufgehen im menschlichen Bewußtsein somit in einer Verbindung steht mit der neuzeitlichen Entmenschlichung der Welt. So illegitim der Scholastik auch eine bildhafte Vorstellung von Gott sein mußte, so sehr war doch für sie Gott noch eine Größe, die in einem vorstellbaren Zusammenhang zur dinghaften Welt stand. So konnte sie auch einen Akt der Gottesliebe imaginieren, der nicht auch Akt der Nächstenliebe wäre, wobei jedoch auch der Aquinate eine solche Gottesliebe "*insufficiens et imperfecta*" nennt¹⁴.

b. *Nächstenliebe und neuzeitlicher Subjektbegriff*

Zum Wesen der ekstatischen Liebe gehört die Absichtslosigkeit. Die ekstatische Liebe schließt reflexiv auf ihr Subjekt bezogene Motive aus. Nächstenliebe kann so als "absichtsloses Wohlwollen"¹⁵ interpretiert werden. Als solches ist es Affirmation des anderen Menschen als eines Anderen oder anders: Zustimmung zu seinem Person- und Subjektsein. Darin ist sie die gesuchte Affirmation der göttlichen Schöpfung (vgl. Kp.8, 2b). Die Schöpfungsordnung ist von ihrem ersten Anfang in der innerintuitiven

¹⁴ S.h. II,1, q.27, a.8.

¹⁵ Der Begriff hier in Anlehnung an die Theorie des Wohlwollens bei J.F. Herbart. Vgl. ders. Werke V, 361-364.

Grundlegung an anthropozentrisch verfaßt (vgl. Kp.11), angelegt darauf, daß der je einzelne Mensch und die Menschheit in ihr ihre heilhaft-personale Gottesbeziehung zeitigen. Diesem Ziel ist die ganze dinghafte Welt untergeordnet. Damit steht Rahners Denken unter dem absoluten Primat der in Christus offenbar gewordenen Gnade Gottes. Kein an eine Naturordnung gebundenes, schöpfungstheologisches Gesetzdenken wird an das Subjekt herangetragen.

Es wäre jedoch vollkommen falsch, darin idealistische Hybris zu sehen, so als ziele alle christliche Liebe darauf, den anderen als herrscherliches Subjekt gegenüber der Welt zu stärken und zu fördern, als sei das letzte Wort des Christentums, wenn im Gebot der Nächstenliebe "die ganze Wahrheit des Evangeliums" ausgesagt ist (vgl. VI, 279), die Forderung an den Menschen, in seinem Handeln die eigene und die Autonomie der anderen zu befördern. Dies gehört als Aspekt wohl zu der Anthropologie, die Gott mit seiner Menschwerdung treibt. Das ist allerdings nur ein Aspekt:

Der entscheidende Telos des neuzeitlichen In-der-Welt-Seins, der subjekthaften Autonomie des Menschen, ist das Sichvollenden der Obobjectualpotenz so bestimmter Geistigkeit in der Gottes- und damit in der Nächstenliebe. Auf diesen Telos muß nun aber wiederum auch der Vollzug der Nächstenliebe finalisiert sein: Sie kann nicht einfach bloßes Wohlwollen sein, sondern impliziert die wahrheitsethische Verantwortung für die im Evangelium offenbare Wahrheit über das von Gott gewollte Ziel menschlichen Subjektseins. Daß die Nächstenliebe im Vollzug auf dieses Ziel hin finalisiert sein muß, ist bei Rahner in dem zentralen Aufsatz zum Thema (VI, 277-300) nur andeutet, da nämlich, wo Nächstenliebe als "liebende Kommunikation mit dem menschlichen Du" (VI, 280, 294) expliziert wird. Zu bedenken ist, was Rahner an anderer Stelle zur Theologie der Interkommunikation sagt (VI, 104-139): Im Gespräch verhält sich der Mensch nicht als souveränes Subjekt eines herrscherlichen Erklärungs-wissens (bei Rahner: "fachwissenschaftlich-technische Untersuchung": VI, 106), denn ein fragloser Selbstbesitz entspreche, dessen sich das Subjekt durch Reflexion auf sich selbst bewußt werden könnte ("in der einsamen Selbstreflexion": ebd.). Mithin unterscheidet sich das Gespräch auch von einer Nächstenliebe aus fraglosem Selbst- und Gottesbewußtsein heraus. Im Gespräch öffnet sich der Mensch dem gemeinsamen Geheimnis aller Menschen, indem er den Anderen als das Subjekt der gemeinsamen Berufung vor das Geheimnis Gottes annimmt. Hier liegt der Grund dafür, weshalb Rahner bei allem Wissen um die psycho- und soziologische Kontingenz und mithin Erklärbarkeit mystischer Phänomene darauf beharrt, das mystische Erleben des Anderen als "reine Wirkung des Geistes Gottes" anerkennen zu wollen (XII, 69ff).

Auf die Nächstenliebe bezogen ist "Gespräch" das Stichwort dafür, daß die Liebe zum Anderen als kommunikatives Geschehen unter dem Gebot theologischer Intelligenz beliebtiger Kontingenzen der betreffenden Biographie, sondern der sich gegentüber

dieser kontingenten Individualität ereignende Ernst der je eigenen Gott-Konfrontiertheit, der sich in dem Rahnerschen Theologomenon von einem göttlichen Individualwillen in Bezug auf jeden Menschen artikuliert (vgl. Kp. 1). Damit aber ist der Nächste in einer dem eigenen Urteil entzogenen Weise Ereignis des göttlichen Heiles, das sich in der je konkreten Biographie als die Annahme des je konkreten göttlichen Individualwillens vollzieht. Der Nächste kann als nicht erklärter und unerklärlicher, wo er im Gespräch selbst zu Wort kommt, zum Mittler heilshafter Gotteserfahrung werden.

Umgekehrt ist die Individualgeschichte eines jeden Menschen mit Gott nicht ungefährdet. Abgesehen von deren Gefährdung durch individuelle Sünden gibt es die Kommunikationsgemeinschaft als solche bedrohende Gefährdung des Heils durch heterodoxe Denk- und Sprachschemata, die das menschliche Denken und Sprechen prägen. Wo Nächstenliebe wirklich den Anderen im letzten Geheimnis seines Andersseins, in seiner Konfrontiertheit mit Gott, meint, impliziert sie das kontroverse Bemühen um die Wahrheit, realisiert sie sich als antihäretischer Wahrheitsernst: Rahners Beiträge zum Häresie-thema zeigen besonders, daß sein auf der Achtung der Subjektivität des Anderen beruhender Gesprächsbegriff keinen relativistischen, konsenstheoretischen Wahrheitsbegriff impliziert: Gott ruhet sich als der Andere den Menschen zu. Der ersündenhaften Versuchung, das Anderssein Gottes zu verdrängen, indem Gott in den Herrschaftsbereich der menschlichen Vernunft überführt und so zum Begriffskonstrukt gemacht würde, über das im Diskurs Verständigung zu erzielen wäre, stellt Rahner die thomastische Wahrheitsdefinition (*veritas est aequatio rei et intellectus*)¹⁶ entgegen (der Sache nach: V, 56-61)¹⁷. So problematisch diese Definition ist, sie hält unerträglich fest: Gottes Wahrheit ist, so subjektiv sie sich auch in jedem Leben ereignet, nicht subjektabhängig und somit letztlich an sich ohnmächtiges Gedankenkonstrukt. Sie ist an sich seiend! Und deshalb ist sie auch dem Menschen als solche aufgegeben.

Der Übergang von der Mystik zum Dogma wurde bereits (Kp. 7) als sich aus der Selbstreflektivität des Menschen ergebende Notwendigkeit dargestellt. Nun tritt ein weiterer Grund hinzu: Um des in der mystischen Erfahrung selbst evidenten Andersseins Gottes willen, seiner Bewusstseinsunabhängigkeit wegen kann der Gläubige es nicht dabei belassen, selbst ein unreflexes, intuitives Gotteswissen zu leben, ohne es reflex-dogmatisch auszusagen. Die sprachliche Aussage ist aber schon vom Wesen der Sprache selbst her auf andere Menschen bezogen (vgl. VI, 104), so wie der andere Mensch als Adressat der göttlichen Selbstmitteilung immer schon auf Gott bezogen ist. Gott aber als der an sich selbst Seiende ist so eine der menschlichen Gemeinschaft gemeinsam sich stellende Aufgabe. Liebe zum Nächsten meint mithin nicht alleine die Förderung von dessen Subjektivität, sondern Realisation des Wahrheitsernstes im Gespräch und in der kontroversen Auseinandersetzung mit dem Anderen.

c. *Die anonymen Christen*

In einem späten Rückblick auf sein Werk deutet Rahner die Theorie von den anonymen Christen als intellektuellen Akt der Nächstenliebe (Erfahrungen 111)¹⁸. Diese These in der Konsequenz des Vorgegangenen zu deuten, mag der häufigsten Fehldeutung, die der Gedanke von den anonymen Christen erfahren hat, entgegenstehen:

Die These entfaltet innerhalb des Rahnerschen Gnaden Denkens den durch das 2. Vatikanum definitiv lehramtlich rezipierten Heilsopimismus der Kirche¹⁹ hinsichtlich solcher Menschen, die der Kirche in einem institutionellen Sinne nicht angehören. Grundgedanke ist –negativ– die Ablehnung einer miraculösen Apokatastasis, –positiv– die Affirmation der vom 2. Vatikanum übernommenen Lehre, daß niemand ohne übernatürlichen Glauben das ewige Heil erlangen kann²⁰. Der übernatürliche Glaube ist "pars portio" des Christseins (VIII, 187). Die Lehre des 2. Vatikanums über die Heilsnotwendigkeit des übernatürlichen Glaubens kann von Rahner so als übereinstimmend mit der traditionellen Glaubenslehre über die indispensable Heilsbedeutsamkeit der Kirchengliedschaft (DS 802, 1351) gedeutet werden.

Aus der Zusammenschau der beiden Aussagenketten, zum einen derjenigen über den universalen göttlichen Heilswillen und über die Berechtigung des kirchlichen Heilsopimismus hinsichtlich der institutionellen Nichtchristen, zum anderen derjenigen über die unabdingbare Notwendigkeit der Kirchengliedschaft, entwickelt Rahner den Gedanken einer anonymen, sich falsch oder überhaupt nicht aussagenden Kirchengliedschaft²¹.

Diese scheinbar bequeme Lösung ist jedoch zusammenzudenken –positiv– mit der Bedeutsamkeit, die Rahner der dogmatischen Selbstaussage und der kollektiven Findung der Wahrheit beimiß, –negativ– mit der radikalen Gefährdung des je individuellen Heiles, die Rahner in einem falschen, häretischen Glaubensbewußtsein erblickt (vgl. vor allem: V, 527-541).

Die moderne globale Universalgesellschaft als durch heterodoxe Systeme ebenso wie durch das Christentum mitgeprägter ist für Rahner wesentlich häretisch (V, 549). Daraus ergibt sich, daß –negativ– auch das Christentum als ihr Partizipant keinen Ort jenseits des Zeitgeistes hat und in seiner Substanz durch das 'osmotische' Eindringen heterodoxer Überzeugungen bedroht ist. Nur geistige Vitalität und ständige Auseinandersetzung in einer nach vorne offenen Dogmengeschichte sind der Weg, auf dem die ecclesia militans ihre Wahrheit als die eine und selbe aller Zeiten immer wieder neu gewinnen kann (V, 555ff). Andererseits ergibt sich aus der gnoseologisch konzipierten Situation der Gegenwart –positiv–, daß der institutionelle Nichtchrist nicht nur aufgrund der mit dem universalen Heilswillen Gottes zusammen vorausgesetzten

¹⁸ Vgl. auch V, 387, wo Rahner die These entwickelt, die Theorie vom anonymen Christen ergebe sich aus dem gläubigen Assens zur Liebe Gottes, ohne den der Mensch dem Hab verfehle.

¹⁹ Vgl. Lumen Gentium 16, Gaudium et spes 19-21; Ad gentes 7.

²⁰ Vgl. Ad gentes 7, wo vorausgesetzt wird, daß es unmöglich ist, Gott ohne Glauben zu gefallen.

²¹ Dieser systematische Ursprung der These wird so auch richtig von Sang-Tai Shih beschrieben (ders. 1975, 224).

¹⁶ De ver. q.1, auch 1f; vgl. a. S.c.g. I, c.59 und S.th. I, q.16, a.2.
¹⁷ Vgl. auch Füssel 1979.

allgemeinen gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes im Hl. Geist, sondern auch aufgrund der wissenschaftlich färbaren Bezogenheit des Nichtchristen auf das Christentum als Häretiker anzusprechen ist, also als prinzipiell schon auf das Christentum hingordnet und in einer dem menschlichen, richtenden Urteil entzogenen Zweideutigkeit (vgl. V, 559f) möglicherweise schon zum größeren Teil seines Selbstvollzuges zur *sacramentum communio* gehörig.

Anonyme Christlichkeit bezeichnet so eine um der Nächstenliebe willen unbedingt zu nutzende Chance, mit allen Menschen in eine notwendig auch immer kontroverse Verständigung über den Glauben einzutreten, von der der Christ nun aber auf der Grundlage der Theorie vom anonymen Christsein annehmen muß, daß er seinem nichtchristlichen Mitmenschen nicht absolut von außen indoktriniert werden muß. Umgekehrt wird aber der Christ, wenn es innerhalb der sich nicht christlich verstehenden Welt echte christliche Glaubensvollzüge im Lichte der übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes geben mag, und wenn er damit rechnen muß, daß solche Vollzüge mit wahren Einsichten verbunden sind, auch um des eigenen Heiles willen offenen Herzens auf den Anderen hören müssen. Gespräch im oben skizzierten Sinne ist mithin das Argumentationsziel der These vom anonymen Christen, die so missionarisch und anti-häretisch intentionalisiert ist.²² Genau dieser Skopus bleibt den Kritikern verborgen, die in der These den Versuch sehen, einen leichten Heilsweg zu begründen und einen modernen Wahrheitsdifferenzismus in der Kirche einzuführen.²³

Aus dem bisher Entwickelten ergibt sich, daß Rahner Nichtchristen und im institutionellen Sinne zur christlichen Kirche Gehörende in der auch gnoseologischen Krise sieht zwischen dem Unheil der Gottesferne und dem Heil gnadengeträgten Glaubens. Diese Krise ist nicht durch die formelle Kirchengliedschaft – das ist die Quintessenz der These von der Existenz kryptogamer Häresien – schon automatisch in Richtung auf den heilschaffenden Glauben überwunden; ebensowenig, wie sie durch das Fehlen formeller Kirchengliedschaft eo ipso zum Unheil hin entschieden ist. Es ist jedoch abwegig, Rahner den weltschmerzlichen Indifferenzismus der Lessingschen Ringparabel andichten zu wollen. Dagegen steht sein hartnäckiges Insistieren auf der Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft (vgl. Kp, 10).

Bedenkt man, daß die These von der *conversio ad phantasma* impliziert, daß Wahrheitskenntnis auf Geschichte verwiesen ist, so ist verständlich, daß es für Rahner keineswegs so abwegig ist wie für seine Kritiker²⁴, daß ein Mensch aus der institutionellen Ferne gegenüber dem Christentum als "anonymer Christ" oder, wie es im 60f; GK 288ff) zur geoffenbarten Wahrheit des christlichen Glaubens findet.

²² Zur missionarischen Ansichtung der These schon im Heil wisse, sehe keine Notwendigkeit einer Bekehrung zum expliziten Glauben, die Theorie vom anonymen Christentum sei mithin missionarisch kontraproduktiv²⁵, ist absolut abwegig, weil es für Rahner eine fraglose Selbstverständlichkeit ist, daß es eine Heilsgewißheit für den einzelnen "sine speciali revelatone" nicht geben kann (vgl. DS 1534, 1540, 1565, 1566). Deshalb ist die Zusage an einen anderen "Du bist ein anonymer Christ", wie sie von Balhassar in unschöner Polemik als von Rahner her möglich formuliert²⁶, im Sinne Rahners ein schlimmer Unsinn, weil der ausgesagte Sachverhalt dem richtenden Urteil des Aussagenden entzogen ist. Der Begriff "anonymer Christ" ist eine innerkirchliche Verständigungsformel. Sie ist nicht für den missionarischen Anspruch formuliert, schon gar nicht für eine innerweltliche Apokatastasis.

d. *Anonymer Theismus* ?

Eine Steigerung des Mißverständnisses, dem die Theorie von den anonymen Christen ausgesetzt ist, stellt das Mißverständnis dar, das hier unter dem Titel "anonymer Theismus" besprochen werden soll.

Wer sich mit der Theologie Karl Rahners beschäftigt, hat es mit einer umfassenden, auf Kohärenz bedachten Gesamtinterpretation der christlichen Dogmatik zu tun. Das impliziert, daß es kann einen Begriff der Dogmatik gibt, den Rahner nicht intensiv im Gesamtzusammenhang des nexus mysteriorum bedacht und definiert hätte. Wer also Thesen aus Rahners Theologie herausstößt, ohne deren Terminologie im Sinne Rahners zu bedenken, provoziert tödliche Mißverständnisse.

So Paul Weß, der die Vorgriffsmetaphysik – ähnlich wie Rortlander – mit der "unmittelbaren Gotteserfahrung" identifiziert und jene wiederum mit dem anonymen Christentum²⁷. Das Grundmißverständnis dieser Position wurde an anderer Stelle bereits dargestellt: Der 'natürliche' Theologe kann kein Verständnis für die Rahnersche Konzeption der Gotteserkenntnis als Ereignis der Krise zwischen Heil und Unheil im Leben eines jeden Menschen entwickeln. Mit dem Schritt zum Theismus ist für ihn der Schritt zum Christentum vollzogen. Das ist für Rahner nicht so.

Der Begriff "Theismus" wird bei Rahner einer Differenzierung unterworfen: Es wäre zunächst ein rein philosophischer Theismus denkbar, in dem Gott als metaphysisches Prinzip erkannt würde. Das entspricht der traditionellen Definition des Begriffes im Kontext der Lehre von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes. Das Grundproblem der natürlichen Theologie, den Menschen als Adressaten der übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes zu denken, nimmt Rahner in seiner Vorgriffsmetaphysik auf. Die Deutung des Urteilsaktes ergibt jedoch, daß jeder Mensch in jedem Urteilsakt und so implizit in jeder bewußten Handlung überhaupt eine notwendige Absolutsetzung des Zufälligen vollzieht und damit implizit immer auch eine Affirmation Gottes als des

²³ Hauptgegner in diesem Sinne ist Hans Urs von Balhassar. Zur Kontroverse Balhassar-Rahner vgl. Lochnimmer (ders. 1981, 113-132) und Sang-Tai Shim (ders. 1975, 218ff).

²⁴ So Kalzinger 1973, 262.

²⁵ Von Balhassar 1966, 12.

²⁶ Ebd. 113.

²⁷ Weß 1980, 346ff.

Weltgrundes. In diesem Sinne ist also für Rahner der Gedanke denkbar, jeder Mensch sei immer schon ein "anonymer Theist". Der schultheologische Gedanke, die Gotteserkenntnis sei von solcher "Leichtigkeit", daß hierin der Legitimitätsgrund für das paulinische "ita ut sint inexcusabiles" (Röm 1, 20) zu sehen sei²⁸, wird von Rahner zu der These gesteigert, die Gotteserkenntnis sei dem Menschen "selbstverständlich" (GX 32f), jeder wisse eigentlich schon immer um Gott (KThW/0167), das menschliche Wissen um Gott sei dem Wissen eines Strandbewohners um die Existenz des Meeres vergleichbar (IX, 170)²⁹. Bei solcher Selbstverständlichkeit des 'anonymen Theistseins' eines jeden Menschen verliere der Begriff jede Unterscheidungsfunktion und mithin jeden sinnvollen Aussagegehalt. Dementsprechend lehnt Rahner einen solchen Sprachgebrauch ab (VI, 550): Einen anonymen Theisten will er nur denjenigen nennen, "[...] der -sei es noch so ungeklärt- Gott die Ehre gibt" (VI, 550). Damit ist aber der Begriff des Theisten immer schon auf denjenigen bezogen, der eine gnadenhafte übernatürliche Gottesbeziehung realisiert, denn was Gott zur Ehre gereicht, ist Gegenstand seiner Selbstmitteilung.

Mit diesem Begriff des anonymen Theisten wird implizit die Heilsbedeutbarkeit eines rein natürlichen Theismus bestritten. Das ist konsequent: Rahner betont ja ausdrücklich die Unmöglichkeit der thomasischen Trennung der Fragen nach Existenz und Wesen Gottes (VIII, 179f). Daß die Problematik, daß man nach nichts schlechthin Unbekanntem fragen kann, dem Aquinaten in diesem Kontext nicht aufging, ist Rahner einleuchtend: Thomas geht in seinen sich lediglich rein philosophisch gerierenden Anläufen zum Beweis der Existenz Gottes von christlichen Offenbarungsgott aus (IX, 194). Nimmt man jedoch den traditionellen Gestus des Beweises nicht als das, was er der Interpretation Rahners entsprechend ist, nämlich als Objektivierung des eigenen Glaubens mit dem Schwergewicht auf dessen überindividueller Geltung, sondern unterstellt man, im 'Beweis' solle eine erfahrungsgesättigte Größe einem Subjekt erstmalig in-doktriniert werden, dann ist die in einer solchen Demonstration implizierte Beantwortung der Frage, wer Gott sei, Vermutungslösung christlicher Gotteserfahrung: Das absolute Geheimnis würde zu einer in der bloß naturalen, kalkulierenden Weise gnadellosen Selbstvollzuges menschlicher Geistigkeit diesseits gnadenhafter Befreiung denk- und so andemonstrierbaren Größe deponiert (vgl. XII, 218).

So erscheint der rein naturale Theismus nicht mehr als 'praeanbula' des Glaubens, sondern als dessen Gefährdung. Es ist ein großes Verdienst Karl Rahners, die theologische Problematik der christlichen Reception des ursprünglich religionsphilosophischen Subsumptionsbegriffes "Theismus"³⁰ aufgedeckt zu haben. Das Christentum verkündet keinen 'allgemeinen' Gottesbegriff, dessen inhaltliche Füllung sich aus der Synopse verschiedener Religionen gewinnen ließe, sondern will zur heilschaftlichen Erfahrung

²⁸ Oit 19; Pemm 1, 66.

²⁹ Biser (ders. 1984) bespricht diese "Selbstverständlichkeit des Gottesbewußtseins" bei Rahner mit seiner These von der "Suspensionierung der Gottesfrage" bei Rahner (Sbd. 432).

³⁰ Der Begriff wurde bekanntlich von R. Cudworth für die philosophiegeschichtliche Klassifikation antiker Autoren gebildet (ders. 1964 [uspr. 1678]).

rung des einen Gottes Jesu Christi hinführen.

Die bloße Offenheit aller Vernunft auf Gott (Obbedienzialpotenz) darf nicht im Sinne eines an sich schon heilsbedeutsamen Theismus ausgelegt werden. Heilsbedeutsamer Theismus ist in der Definition Rahners nicht trennbar von echter Christlichkeit. Der Begriff des anonymen Theisten ist mithin als Synonym für "anonymer Chris" verwendbar, wenn auch ein solcher Sprachgebrauch nur verwirren würde. Bedenkt man, wie scharf Rahner die Bedrohtheit des christlichen Gnadens- und Heilsstandes realisiert, dann ist es ein geringer Schritt weiter, zu bedenken, daß auch ein allzu fraglos vorausgesetzter kirchlicher Theismus seinerseits dem Glauben zur Gefahr werden kann, da nämlich, wo die permanente Pro-vokation Gottes verhängt wird mithilfe eines Gottesbildes, das auf die aufgespannte Projektionsfolie der natürlichen Theologie projiziert würde und das nicht mehr ist als die Vergrößerung des sündigen Menschen selbst.

So begreift man umgekehrt, warum Rahner im philosophischen Skeptizismus und Agnostizismus eine spirituelle Chance erblicken kann, die er mit dem eusanischen Begriff der "docta ignorantia" assoziiert (vgl. Kp. 13, 7c). Von hier aus wird auch die zweifelsohne bei Rahner festzustellende Fasziniertheit durch den Atheismus nachvollziehbar: Rahner deutet die christliche Angefochtenheit durch den Atheismus im Sinne einer katholischen Lehre vom "simul iustus et peccator", von der er erklärt, daß es sie geben könne und geben solle (VIII, 181): Wenn der positive geistliche Sinn des Gedankens vom simul iustus et peccator in der klaren Realisation der eigenen Abhängigkeit von der Gnade Gottes besteht, dann bedeutet Atheismus im zitierten Diktum Rahners die historische, aber in der Aufrechnung je auch wieder biographisch sich eröffnende Chance, Gott im Lassen aller Gottesbilder Gott sein zu lassen. Damit entspricht die Chance des Atheismus derjenigen, die Rahner der enthumanisierten Welt zuschreibt (IX, 171f). Diese Fasziniertheit durch den Atheismus verhindert Rahner mit Bonhoeffer, der erklärt, er könne den "Religionslosen" gegenüber "gelegentlich ganz ruhig und wie selbstverständlich Gott nennen", während gegenüber den Religiösen der Name "Gott" "irgendwie" "falsch" klinge³¹. Auch Eberhard Jüngel bekant, biographisch vom Atheismus fasziniert gewesen zu sein³². Schließlich ist diese Faszination in krasser Form in den Got-ist-ist-Theologien spürbar, denen Rahner unter dem Aspekt ihrer Widerständigkeit gegen einen problemlosen, natürlichen Theismus ein rechtliches Anliegen zuerkennt (IX, 161, 171f). Aber auch mit Karl Barth ist Rahner durch diese partiell positive Sicht des Atheismus verbunden: Barth sieht in der neustamentlichen Gottesbotschaft die "radikalste Götterdämmerung", die den Ööeol- Vorwurf gegen die Christen der ersten Jahrhunderte so begründet sein ließ, daß sich die Apologeten mit der größeren Einsicht nicht "so eifrig verwahrt hätten" gegen gerade diesen Vorwurf³³.

³¹ WPN³⁰⁷.

³² Jüngel 31978, 55f.

³³ KD II/1, 499f.

Die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft bei Karl Rahner

1. Problemexposition

a. *Praktische und theoretische Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants*

Die Terminologie des Titels knüpft an Sprachregelung und Konzept der Kantischen Vernunftkritik an. Deren Zielsetzung ergibt sich konsequent aus der aufgeklärter-neuerlichen Situation: Wenn an die Stelle einer kosmischen Weltordnung der Leitgedanke einer vernunftbestimmten Höherentwicklung der als ganz anthropozentrisch gedachten Welt tritt, dann beerbt die Theorie der Vernunft die metaphysischen Ursprungsphilosophien um deren Funktion, einen sinnvollen Daseinszusammenhang zu stiften, indem sie die Möglichkeiten und Grenzen des menschlichen Vernunftgebrauches erforscht und bestimmt. Da ein solches Unterfangen die Kenntnis der konkreten Werdegeschichte menschlichen Vernunftgebrauches in ihrer Unabhängigkeit voraussetzt, ist es im voraus zur Kenntnis dieser Geschichte nur möglich unter der methodischen Prämisse, daß es eine solche "transzendente" Erkenntnis "a-priori" gebe¹. Mit dieser Prämisse ist die Kantische Kritik der Vernunft zweifelsohne unkritisch, beginnt mit einer vom Theorienansatz her notwendigen Vorentscheidung, die sich aber selber argumentativ nicht zu sichern vermag². Von der Hegelschen Kant-Kritik her entwickelt Habermas, wie sich diese Vorentscheidung in der Kantischen Vernunftkritik dreifach aufklärt: (1) Als geheime Beschränkung auf einen an "der Mathematik und zeitgenössischen Physik" gebildeten normativen Begriff von Wissenschaft³, (2) als ungeschichtliche Hypostasierung eines abstrakten Transzendenzsubjektes⁴ und (3) als Aufspaltung der Vernunft in eine praktische und eine theoretische⁵.

Kant intendiert zwar, den praktischen und theoretischen Vernunftgebrauch als eine Einheit zu denken. Grund dieser Absicht ist die Einsicht darin, daß Weltenkenntnis immer auf praktische Anwendung hin finalisiert ist⁶. Da aber andererseits die Erkenntnistheorie – am Ideal von Mathematik und Physik gebildet – die theoretische Vernunft als absolut nach ihren eigenen Prinzipien a-priori funktionsorientiert denkt, kann die intendierte Einheit nur als das Nebeneinander von Ungleichartigen gedacht werden, nämlich als "ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst", eine Konsequenz, die Kant durch die postulative Einführung einer Hierarchie vermeiden will: Die praktische Vernunft führt "das Primat"⁷. Damit ist der reinen praktischen Vernunft eine ebenso ehrwürdige wie wirkungslose Position eingeräumt: Während die in ihrem immanenten Betrieb von praxis-

- 1 Vgl. Kant: Kritik der reinen Vernunft B 25.
- 2 Habermas 21973, 14ff.
- 3 Ebd. 23ff.
- 4 Ebd. 25ff.
- 5 Ebd. 27ff.
- 6 Kant: Kritik der praktischen Vernunft A 219.
- 7 Ebd.

bezogener Reflexion dispensierte theoretische Vernunft in scheinbar naive Forscherdrang auf die Welt zugreift, setzt gegen die Masse in ihrer theoretischen Evidenz aus praktischem Interesse heraus nicht bestreitbarer Einsichten die reine praktische Vernunft als ihre einzige, zentrale Erkenntnis nur das Bewußtsein des moralischen Gesetzes, das sich selbst nicht mehr theoretisch beweisen läßt, und das unter dem Diktat der in ihrer Isoliertheit mächtigen theoretischen Vernunft leicht zu etwas Beliebigem verkommen⁸.

Von der Einsicht der reinen praktischen Vernunft hängen im Kantischen System die Sätze der Vernunftreligion ab⁹, die Kant als einzig gültigen Gehalt der positiven Religionen gelten läßt¹⁰.

Wo Kant die Stellung der reinen praktischen Vernunft im Kontext der realen gesellschaftlichen Verhältnisse bedenkt, realisiert er eine "Mißbilligkeit zwischen der Moral und der Politik", welche letztere als "Klugheitslehre"¹¹ auf eine strategisch motivierte Erforschung von machbezogenen Zweck-Mittel-Relationen abzielt und insofern der theoretischen Vernunft entspricht. Aber auch dieser Widerstreit wird nicht als Krise der Vernunft in sich selbst gedeutet, sondern unter Rekurs auf eine glückliche, prästabilierte Harmonie aufgelöst¹², so daß gilt: "Es gibt also objektiv (in der Theorie) gar keinen Streit zwischen der Moral und der Politik"¹³. Wo die Achtung vor dem allgemeinen Gesetz, um das die reine praktische Vernunft weiß, den Primat hat, wird die Allgemeinheit dieses Vernunftgesetzes zur Quelle jenes Gemeinsinns, der alleine die politischen Zwecksetzungen zu befördern vermag. Das moralische Prinzip, die Einsicht der reinen praktischen Vernunft, erlösche, so unterstellt Kant optimistisch niemals¹⁴. So entwickelt Kant die Perspektive eines in seiner philosophischen Antizipation konfliktlos denkbaren Fortschrittes der Gattung. Seine Eckfehler sind die jedem Menschen immer schon gebene Achtung vor dem moralischen Gesetz einerseits und die konsequente Naturbeherrschung durch Anwendung der Einsichten der theoretischen Vernunft andererseits. Das Böse ist aufgrund der strikten Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft dem Willen des Menschen alleine zuzurechnen. Es gibt kein böses Erkennen. Deshalb ist das "böse Prinzip", das Kant in seiner Erbsündenlehre einführt¹⁵, nur der Grund einer voluntariven Aberration vom moralisch Guten, die die Einsicht auch der praktischen Vernunft in keiner Weise negativ beeinflußt. Auch die "kühnsten Freveler" "ältern vor" dem moralischen Gesetz und "verbergen" "sich vor seinem Anblick"¹⁶.

⁸ Kants Eingebung gegen den Einwand, die Achtung der praktischen Vernunft vor dem Gesetz sei ein "unklares Gefühl" (ders.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten B/A 10), offenbart seine Hilfigkeit gegenüber diesem Einwand, dem er nur mit der Emphase der eigenen Position, nicht aber diskursiv begegnen kann (ebd. 17).

⁹ Kant: Kritik der praktischen Vernunft A 219-241.

¹⁰ Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B XXII.

¹¹ Kant: Zum ewigen Frieden B71/A 66.

¹² Vgl. ebd. B 90f/A 84.

¹³ Ebd. B 94/A 88.

¹⁴ Ebd. B 95/A 90.

¹⁵ Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft B 3 - 48/A 4-45.

¹⁶ Kant: Kritik der praktischen Vernunft A 142.

Eine sich an Kant anschließende Theologie müßte sich der von ihm entworfenen Universaltheorie einordnen und die Stellung einer Hoffungsinstanz für das einzelne, sterbliche Subjekt innerhalb der Triumphgeschichte der Gattung übernehmen¹⁷. Damit wäre Theologie universaltheoretisch erklärt und funktionalisiert und in ihrem Geltungsanspruch auf die Probleme der Letztbegründung und der Kontingenzbewältigung parialisierter, eigentlicher "Protagonist" der Geschichte wäre die in ihre Erkenntnis problemlos fortschreitende theoretische Vernunft. Die praktische Vernunft sowie die mit ihr postlatav verbundene Religion verhalten sich deren Dynamik gegenüber als gleichbleibende Stimmanten. Die Vernunft, insofern sie dynamisches Prinzip der menschlichen Geschichte ist, wäre von theologischer Rationalität ebenso dispensiert wie vor moralischer Einmischung geteilt.

b. *Kritik an der theologischen Rezeption der erkenntnistheoretischen Fragestellung durch die Theologie. Zur Theologie der Allgegenwart Gottes*

Mez merkt im Blick auf die Theologie Karl Rahners kritisch an, "die neuere Theologie" werde mit der Rezeption der Kritik der reinen Vernunft ein, der "transzendentele Kant" werde rezipiert, nicht, so Mez, "der Kant der Geschichtsphilosophie, nicht der Kant, dessen Denken unter dem Primat der praktischen Vernunft steht"¹⁸. Kant hätte sich selber natürlich gegen diese Zweiteilung seiner Philosophie verwahrt, weil, wie dargestellt, der Primatsgedanke gerade die *Einheit* der menschlichen Vernunft und mithin der Philosophie sticheln soll. Dementsprechend ist es ja die theoretische Vernunft, die unter dem Primat der praktischen steht, so daß gerade deren Rezeption diejenige eines Denkens unter dem Primat der praktischen Vernunft ist. So bleibt der Sinn der Metzchen Kritik einigmaßen dunkel. Sie läßt sich jedoch mit einer Kritik Bonhoeffers assoziieren, von der her sie hinsichtlich der von ihr intendierten Stoffrichtung enthell werden mag. Bei Bonhoeffer findet sich die These: "Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig"¹⁹. Der zweite Satz zeigt die Zielrichtung der Kritik an. Es geht um die Abwehr lokaler Ausgrenzungen Gottes aus der Welt.

Diese Intention korreliert nun allerdings mit einem breiten Strom der kirchlichen Leintradition zur immensitas und Omnipräsens Gottes, die die Schultheologie mit dem Begriff der "Unräumlichkeit" Gottes wiederlegt: "totus ubique, totus in omni loco et totus sine loco"²⁰. Die Spekulationen zur Omnipräsens Gottes, obwohl sie sich auf eine lange Kette biblischer dicta probantia stützen können, gehören dem Schubverfahren der natürlichen Theologie an. Sie ergeben sich aus dem Gedanken der Unendlichkeit Gottes²¹ und werden einem weiteren zentralen Lehrsatz der natürlichen Theologie, dem-

¹⁷ Vgl. ebd. A 225.

¹⁸ Mez 3/1980, 21.

¹⁹ WEN 308.

²⁰ P/G I, 270; Hervorheb. v. Vf.

²¹ Vgl. S.h. I, q.8.

jungen von der Einfachheit Gottes, vermittelte²². Dadurch ist einer Auflösung Gottes in 'Quanten' gewehrt: "[...] Deus totus est in omnibus et singulis"²³. Die Verbindung des Omnipräsensgedankens mit der natürlichen Theologie bedingt sein schöpfungstheologisch-kosmologisches Schwergewicht. Zwar erwähnt Thomas das Gregor d. Großen zugeschriebene Wort "Deus communi modo est in omnibus rebus praesentia, potentia et substantia: *tamen familiari modo* [...] *in aliquibus per gratiam*"²⁴, expliziert werden aber bei Thomas in der Gotteslehre nur die ersten drei Bestimmungen (praesentia, potentia, substantia) der göttlichen Omnipräsens. Für die vierte Bestimmung der göttlichen Omnipräsens (familiari modo) verweist Thomas auf Gradenlehre und Christologie²⁵.

Barth interpretiert den Omnipräsensgedanken losgelöst von dessen natürlich-theologischen Ursprung offenbarungstheologisch: "Er [Gott: d. Vf.] ist in seinem Wesen und also selbstverständlich auch in seiner Erkenntnis und in seiner Macht nirgends nicht und nirgends weniger als anderswo, sondern, wenn auch Kraft der Freiheit seiner Liebe immer wieder anders und besonders, so doch überall und ganz und ungeteilt der Eine, der er ist und bleibt. Dies ist das Allgemeine seiner Allgegenwart"²⁶. Der ursprünglich sich aus der philosophischen Spekulation über die absolute Ursprungstlosigkeit und reine Aktualität Gottes ergebende Gedanke der Einfachheit Gottes wird von Barth ebenfalls offenbarungstheologisch paraphrasiert: Einfachheit besage die absolute Identität des sich offenbarnden Subjektes mit sich selbst²⁷. In seiner traditionellen Verbindung mit dem Lehrsatz über die Einfachheit Gottes steht der Satz von der Allgegenwart Gottes bei Barth für die Glaubensüberzeugungen von der absoluten Souveränität des sich offenbarnden Gottes: Gott offenbart sich wann und wo er will, in diesem Sinne überall, nirgends aber weniger –so der antihäretische Skopus– als am vom Menschen zuvor kalkulierbaren und festgesetzten Ort. Das entsprechende Gott-Welt-Verhältnis interpretiert Barth wiederum anhand eines traditionellen Begriffes in genuiner Weise: Gottes Immanenz besage, Gott könne dem außergöttlichen Sein sein eigenes göttliches Sein "[...] ganz und gar gönnen, gewähren und lassen und dennoch und gerade so und also in seiner göttlichen Freiheit ganz und gar durch sein eigenes Sein erhalten, tragen, regieren, ganz und gar sein Anfang, seine Mitte und sein Ende sein. Ihm tatsächlich näher sein, als es sich selber ist, es besser verstehen, als es sich selber versteht, es intimer bewegen als es sich selber bewegt [...]". Daß Gott dies könne, sei seine absolute Präogative²⁸.

Barth verbindet hier unproblematisch zwei verschiedene theologische Denkweisen: Die eine ist schöpfungstheologisch, verfolgt die Themen von göttlicher Weiterhaltung und Mitwirkung (creatio continua und concursus divinus), die andere ist gradentheo-

²² S.h. I, q.8, a.2-3.

²³ Ebd. a. 2, ad 3.

²⁴ Ebd. a. 3; die Quelle für dieses Gregor-Wort ist wohl: Walahfrid Strabo: *Glossa ordinaria*. PL 113, 67-4316, hier: 1157.

²⁵ S.h. I, q.8, a.3, ad 4.

²⁶ KD II/1, 529.

²⁷ Ebd. 501.

²⁸ Ebd. 553.

logisch und zielt auf den Gedanken der *unio intima* mit Gott. Genau diese Ineinsetzung verbietet sich Rahner.

So vermeidet er das Mißverhältnis, das der zitierte Barthsche Satz impliziert, als sei das Innesein Gottes im Menschen nach dem Modell der Wirkursächlichkeit ("bewegen") und also in Analogie zu dem Verhältnis eines Puppenspielers zu seinem Medium zu denken. Rahner bemerkt, daß der traditionelle Begriff der Allgegenwart Gottes als Formulierung der eigenen These von der universal angebotshaft gegebenen Gnade Gottes zu lesen wäre. Anders als Barth respektiert Rahner jedoch die Daten der Begriffsgeschichte: Der Begriff ist ihm traditionell zu kosmologisch geprägt, als daß er ihn auf die kosmische Omnipresenz des Schöpfers und Erhalters der Welt überhebende Anwesenheit Gottes in seiner Gnade anwenden möchte (HTTL I, 75).

Um die Unterscheidung von Schöpfungs- und Gnadenordnung zu verdeutlichen, greift Rahner auf die Unterscheidung von Wirk- und Formalursächlichkeit zurück (ebd. n.ö.). Damit will Rahner streng trennen zwischen der Einsetzung des Geschöpfes in Selbststand gegenüber Gott (Schöpfungsordnung) und der dessen Selbststand nicht aufhebenden, die Freiheit des Menschen achtenden Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf zu freier, personaler Liebe (Gnadenordnung). Diese Trennung entspricht der Theologie der *natura pura* bei Rahner. In ihr hat die Unterscheidung zwischen Natur und Gnade den Sinn, die Freiheit und den personalen Charakter des Begründungshandels Gottes zu betonen. Diesen Zweck erfüllt die Unterscheidung zwischen Formal- und Wirkursächlichkeit. Darüber hinaus ist sie unbrauchbar. Bei der Deutung der göttlichen Allgegenwart tendiert Thomas eher in die Richtung einer formalen Ursächlichkeit²⁹. Deren nähere Bestimmung zeigt jedoch, daß diese Formalursächlichkeit bei Thomas Gottes Schöpfungsursächlichkeit meint³⁰. In der Rahnerschen Deutung ist sie mithin von der formalen Ursächlichkeit Gottes in seiner Selbstmitteilung an das Geschöpf zu unterscheiden. Wie formal die Ursächlichkeit Gottes in seiner Schöpfung auch immer gedacht wird – und Rahner denkt sie mit dem von ihm zu diesem Zweck gebildeten Gedanken der göttlichen Ermöglichung geschöpflicher Selbsttranszendenz sehr formal³¹, sie trägt immer den Index der Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf in der Weise von Ursache und Wirkung. Diesen Unterschied meint Rahner mit der Rede von einer "effizienten Kausalität". Um im Unterschied zu dieser Art von Kausalität die Ermöglichung der *cognita Dei* per *intimam unionem* zu denken, führt Rahner den Begriff der quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung ein, der formale Ursächlichkeit als Ermöglichung personaler Unmittelbarkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf meint.

Hoye überschätzt in seiner Fixiertheit auf die Fragestellung einer rein natürlichen Theologie die Funktion, die die Unterscheidung von Formal- und Wirkursächlichkeit im

²⁹ Vgl. S.th. I, q.8, a.1. "Esse autem est id quod est magis intimum cuiuslibet, et quod profundis omnibus inest [...]"

³⁰ Ebd. a.3: "Est in omnibus per essentialiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi [...]"

³¹ Vgl. dazu: Vorgrübler 1979.

Danken Rahners hat. In diesem Unterschied will Hoye den "wesentlichen Unterschied" zwischen Natur und Gnade sehen³². Diese Deutung ist verfehlt. Das Problem, dessen wegen Rahner die Kategorie der quasi-formalen Wirkursächlichkeit einführt, ist die Frage, wie gerade zwischen Geschöpf und Schöpfer die Relation personaler Unmittelbarkeit denkbar sein könne, die die vorpersonale Relation des Werkmeisters zu seinem Geschöpf überbiete (vgl. I, 356ff). Es geht also nicht um die Anwendung zweier natürlicher Ursachentypen, sondern um eine analoge, annäherungshafte Aussage über die Möglichkeitsbedingungen der erfahrenden Gottesunmittelbarkeit. Der formale Ursachentypus ist ja ebenfalls nur gebrochen (quasi-) anwendbar, weil er anderweitig in der Radikalität, in der Rahner ihn deutet, konsequent zu pantheistischen Irrtümern führte. Es ist also vollkommen verfehlt, wenn Hoye behauptet, der Unterschied zwischen Natur und Gnade sei bei Rahner lediglich einer des unterschiedlichen Kausalitätsmodus, in dem Gott jeweils wirke. Mit der Ablehnung des Begriffes der Formalursächlichkeit verfolgt Hoye jedoch ein anderes Ziel: Er will nicht akzeptieren, daß "eine [richtiger wäre wohl "die": d. Vgl.] wirklich absolute Transzendenz"³³ zusammen denkbar ist mit einer wirklich absoluten Selbstmitteilung Gottes. Deshalb muß er die Analogie der theologischen Rede, der Rahner mit dem Kunstwort "quasi-formalursächlichkeit" entsprechen will, "quantentheoretisch" auflösen: Die "Einheitsoffenbarung" (gemeint: der Traktatteil *De Deo uno*) habe den "Prima gegenüber der Trinitätstheologie"³⁴, Entsprechend seiner geheimen Grundkonzeption, Gott offenbare sich nicht ganz, sondern behalte einen Rest, polemisiert Hoye gegen die Rahnersche These von der Identität von ökonomischer und immanenter Trinität³⁵. Die klassische theologische Lehre von der Allgegenwart Gottes wehrt dagegen bereits dem theologischen Primatizismus, für Gott einen Ort angeben zu wollen, dem Hoye verfällt (vgl. Kp. 6, 4b). Ein nach Hoyes Manier orthoft gedachter Gott wäre wirklich das Objekt einer *comprehensio propria*, also gerade das, wovor Hoye Gott gegen Rahner meint bewahren zu müssen.

2. Praktische und theoretische Vernunft bei Karl Rahner

Rahner lehnt es entschieden ab, Gott in irgendeiner Weise als abgeschlossene Größe zu denken. Diese Weigerung gegenüber einem weltbildhaften Gottesdenken ist bei Rahner intentional immer auf den Gott der Offenbarung hin finalisiert. In seiner Offenbarung begegnet Gott als der ganz Andere, als das absolute Geheimnis von weltbildhafter Unberechenbarkeit, entscheidend aber als der, der die Liebe des Menschen will und den Menschen ermächtigt, ihn unmittelbar zu lieben und so zu erfahren, nämlich im innerweltlichen Vollzug einer weltbildhaft letztlich nicht kommunizablen Evidenz Gottes, die sich im existentiellen Sprung in die Liebe zu Gott für das Subjekt ereignet. Damit scheint aber beschlossen, daß der Glaube wesentlich eine Sache der praktischen Ver-

³² Hoye 1979, 58.

³³ Ebd. 58.

³⁴ Ebd. 59.

³⁵ Ebd. 59f.

nunft ist, eine sirtliche Haltung, aber keine theoretische Erkenntnis.

Genau diesen Schritt weigert sich Rahner zu tun: Trotz der Verankerung der letzten Glaubensgewißheit im Subjekt und seinem praktischen Verhalten gegenüber Gott gilt für dogmatische Aussagen bei Rahner, daß sie keine Veranbarungen einer subjektiven Zuständigkeit des Redenden sind, sondern "einen bestimmten Sachverhalt" meinen, "der in seinem An-sich dem Redenden gegenüber steht" (V, 59). Dieser "Sachverhalt" aber ist die Selbstmitteilung Gottes, und damit ist die theoretische Vernunft schon wieder am Punkt ihres wesentlichen Scheiterns, denn die Wirklichkeit Gottes als nur in der praktisch gelebten und getanen Ekstase konnatural annehmbare läßt sich nicht be-greifen und zum intellektuell habbaren Gegenstand depotenzieren, wie es der aristo-thomistischen Konvergenztheorie der Wahrheit entspricht³⁶. Also bezeichnet Wahrheit eben doch eine sirtliche Haltung, eben "Wahrheitsethos" (V, 527). In diesem Zusammenhang setzt Rahner sich entschieden (mit dem Wertungswort "vulgär": *MySal II, 379*) von dem konvergenztheoretischen Wahrheitsbegriff ab. Er definiert: Wahrheit ist "[...] zunächst das Vorkommenlassen des eigenen Wesens [...]" (ebd. 379). Diese Umdehnung der eigentlichen Wahrheitskenntnis setzt die Rahnersche Theologie der Selbstkenntnis (vgl. X, 133-144) voraus: Wahre Wesens- und in diesem Sinne wahre Selbstkenntnis ist der aktive Vollzug der letzten intellektuellen Selbstentzogenheit des Subjektes in das Geheimnis hinein, ist Vollzug der ekstatischen Liebe im Habitus des intellektuellen Erkennens.

Damit ist aber zugleich der metaphysische Grund der Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft erreicht: In GW beschreibt Rahner als letztes Prinzip der Gegenstandskennntnis den excessus des Geistes auf das Formalobjekt des absoluten Seins. Im Lichte der Offenbarung ist das absolute Sein jedoch nicht asymptotischer Grenz-begriff eines excessus, der sein Ziel niemals erreicht und dessen Sinn somit sich darin bezeugt die Selbstmitteilung des absoluten Seins als solche zu ermöglichen. Die Offenbarung ler Nähe, der das voluntative Verhalten fragloser Bejahung des Anderen entspricht. Der Exos des Erkenntnisstrebens vollendet sich selbsttranszendent in der christlichen Agape, sondern in der lassenden Anerkennung des unerkannt Größeren. Die Vollendung des Erkenntnisvermögens ist das Gelingen des voluntativen Aktes der Liebe: "Die Liebe ist das Licht der Erkenntnis des Endlichen" (HW1/125).

Praxis ist die Möglichkeitsbedingung von Wahrheitskenntnis (XIII, 125). Dieser Satz setzt nun allerdings voraus, daß es einen konkreten, praktischen Vollzug der Got-tesliebe innerweltlich und damit phantasmatisch vermittelt gebe und, daß so die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft kein innerweltlich irrelevantes eschatolo-gisches Hofnungsgut sei, daß –anders gesprochen– das Wesen der Seligkeit gebrochen und angeliebt in diesem Leben vollzogen werden kann. Davon geht Rahner, wie im

³⁶ Vgl. Fussel 1979, 202.

6. Kapitel dargestellt, mit guten Gründen aus. Wenn das gilt, dann gilt aber auch, daß das konkrete Erkennen in Welt immer schon durchwaltet ist von einer voluntativen Dimension, daß es ein gutes Erkennen aus der richtigen Grundentscheidung heraus gibt und ein böses Erkennen als die intellektuelle Seite des sündhaften Aufstundes gegen die Gnade Gottes. Genau diesen Gedankenschritt vollzieht Rahner und bezeichnet ihn als Einisierung der Wahrheit und Intellektualisierung des Ethos (V, 535). Die Erkenntnis selber ist eine andere, je nach dem, ob ihr Subjekt einem entleerten, trostlosen Dynamis-musical nach dem Modell der Sokratischen *Diotima* folgt³⁷ oder, ob sie aus dem Grundakt der Liebe zu Gott heraus, die sich als Liebe zum Nächsten realisiert, lebt. Er-kennntnis ist selber gut oder böse. So kommt Rahner zu einer positiven Einschätzung der definierten Glaubenslehre von der Heilsbedeutsamkeit des dogmatisch-richtigen Giau-bens de necessitate medi (DS 795; V, 535f). Damit ist die Fiktion eines selbst neutralen Vermögens der reinen theoretischen Vernunft im Sinne der Kantischen Transzendental-philosophie überwunden.

Zugleich fällt von hier nun ein entscheidend anderes, hermeneutisches Licht auf die Vorgriffmetaphysik Rahners: Das Vorurteil, hierbei handele es sich um eine anthro-pozentrische Variante der traditionellen Gottesbeweise, scheint unansorbar zu sein³⁸. Dabei wird die Gewalt des Rahnerschen Vorwurfs gegen die Gottesbeweise der Vergangenheit, diese suggerierten, es gehe jenen darum, Gott dem menschlichen Be-wußtsein zu indoktrinieren wie ein erfahrungsgenseitiges "physikalisches Subpartikel" (IX, 161), dadurch entledigten sie Gott zum Teil des Kosmos (XII, 218) und bedächten die Gotteskenntnis wie eine regionale "Erkenntnis neben anderen regionalen Erkenntnisbereichen" (VII, 170), ignoriert. Das zentrale theologische Anliegen Rahners wird so der unverständigen Langeweile eines Kultes des Immergleichen geopfert. Bei Rahner vollzieht sich dagegen, was Metz bei ihm vermisßt: Philosophie im theologischen Interesse unter dem Primat der praktischen Vernunft, dies aber nicht in der Kantischen Weise eines nicht weiter begründbaren und so faktisch ohnmächtig bleibenden Primatsanspruches der praktischen gegenüber der theoretischen Vernunft, sondern, indem das mystisch- theologische Subjekt in die erkenntnismetaphysische Analyse einsteigt, um deren immanente, wesensmäßige Finalitätstheorie auf die praktische Ver-nunft aufzuzeigen und in der Konfrontation dieser Analyse mit der christlichen Gna-denlehre die geliebte Gottes- und Nächstenliebe als gadenhafte Vollendung der Einheit beider Weisen des Vernunftgebrauches aufzudecken.

Was hier geschieht, kann als Erfüllung der Forderung Bonhoeffers, die Welt an ihrer stärksten Stelle mit Gott zu konfrontieren³⁹, gedeutet werden: Diese stärkste Stelle ist die reine theoretische Vernunft in ihrem immanenten Betrieb. Deren Kritik zielt bei Rah-ner nicht auf die allerdings fragwürdige und von Bonhoeffer und Metz zu Recht kriti-

³⁷ Platon: *Symposion* XXIX.

³⁸ Etwas bei Behner (LKD 222d) wird Rahners Vorgriffmetaphysik als "transzendentes Argument" der langen Reihe traditioneller Gottesbeweise angelehrt.

³⁹ WEN 379.

sierte Intention, für Gott über eine Variante der traditionellen Gottesbeweise 'irgendwo' epistemologisch einen Raum auszusparen, innerhalb dessen seine Existenz als zu glaubende oder als philosophisch wahrscheinlich zu machende einen Ort hätte. Rahner geht es nicht in diesem Sinne um ein 'Jenseits' für Gott, sondern um die gnadenhafte Präsenz Gottes in der Welt, die als praktisch im Glauben angenommene gegen die Despothe gnadenlosen Herrschaftswissens steht. Damit entspricht Rahner dem universalen Geltungsanspruch des Christentums und wehrt der Kantischen und aufgeklärten Instrumentalisierung Gottes im Interesse einer in sich scheinbar vollkommen neutralen und in diesem Sinne 'more geometrico' vernünftigen Universaltheorie.

Das experimentum crucis für den Rahnerschen Ansatz, von der eigenen mystischen Evidenz herkommend deren absoluten und universalen Geltungsanspruch für alle Menschen und die Welt als ganze zu behaupten, ist darin zu sehen, ob es mithilfe einer solchen Konzeption gelingt, den gesellschaftlich-politischen Kampf um die Geltendmachung des christlichen Glaubenswissens voranzubringen, oder ob der Übergang von einem praktischen Wissen zu einer theoretisch-philosophischen Überzeugung das praktische gesellschaftliche Engagement für die Wahrheit des Christentums sistiert. Der weltbildhaft-theoretischen Verteidigung des christlichen Geltungsanspruches entspricht dann die soziologische Marginalisierung des Christentums. Sein Wissen degenerierte zum privaten Geheimwissen. Das geheime Wissen darum, daß Gott der Herr der Welt ist und das Heil der Menschen, würde als Wahrheit verstanden, die in ihrer objektiven Realität der gesellschaftlichen Geltendmachung nicht bedürfte. Vom "point de départ de la métaphysique" gäbe es kein 'retour a la vie pratique'. Die theoretische Überzeugung würde zum Surrogat verweigerter christlicher Praxis als dem Kampf um die gesellschaftliche Geltendmachung der Wahrheit Gottes. Dieses experimentum crucis betrifft im wesentlichen die Rahner-Rezeption, die Rechenschaft zu geben haben wird, ob sie in Rahners Theologie eine immunisierende Ideologie für den privaten Binnenbereich sehen will, oder ob sie sich als fähig erweist, das Erbe Rahners kongenial anzutreten. Von Rahner selbst her ist es keine Frage, daß die Formulierung der christlichen Glaubenswahrheit in der Sprache der theoretischen Vernunft und die theologische Arbeit an der Kritik der reinen Vernunft praktisch-politisch-kritisch intentionalisiert sind: (1) Rahners Erkenntnistheorie ist Metaphysik nicht nur aus, sondern in praktischem Interesse. Schon in GW deutet Rahner an, der "naïve Realismus" des Aquinaten, der für Rahner –wie aus seiner Gegenüberstellung von ontologischem Hylenmorphismus und Kantischer Erkenntnistheorie erhellt – Symbol einer "durchgängigen Seinsbestimmtheit des Erkennens" ist (ebd. 14), sei "viel kritischer als aller kritischer Realismus" (ebd. 98). In ihrem Kontext ist diese Behauptung zunächst einigermäßen unverständlich und der Leser mag sich geneigt finden, sie als "Troisigkeit des Ungleichzeitigen" zu ignorieren. Das kritische Potential der Rahnerschen Erkenntnistheorie wird offenbar, wenn man realisiert, daß er die "Seinsbestimmtheit" der Erkenntnis in seinem weiteren Werk als Gottkonfrontiertheit des Erkennenden interpretiert. Dann nämlich wird offensichtlich,

worum es geht: Nicht um ein weltbildhaftes Gottesbild, sondern darum, daß Gott selber im Erkenntnishandeln gewollt und bejaht oder verworfen wird. Und das nicht als Subpartikel der Erfahrung, sondern als das Formalobjekt aller Erfahrungen. (2) Diese Wahrheit der Rahnerschen Erkenntnistheorie verlangt ihre praktische Realisation: Eine Übersetzung des Glaubens in theoretische Gewußtheit ist nicht möglich. Eine solche verfehlt gerade den in der Erkenntnistheorie Rahners grundgelegten und in der Gnadenheologie vollendeten Gedanken, Gott sei das *Formalobjekt* menschlichen Erkennens und Handelns, wobei der Erkenntnisbegriff bei Rahner vollkommen auf das menschliche Handeln hin gedeutet wird.

Trinitarische Schöpfungs- und Geschichtstheologie

1. Die Zeugung des Logos als Möglichkeitsbedingung der in Jesus Christus in ihrem eigentlichen Wesen erkannten Schöpfung Gottes in ihrer Faktizität

Rahners anthropozentrische Deutung der Welt als phantasmatisches Material subjektiven Selbstvollzuges des Menschen gründet in einer christozentrischen Deutung der Schöpfung (vgl. IV, 137-155). Diese nimmt ihren Ausgang vom Begriff der Menschwerdung, der die Frage nach der vom Logos angenommenen menschlichen Natur aufwirft. An die Stelle traditioneller Definitionen der menschlichen Natur, die wegen ihres Rückgriffes auf selbst nicht definierbare Größen einer offenen menschlichen Selbsterfahrungsgeschichte als ungenügend erkannt werden, tritt bei Rahner in der Anthropologie der Verweis auf die sich im Erkenntnisvollzug und dem von ihm abhängigen Handeln ereignende absolute Offenheit des Menschen, die an anderer Stelle als die Hinbnustelle der göttlichen Gnade in die menschliche Natur erkannt wurde (vgl. Kp. 5 u. 6): Das naturale Wesen des Menschen ist seine Oboedientialpotenz für die göttliche Begnadung, innerweltlich seine Undefinierbarkeit. Ist aber Gnade Mittelung des göttlichen Wesens an den Menschen (vgl. Kp. 6), dann ist die hypostatische Union der höchste Fall menschlichen Wesensvollzuges (IV, 142). Erst von Christus her wird –anders gesagt– offenbar, wozu das menschliche Wesen offen ist. Aus der Perspektive nach geschener Menschwerdung ist dann eine Christologie "von unten", die den Menschen als das auf das Ereignis der Menschwerdung hin seiende Wesen begreift, denkbar (vgl. QD 55, 20ff; HTTL 45ff; GK 206-210), ohne daß diese Methode durch den stereotyp wiederholten Vorwurf der Kritik, mit ihr werde das Christusereignis aus einer Anthropologie rein menschlicher Selbstanalyse deduziert², getroffen würde.

Als zweiter Aspekt der Analyse des Begriffes der Menschwerdung rückt dessen Implikation, Gott werde etwas, in den Blick: Rahner hält aus *rheologischen* Gründen am Immutabilitätsaxiom fest (vgl. IV, 145f; GK 217; passim), will jedoch auch der Werdeausage über Gott³ gerecht werden. Offenbarungstheologie sprengt hier die Grenzen philosophischer Spekulation⁴. Immutabilität und Werdeausage sind nur in der glaubenden Grundhaltung der analogen, auf der Annahme der Heilsgeschichte in ihrer Faktizität auf ruhenden Rede als der Grundhaltung, aus der heraus Theologie getrieben wird (vgl. Kp. 14), vermittelbar. In ihr hat der Theologe den Mut, paradoxe Doppelaussagen über Gott ohne eine ontologische Vermittlung der jeweiligen Aussageinhalte zu

¹ Was z.B. menschliche Rationalität ist, erweist sich geschichtlich existentiell in der nach vorne offenen menschlichen Erfahrungsgeschichte und kann so nicht zum Fixpunkt einer Selbstdefinition

² des Menschen gemacht werden (vgl. IV, 140).

³ Vgl. die Zurückweisung dieses Vorwurfs bei Kaspar (ders. 1974, 57).

⁴ Deren biblische Formulierung findet Rahner in Joh 1, 1 (GK 196).

⁵ So Rahners eigene Deutung; GK 216.

TRINITARISCHE SCHÖPPUNGS- UND GESCHICHTSTHEOLOGIE

C

DRITTER HAUPTTEIL

machen (vgl. IV, 147f). Als Vermittlungsformel bietet Rahner an, der an sich selber Unveränderliche könne selber am anderen veränderlich sein (IV, 147; GK 219; vgl. Kp. 14, 2).

Dem absolut ursprungslosen Grund kann jedoch kein anderes als solches vorgegeben sein, an dem er selber etwas werden könnte. Auch der Begriff der Schöpfung meint nicht *automatisch* das andere von Gott selber. Um das Geschöpf als das andere von Gott begreifen zu können, muß die Schöpfung selbst als in einer göttlichen Selbstunterscheidung gründend gedacht werden. Diese sieht Rahner in der Zeugung des Logos (IV, 148f), die so als vor aller Zeit auf Zeit und Schöpfung hin geschene gedeutet wird (vgl. I, 185f). Für die Schöpfung ergibt sich daraus ihre Anthropozentrik: Mit der Menschwerdung des Logos wird der Mensch als die eigentliche Mitte der Schöpfung, als ihr eigentliches Telos offenbart (I, 185). Von hier aus erscheint alle andere geschaffene Wirklichkeit nur mehr als Moment am Menschsein.

Für das innergöttliche Leben ist so aber auch begrifflich, warum der *Logos* Mensch geworden ist. Die scholastische Fragestellung, ob nicht auch eine andere göttliche Person hätte Mensch werden können, ist von hier her anders zu beantworten, als dies in der Tradition des Aquinaten geschieht⁵: Die Menschwerdung ist dem Logos nicht äußerliche, soteriologische Funktion, sondern entspricht der Eigenart dieser zweiten göttlichen Person von Anfang an (vgl. GK 221f). Umgekehrt fällt ein neues Licht auf die Lehre vom Schöpfer. Rahner hält fest an der definierten Lehre von der Einheit des göttlichen schöpferischen Wirkens nach außen (DS 800, 1330f; KThW¹⁰ 33), vermittelt sie jedoch mit der von ihm umfassend erforschten neutestamentlichen, patristischen und lehrantlichen Rede vom Vater als dem Subjekt der Schöpfung (vgl. I, 143-167). Die Vermittlung erfolgt über eine spezifische Deutung der notionalen Ursprungslosigkeit des Vaters: Wenn die Zeugung des Sohnes und die ihr entsprechende Proprietät der Vaterschaft als Hervorbringen der Möglichkeitsbedingung dieser konkreten Schöpfung gedeutet werden dürfen, dann kann in dieser Hinsicht mit Recht von einer Einheit der essentialen Ursprungslosigkeit (=Aseitig) mit der notionalen Ursprungslosigkeit (=Innasizibilität) des Vaters gesprochen werden; ja, dann ist aus der Perspektive des in Jesus Christus offenbar gewordenen Sinns der Schöpfung die notionale Ursprungslosigkeit als das Offenbarwerden der eigentlichen Wahrheit des philosophisch spekulativen Begriffes der Aseitigkeits begriffbar (vgl. MySal II, 372).

Diese trinitarische Schöpfungskonzeption überwindet die vor allem seit Augustin ausgeprägte Betragenheit der Theologie im Platonismus, da, wo die Theologie Aussagen macht über die Planmäßigkeit des göttlichen Schöpfungshandelns. Einige Schultheologen verweisen in diesem Zusammenhang auf das alttestamentliche Theologoumenon von der

⁵ Vgl. Sth. II, 93, a.5. Die Menschwerdung ist für Thomas Akt der göttlichen *potentia/virtus*, die allen drei göttlichen Personen gleichermäßen zukommt, so daß Thomas davon ausgeht, jede der göttlichen Personen *hätte* Mensch werden können.
214

herausragenden Bedeutung der Weisheit Gottes für das göttliche Schöpfungshandeln⁶. Ohne jedoch auf die spezifische alttestamentliche, patristische und jüdische Geschichte des Weisheitsbegriffes einzugehen, interpretieren sie den Begriff auf den arceopagitisch-angustinischen der Exemplanursache hin⁷.

Für Spr 1-9 ist die Weisheit das göttliche Erstlingswerk (Spr 8, 22) vor aller Schöpfung⁸, das als personale Größe in einem relationalen Verhältnis zum Schöpfer steht (Spr 8, 30). Die Tendenz zur Personalifizierung der Weisheit steigert sich im hellenistischen und besonders im ägyptischen Judentum⁹ und bildet die Grundlage der schon in der Logiquelle vollzogenen Sophia-Christologie als der Identifikation Jesu mit der göttlichen Weisheit, die als weitere Quelle einen hellenistisch-jüdischen Mythos von der Deszendenz der Weisheit in die Welt voraussetzt¹⁰. Die Identifikation Jesu mit der göttlichen Weisheit setzt sich bei den Kirchenvätern fort¹¹. In der Geschichte des Judentums findet sich eine Fortsetzung des Deszendenz- und Immanenzverständnisses der göttlichen Weisheit in der kabbalistischen Identifikation der Weisheit Gottes mit der göttlichen Schechina. Der mit dem Stamm *skn* (=wohnen) gebildete Begriff der Schechina (oder: Schechina) meint im Judentum Gott selber, nicht sein Geschöpf, insofern er selbst in der Welt anwesend ist ("an einem bestimmten Ort oder bei einem bestimmten Vorgang")¹², also die "Immanenz oder Einwohnung" Gottes in der Welt¹³. Sowohl die christliche als auch die jüdische Rezeption des alttestamentlich-jüdischen Weisheitsdenkens läuft darauf hinaus, in der göttlichen Weisheit als dem Prinzip der Schöpfung Gott selber als in die Welt eingehenden, sich an sie entäußernden zu denken, ohne daß dadurch die bleibende Weltenseitigkeit des Schöpfers¹⁴ in irgendeiner Weise bedroht wäre.

Rahner spricht von der *κένωσις* und *γένεσις* Gottes als dem glaubensmäßig gegebenen "Urphänomen" der Schöpfung und verknüpft diese Aussage über Gott mit einer zweiten über die absolute Transzendenz und Weltenseitigkeit Gottes, "[...] der werden kann [...] ohne in seinem Eigenen, dem Ursprünglichen selbst, werden zu müssen" (IV, 148).

In seinem Entwurf einer trinitarischen Schöpfungstheologie greift Molmann¹⁵ auf die Schechina-Lehre Isaak Lurias zurück: Luria nimmt als "ersten göttlichen Akt" einen Akt der göttlichen Selbstbeschränkung an, mit dem das alles erfüllende Sein durch eine

⁶ Vgl. DJJ II, 219; Ok 47; Preann I, 359.
⁷ Ebd.
⁸ Fohrer TWANT VII, 491.
⁹ Wilkens TWANT VII, 498, 501.
¹⁰ Ebd. 508f, 515f.
¹¹ So bei Justin Martyr (ders.: *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, PG 6, 471-799, hier: 613f) und im 1. Klemensterbrief (FG I, 199-327, hier: 326 ff).
¹² Scholten 1952, 54.
¹³ Scholten 1980 (inspr. 1957) 59.
¹⁴ Diese wird in der jüdischen Mystik "En Sof" genannt: Scholten 1952, 66.
¹⁵ Molmann 1980, 119-129.
215

Kontraktion, 'Zinzum' genannt, den Raum frei gibt für etwas, das außer ihm sein kann¹⁶. Der Gedanke realisiert sehr scharf, daß Schöpfung als auf das andere von Gott selbst finalisiert in einem Sichzurücknehmen Gottes gründen muß. Damit steht er im strengen Gegensatz zu pantheistischen und emanationsstheoretischen Konzeptionen, die in der Kabala verbreitet sind¹⁷.

Anders als bei Luria führen solche Gedanken bei Rahner jedoch nicht zu einer Naturphilosophie des göttlichen Wesens, die dieses in seiner konkreten heilsgeschichtlichen Gegebenheit noch einmal zu übersteigen trachtet, indem sie über eine höhere Gesetz-mäßigkeit im Wechsel von zentripetal und zentrifugaler Bewegung in Gott machen¹⁸. Diese Tendenz des jurianischen Gedankens lehnt auch Molmann explizit ab¹⁹. Der von Molmann für seine Trinitätspekulation in Anspruch genommene heilsgeschichtlich-doxologische Charakter²⁰ läßt sich dennoch als Prinzip seiner Rezeption des Zinzum-Gedankens schwerlich ausmachen. Molmanns Behauptung, der 'Leerraum' für den Selbstand der Welt gegenüber Gott gründe in einer Veränderung der Liebe des innergöttlichen Vaters zum Sohn, auf die dieser entsprechend antwortend reagiert²¹, impliziert nicht nur die problematische These dreier göttlicher Akzentren, sondern entbehrt auch jeder heilsgeschichtlich-erfahrungsmäßigen Grundlage. So kann Molmann für diese 'apokryphe' Idee auch kein Zeugnis der Schrift anführen. Seine Spekulation gründet alleine auf der Identifikation von Schechina und Heiligem Geist²², die beide durch den Begriff der 'Einwohnung' verbunden sind²³. Der Kurzschluß zwischen der Schechina und der Deutung des Heiligen Geistes als *vinoulum amoris* zwischen Vater und Sohn²⁴ begründet dann Molmanns Gnosis, das 'Zinzum' sei als Gestalt der Schechina Folge einer veränderten Kommunikation von Vater und Sohn.

Die angeführten Begriffsbestimmungen von 'Schechina' bei Scholem erweisen aposteriorisch die Fragwürdigkeit der ausschließlichen Identifikation der Schechina mit dem Heiligen Geist, denn schließlich ist auch der inkarnierte Logos eine Weise der göttlichen Immanenz in der Welt. Molmanns methodisch abenteuerriche Deutung ist jedoch – was schwerer wiegt – theologisch unmöglich. Der "Gesinntheit des Beters" (HTTL III, 145), aus der heraus nach Rahner alleine theologische Rede über die innersten Geheimnisse des Glaubens möglich ist (vgl. Kp. 14), widerspricht es, eine Theorie über das göttliche Leben zu erfinden, die das christliche Gottesbild in einen menschlich begrifflichen Prozeß auflost.

16 Scholem 1980 [unpr. 1957], 285-287.
17 Ebd., 286.
18 Ebd., 289.
19 Molmann 1980, 125.
20 Ebd., 168ff.
21 Ebd., 126; vgl. a. ebd. 74f.
22 Ebd., 73.
23 Ebd., 125.
24 Ebd., 73.

Bei Rahner bleibt der Satz von der Schöpfung als dem von Gott gesetzten und zu Selbstand gegenüber Gott freigesetzten anderen von Gott selber ein Satz heilsgeschichtlicher Erfahrung. Seine Erfahrungsgrundlage ist das heilsgeschichtlich vermittelte Wissen des Gläubigen um die menschliche Freiheit gegenüber Gott (vgl. Kp. 6, 5). Mit der Evidenz mystisch-heilsgeschichtlicher Erfahrung ergibt sich bei Rahner über diese Freiheit der Satz: Im Verhältnis Gott-Kreatur wachsen Freiheit und Abhängigkeit in demselben und nicht im umgekehrten Maße (I, 183; HTTL III, 145). Diese Aussage ist ausgehend von der skizzierten Schöpfungstheologie als schöpfungstheoretisch gewandter Reflexion auf die Heilsgeschichte (I, 122) auch über das Verhältnis Gott-Welt zu machen (HTTL III, 148). Dieses Verhältnis ist, weil Gott sich von allem Anfang der Welt an dieser Welt mit seinem eigenen 'Selbst' verbindet, so geheimnisvoll wie Gott selber (HTTL III, 148).

2. Aseitität und bleibende Souveränität Gottes gegenüber der Welt

Die bleibende Souveränität Gottes gegenüber der Welt ist der zweite Aspekt der oben angesprochenen genuin-theologischen Deutung des Aseititätsbegriffes. Wurde im Vorangegangenen die Identität von Aseitität und Immanenzbilität als Konsequenz einer christologischen Deutung der Schöpfung entwickelt, so ist es nun die eschatologische Frage nach dem Heil der Welt, die zur theologischen Deutung der Aseitität Gottes als "selige Unbedeutetheit" (IV, 145; XY, 193; passim) führt. Rahner realisiert, daß die Selbstausslieferung Gottes an das auch ihm gegenüber freie Geschöpf und die Selbstausslieferung Gottes an die Menschheitsgeschichte im Akt seiner Menschwerdung eine *Selbstgefährdung Gottes* bedeute. Als der sich selbst Mitteilende kann der impassible Gott insoweit leiden, als er sich an das andere von sich selbst ausliefert (vgl. GK 297f). Als die sich anbietende Gnade liefert sich Gott als er selber einer möglichen Ablehnung durch den Menschen aus²⁵. Rahner erkennt in seiner positiven Aufnahme des neuzeitlichen Geschichtsmissus und durch die Verknüpfung des echten Verdeckcharakters der Welt mit deren universaleschatologischer Endlichkeit (GK 426f) die Verantwortung des Menschen gegenüber dem göttlichen Heilsplan als die ganze Welt und ihre Geschichte betreffende. Diese Verantwortung wird aktuell durch die göttliche Selbstmitteilung an den Menschen, in der der Mensch befähigt wird, sich Gott gegenüber als denkender und handelnder

25 Das theologische Thema der gegen die Traditionsinie der natürlichen Theologie festzuhaltenden Passibilität Gottes bricht in der theologischen Literatur an zwei Stellen auf: (1) Durch die Kontroverse über die 'griechischen', philosophischen Gottesbegriffe mit den allseitsamtlichen Zeugnissen über die *leidenschaftliche* Enggiertheit JHWHs in seiner Geschichte mit dem Volk Israel (vgl. v. Hügel 1926, 175-176; Molmann 1980, 36ff.; Streeter 1913/14, 604f) und (2) durch die Notwendigkeit der *Menschwerdung* Gottes und vor allem das Leiden des Gottmenschen Jesus von Nazareth als Gott selber betreffende Wirklichkeiten zu denken (vgl. Kp. 14, 2; zur Behandlung dieses Problems in der Patristik vgl. Eiert 1950 u. ders. 1957, 71-130; Literaturberichte zum Aufbruch des Problems in der modernen Theologie bei Kruse (ders. 1980, 20-36) und Solle (dies. 1973)). In der Konsequenz des Rahnerschen Gedankens einer gnandehaltenen *Selbstmitteilung* Gottes liegt es, die gnandehaltene Einwohnung Gottes in der Welt als eine Selbstausslieferung Gottes parallel zur Menschwerdung zu denken. Vorgänger (ders. 1987a) zieht diese Konsequenz und regt eine "gnandehaltene" Idiomatenkommunikation an (ebd. 25).

wirklich selbst heilhaft zu vollziehen. Frömmigkeit heißt so notwendig Ernst zur konkreten Geschichte, ohne den es kein individuelles Heil gibt (vgl. VIII, 254).

Darmit nimmt Rahner den Geschichtsverlauf theologisch ernster als die trinitarischen Leiden-Gottes-Theologien von Balthasar und Molmanns²⁶, die in scheinbar revolutionärer Weise die menschliche Geschichte mit der Geschichte Gottes selber verbinden und so das Gottesbild eines wesentlich (ontologisch) desinteressierten, geschichtsjenseitigen, apathischen Gottes zu überwinden trachten. Sowohl von Balthasar als auch Molmann jedoch mythisieren das Leiden der Welt als das Durchleiden der Gotterle in der Geschichte, indem sie es deuten als präfiguriert in einer innergöttlichen Dramatik von Hingabe des Gottseins durch den Vater an den Sohn und der dieser entsprechenden Hingabe des Sohnes aus Dankbarkeit an den Vater²⁷ oder in einer Dramatik zwischen Selbstwiderspruch und Selbstentsprechung Gottes²⁸ im Kreuzesgeschehen. Mit einer solchen Mythisierung findet jedoch immer auch eine Aufhebung des Konkreten in einen unfaßenden Sinnzusammenhang hinein statt. So wird gerade nicht Ernst zur Geschichte und christliche Leidens- und Mitleidens-(Sympathie-)fähigkeit kultiviert.

Der christliche Kampf um die Leidensfähigkeit ist ein starkes Argument gegen das traditionelle Impassibilitätsaxiom. Ein Theismus, der nämlich Gott als die vergötterte Projektion eines menschlichen Ideals denkt, vernimmt notwendig die metaphysische Apathie Gottes mit der lebensphilosophisch-moralischen Apathie der Stoa²⁹. Molmann hält die Analyse des dialektischen Zusammenhanges zwischen menschlichen Idealen und dem Gottesbild für eine Aufgabe ideologiekritisch illuminiertes Politischer Theologie³⁰. Grundlage dieser Theorie ist jedoch die Überzeugung, daß zwischen Gottesbild und Idealvorstellung immer ein notwendiger Zusammenhang besteht, so daß wünschenswerte Zustände auf Erden³¹ legitimerweise als utypisch in Gott präfiguriert gedacht werden dürfen. So erscheint es denkbar, daß der in sich selber an seiner Liebe leidende Gott Urbild des um der Liebe willen leidensfähigen Menschen sei, so wie umgekehrt das Apathieaxiom als Ausdruck menschlicher Leidensflucht zu deuten wäre³². Eine dem Apathieaxiom entsprechende christliche Leidensunfähigkeit hat eindrücklich Dorothee Sölle beschrieben³³.

Insofern aber das idealisierte Leiden als Leiden Gottes in seiner Sinnhaftigkeit immer schon durchschaubar ist, läßt es sich nicht mit der Erfahrung wirklicher Gottesferne als der Bitterkeit des Leidens verbinden. Geht man mit Sölle davon aus, daß jedes echte Leiden

²⁶ Vgl. von Balthasar *MySa III/2*, 133-326; TD III, Molmann 1972; ders. 1980; ders. 4-1981.
²⁷ TD IV, 221ff; vgl. Kp. 15, 4c.
²⁸ Molmann 41981, 231.

²⁹ Zum Einfluß des moral- und lebensphilosophischen Apathiegedankens auf das Theologumenon Apathieologie bei Rahner vgl. Frohnhofen 1987, 50-57. Zur Ablehnung einer solchen
³⁰ Molmann 1980, 209f.
³¹ Democritus (ebd. 216), herrschaftsfreie Kirchengemeinschaft (ebd. 219), etc.
³² Ebd. 38.

³³ Sölle 41978, 18-44; 56-60.
218

Vernichtung zuvor gehabter Gottesgewißheit ist³⁴, dann erreicht eine Leidenstheologie nach dem Modell Molmanns den Leidenden nicht: Sie ist eine *theologia gloriae*, in der alles Leiden immer schon begriffen und verschönt ist vermittelt eines kosmischen Mythos vom leidenden Gott. Eine solche Theologie steht immer am Rande vor dem Absturz in den blanken Zynismus. Deutlich wird das bei von Balthasar. Kann Sölle in Hiob noch den Typos des Menschen sehen, in dem gegen alle theologischen Subsumptionsversuche der Leidende zum Bewußsein seiner selbst und zum Bewußsein der Würde und des Ranges seines Leidens kommt³⁵, so hält von Balthasar Hiob für widerlegt durch das Kreuz Jesu Christi und durch das Einverständnis Marias mit der Folter und dem Sterben ihres Sohnes³⁶. Kreuz und "unblutiges Martyrium" Mariens³⁷ werden auf diese Weise zu Legitimationsfiguren innerweltlichen Leidens umgedeutet und begründen einen christlichen Heroismus, der in der Bindung des christlichen Martyriums an das reflex gehabte Motiv der Dankbarkeit eine moralische Selbstständigkeit des Menschen voraussetzt, die an den pelagianistischen Rigorismus erinnert.

Wo Rahner dagegen von einem Leiden, ja sogar von einem Sterben Gottes spricht (GK 297f), geht es ihm nicht um einen menschlich durchschaubaren innergöttlichen Antagonismus, sondern um den Antagonismus zwischen Gott und der mündigen, weil vor ihm selbst noch als das andere von Gott gültigen Welt. Dieses Leiden Gottes wird offenbar in seiner Menschwerdung (vgl. Kp. 14, 2). Sein Grund ist die Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott. Das aber ist auch der Ursprung des menschlichen Leidens als heilhaft im Vollzug der eigenen Subjekthätigkeit angenommen. Dieses Leiden als subjektathes Tun ist Erfahrung der Widerständigkeit der Welt gegenüber Gott und -individuell- Erfahrung der Widerständigkeit des eigenen Selbst gegenüber dem Akt totaler Selbstverfügung auf Gott hin. So ist es legitim, im Sinne Rahners von einem Leiden an Gott zu sprechen³⁸, dessen tiefster Kern Partizipation am göttlichen Leiden an der Welt ist. In diesem Sinne hat auch Jesus Christus gelitten, indem er seine totale Selbstverfügung gegen die geschichtlich-strukturelle Widerständigkeit der Menschheit gegen Gott auf Gott hin zur heilsamen Vollendung brachte. In diesem Sinne war das Sterben Jesu heilschaftend: Weil in der subjektathen Annahme des Todes die Selbstverfügung Jesu auf Gott hin in die absolute Selbstentzogenheit des Todes hinein endgültig vollzogen worden ist und damit in der Geschichte des einen Menschen Jesus von Nazareth das Heil Gottes für die Menschen geschichtlich irreversibel Ereignis geworden ist (QD 55, 47-50; Passim).

³⁴ Ebd. 104.

³⁵ Ebd. 136f.

³⁶ Von Balthasar 1966, 32.

³⁷ Ebd. 31.

³⁸ In Gebetslexen Rahners wird dieses Leiden an Gott greifbar, so z.B., wenn Gott angeredet wird mit der Formel: "Bitterkeit meiner bittersten Stunde" (WIS 8) oder wenn gehandelt wird: "Warum zwingst du mich auf deine Wege, wenn sie doch nur in die dunkle Unheimlichkeit deiner Nacht führen, die nur dir selber Licht ist?" (ebd.).

Die Einheit von notionaler Sohnschaft und hypostatischer Union hat nicht nur einen schöpfungstheologischen, sondern auch einen eschatologischen Aspekt: Wenn die Schöpfung in der Zeugung des Logos gründer und diese so von Anfang an finalisiert ist auf die Selbstaussage Gottes dem anderen von sich selbst gegenüber, dann gibt es keine Möglichkeit mehr, die Menschwerdung Gottes lediglich als einen vorübergehenden soteriologischen Eingriff Gottes in die Schöpfung zu deuten (vgl. Kp. 14, 1). Rahner wiederholt häufiger die als Dogma von der theologischen Tradition gehaltene Lehre von der ewigen Dauer der hypostatischen Union³⁹. In Jesus Christus ist der göttliche Logos 'für immer' Mensch geworden (I, 227). Auch so entspricht dem Leiden des Menschen ein Leiden Gottes am Menschen, mit dem Gott lebend und im Sinne des orthodoxen Chalcedonismus untrennbar verbunden ist. Unter dem eschatologischen Aspekt ist Christus das Haupt der Menschheit (II, 61), der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm 8, 29). Die in Jesus Christus aktuell gewordene Vollendung der menschlichen Geschichte als die reale innergeschichtliche Ankunft des der Menschheit von Gott her angebotenen Heiles ist jedoch kokoxistent mit der fortbestehenden menschlichen Freiheits- und damit auch mit der fortgesetzten Verweigerungsgeschichte der Menschheit gegenüber Gott. Die damit gegebene Angekohlenheit der βασιλεία verbietet eine heilsgeschichtliche theologia gloriae: Der Blick geht auf die Kreuzestheologie als Reflexion der bleibenden Widersprüchlichkeit des Menschen gegenüber Gott. Vermittelt man diese Einsicht mit dem dynamischen Geschichtsverständnis Rahners, so wird es möglich zu sagen, Christus leide als der Vollendete an der noch bestehenden Unvollendetheit der Geschichte.

Von Christus ist jedoch chalcedonensisch nicht nur die Aussage seiner untrennbaren Einheit mit der menschlichen Natur zu machen, sondern damit zugleich auch immer diejenige seines wahren Gottseins, das sich mit der menschlichen Natur nicht vernimmt (vgl. Kp. 14, 1). Das ἁποχρύσταλον des Chalcedonense entspricht dem 'quasi-', mit dem die gnadentheologische Rede von der formalursprünglichen Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf präzisiert wird (vgl. Kp. 6).

Gnadentheologisch und christologisch kann von Rahner her legitimerweise von einer Geschichtlichkeit Gottes gesprochen werden, insofern Gott sich in seiner Selbstmitteilung bleibender und grundsätzlich nicht auflösbarer Spannung hat. Diese Wahrheit steht aber in Selbstmitteilung Gottes in seiner Gnade werde der Mensch nicht zu Gott selber, und Jesus Christus sei wahrer Gott, ohne daß sein Gottsein mit seiner menschlichen Natur vernimmt wäre. Diese Ausgangsgruppe fällt Rahner mit der göttlichen Aseität zusammen unter den Begriff der "seligen Unbedrohtheit", in der Gott "[...] in absoluter, unbeweglicher, heiterer Fülle immer schon besitzt, was er ist, ohne erst einholen zu müssen, was er ist" (IV, 145; vgl. a. XV, 193).

39 Vgl. D/I II, 236ff; P/G II, 113f; Premm II, 113f.
220

Das Nebeneinander zweier Bestimmungen, die weder auseinander ableitbar sind, noch in ein Drittes integrierbar oder aus ihm deduzierbar, ist bei Rahner ein Merkmal streng theologischer Rede von Gott: Mit dialektischen Doppelbestimmungen beschreibt Rahner das Gott-Welt-Verhältnis (vgl. Kp. 14). Daß dieses Verfahren das metaphysische Denken unbefriedigt läßt, ist unvermeidliche Konsequenz der göttlichen Geheimnishaftigkeit: Gott ist in der Konkretheit seiner heilsgeschichtlichen Selbsterschließung vom Menschen als das "ontologische Urdatum" hinzunehmen, über das hinaus kein komprehensibler Begriff gebildet werden kann (vgl. HTTL II, 148f). Daß Theologie dieses Letztes menschlicher Erkenntnis gläubig zu bekennen hat, kennzeichnet sie als eine Wissenschaft, die schließlich keine Selbstbegründung des Menschen erreichen kann, sondern die den Menschen nur vor das Geheimnis Gottes führen kann, vor dem er sich *praktisch* zu verhalten hat⁴⁰.

Die Rede von der göttlichen Unbedrohtheit richtet sich gegen Deismus, Pantheismus und Panentheismus gleichermaßen (XIII, 115). Die theologische Aussageabsicht zielt auf die Unterschiedenheit von Gott und Welt⁴¹. Dieser Wahrheit entsprechen zwei Grundüberzeugungen Rahners:

(1) Die mytische Theorie der ekstatischen Liebe, die sich in eine Theologie der göttlichen Inkomprensibilität übersetzt, verbietet zwar gerade die Ineinsetzung von Gottesheld und Gott, so daß der Glaubende sich in radikaler Bildlosigkeit an die innerweltliche Praxis verwiesen erfährt, deren inkarnatorischer Ernst durch keine übergeschichtliche und jenseits des Tuns aus Glauben sicher gehabte Besitzstandsgeoththeit' sistiert wird. Jedoch erfährt sich der Mystiker als getragen durch die consolación sin causa: In der steten Destruktion gehaber und geglaubter Sicherheiten, auf der existentiellen via negationis und im steten Sichausrecken nach dem 'Deus semper maior' gibt es die Erfahrung des wirklichen 'Ankommens' als dem eigentlich 'Tragenden und Ermöglichenden der existentiellen via negationis. Diese Trosterfahrung deutet Rahner als Moment an der Einwohnungs-gnade, also als Aspekt der göttlichen Immanenz, dergemäß Gott jedoch nicht als der inkarnatorisch-geschichtlich Bedrohte, sondern als der, der jenseits aller Bedrohung ist, sich offenbart. Die Gnade Gottes erfährt bei Rahner eine entschieden personalistische Deutung: Sie ist als wirklich Angekommene Nähesein des personalen Gottes in seinem bleibenden Anderssein zu personaler Liebe. Personale Liebe kann Rahner nicht anders denken denn als Handeln aus Freiheit. Aus der Erfahrung des sich zu personaler Nähe anbietenden Gottes folgt so die theologische Lehre von der Freiheit Gottes gegenüber der Welt: Subjektive Freiheit ist bei Rahner der entscheidende Aspekt, der die Rede von der

40 Vgl. XV, 190, wo Rahner über das Paradox der Identität von Immanenz und Transzendenz Gottes mit einem Seitenblick auf das Chalcedonense sagt: "Man mag im Ideo Gottesbegriff, d. V. I.] dann paradox, nur noch dialektisch verständlich, nur als den letzten Punkt menschlichen Denkens, an dem dieses in die Unbegreiflichkeit Gottes hineinrückt, verstehen. Aber warum sollte er nicht paradox sein, wenn es sich doch um den Gott der ewigen Unbegreiflichkeit handelt?"
41 Vgl. die Artikel Panentheismus, Pantheismus und Deismus im KTHy/10 78, 317f. Am Deismus wird von Rahner der Begriff einer notwendigen, mithin nicht im freien Willen Gottes gründenden Schöpfung montiert (78), am Pantheismus und Panentheismus die mangelfähige Unterschiedenheit von Gott und Welt (ebd. 317f).
221

Personalität Gottes begründet (vgl. GK 79ff). Zwar ist Molinann darin zuzustimmen, das Raisonement darüber, ob Gott sich auch anders gegenüber seiner Schöpfung hätte verhalten können, als er es heilsgeschichtlich wirklich getan hat, sei abwegig⁴², weil Gott als das absolute Geheimnis in seinem konkreten Sichverhalten unvorordentlich ist. Es widerspricht der Haltung personaler Annahme des Anderen in seinem konkreten Anderssein, darüber nachzudenken, ob er nicht auch anders sein könnte, als er ist. Die These von der Unvorordentlichkeit Gottes in seinem konkreten heilsgeschichtlichen Sosein wendet sich jedoch auch gegen Molinanns Spekulation über die Freiheit Gottes, die diese verstehen will als Gott wesentliche "Emanation der Güte"⁴³. Diesem Gedanken gemäß ist Gottes heilsgeschichtliche Selbstmitteilung eben nicht mehr Begrenzung des personal freien Anderen, dem gegenüber sich jedes komprehensibile Verstehenwollen verbietet, sondern Ausfluß aus einer in ihrer quasi-physikalischen Erklärbarkeit fast sachhaft gedachten Göttlichkeit. Damit kann Rahner sich von der Erfahrung ekstatischer Gottesliebe her nicht abfinden. Ihr gemäß muß Gott als gegenüber der Welt absolut frei gedacht werden. Nur so kann Gott wirklich der Andere jenseits menschlicher Selbstbehauptung sein, in dem das menschliche Ringen mit der Welt wirklich den Frieden lassender Anerkennung findet, weil dieser Gott nicht mehr herabziehbar ist in den Bereich des menschlichen Erkenntnishorizontes.

(2) Die Rede von der Unbedrohtheit Gottes verleidigt die eschatologische Hoffnung der Christen gegen die Hoffnungslosigkeit eines absoluten Immanentismus, damit zugleich die christliche Skepsis und den christlichen Realismus (vgl. Kp. 3). Metaphysisch ist es eine Grundüberzeugung Rahners, daß Höherentwicklung als echtes Werden 'von unten', in dem sich das Werden selbst transzendiert, in der Wirklichkeit und dem Wirkamsein des Höheren gründet⁴⁴. Dem entspricht aber auch, daß die absolute Selbstentäußerung Gottes an das seinsmäßig ihm gegenüber Defiziente dessen Werden vernünftige.

Im Festhalten an der göttlichen Unbedrohtheit manifestiert sich bei Rahner noch einmal die Diastase Gott-Welt und der Widerspruch Rahners gegen idealistische, evolutionistische, materialistische und säkularisationstheoretische Gott-in-Welt-Konstruktionen. In der für die streng theologische Sprache kennzeichnenden dialektischen Spannung (vgl. Kp. 14) ist es dennoch sinnvoll, vom Gedanken der Selbstmitteilung Gottes her mit den Herausgehben der Rahner-Festschrift von 1964 das Denken Rahners unter dem Titel "Gott in Welt" zusammenzufassen⁴⁵. Für Rahner ist jedoch Gott das bleibende souveräne Subjekt seines In-der-Welt-Seins, dessen heilsgeschichtlich sich ereignende Freiheit keine

menschliche Subsumptionstheorie, die Gott und Welt unter dem Gesetz des Menschen zusammenzwingen will, einfängt. In der Sprache Karl Barths heißt das: Gott ist und bleibt der Herr seiner Offenbarung⁴⁶, sein Sein ist "ohne Gründe"⁴⁷. Die Weigerung Gottes Sein als in der Welt aufgehendes zu denken, schützt die christliche Wahrnehmungsfähigkeit für die Unfertigkeit der Welt und das in ihr durchlittene Leiden der Menschen (vgl. Kp. 12, 2). Die Lehre von der Immanenz Gottes steht bei Rahner in denkerisch nicht auflösbarer Spannung zur Lehre von der absoluten Transzendenz Gottes. Diese Spannung begründet einen wirklich radikalen Weltmiss, der sich dagegen sträubt, die Welt in ihrer faktischen Unzulänglichkeit und Leidgrängtheit zu einer quasi-göttlichen Größe umzutilgen.

3. Trinitarische Geschichtstheologie

Rahner folgt in seiner Trinitätstheologie strikt dem methodischen Grundsatz, Aussagen über die immanente Trinität ausschließlich von der ökonomisch-trinitarischen Selbsterhellung Gottes her zu entwickeln (vgl. Kp. 15). Es geht ihm dabei auch um die Vermittlung von Eingott- und Trinitätslehre (vgl. Mysal II, 325f; IV, 111f; VIII, 171ff). Die angezielte Vermittlung vermeidet die Zerstörung der Lehre von dem einen Gott zugunsten einer Trinitätsspekulation, indem sie an den Kernsätzen der Lehre des Trinitäts 'De Deo uno' (absolute Vollkommenheit, Einfachheit, Weltüberlegenheit Gottes) festhält, über einen heilsgeschichtlichen Begriff der göttlichen Eigenschaften jedoch deren Vermittlung mit dem trinitätstheologischen Glaubenszeugnis erreicht. Rahner streift die metaphysisch-theologische Spekulation da ab, wo sie im Angriff über die heilsgeschichtliche Konkretheit der Gotteserfahrung den Anlauf zu einer metaphysischen Theorie des Göttlichen unternimmt (VIII, 175f). Stattdessen rekurriert Rahner auf die Schrift als die Quelle des christlich-jüdischen Monotheismus: Ihr gemäß erkennt er Freiheit, Personalität und Weltüberlegenheit als die primären Aussagen über Gott (vgl. I, 97, 106, 119ff, 128ff). Als die entscheidende Quinnessenz der Lehre von Gott, dem Einen, ergibt sich so die Personalität Gottes als des Gegenübers menschlicher Subjekthafteit, das in seiner inkomprehensiblen seinsmäßigen Überlegenheit nicht Gegenstand menschlichen Begreifens sein kann und so der 'Gegenstand' ekstatischer Gottesliebe ist (vgl. Kp. 1). Mit diesem Begriff des christlichen Monotheismus ist derjenige der trinitarischen Selbstmitteilung Gottes vermittelbar, ja, Rahner kann sogar die Trinitätsoffenbarung als "Radikalisierung" des Monotheismus (XIII, 142) verstehen, weil sich Gott in dieser Selbstmitteilung als der heilsgeschichtlich, subjektiv dem Menschen gegenüber Handelnde und so als "concretum absolutum" erweist (XIII, 142) und damit die auf den Gedanken der Möglichkeitsebedingung absoluter Subjekthafteit hin gedauteten metaphysischen Eigenschaften Gottes allererst in ihrer eigentlichen Sinnhaftigkeit offenbart.

⁴² Molinann 1980, 69.

⁴³ Ebd. 70.

⁴⁴ Vgl. IV, 146: "[...] denn nur weil er [Gott: d.Vf.] die unendliche Fülle ist, kann das Werden des sichselbsterkommens abschuler Höhlheit". Vgl. auch die Darstellung des Selbsttranszendenztheorems bei Meyer u.a. (Hg.) 1979.

⁴⁵ 222

⁴⁶ KD II/1, 236.

⁴⁷ KD I/1, 324.

Das heilsgeschichtliche Handeln Gottes deutet Rahner als geschichtlich sich ereignenden Prozeß, in dem Gott sich *der Menschheit* in trinitarischer Entfaltung selber vernimmt. Diese trinitarische Selbstvermittlung Gottes zum Menschen ist das Ziel der Schöpfung von deren Anfang vor aller Schöpfung an (Kp. 11, 1). Allerdings kommt das dieser Intention entsprechende, geschaffene naturale Wesen des Menschen erst im geschichtlich-konkreten Heilshandeln Gottes und dem ihm entsprechenden, responsorischen Verhalten des Menschen zu seiner ihm so ursprünglich zugedachten Bestimmung, die, obwohl mit seiner Schöpfung schon verbunden, ihm nicht qua Schöpfungsakausalität eingestiftet ist (vgl. Kp. 6, 6).

Aufgrund der begründeten Annahme, die Schöpfung gründe in der trinitarischen Selbstfernenziehung Gottes, der umgekehrt die Annahme von der Einheit des Schöpfungshandels mit dem Begründungs- und Erlösungshandeln Gottes entspricht, deren nicht-teleologisch-naturhafte Deutung dafür garantiert, daß durch sie weder die Dualität von Natur- und Gnadenordnung noch die subjektive Freiheit des Menschen geleugnet wird, ist heilsgeschichtlich von der geschehenen Offenbarung und der gläubigen Annahme des Höhepunktes der Heilsgeschichte in Jesus Christus her nach rückwärts eine Deutung der mit der Schöpfungsordnung gegebenen und sich heilsgeschichtlich entfaltenden und so zu Bewußtsein kommenden anthropologischen Grundverfassung auf die trinitarische Wirklichkeit als schon immer auf den Menschen bezogene hin möglich.

Dementsprechend ordnet Rahner der Dualität der menschlichen Vermögen (Erkenntnis und Freiheit) die Dualität der göttlichen Selbstmitteilung (in Jesus Christus und im göttlichen Pneuma) zu. Als eine weitere denkbare Zuordnung zu diesen Entsprechungen ergibt sich diejenige der Dyas von Glaube und Liebe (vgl. Kp. 7, 6).

Rahner unternimmt noch eine weitergehende Zuordnung von anthropologischer Analyse im Lichte der Selbstmitteilung Gottes und erkennbaren Strukturen der göttlichen Selbstmitteilung selber. Dabei werden zwei Begriffsgruppen einander zugeordnet: Herkunft, Geschichte und Angebot einerseits, andererseits: Zukunft, Transzendenz und Annahme (vgl. MySal II, 378ff). Der Begriff der Herkunft verweist auf die oben bereits entfalteten, schöpfungstheologischen Implikationen: Alle nicht-göttliche Wirklichkeit gründet faktisch im göttlichen Willen zur Selbstmitteilung an das Außer-Göttliche. Dieser ist der Grund der innergöttlichen Zeugung des Logos, mit dem sowohl die Möglichkeitsbedingung eines gegenüber Gott fremden Anderen als auch diejenige der göttlichen Selbstmitteilung an dieses Andere von sich selbst von Gott in einem ihm selbst betreffenden Akt gesetzt worden ist. Der göttliche Wille zur Selbstmitteilung ist offenbar geworden in Jesus Christus als in der Geschichte erscheinendes Angebot an die menschliche Freiheit.

Dieser 'objektiven' Seite des Heilsgeschehens entspricht diejenige der subjektiven Annahme als durch Gottes Gnade von Gott her ermögliche und getragene. Sie umfaßt die Aspekte 'Transzendenz' und 'Zukunft'. In einer philosophischen Sprache tauchen so die

Grundbestimmungen der ekstatischen Gottesliebe wieder auf: Offensein für den je größeren Gott (Transzendenz) und seine unverbrauchte Zukunft. Auf der 'Angebotsseite' entspricht diesen die geschichtliche Konkretheit des Hervortretens Gottes in der Inkarnation, die einer weltflüchtig-spiritualistischen Deutung menschlicher Transzendenz entgegensteht: Der Heilige Geist führt zur Erkenntnis Gottes nur 'durch den Sohn'. Menschliche Transzendenzaktivität ist verwiesen auf die *conversio ad phantasma*, ereignet sich nur am kategorialen. Die trinitarische Selbstmitteilung Gottes enthält die theologische Wahrheit der anthropologischen These vom transzendenzbezogenen und so transzendentalen Geist des Menschen als am phantasma alleine zu sich selbst kommend: Menschliche Transzendenzaktivität als das erkenntnisermöglichende Vorgehen des Geistes auf das Sein schlechthin kommt zu ihrer, ihr von Gott angebotenen heilschaften Vollendung nicht im evolutionistisch gestimmten 'Immer-mehr', 'Immer-Neues'. In Jesus Christus vielmehr ist die absolute Wahrheit transzendentaler Seinsbezüge offenbar geworden. Auf ihm weist Gott hin, insofern er die transzendente Seinsbezüge des Menschen heilschaft befreit und erhebt. In Jesus Christus wird einerseits die unausweichliche Notwendigkeit der *conversio ad phantasma* bestätigt, insofern Gott selber als der sich phantasmatisch Vermittelnde erscheint. Weiterhin bekommt die *conversio ad phantasma* von Christus her ihren heilschaften Richtungssinn: Am phantasma wird Gott überall dort in ekstatischer Liebe geliebt, wo der Nächste das Materialobjekt der Gottesliebe ist (vgl. Kp. 9, 2b).

Die heilschaften Erhöhung und Befreiung der transzendentalen Offenheit auf das Sein schlechthin zerstört die durch die Transzendenzaktivität begründete Dynamik nicht. Mit dem Gedanken eines durch die Christus-Offenbarung endgültig zur Ruhe gekommenen menschlichen Geisldynamismus würde die menschliche Transzendenz einem Positivismus des Geschichtlich-Faktischen geopfert. Die Unmöglichkeit eines solchen Positivismus ergibt sich aus dem hermeneutischen Verstehensproblem: Das Geschichtlich-Faktische ist an sich nicht verstehbar, es bedarf des verstehenden Subjektes, um zu einer verstandenen Größe werden zu können. Auch in diesem Zusammenhang gilt im Sinne der Theologie Rahners: Im Geist wird der Sohn erkannt. Das göttliche Pneuma knüpft zunächst an die menschliche Geistigkeit als seine Obedientialpotenz an: Christus wird in der Offenheit für die je größere Wahrheit erkannt, im Vollzug eines zukunftsbezogenen, ekstatischen Weltverhältnisses; und Christus wird in der Liebe erkannt, zu der der Geist befähigt. Der hermeneutisch notwendigen Einheit von Erkenntnis und Liebe (vgl. Kp. 10, 2) entspricht so trinitarischtheologisch die perichoretische Einheit von Logos und Pneuma.

Die vom Geist bewirkte ekstatische Liebe ist auf den Vater finalisiert, insofern Gott als der unbegreifliche, absolut transzendente Andere ihr eigentliches Formlobject ist. In der Zusammenschau der innerweltlichen Dynamik und Zukunftsferneheit menschlicher Geistigkeit als den Aspekten menschlicher Transzendenzaktivität mit der Aussage, daß Gott selber der heilschaft befreiten Transzendenzaktivität das sich in Erreichbarkeit anbietende Ziel dieser Dynamik ist, bildet Rahner den Begriff der "absoluten Zukunft". Der Begriff

bestätigt einerseits den Dynamismus menschlicher Geistigkeit und verleiht der menschlichen Zukunftsbezogenheit eine theologische Weite, der entsprechend das Zukunfts-thema als genuin theologisches bewertet wird (IX, 521). Umgekehrt ist diese 'theologische Weite' kein wirkungsloser Überbau: Die christliche Botschaft davon, Gott selber sei die absolute Zukunft des Menschen und der Menschheit (vgl. IX, 526; XIV, 405ff; passim), verläuft 'quer' zur innerweltlichen Futurologie (vgl. XIV, 412 ff). Den Begriff der nicht verbrauchbaren Transzendenz Gottes versteht Rahner wieder in dem Sinne, den er allen traditionell im Kontext der natürlichen Theologie beschriebenen Eigenschaften Gottes entnimmt: Daß er nämlich Gott als den inkompensierbar-personal Anderen meine, als welcher er das Gegenüber ekstatischer Liebe ist (vgl. XIV, 409ff). Gott in diesem Sinne ist unspriglich und $\kappa\omicron\rho\tau'$ $\epsilon\gamma\epsilon\omicron\chi\eta\nu$ (I, 165) der Vater.

Daß aber dem unendlichen Anderssein des Vaters nicht heilshaft entsprochen werden kann durch einen platonisierend-idealistischen oder evolutionistischen asymptotischen Annäherungsprozeß, bezeugt einerseits der Geist, dessen tröstende Gegenwart die ekstatische Liebe begleitet; andererseits Jesus Christus, der als den 'Ort' des Heils den Bruder offenbart (Kp. 9): Sohn und Geist offenbaren den Vater.

Von Rahners Begriff der Transzendenz her wird so die innerweltliche Zukunft als theologisches Thema erkannt: Das göttliche Pneuma knüpft am menschlichen Vermögen der Seineröffnung an und verstellt dessen Formalobjekt nicht, sondern ermöglicht diesem gegenüber ein menschliches Verhalten, mit dem dieses Formalobjekt wirklich erreicht wird, – allerdings: als das Unerreichbare, so daß von Erreichen¹ nur in einem paradoxen Sinne gesprochen werden kann, der die fundamentale christliche Umkehr voraussetzt, weg von einem entleerten, formalen Transzendenzbegriff hin zu der Transzendenz, in der Gott sich als der Unerreichbare in unüberbietbarer Nähe anbietet: der Transzendenz gelanter Liebe, deren Materialobjekt der Nächste ist.

12. Kapitel

Rahners Geschichtstheologie in der Kontroverse

Die Ablehnung der Theologie Karl Rahners unter dem Gesichtspunkt der Fragestellung einer Theologie der Geschichte konvergiert bei den verschiedenen Autoren ungenachtet der jeweils unterschiedlichen Zielsetzung in dem Vorwurf, bei Rahner werde die Offenheit des Menschen gegenüber der konkreten Geschichte durch die Konstruktion eines omniscienten Transzendentalsubjektes aufgehoben. Zu unterscheiden sind zwei Hauptrichtungen: die Retrospektive (1), die in der Theologie Rahners die hinreichende Würdigung Jesu Christi in seiner historischen Einmaligkeit und Unwordenlichkeit vermißt, und die Prospektive (2), die die produktive Aufnahme geschichtlich neuer Erfahrungen bei Rahner durch einen transzendentalen Apriorismus blockiert sieht.

1. Die 'retrospektive' Richtung der Kritik

Bei dieser Gruppe lassen sich zwei Untergruppen unterscheiden. Während die einen bei Rahner die Wahrheit des historischen Jesus immer schon subsumiert sehen unter einer transzendentalen Hermeneutik, die keine wirkliche Offenheit des hermeneutischen Subjektes für das nicht schon vorweg gewußte Fremde und Neue an Jesus begründen können,¹ kritisieren die anderen die mangelhafte Realisation der soteriologischen Bedeutung Jesu in der Christologie Rahners. Als herausragender Vertreter dieser zweiten Untergruppe kann von Balhassar gelten, der Rahner vorwirft, seine Christologie entbehere "des entscheidenden dramatischen Moments"², weil sie das Christusereignis nur als die Mitteilungs eines 'Immer-schon-für-den-Menschen-Entscheidenseins' Gottes denken könne.

Das von von Balhassar geforderte dramatische Moment entwickelt dieser in einer feinsinnigen, materialreichen Theologie der Passion:³ Die Entschiedenheit Gottes für das Heil der Welt werde –so von Balhassar– in der Passion Jesu Christi allererst konstituiert. In ihr stelle sich Christus stellvertretend dem Zorn Gottes als dem göttlichen Haß auf das Böse⁴, begründe dadurch die eschatologische Heilsordnung der Versöhntheit mit Gott⁵. Andererseits will auch von Balhassar nicht ernsthaft eine innergöttliche Entwicklung des Willens, mit dem Gott die Welt endgültig heilhaft annimmt, voraussetzen. Deshalb nimmt er eine Vermittlung der innergöttlichen Theodramatik mit der göttlichen Allwissenheit vor: Wie Rahner deutet von Balhassar die innergöttliche Zeugung des Logos als bereits auf Schöpfung bezogen und als "grundsätzliche Kenose", in der [...] in seiner

1 Bei Kasper (ders. 1974) nimmt dieser Vorwurf die Gestalt an, Rahners transzendente Anthropologie setze immer schon ein Wissen um das "Was" Jesu Christi voraus, so daß die Menschwerdung nur noch das Hervortreten des "Daß" dessens ist, was in seiner Inhaltlichkeit dem Menschen schon vorher bekannt war (ebd. 61). Dieser Vorwurf sieht bei Kasper in unvernünftiger Spannung zu dessen These, es sei ein Mißverständnis zu denken, Rahner wolle die Christologie "aus dem menschlichen Selbstvollzug ableiten" (ebd. 57).

2 TD III, 262.

3 MySal III/2, 133-326; TD (besonders III, 297-298).

4 MySal III/2, 225.

5 Ebd. 317f.

[Gottes: d. VF.] Voraussicht der Sünde das Kreuz [...] 'mitleidberechner' [...] ⁶ ist so daß in der theologischen Reflexion das konkrete Christusereignis doch nur wieder als die Entfaltung dessen erscheint, was Gott frei und als Antwort auf die von ihm vorhergesehene Sünde der Menschheit vom Anfang aller Schöpfung an schon gewollt hat. Auf diesem Hintergrund nun wird der Widerstand von Balthasars gegen Rahner einjüngern unverständlich, denn auch von Balthasar geht von einem gar kalkulierenden, berechnenden Immer-schon-Einschleuderssein Gottes für die Menschen aus: Von Ewigkeit her übernehme Gott – so von Balthasar – die Verantwortung für das Gelingen der Schöpfung selber. Auf diesem Hintergrund erscheint das konkrete göttliche Heilshandeln nur mehr als die geschichtlich-dramatische Entfaltung dessen, was über-geschichtlich, innergöttlich immer schon beschlossen ist. Der gegen Rahner geltend gemachte Einwurf, dieser mache nicht ernst mit dem "sacrum commercium" ⁷, verpflichtiger sich so auf den Punkt, Rahner sei zu 'Flugs' bei der 'Quintessenz' des göttlichen Erlösungswerkes, ohne den Blick lange genug auf das Kreuzesgeschehen selbst zu richten ⁸.

Dieser Vorwurf könnte denjenigen implizieren, Rahner habe sich der Erlösungswahrheit dreist bemächtigt und deren Verbundenheit mit der Biographie Jesu und dessen Tod um der Herrlichkeit einer menschlichen Werdegeschichte willen verflüchtigt. Dagegen ist einzuwenden: Die Christologie ist bei Rahner wirklich die *Negation menschlicher Anthropologie*, weil an dem Punkt, an dem sie die Anthropologie transzendiert (vgl. I, 184), die Wahrheit des Kreuzes steht. Das Kreuz wird von Rahner als Symbol des göttlichen Widerspruches gegen eine sich selbst behauptende Welt (vgl. II, 193, 333-336) gedeutet: An ihm offenbart Gott sich gegen alle Selbstbegründungsversuche einer für sich sei wollenden Welt als Ursprung und Ziel der Welt (vgl. EB 240). Deshalb gehört die Kreuzesrealität zur Wirklichkeit christlicher Existenz in einer strukturell gegen Gott stehenden Welt des status naturae lapsae (vgl. II, 196ff). Das Kreuz gehört zum Gesetz des neuen und ewigen Bundes, "[...] den wir zu leben haben" (HTTL IV, 51). Diese Wirklichkeit des Kreuzes durchzieht so auch die "Appelle" einer "fundamentaltheologischen Christologie" (QD 55, 59ff) oder diejenigen einer "suchenden Christologie" (GK 288ff; KTh.W¹⁰ 216ff; HTTL IV, 53f), mit denen die Theorie vom anonymen Christentum eine christologische Umsetzung erfährt: Absolute Nächstenliebe, die ihren Legitimationsgrund im Sinne der 'physischen Liebe' nicht im unvollkommenen Nächsten haben kann, "will mehr" – so Rahner (QD 55, 61) – als nur eine göttliche Garantie ihrer Sinnhaftigkeit, sie wagt sich selbst an die "mögliche Simuliere" (ebd.). In der freien Annahme des Todes nimmt der Mensch die letzte Unverfügbarkeit seines Lebens an (ebd. 62), in seiner Zukunftsorientierung ist der Mensch nur dann ehrlich, wenn er die innerweltliche Arbeit an der Überwindung seiner "Selbstentfremdungen" einmünden läßt in die Höflichkeit auf Gottes absolute Zukunft: Innerweltliche Selbstentfaltung des Menschen stößt, wo nicht

6 Ebd. 153.
7 TD III, 262.
8 Ebd. 295.

durch ängstliche Reserviertheit niedergehalten, an die Grenze der Selbstentzogenheit des Menschen und ist so konfrontiert mit der Kreuzesrealität.

Es ist ganz weit verfehlt, wenn von Balthasar ausgerechnet Rahner vorwirft, die Richtung auf eine Apokatastasistheorie zu nehmen? Dieser Irrtum entspricht dem anderen bei von Balthasar hinsichtlich der Theorie von den anonymen Christen (vgl. Kp. 9, 36). Der Grundsatz von der Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft und das mystische Wissen um die tätige Praxis als den 'Ort' der Gotteserfahrung läßt die Konzeption eines theoretisch-abstrakten Wissens um das Heil, dem nicht ein praktisches Tun entspricht, nicht zu. Umgekehrt folgt aus der Einheit der Vernunft als theoretischer und praktischer, daß das anonyme Wissen aus dem richtigen Selbstvollzug auf Explizitheit hindrängt. Diese innere Einheit von Denken/Wissen und Handeln ist bei von Balthasar nicht realisiert, der vielmehr das Handeln als nachläufig zu einer vorgängigen, rein theoretischen Aufnahme der Heilsbotschaft konstruiert. Diese theoretische Aufnahme der Glaubensbotschaft wird als ästhetisches Geschehen gedacht: Das Drama wird von Balthasar zum Inbegriff universalgeschichtlicher Deutung stilisiert. Der Theologie fällt in diesem Kontext die Rolle des Zuschauers, der das "Gezeigte" erwägt ¹⁰, zu. Zugleich will von Balthasar das Hingegenommensein des Zuschauers in das dramatische Weltgeschehen denken ¹¹, das jedoch Erfüllung der zuvor erkannten, dem Menschen zugedachten Rolle sein soll ¹². Von Balthasar drängt so den christlichen Begriff des Erkennens aus und auf der Grundlage christlicher Praxis zugunsten der Vorrangstellung eines ästhetischen Erkennens zurück.

2. Die 'prospektive' Richtung der Kritik

Die Kritik, Rahners transzendente Theologie blockiere eine theologische Offenheit für qualitativ neue geschichtliche Situationen, insofern sie ein über-geschichtliches, transzendentes theologisches Wissen als jede geschichtliche Erfahrung allererst ermöglichendes und tragendes denke, ist in unüberbotener Schärfe von dem Rahner-Schüler Meitz vorgetragen worden ¹³.

Von Rahner her läßt sich gegen diese These schnell einwenden, die 'transzendente' Anwesenheit Gottes im Heiligen Geist sei angebotshaf, müsse, um wirkliches Heil und wirkliches Wissen zu werden und so authentische Theologie tragen zu können, vom Menschen in dessen geschichtlich situierem Raum im Erkennen und Handeln bejaht werden: Die Erfahrung göttlichen Trostes macht nur derjenige, der handlungsbezogen, Situationen analysierend, je wieder nach dem konkreten Willen Gottes fragt. Dessen so

9 TD III, 262.
10 TD I, 114.
11 TD III, 363ff; TD IV, 389ff.
12 Von Balthasar 1967, 7-31; bes. 22ff.
13 Meitz 3, 1980, 143; der Vorwurf wird von dem Meitz-Schüler Rottländer aufgenommen: ders. 1986, 196, 290ff.

gewagter Existenz verliert sich die Wahrheit des Christentums als für sicher gehaltenen Besitz in der Glaubensferne der kryptogamen Häresie.

Es erscheint so als nachvollziehbar, daß Meitz mit seiner Forderung, das gesellschaftlich-politische Hier- und Jetzt' des Glaubens als für im selbst bedeutsam zu erkennen, in der Konsequenz dessen steht, was bei Rahner angelegt ist. Rahner lehnt für die Gotteserfahrung das Schema der Demonstration ab (vgl. Kp. 13) und setzt dagegen das Paradigma der mystagogischen Introduktion in einen dann notwendig individuellen Denk-, Handlungs- und Erfahrungsprozeß als dem eigentlichen Ziel der theologisch-rationalen Argumentation (vgl. VIII, 205). Als Mystagoge ist Rahner Theologe des Geheimnisses. Als Philosoph in den Bahnen der Transzendentalphilosophie ist er Destruktor jeder absoluten Selbstbegründung des Subjektes in einer hermeneutischen Philosophie. Rahners Rezeption der Transzendentalphilosophie zielt auf die Begründung einer genuin christlichen Form der Rationalität, deren Kern die existentiell und somit immer geschichtlich situiert vollzogene Offenheit gegenüber Gott als dem inkomprehensiblen Anderen ist.

Rahner wird verkannt, wo sein transzendentaltheologischer Anlauf, die Eröffnung menschlicher Geistigkeit auf Gott als die von Gott her eröffnete Möglichkeitsbedingung tätigen, innerweltlichen Subjektseins (vgl. Kp. 5) zu verstehen, rezipiert würde als gelungen und betriebliger Versuch, ein Gottesbewußtsein als Denkmöglichkeit über die Aporien neuzeitlicher Selbstbegründung menschlicher Subjektivität in das zeitgenössische Bewußtsein 'hineinzuschmuggeln'. Ein solcher Versuch wäre als gescheitert anzusehen: Der weithin erkenntnistheoretisch verfolgte Weg menschlicher Selbstbegründung des Subjektseins in Welt kommt ohne das Vorgriffstheorem Rahners aus. Die Frage nach einem letzten Ursprung und Ziel allen Handelns wird in der philosophischen Diskussion der Gegenwart, wo diese nicht in Abhängigkeit von der Theologie getrieben wird, kaum gestellt. Allein eine kirchliche Ghettopopulation könnte, illegitimweise sich auf Rahner berufend, der 'Gewiheit' sich erfreuen, die Moderne besser zu verstehen als diese sich selbst. Der Rückzug aber in ein solches Gheto der Meinung, die immer privat beliebig, eben 'meinig' ist, ist für Rahner absolut indiskutabel. Rahner weiß sich als Theologe des christlichen Universalanspruches. Das 'extra ecclesiam nulla salus' gehört ebenso zum Grundpatos seiner Theologie wie der Rückgriff auf das missionarische Selbstbewußtsein eines Franz Xaver (vgl. VI, 491).

Nur, wer den mystagogischen Grundimpuls der Theologie Rahners und sein Festhalten an der Differenz zwischen natürlicher Geistigkeit und übernatürlich erhöhter Geistigkeit übersieht, kann Rahner als Theologen eines hermeneutischen Idealismus interpretieren, wie dies der Meitz-Schüler Peter Rottländer tut¹⁴. Rottländer ignoriert Rahners genuinen Beitrag zum Natur-Gnade-Problem (vgl. Kp. 9, 1b). Der Übergang von einer transzendentalen Theorie der Obsoedientiapotenz zur Wirklichkeit des geschichtlich-

praktischen Glaubenslebens wird so verfehlt. Rahner gilt als transzendentaler Idealist, dem das neuzeitliche Subjekt immer schon gläubig ist. Die Offenheit der Theologie Rahners für die Befreiungstheologie und die Politische Theologie wird von Rottländer philosophiegeschichtlich gedeutet: Rahner habe den Idealismus "so ernsthaft" assimiliert, daß er "[...] ihm auch bis zur Schwelle seiner Negation folgt [...]";¹⁵, zu ergänzen im Sinne Rottländers ist allerdings: ihm jedoch verhaftet bleibend! Um den in der Politischen Theologie intendierten Ernst zur Geschichte¹⁶ zu erreichen, müsse die Theologie Rahners "korrektivisch"¹⁷ überwunden werden. Die Politische Theologie intendiere –so Rottländer–, die Geschichte als "fundamentalen locus theologicus"¹⁸ zu begreifen, ihr so "[...] eine höhere Bedeutung für den Logos der Theologie selbst" zu geben.¹⁹ Tradition, Offenbarung, Mystik und Glaube seien als geschichtlich vermittelte zu begreifen.²⁰ Die Politische Theologie entdecke sich selbst als theologisch-geschichtliche Antwort auf das Scheitern der "idealistisch vermittelten Theologie" in einer dreifachen Krise: derjenigen der marxistischen Kritik, der Shoah und der sogenannten Dritten Welt.²¹ Diese Krisen –so Meitz und Rottländer– fordern eine geschichtlich veränderliche Theologie der kritisch-analytischen Stellungnahme.²² Diesem theologischen Programm sei nur zu entsprechen –so Rottländer–, wenn nicht das Sein, sondern die Geschichte als der transzendente Horizont der Theologie gedeutet werde.²³

Zunächst ist zu dieser Forderung zu sagen, daß für Rahner das Formalobjekt der Theologie nicht das Sein, sondern Gott selber ist (IV, 224ff). Das absolute Sein dagegen ist lediglich das Formalobjekt der natürlichen Geistigkeit (ebd.), gewissermaßen die dieser zugängliche Dimension Gottes. Gravierend aber ist die kritische Frage, wie Rottländer seine Forderung denn wohl vermitteln will mit der ihr unmittelbar folgenden Einschränkung, dies bedeute nicht, daß nur "Welgegenstände" und "Geschichtsimmanentes" erkannt werden können.²⁴ Denn der transzendente Horizont eines Erkenntniswessens bezeichnet nach der Definition Rahners (und eine andere fehlt bei Rottländer) die Grenze des menschlichen Erkenntnisvermögens.²⁵ Diese Grenze wird in der Vorgriffmetaphysik Rahners durch das Sein schlechthin bezeichnet. Damit bekennt sich Rahner prinzipiell in der transzendentalen Abstraktion zur ungeretzten Weise des menschlichen Erkenntnis Horizontes. Das schließt allerdings nicht aus, daß der konkrete, individuelle Handlungs- und Erkenntnis Horizont eines Menschen sehr wohl begrenzt ist: Der

¹⁴ Ebd. 13.

¹⁵ Ebd. 24.

¹⁶ Ebd. 13.

¹⁷ Ebd. 24.

¹⁸ Ebd. 23f.

¹⁹ Ebd. 25.

²⁰ So Rottländer (ebd. 27) unter Berufung auf Meitz (ders. 1986. 175-177).

²¹ Meitz 1986. 175-177; Rottländer 1986. 30.

²² Rottländer 1986. 30.

²³ Ebd. 24.

²⁴ Vgl. GW2 155: "Der Vorgriff setzt in seinem realen Vollzug [...], was seinem Wesen nach innerhalb der Weite des Vorgriffs zu stehen kommen kann".

Apriorismus der Ausgerichtetheit auf den je größeren Gott ist, wie Rahner sagt, "[...] durch einen existentiellen Apriorismus durchkreuzt [...]"] (VII, 42). Zu diesem Apriorismus gehört auch die "unvorhersehbare Geschichtlichkeit dieses Lebens [...]" (VII, 44). Diesen aposteriorischen Konkreta, die den menschlichen Freiheitsraum und das konkrete geschichtliche Erkennen des Menschen bestimmen, hat sich der Mensch im Gehorsam zu stellen (vgl. ebd.): Die ontologische Relation des Menschen zum Sein schlechthin wird geistlich und theologisch richtig nur in der geschichtlich konkret und praktisch sich realisierenden Offenheit für den je größeren Gott realisiert. Das impliziert die intellektuelle und praktische Offenheit für die geschichtliche Situation, den Ernst zur Geschichte. An Rottländers Konstrukt von der konkreten Geschichte als dem transzendentalen Horizont menschlicher Erkenntnis ist nun aber die kritische Frage zu richten, wie Rottländer mit diesen Gedanken einem inspirations- und utopielosen Geschichtsspiritivismus anders entgegenkommen will als durch die Vorstellung einer sinnvollen, sich in der Geschichte auszuzeichnenden Totalität. Gegen diese wäre dann allerdings einzuwenden, daß es sich bei ihr um keine christliche Geschichtsmethodik handelt. Will "Ernst zur Geschichte" nicht inspirationslos werden und damit kritikunfähig, dann muß es eine Präsenz des Geschichtstranszendenten zumindest im Modus des 'hoch nicht' geben.

Rahners Sicht, daß es kein Heil am Ernst zur Geschichte vorbei geben kann, wird dennoch von Metz und Rottländer noch überboten: Der von Rottländer positiv aufgenommenen Metz-These, nichts, "das Höchste und das Beste nicht" existiere "ungefährdet"²⁶, ist von Rahner her insofern zuzustimmen, als Rahner die Theologie und ihre Wahrheit als menschliche Aufgaben sieht und Gottes Selbstmitteilung an die Menschheit als Selbstgefährdung Gottes. Der These ist jedoch zu widersprechen, wo mit ihr gemeint ist, Gott gefährde sich in seiner Geschichte mit den Menschen *absolut*, und ebenso absolut sei sein Heilsplan mit der Menschheit gefährdet (vgl. Kp. 11, 2, 14, 2b). Abgesehen davon, wie eine Theologie, die eine solche Auffassung vertritt, sich vor der Fülle der kirchlichen Glaubenszeugnisse für die Transzendenz Gottes und die Macht seines Heilshandelns verantworten könnte, wäre zu fragen, wie eine solche Theologie noch die von der Politischen Theologie zu Recht angemahnte Notwendigkeit der fundamentalen Irritation durch die geschichtlichen Katastrophen, die auch die theologische Identität wurzelhaft anzurühren haben, in ihrer inneren Möglichkeit denken kann: Denn wie könnte ein so konsequenter Immanentismus noch eine hoffnungsvolle Praxis begründen, der alleine Irritationsfähigkeit entsprechen kann. Jenseits einer solchen Praxis ist nur die Erschlagung absoluter Resignation. Wenn aber eine solche Praxis nicht in der Hoffnung auf

die "selbige Unbedrohtheit" Gottes gründet, muß sie sich wiederum immanent begründen, spricht aber gerade dadurch den Katastrophen in der Geschichte das absolut katastrophale ab?²⁷.

Dieselbe kritische Anfrage läßt sich auch mit Bezug auf die für die Politische Theologie bei J.B. Metz elementare Voraussetzung, daß Gott alle Menschen in das Subjektsein vor seinem Angesicht ruf²⁸, formulieren: Worin gründet angesichts der Übermächtigkeit ansubjektiverender gesellschaftlicher Strukturen die Hoffnung auf die Möglichkeit des Subjektseins aller, oder – mit den Worten von Metz:– "Wie kann der Gottesgedanke noch "identitätsbildend"²⁹ sein, wenn Gott selbst der menschlichen Depravationsgeschichte absolut ausgeliefert ist? Vorgrimmler stellt diese kritische Frage gegen Metz etwas anders: Findet bei Metz etwa eine Vertauschung Gottes mit dem menschlichen Begriff von Gott statt³⁰? Von Rahner her wäre eine solche Vertauschung zunächst nicht einfach schlechthin illegitim, wenn man den Gedanken der Selbstmitteilung einstimmt: Gott teilt sich im Hl. Geist dem menschlichen Bewußtsein mit und liefert sich dadurch dem Menschen und seinem geistig-praktischen Selbstvollzug aus. Diese Selbstauslieferung Gottes, der ein absoluter Ernst zum geschichtlichen Hier-und-Jetzt entsprechen muß, wäre jedoch individuell und universal eschatologisch heil- und hoffnungslos, würde sie den Menschen nicht vor das Angesicht des Anderen, der nicht in der Menschheit als deren inhärierendes Movens aufgeht, vermitteln.

Eschatologische Aussagen sind für Rahner wie alle authentischen Glaubenssätze keine Aussagen der reinen theoretischen Vernunft (vgl. HTTL, II, 211; IV, 401ff). Ihre Evidenz ist an eine neue, qualitativ höhere Form der Rationalität geknüpft, der ein rationales innerweltliches Engagement als Wesensbestandteil entspricht. Die gemeine höhere Form der Rationalität ist nämlich jene aus ekstatischer Liebe zu Gott, deren primäres Objekt der andere Mensch ist (vgl. Kp. 9). Als Glaubenssätze dürfen sie so ummöglich Entschärfung der gegenwärtigen geschichtlichen Situation sein, und nur als Glaubenssätze sind sie sinnvoll, hermeneutisch verstehbar: Allein für die, die Gottes In-die-Welt-Eingangensein leben, gibt es eine Hoffnung auf seine unberührbare Transzendenz. Gott selber hat in Jesus Christus seine Herrlichkeit endgültig (ewige Dauer der hypostatischen Union: vgl. Kp. 14, 2) mit dem Heil der Menschheit verbunden. Von der Transzendenz Gottes und seiner "absoluten Zukunft" kann im Raum der göttlichen Offenbarung authentisch nur aus der Annahme der göttlichen Immanenz heraus gesprochen werden. Dieses theologisch-existenziell zu realisierende Paradox entspricht dem existenziell erfahrbaren

27 Die Metzsche Allegorese zum Märchen vom Weintaut des Igelis mit dem Hasen (Metz 3 1980, 143ff) sieht im Hasen das Bild einer nachidealistischen Theologie. Die Schlüsseligkeit des Bildes wird jedoch mit der Ausblendung des leutigen Schicksals, dem der Hasen schließlich zum Opfer fällt, 'erkauft'; Daß "man auch liegenbleiben kann" (ebd., 144), erscheint im Kontext der pathetischen "Opfion für den Hasen" (ebd., 144) als von der Bitterkeit wirklichen Scheiterns, wie es ja dem Hasen im Märchen widerfährt, befreit, stimulierender Reiz, der die eigene geschichtliche Rolle dramatisch aufwert.

28 Metz 3 1980, 3, 211.

29 Ebd., 58.

30 Vorgrimmler 1988, 188.

Paradox der ekstatischen Liebe, daß es ein wahres Standgewinnen nur im 'Fallen' des ekstatischen Engagements gibt (vgl. XIII, 242); wahre Nähe Gottes erfährt nur der, der sich der Nacht der Sinne und des Geistes aussetzt. Gott hat eben beschlossen, sich den Menschen als ihr Heil zu geben, indem er schweigend auf die Welt verweist (VI, 292ff). Hoffnung auf den ungefährteten Gott gibt es also nur in der Selbstgefährdung des geschichtlichen Engagements: Das entspricht der Theo-Logik des göttlichen Offenbarungshandelns. Die Erkenntnis Gottes im Vollzug ist feindlich gegen jedes 'gehabe' Gottesbild. Eine letzte Geborgenheit gibt es nur, wo der "Gang der Realität" absolut ernst genommen wird³¹. Und: Es gibt sie nur in einer Weise, die nicht geeignet ist, weltbildhaft-ideologisch gegen die Wahrnehmung der Realität zu immunisieren, sondern die im Gegenteil die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit allererst zur Radikalität der existentiellen *via negationis* befreit (Kp. 3).

Rottländer ignoriert das Rahnersche Bemühen um die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft (vgl. Kp. 10) und seine Ablehnung eines liberal-bourgeoisien Geistesbegriffes (vgl. V, 531). So kann er Rahner vorwerfen, dieser arbeite mit einem Begriff des sittlich Guten, der vollkommen abhebbbar ist von der geschichtlichen Wahrnehmung des Subjektes³². Ein sittlich Handelnder, der ignoriert, was "[...] vor ihm geschehen ist und um ihn herum geschieht [...]"³³, ist für Rahner eine *contradictio in adiecto*: Die verweigte Wahrnehmung, die unterdrückte Erkenntnis sind Gestalten der Sünde (vgl. Kp. 8, 2a).

3. Bleibende Probleme mit dem Geschichtsverständnis Karl Rahners

Die bleibende kritische Anfrage an Rahner bezeichnet eine Gefahr der Rahner-Rezeption: Von seiner mystischen Gotteserfahrung her geht es Rahner darum zu sagen, "[...] daß Gott das Wichtigste ist, daß wir dazu da sind, in einer uns selbst vergessenden Weise ihn zu lieben [...]" (KRG II, 166). Aus dieser absolut theozentrischen Inspiration ergibt sich Rahners positive Rezeption christlicher *figura-seculi*-Traditionen (vgl. Kp. 2, 4). In Kp. 3 wurde der Versuch unternommen, diese christliche Negativität gegenüber der Welt mit der ebenso christlichen Weltfreundlichkeit (vgl. III, 329f) zu vermitteln, indem sie als in der Welt stets neu zu leistende *konkrete* Negation verstanden wird. Als solche ist sie eben nicht praxisloses Sich-der-Welt-Verschließen, sondern je neues Lassen von Vorurteilen und Ideologien, festgefahrenen Gewohnheiten, so ständig neu zu sterbender mystischer Tod.

In einem späten Rahner-Text (Erfahrungen 119) scheint diese *konkrete* Negation als Programm christlicher Existenz ersetzt worden zu sein durch eine *globale* und *abstrakte* Negation. Rahner spricht davon, mit dem individuellen Lebensende räumen die Engel des

31

Rottländer (ders. 1986, 293) wirt Rahner vor, den "Gang der Realität" in seiner Theologie nicht ernst zu nehmen.

32 Rottländer 1986, 22.

33 Ebd.

Todes "[...] all den nichtigen Müll, den wir unsere Geschichte nennen, aus den Räumen unseres Geistes [...]" (ebd.). Alle Ideale würden verblassen und eine "schweigende Leere" eintreten. Dann trete Gott selbst als das weiseloze Geheimnis hervor. Auch wenn es sich bei dem Text um eine eschatologische Vision handelt, so ist diese doch, weil sie ja aus dem theologisch gebildeten Glaubensbewußtsein aufsteigt, daraufhin zu befragen, ob eine so radikale und globale Negation der geschichtlichen Konkreta und deren Konstruierung mit einer reinen Gotteserfahrung nicht doch für den Rottländerischen Verdacht spricht, Rahner verankere seine Theologie in einer geschichtsfremden, jenseitigen Gottesgewißheit, die so mächtig ist, daß sie allen Geschichtsmist des religiösen Subjektes in sich aufsaugt³⁴.

Gegen eine solche Deutung des Rahner-Textes ergeben sich von ihm selbst her Einwände. Rahners Deutung des Todes als Endgültigwerden der frei vor Gott gewirkten Biographie (vgl. Kp. 2, 2) läßt das Gewicht eines ungeheuren Ernstes auf das je einzelne Leben in seiner Konkretheit fallen: Der Mensch wird in Ewigkeit kein anderer sein können als der, als der er sich in seinem Leben gezeitigt hat. Die Rede vom "nichtigen Müll" der Geschichte darf also von Rahner selbst her nicht in dem Sinne verstanden werden, als verwandele der status termini den Menschen in eine *tabula rasa*. Dogmatisch steht gegen eine entsprechende Auffassung die Lehre von der Verdenslichkeit der guten Werke (DS 1545). Von dieser Lehre aus ergibt sich auch eine Deutung des angeführten Rahner-Textes, der das hier angedeutete Mißverständnis vermeidet: Der Begriff des "weiselosen Geheimnisses" deutet darauf hin, daß die beschriebene eschatologische Gotteserfahrung in der *visio* von der tröstenden Anwesenheit Gottes im menschlichen Geiste (vgl. Kp. 1, 2f) her zu verstehen ist. Vervollständigt man die Übertragung der Verhältnisse trostgeleiteter Wahl auf den Zustand seliger Vollendung, so wird man davon auszugehen haben, daß auch in der *visio* die weiseloze Anschauung Gottes unlösbar verbunden ist mit der Konkretheit der jeweiligen Biographie der Seligen. Eine Trennung der Trosterfahrung von der Erfahrung des Wahlgegenstandes ist in systematischer Absicht nur insofern legitim, als auszuschließen ist, daß der vermeintlich göttliche Trost doch nur eine emotionale Affiziertheit durch den Wahlgegenstand ist, mit anderen Worten, daß es wirklich Gott ist, der tröstet und nicht der Mensch, der sich doch wieder nur eine tröstende Vorstellung aus seiner eigenen Mächtigkeit heraus bildet. In diesem Sinne ist nun auch die orthodoxe Verdenslehre zu verstehen: Es kann mit ihr nicht darum gehen, daß der Mensch sich hybrid mit einer als *trinitum de condigno* verstandenen verdienstlichen Biographie groß macht. Rahner deutet dagegen die Möglichkeit des Verdienstes als gründend in der Gnade Gottes, die "[...] die Möglichkeiten einer geistigen Person zur Möglichkeit von Taten des ewigen Lebens erhob [...]" (III, 171). Diesen Primus der Gnade Gottes gegenüber der menschlichen Möglichkeit immergeschichtlich wirklich in Ewigkeit Wahnhafes als die Quintessenz eines Lebens zu zeitigen, entspricht

34 Vgl. Rottländer 1986, 293.

das in Kp. 1, 2c beschriebene Prius des göttlichen Trostes gegenüber dem tätigen Weltozug. Existentiell-praktisch aber sind beide Aspekte der Gottesliebe voneinander nicht trennbar. Vor diesem Hintergrund kann der angeführte Rahnersche Text im Ganzen der Theologie Rahners nicht als das Bekenntnis zur Annihilation der menschlichen Geschichte im Angesichte Gottes gedeutet werden.

Noch von einer anderen Seite her bietet die Theologie Rahners selbst das 'Material' für die Zurückweisung der Vorstellung, die menschliche Geschichte sei im Angesichte Gottes vollkommen irrelevant: Denn auch auf die sich aufdrängende Frage, ob denn das eschatologische Verheißungswort von dem alle Tränen trocknenden Gott wohl so zu verstehen sei, als seien vor Gott alle Leiden der Geschichte schlicht vergessen, findet Rahner an anderer Stelle (XIV, 465) eine andere Antwort. Rahner bezieht sich dort zustimmend auf Guardinis Aussage, er werde sich im Letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen.

Die bleibende Bedeutsamkeit einer unverwechselbaren Biographie in die Ewigkeit hinein betont Rahner nachdrücklich am Beispiel Jesu Christi (vgl. Kp. 14, 1).

Durch seine Gnade, so ist vielmehr auch im Sinne der Rahnerschen Lösung der Gnade-Freiheits-Aporie (Kp. 6,5) zu sagen, hat Gott den Menschen in den Stand gesetzt, vor ihm eine Identität auszubilden, die bleibende Gültigkeit hat und nicht am Ende in eine alles nivellierende Art von Heil aufgehoben wird, die mit der konkret hervorgetretenen Art des Heiles, das Jesus Christus gelebt hat, nichts zu tun hätte. Zugleich aber ist gegen ein einsam-possessives Verständnis menschlicher Identität mit dem hier interpretierten Text festzuhalten, daß es die Begegnung mit Gott als dem absolut Anderen ist, in der diese menschliche Identität ihre letzte und ewige Bedeutung als ihr Heil findet. Das impliziert erneut das Lassen jeder Art von possessivem Selbstbewußtsein, von verweigertem Ekstase: Das tätige Leben lebt als konkrete Negation aus der Ekstase in das Gotteheimnis. In ihr hat es auch seinen eschatologisch letzten Sinn, der es nicht zerstört, sondern verwandelt aufhebt.

Die Bedeutsamkeit der hier und jetzt zu lebenden und zu verantwortenden Geschichte erscheint so bei Rahner als eine Sache der je individuell anzunehmenden verantwortlichen Konfrontiertheit des einzelnen mit Gott und seinem "Individualwillen" (vgl. Kp. 1, 2). Kernhaft geht es in dieser Situation um die Entscheidung des Menschen für oder gegen Gott (vgl. GF 38; GK 107f; passim), das heißt: um die Annahme der alleine heilschaften Wirklichkeit der personalen Intimität mit Gott oder um deren Zurückweisung. Daß der Mensch von Gott her ermöglicht ist, sich in seiner Lebenszeit Gott gegenüber in einer end-gültigen Weise zu vollziehen, erlaubt die Aussage, das christliche Freiheitsverständnis sei seinen Wesen nach eschatologisch bestimmt (KThW10,130). Rahners Behandlung des Häresisemas (vgl. V, 527-576) zeigt, daß er die so bezeichnete Krise des konkreten Menschen zwischen Heil und Unheil keineswegs 'leicht' nimmt: Um zum Heil zu gelangen, ist nicht weniger als die ganze Intelligenz und Willensstärke eines Menschen in

deren optimaler Aktiviertheit gefordert, wie dies eben der ekkratistischen Gottesliebe entspricht. Natürlich ist die dabei voraussetzende Freiheit des Menschen faktisch durch die kontingenten Faktoren, die ein Menschenleben unabhängig von seiner subjektiven Verantwortlichkeit bestimmen, eingeschränkt, so daß das Optimum entwickelter intellektueller und praktischer Leistungsfähigkeit bei den einzelnen sehr verschieden ausfallen wird. Die von Rahner angenommene theoretische Unlösbarkeit der Freiheit-Determinismusproblematik (vgl. Kp. 6, 5) bedeutet für diesen Zusammenhang die Notwendigkeit, alle menschlichen Dispositionen an sich selbst und an Anderen für bildbar und optimierbar zu halten. Die unauflösliche Heilswegwilligkeit des einzelnen (vgl. DS 1534, 1540, 1565, 1566) bedeutet für Rahner durchaus die begründete Furcht vor dem drohenden Heilsverlust (vgl. HTTL III, 307f). Ohne sie verlore die jeweilige Lebensgeschichte des Menschen vor Gott an Ernsthaftigkeit (GK 426).

Die Freiheitsentscheidung gegen Gott wird erst im Rahmen der Gnade als Entscheidung gegen den personalen Gott selber möglich. So kann Rahner davon sprechen, das 'Nein' der menschlichen Freiheitsentscheidung sei "[...] was das Ganze der menschlichen Freiheitgeschichte angeht, von Gott nur im Ja Gottes zu seiner eigenen Selbstmitteilung an die kreatürliche Freiheit zugelassen [...] worden (GF 53) und bleibe von diesem Ja Gottes als im Ganzen der Heilsgeschichte wirksamen umfaßt (ebd.). Wo menschliche Freiheit gegenüber Gott jedoch trotz dieser intentionalisierten Finalisiertheit auf das göttliche Heil als Freiheit ernst genommen wird, und dazu besteht aller Grund, weil Gott seinen Heilsplan mit dem Menschen nicht in der Weise einer teleologisch rekonstruierbaren Automatik ablaufen läßt, kann aus dieser These Rahners nicht auf einen heilschaften Ausgang der Gesamtgeschichte oder gar jeder einzelnen Lebensgeschichte geschlossen werden.

Dennoch ergibt sich für Rahner der heilschaftige Ausgang der Gesamtgeschichte als *Glaubenswahrheit*. Sie liegt in der Konsequenz der Menschwerdung Gottes, mit der Gott die menschliche Geschichte als seine eigene treibt (vgl. HTTL IV, 67). In Jesus Christus ergeht nicht nur irreversibel das göttliche Selbstmitteilungsangebot an die Menschheit, sondern als Mensch vollzieht Gott selber an Jesus Christus die Annahme seines der Menschheit angebotenen Heiles (vgl. GK 194f). Das göttliche Heil als das Ziel und der Grund der Geschichte ist so innergeschichtlich Ereignis geworden und deshalb irreversibel da. Daraus darf jedoch im Sinne Rahners keine Apokatastasische abgeleitet werden, indem man etwa sagte, wenn in der *eigenen* Menschheit das Heil für alle durch die unüberbietbare Annahme des göttlichen Heilsangebotes im Leben *eines* Menschen angekommen ist, dann wäre es als das Heil der *eigenen* Menschheit doch nicht ganz wirklich, wenn auch nur ein Mensch, ohne den die Menschheit eben nicht sie selber ist, nicht das Heil erreichte. Die Beurnnhigung durch einen solchen, dem christlichen Erlösungsdenken inhärierenden Heilsumversalismus merkt man der Theologie Rahners an, etwa wenn Rahner davon spricht, es könne ein von jedem Christen geforderter Akt der

Nächstenliebe sein. "[...] wenn er eigentlich nur in der Hoffnung für alle anderen für sich selber hofft. [...]" (Erfahrungen 111).

Von hierher ergibt sich eine solche Interpretation jener Äußerungen, von denen Vorgrimler³⁵ sagt, sie seien "fast unbegreiflich optimistisch [...]". Vorgrimler zitiert ein Beispiel aus KRG II, 167f, wo Rahner von der Hoffnung spricht, "[...] daß wider allen Anschein der gräßlichen Menschheit [...] das letzte Glück doch gelingt", sowie aus demselben Band den Satz: "Für mich ist die Menschheitsgeschichte trotz aller Entsetzlichkeiten, [...] eine Geschichte des Heils, [...], in der für alle und nicht nur für wenige gehofft werden kann" (KRG II, 301). An beiden Stellen ist der Modus, in dem dieser "unbegreifliche Optimismus" Rahners sich äußert, derjenige der Hoffnung. Es handelt sich, weil die theologische Tugend der Hoffnung nur als durch die Liebe durchformte sie selber ist (vgl. Kp. 7, 5) und weil Liebe eine praktische Haltung des In-der-Welt-Seins bezeichnet, bei den zitierten Aussagen mithin um Sitze der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft: Jedes "schiele Rechen mit einer Apokatastasis" lehnt Rahner nachdrücklich ab (HTTL II, 308).

Daß der Satz von der universalen (möglichstweise deshalb alle Menschen betreffenden) eschatologischen Sieghaftigkeit des göttlichen Heiles für die Menschen als ein Satz der praktischen Vernunft zu verstehen ist, ergibt sich auch aus der weiteren Funktion, die Rahner ihm im nexus mysteriorum seiner Dogmatik einräumt. Der Satz steht bei Rahner als argumentativer Grund für die Indefektibilität des kirchlichen Wahrheits-"besitzes" (vgl. GK 368f). Das Glaubensbewußtsein aber, daß der christliche Glaube als Ganzer in der Geschichte der Kirche nicht verloren geht, ist bei Rahner kein Sedativum gegen den antihäretischen Kampf um das Fortbestehen der Wahrheit in der Geschichte: Die Offenbarung ist ja das Eingehen der göttlichen Wahrheit in die Geschichte. Die göttliche Wahrheit artikuliert sich im menschlichen Wort, das dadurch nicht aufhört, menschliches Wort zu sein mit allen Attributen, die den Objektivationen menschlicher Geistigkeit zukommen (vgl. IV, 29ff). Die Sieghaftigkeit der Wahrheit Christi ist innergeschichtlich auf die aktive Traditionsarbeit der Kirche und auf die theologische Intelligenz der Gläubigen angewiesen.

In diesem Kapitel wurde jene kritische Spitze der Politischen Theologie gegen Rahners Theologie besprochen, die am ehesten eine Schwachstelle dieser Theologie trifft. Es wurde versucht aufzuzeigen, daß eine Rahner-Rezeption möglich ist, die die Gefahren eines allzu heilsoptimistischen Denkens vermeidet. Es wird hier auch die Auffassung vertreten, daß diese Deutung dem Gesamtgedanken des Rahnerschen Denkens eher entspricht.

4. Berührungen und Differenzen: Rahners Geschichtsverständnis im Vergleich mit anderen Konzeptionen

a. *Dietrich Bonhoeffer*

Als radikaler Visionär eines religionslos-weltlichen Christentums³⁶ wurde Bonhoeffer zum oft zitierten Inspirator post-theistischer Konzepte. Die unausweichliche Verwesenheit des Menschen an Welt und Geschichte, die durch kein sicher gehaltenes "Sensens" abgeschwächt wird, erfährt bei Bonhoeffer eine christologische Begründung³⁷. Christus offenbart Gott. Wie bei Rahner gibt es bei Bonhoeffer kein Gott meinentes Bekenntnis an Jesus vorbei. Ein "allgemeiner Gottesglaube" ist für Bonhoeffer "ein Stück prolongierte Welt"³⁸. Im Kreuzesgeschehen gründet die neuzeitliche Situation eines Lebens, das ohne Gott als sinnstiftenden Lückenbilde³⁹ und als moralische, politische, naturwissenschaftliche und religiöse Arbeitshypothese auskommen muß, die Situation des "etsi Deus non daretur"⁴⁰.

Allerdings wird diese Situation nicht soziologisch gewandt als göttliche Affirmation einer gloriosen menschlichen Mündigkeit interpretiert, wie dies beim frühen Meisz geschicht⁴¹, sondern als Sichhinausdrängenlassen Gottes aus der Welt⁴². Die Mündigkeit der Welt wird durch Gott bestätigt; zugleich aber sieht Bonhoeffer den modernen Menschen an dieser seiner stärksten Stelle mit Gott konfrontiert⁴³.

Nicht das Fürsichsein der mündigen Welt, sondern deren "Inanspruchnahme durch Christus"⁴⁴ ist Bonhoeffers theologisches Thema. Diese Inanspruchnahme verläuft "quer" zu projektierten menschlichen Heilsperspektiven⁴⁵, die Bonhoeffer als erlösungsmythologische Interpretation des Christentums bezeichnet⁴⁶. Die Inanspruchnahme der Welt durch Christus folgt den Bahnen, die Christus gelebt hat. Diese sieht Bonhoeffer durch zwei Wesensmerkmale bestimmt: Das Leben Christi ist zunächst das konsequente Für-ander-da-Sein, Christus ist "der Mensch für andere"⁴⁷. Davon hängt das zweite Wesensmerkmal der Existenz Christi ab: Sie ist geprägt durch das Leiden Gottes an der mündig gewordenen Welt⁴⁸. Dem entspricht die Perspektive der Gotteserkenntnis in der Nachfolge: Die Transzendenz, der Ort der Gotteserfahrung, ist "der jeweils erreichbare

36 Vgl. WEN 305f; passim.

37 Vgl. ebd. 394, wo die göttliche Offenbarung dieser Situation im Kreuz Christi gesehen wird.

38 WEN 414.

39 Ebd. 341.

40 Ebd. 393.

41 Meiz 41979 [urspr. 1968], 17-37.

42 WEN 394.

43 Ebd. 379.

44 Ebd. 375; vgl. a. ebd. 306.

45 Ebd. 394. Bonhoeffer nennt als solche: "[...] Erlösung aus Sorgen, Nöten, Ängsten und Sehnsüchten, aus Sünde und Tod [...]".

46 Ebd. 368f.

47 Ebd. 414.

48 Ebd. 394.

Nächste"⁴⁹. Diese Form christlicher Existenz schließt die Teilhabe am Leiden Gottes an der Welt ein⁵⁰.

Bonhoeffer bleibt in einer für ein Opfer des faschistischen Zusammenbruchs der Aufklärung in Deutschland bemerkenswerten Weise Anwalt der Mündigkeit des Menschen, der alle philosophischen, psychologischen und theologischen Ansätze auf die Subjektivität des Menschen verschnürt (vgl. Kp. 2, 1b).

Wie bei Rahner ist jedoch die affirmative Aufnahme der Neuzeit auch bei Bonhoeffer mit dem Kreuz Christi verknüpft und so nicht gradlinig triumphalistisch, sondern fundamental – nicht marginal, privatistisch, päfftsch⁵¹ – kritisch. Um ihre fundamentale Infragestelltheit durch Gott erkennen zu können, muß die Welt mündig sein, die im Kreuz Christi über sie ergangene göttliche Verfügung annehmen zu können. So kann Bonhoeffer auf den Gedanken kommen, die Schwäche des Menschen sei eine größere Gefahr als seine Bosheit⁵², erniedrigte seine Menschenwürde tiefer⁵³.

Wie bei Rahner übersetzt sich die Negation der Welt durch Gott in eine theologisch-ethisch-politische Negation innerweltlicher Utopien. Die "unendlichen, unerreichbaren Aufgaben" werden zugunsten eines mimenschlichen Einsatzes, der aller Subsumption des Menschen unter universaltheoretische Systeme menschlicher Selbstbegründung entgegensteht, negiert⁵⁴. In diesem Zusammenhang ist auch Bonhoeffers skeptische Sicht der konkreten geschichtlichen Entwicklung zu sehen⁵⁵: Das Fortschrittsparios der Aufklärung ist als Handlungsmotivation bei Bonhoeffer ausgefallen. Wie bei Rahner meint neuzeitliche Mündigkeit bei Bonhoeffer nicht den Anfang einer herrlichen Gattungsschicht, sondern die jeweilige Mündigkeit des vor Gott verantwortlich handelnden Subjektes: Zu deren theologischer Deutung greift Bonhoeffer gar auf die Formel von der zuretenden Seele zurück⁵⁶. Bonhoeffer, der zu Recht als Inspirator eines weltlichen Christentums gelten kann, führt mithin das Verhältnis des einzelnen zu seinem Gott an zentraler Stelle ein, wo es um die Begründung menschlicher Subjektivität geht. Bonhoeffers Rede vom Zorn Gottes⁵⁷ darf nicht dazu verleiten, in sein Denken die "negative Mystik" der Politischen Theologie, wie Rottländer sie entwirft⁵⁸, hineinzuinterpretieren. Rottländers Interesse gilt der Bedeutsamkeit geschichtlicher Katastrophen für das christliche Selbstbewußtsein. Diese meint er nicht anders erreichen zu können, als indem er jede "positive Gotteserfahrung"⁵⁹ als durch die geschichtliche Leidentragung ver-

49 Ebd. 414.
50 Ebd. 382.
51 "Banal gesprochen" – wie Bonhoeffer sagt – kann es nicht darum gehen, Napoleon und Goethe deshalb als Sünder zu sehen, weil sie nicht immer treue Ehemänner waren (vgl. WZV 379).
52 Ebd. 426.
53 Ebd. 417.
54 Ebd. 414.
55 Ebd. 325.
56 Ebd. 165.
57 Ebd. 175, 325; passim.
58 Rottländer 1986, 292-296.
59 Ebd. 294.

möglichst denkt. Für Rottländer ist eine positive Gotteserfahrung als "Ausruhen" immer "Sprung aus der Geschichte"⁶⁰, der gegen den geforderten christlichen Geschichtssens steht. Bonhoeffer teilt mit Rottländer die Intention, die indispensable Bedeutung des Geschichtseinstes, dem nicht alle Antagonismen und Widersprüche immer schon in der Unmittelbarkeit zum absolut Transzendenten überwunden sind: [...] nur wenn der Zorn Gottes und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeiten stehenbleiben, kann von Vergeltung und von Feindesliebe etwas unser Herz berühren⁶¹.

Auch für Rahner ist die unmittelbare Gotteserfahrung nicht einfach mit allem versöhnender Ausstieg aus der Geschichte, sondern sie ereignet sich nur im Nachvollzug des göttlichen 'Nein' zu dieser Welt (vgl. XIII, 115ff; XIV, 405ff). Sowohl im Sinne Bonhoeffers als auch im Sinne Rahners kann legitimerweise von einem 'Leiden an Gott' gesprochen werden, wie dies für Metz und Rottländer ein unterscheidendes Kriterium der Mystik Politischer Theologie ist⁶².

Gleichzeitig aber kennen Rahner und Bonhoeffer eine bleibende, die menschliche Subjektivität tröstend ermöglichende und tragende Anwesenheit Gottes in der souveränen Unbedrohtheit seiner Macht. Diese ist nicht als Gottesgabe im Sinne eines religiös-metaphysischen Weltbildes, das mit einem Transzendenzmodell von zwei Räumen (vgl. Kp. 14,1) der mit der Menschwerdung Gottes von Gott beschlossenen Untrennbarkeit seiner Gottheit von der einen Geschichte der Menschheit widerspricht, zu verstehen. In diesem Sinne – so Bonhoeffer⁶³ – "leben wir ohne Gott". Die trostvolle Anwesenheit Gottes in seiner Macht, die Rahner in seiner praxis- und geschichtsbezogenen Theologie der Wahl bespricht, findet bei Bonhoeffer Erwähnung in nur wenigen Andeutungen, aus denen auf eine doppelte Struktur dieser Gotteserfahrung geschlossen werden kann: Sie ist fordernde, das Gericht vorstellende⁶⁴ Gottesfurcht⁶⁵, und sie ist Erfahrung der tröstenden Nähe Gottes, die dort bewußt wird, wo die eigene Aufgabe absolut genommen wird: "Nur wenn man das Gesetz über sich gelten läßt, darf man auch einmal von der Gnade Gottes sprechen"⁶⁶. Die positive Erfahrung des "mit Gott"⁶⁷ findet bei Bonhoeffer eine nähere Beschreibung nur mehr als mythologische Umschreibung⁶⁸, die bei Bonhoeffer in die Stelle tritt, an der nach Rahner geschwiegen werden muß.

Aber auch das Wissen um die Notwendigkeit des Schweigens über die mystische Erfahrung, die sich als mit dem *actus directus* der Gottesliebe verbundene nicht in den

60 Ebd.
61 Ebd. 175.
62 Metz 1986, 219f; Rottländer 1986, 294.
63 WZV 399.
64 Vgl. ebd. 394.
65 Vgl. ebd. 323.
66 Ebd. 175.
67 Ebd. 394.
68 Ebd. 435f.

Modus des intellektuellen Besitzstandes überführen läßt, ist bei Bonhoeffer anwesend: Es verbindet sich mit dem Gedanken einer wieder neu herzustellenden Arkandisziplin⁶⁹.

Die Erfahrung Gottes ist nicht von dieser Welt und läßt sich nicht in der Logik der natura lapsa kommunizieren. Sie fordert – so wäre im Anschluß an Rahner zu paraphrasieren – den Sprung in die Ordnung der Gnade Gottes. Der Schritt zum religionslosen Christentum beginnt mit Mk 8,17, mit dem Erleimen der Logik Gottes⁷⁰, der nicht als der allmächtige Herr hilft, sondern dessen Hilfe da gegenwärtig ist, wo sich Menschen ernsthaft auf die Ohnmacht ihrer geschichtlichen Situation einlassen; dort allerdings denken sowohl Bonhoeffer als auch Rahner Gott als in seiner Macht Anwesenden und nicht wie Rortländer nur als Ausstängigen, auf den sich nur noch eine rein zukunftsbezogene Hoffnung auf dessen eschatologisches Eingreifen beziehen kann⁷¹.

b. *Prozesstheologie*

Der Gedanke der Selbstmitteilung Gottes als Ursprung der Schöpfung, als treibende Kraft der Evolution und als in der eschatologischen Krise des Menschen angebotene höhere Seinsweise des Menschen überwindet einen starren Gott-Welt-Dualismus und ermöglicht ein Verständnis des göttlichen In-der-Welt-Seins, das im Pan(en)theismus global auch christliche Elemente zu entdecken vermag. Die Veränderlichkeit Gottes rückt in den Horizont dieses Denkens (vgl. Kp. 14, 2b). So erscheint eine Konfrontation mit der im angelsächsischen Bereich verbreiteten Prozesstheologie möglich.

Vom Ansatz her ist das Rahnersche Denken jedoch von der die Prozesstheologie begründenden Philosophie A.M. Whiteheads unterschieden: Whitehead sieht die Aufgaben von Naturwissenschaften und Theologie darin zusammenkommend, daß sie beide letztlich die Aufgabenstellung einer universalwissenschaftlichen Theorie der Welt verfolgen und damit die alten Mythen ablösen bei deren Aufgabe, die Welt als in sich fest gegründete zu deuten. Daß der für die Prozesstheologie grundlegende Gedanke des Prozesses als fundamentale Kategorie der Weltdeutung gegenüber den grundlegenden Begriffen anderer Metaphysiken Gedanken zu denken ermöglicht, die aus anderen als rein metaphysisch-logischen Gründen zu denken sinnvoll und angemessen erscheinen⁷², ist

⁶⁹ Ebd. 312.

⁷⁰ Ebd. 394.

⁷¹ Rortländer 1986, 293.

⁷² Cobb/Griffin (dies. 1979) nennen an Vortellen der Prozesstheologie in diesem Sinne: In ihr werde das "Ideal der Unabhängigkeit" abgelöst durch die fundamentale Bedeutung, die der "wesentlichen Bezogenheit" zugesprochen wird. Dem entspricht die Ablehnung der biblisch fragwürdigen Axiome von der Immutabilität, Impassibilität und Apathe Gottes. Die Prozesstheologie intendiert mit ihrem Konzept der Harmonisierung von Gott und Welt die Förderung des Genußes eines jeden Geschöpfes vor Eigenschancen in das Gottesbild mache die Prozesstheologie gar auch noch zu Anwälten fern-hohen Preises der unkritischen Affirmation eines bestimmten Frauenbildes (passiv, empfänglich, emotional, anpassungsfähig, geduldig; vgl. ebd. 60), das wohl schwerlich einem authentischen feministischen Anliegen entsprechen dürfte. Reitz (1971, 114-151) weist auch noch auf die Förderung des "sozialen Einengens in der Gemeinschaft der Kirche hin", die man sich als Folge der Identifikation des Gottes mit dem Prozeßgedanken erwarten dürfte.

kein Argument für die Wahrheit dieser Philosophie. Theologisch gesehen handelt es sich um Rationalität aus Hybrid, wenn Whitehead sich rühmt, zu einer Gottesvorstellung vorgezogen zu sein, die überzeugend und "mit unserem Weltverständnis vereinbar ist"⁷³.

Die Prozesstheologie ist dezidiert natürliche Theologie⁷⁴ und damit scheint eine Übereinstimmung mit Rahner gegen Barth gegeben zu sein. Bei Rahner jedoch gibt es keine eigentlich metaphysische Gotteskenntnis (vgl. Kp. 6, 7b; 13-2). Die metaphysische Argumentation erfüllt nur die Funktion der Introduction in eine mytisch-biographische Erfahrungsgeschichte des Gläubigen mit Gott.

⁷³ Cobb/Griffin 1979, 42.

⁷⁴ Ebd. 159ff.

1. Die traditionelle Konzeption der Gotteserkenntnis

Für die neuscholastische Konzeption der Gotteserkenntnis ist der Gedanke beherrschend, der Mensch in statu viatoris sei von seinen Vermögen und von seinem Bewußtsein her als natura pura zu betrachten. Die Trennung zwischen der natürlichen Gotteserkenntnis und der übernatürlichen Gotteschau wird dementsprechend als Trennung zwischen "diesseitiger", "irdischer" und "himmlischer", "jenseitiger" Gotteserkenntnis gedeutet¹. Das Anathem des Konzils von Vienne gegen den Glauben an eine rein natürliche Seligkeit und die Leugnung des Glorienlichtes (DS 895) wird von Diekamp und Jüssen konsequenterweise als lehrantliche Zurückweisung der Vorstellung einer diesseitigen Gottesunmittelbarkeit gedeutet². Diese unausweichliche Natürlichkeit der irdischen Gotteserkenntnis betrifft den bewußten Vollzug des Gläubigen, ja des Gerechtfertigten ebenso wie den des Ungläubigen. Beide bedienen sich für ihr intellektuelles und das von diesem abhängige voluntative Leben derselben anthropologischen Ausstattung.

Der Gläubige nimmt die Glaubensgeheimnisse aufgrund der Autorität des sich offenbarenden Schöpfers gehorsam an, ohne sie eigentlich innerlich verstehen zu können, ja der Geheimnisbegriff ist in einer Weise definiert, daß ein solches Verstehen das Geheimnis selbst zerstören würde (vgl. Kp. 7, 2). Der Schöpfergott und seine sich aus dem Schöpfersein ergebende Autorität sind jedoch auch dem Nichtgläubigen offenbar, weil sie "naturali humane rationis lumine" erkennbar sind. Gott als der geoffenbarte aber ist den Menschen in einer Weise geheimnisvoll, die den menschlichen Intellekt allenfalls noch in der Weise einer unlösbaren Aufgabe andächtiger Spekulation betrifft: Wo es nichts zu begreifen gibt (comprehensio propria), so das von Rahner aufgedeckte und kritisierte rationalistische Grundgesetz der Neuscholastik (IV, 56ff), da gibt es auch nichts zu verstehen. Ein Verstehen, das primär Vernehmen und in diesem Sinne Vernunft ist³, ist der Neuscholastik nicht denkbar. Die innerweltliche Erfahrung der Kausalität wird den Neuscholastikern zur "[...] Brücke, die unser natürliches Denken aus seiner Diesseitigkeit in das Jenseits eines an sich unbegreiflichen und unaussprechlichen Gottes hinübergreifen läßt"⁴. In dem Text, aus dem dieses Lakebrink-Zitat entnommen wurde, wird die thomastische Abtrennung der Frage nach dem Wesen Gottes von derjenigen nach dem Dasein Gottes streng beachtet: Gott –so konstruiert schon der Aquinate– wird nicht in seinem Wesen erkannt, sondern daß es einen Gott gibt, ist eine sich aus der Funktion Gottes gegenüber der Welt als geschaffener ergebende Einsicht⁵. Von der Erkenntnis der Welt

VERTER HAUPTEIL

D

DIE ERKENNTNIS GOTTES

1 P/G I, 147-161.
2 D/I I, 115.
3 Jüngel 31978, 211f.
4 Lakebrink 1980, 7.
5 S.th. I, q.1, a.3.

als kontingenter und Gottes als causa prima hängen die *via affirmatio*nis, *negatio*nis und *eminentiae* gewonnen Einsichten der Vernunft über das metaphysische Wesen Gottes ab.⁶ Mit ihrer Betonung der natürlichen Theologie, also der *via causalitatis*, meinen die Neuscholastiker der anti-traditionalistischen Betonung des Glaubens als *actus intellectus* durch das kirchliche Lehramt hinlänglich zu entsprechen. Faktisch aber bleibt doch zu bemängeln, daß der Intellekt in diesem Konzept der Gotteserkenntnis seinen Wirkungsraum nur in der Vorhalle des eigentlichen Glaubens hat.

2. Rahners Konzeption der Gotteserkenntnis

Rahner lehnt in Bezug auf das göttliche Schöpfungshandeln ein univokes Kausalitätsdenken ab: Ein solches verfehlt nicht nur die ontologische Einmaligkeit des Handelns, mit dem Gott die Welt erschafft, sondern entspricht auch einer 'Zuschauposition', die sich der entsprechende Theologe imaginiert, so als stünde er außerhalb der Schöpfung und könne von solchem Standpunkt aus beschreiben, was Schöpfung meine. Mit einer solchen Fiktion verfehlt der Mensch den richtigen Begriff seines eigenen ontologischen Status der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott (vgl. XII, 312f), dem Rahners Erkenntnistheorie mit dem Begriff Gottes als *absoluten* Horizontes menschlicher Geistigkeit überhaupt entspricht.

Aber auch vom orthodoxen Begriff der *creatio ex nihilo* her läßt sich – so Rahner – kein univokes Kausalitätsdenken erreichen: Innerweltliche Kausalität setzt immer die Subjekt-Objekt-Differenz voraus. Gott hingegen schafft sich in der Schöpfung den Menschen allererst als von Gott unterschiedenen. Damit ist eine ontologisch einmalige Relation bezeichnet. Wie bei der Formel von der quasi-formalrationalen Selbstmitteilung sowie derjenigen von der mit der Abhängigkeit von Gott wachsenden menschlichen Freiheit so steht Rahner auch bei der Schöpfung die Notwendigkeit eines *strenge theologischen Begriffes*: Schöpfung ist ein absolut einmaliges und an der Unbegreiflichkeit Gottes selbst partizipierendes Geschehen (XII, 312). Rahner akzeptiert den Kosmos nicht als erste, für sich bestehende Offenbarung Gottes. In seiner Schöpfungstheologie wird die Welt von ihrem ersten Ursprung an als finalisiert auf die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus gedacht (vgl. Kp. 11, 1) und kann dementsprechend als in der innergöttlichen Zeugung des Logos gründend vorgestellt werden.

Damit aber entfällt auch kosmologisch die Annahme einer faktischen Duplizität von übernatürlicher und natürlicher Ordnung, wird der neuscholastische Extrinsicismus auch kosmogonisch überwunden: Gott, so gilt dem streng theologischen Begriff von Schöpfung zufolge, setzt die Welt in Unterschiedenheit von sich selbst und "[...] behält diese von ihm selbst gesetzte Verschiedenheit, weil rein von ihm gesetzt, bei sich selbst, so daß *für es* [das absolute Sein Gottes: d. V.F.] nicht dieselbe Verschiedenheit gegeben ist, die er uns als unser Wesen auferlegt" (XII, 313). Damit ist mit einer Grundauffassung der

realistischen Position im Nominalismusstreit gebrochen, wie Lakebrink richtig erkennt: Die Naturordnung ist als kosmogonisch abgestichene Größe *absoluter*, weil in der Gottheit selbst gründender Verlässlichkeit paralytisiert⁷, die Theologie "[...] verweigert der Philosophie und jedem selbständigen Vernunftgebrauch ihre Anerkennung"⁸. Lakebrink bemerkt in diesem Zusammenhang die in dieser Arbeit immer wieder behauptete enge Beziehung zwischen den Theologien Barths und Rahners: In beiden Theologien finde der Mensch Stand nur in der Gnade⁹. So unschön die Formulierung von Standgewinnen ist, so richtig ist doch der gemeinte Sachverhalt erkannt: Bei Barth und bei Rahner gibt es keine natürliche Ordnung, innerhalb derer der Rahmen für das Gott-Welt-Verhältnis abgesteckt wäre.

Überzeugen sind jedoch wiederum die Konsequenzen, die Lakebrink aus seiner richtigen Beobachtung zieht: Rahner sei Nominalist¹⁰ und Fideist¹¹. Dagegen ist einzuwenden: Rahners Erkenntnis der Abhängigkeit allen Denkens und Erkennens von Gott folgt nicht dem Parthos nominalistischen Denkens, die göttliche potentia absoluta in einem wiederum rein philosophisch spekulativen Anlauf vor aller Realisation der Offenbarung exzessiv zu steigern. Es geht Rahner nicht um eine denkbare göttliche Potenz, sondern um die in der Offenbarung und seiner Selbstmitteilung erschenene Wirklichkeit Gottes. Wo Rahner schöpfungstheologisch argumentiert, handelt es sich um eine nachträgliche Reflexion auf das Ereignis begnadeten Menschseins. Der Ausgangspunkt der Rahnerschen *Theo-logie* und damit derjenige seiner Theologie ist die Erfahrung der Gnade Gottes in der Ekstase tätigen christlichen Lebens, in dem praktisch die Frage nach der größeren Ehre Gottes verfolgt wird.

Damit scheint Imhof recht zu behalten mit der anfangs erwähnten Behauptung, Rah-

7 Lakebrink 1965: 263f.

8 Ebd. 263.

9 Ebd. 264.

10 Ebd. 258.

11 Ebd. 264.

ners Theologie lasse sich auf jesuitische Spiritualität reduzieren¹². Wenn dem so wäre, wäre der enorme theologisch-metaphysische Aufwand, den Rahner mit seiner Theologie treibt, nicht verständlich.

Eine bereits einmal erwähnte Stelle in einem von Rahner verfaßten, fiktiven Brief des Ignatius von Loyola "[...] an einen Jesuiten von heute" ist in diesem Kontext aufschlußreich:

"Seid ihr eigentlich nie darüber erschrocken, daß ich in meinem Bericht des Pilgers sage, meine Mystik habe mir eine solche Gewißheit des Glaubens gegeben, daß er auch unerschütter blieb, wenn es keine Heilige Schrift gäbe" (XY, 374).

Rahner begegnet der eigenen Mystik nicht nur mit dem entmythologisierenden modernen Bewußtsein, das sich mit der Vorstellung wechselnder, intermediärer göttlicher Voten an ausgesuchte Subjekte nicht abzufinden vermag, sondern – was wesentlicher ist und schon die ersten theologischen Versuche als Grundfrage begleitet (vgl. Kp. 1) – mit *theologischen* Mißtrauen: Verfällt der ignatianische Mystiker nicht einer subjektivistischen Theorie vom rechten Leben, die nicht für sich in Anspruch nehmen kann, die Wahrheit des christlichen Glaubens zu erschließen? Um diesen Vorbehalt auszusräumen, untersucht Rahner die theologische Tradition, die Schrift und die autoritative Lehrverkündigung der Kirche unter der leitenden Fragestellung, ob von ihnen her die eigene mystische Evidenz als authentische Glaubens- und Gnadenerfahrung gedeutet werden darf.

Mit diesem Verfahren tritt Rahner natürlich in einen hermeneutischen Zirkel ein: Das Subjekt mystischer Evidenz sucht in Schrift und Tradition die Bestätigung dessen, was es schon weiß. Das Problem ist Rahner bewußt (vgl. I, 91fF), wird von ihm jedoch als das hingenommen, was es wirklich ist: als unvermeidlich, nämlich, wenn es überhaupt ein für den Selbstvollzug des Subjektes relevantes Verstehen der Texte geben soll. Diese Annahme kann von Rahner in einer wissenschaftstheoretischen Argumentation als Notwendigkeit ausgewiesen werden: In sich wandelnden Verstehenshorizonten kann das depositum fidei

12

Inhof schreibt über Rahner: "Jesuitische Spiritualität, das je neue Stücken und Finden des Willens Gottes, bestimme sein Leben. –Nicht transzendental-philosophische Überlegungen sind daher letztlich ausschlaggebend für den Kern seiner Theologie– eher für deren Gestalt. Die existentielle Wurzel, aus der heraus er dachte, waren im Grunde genommen die Exerzitienführungen, von denen er selten und dann nur im vertrauen Kreise erzählte" (ders. 1985, 6). Die Bedeutung der Exerzitienführungen für die Rahnersche Theologie dürfte seit Fischers Dissertation (ders. 1974b) unstrittig sein, sie herauszutreten, ist auch der Vf. dieser Arbeit bemüht. Aber Rahner übersetzte in einem engagierten Bewußtsein diese Erfahrungen in Theologie, um sich ihrer zu versichern, aber auch, um das, was daran kommunikabel ist, zu kommunizieren, damit dem universalen Gnadenangebot Heilsmitverksamms entspricht eine antihelastische Grundhaltung des Theologen. Die Rekonstruktion der Mystik "innerhalb der normalen Gnade und des Glaubens" (HTTL V, 145), die Rahner forderte und mit seiner Theorie der quasi-formalistischen Selbstmitteilung Gottes an jedes menschliche Subjekt leistete, hält keinen gesichtlichen Elliptizismus zu: Das Denken eines Mannes, dessen Lebenswerk darauf ginge, allen den reinen Wein des Glaubens zu reichen, hat es nicht verdient, daß Epigonen für sich eine vom Meister "im vertrauen Kreise" empfangene geheime Offenbarung über den eigentlichen "Kern" des Ganzen zu besitzen vorgeben. In der geistigen Welt unzulässig. Schon gar nicht hat es die Theologie Karl Rahners verdient, daß sie am Ende mit ein paar Worten auf das 'semper idem' ignatianischer Mystik reduziert wird, so als wäre diese immer schon so gewesen, und als gäbe es eine Garamie, daß sie immer so bleibe.

unwandelbar nur durch aktive Assimilations- und Traditionsprozesse erhalten bleiben, die entsprechend begnadete Subjekte voraussetzen. Ein solches Verständnis von Dogmenentwicklung findet Rahner schon in der hl. Schrift selber (IV, 14ff). Apostolisch analysiert Rahner die faktischen Prozesse kirchlicher Dogmenentwicklung und schlußfolgert, daß man nur unter der dogmatisch nicht gut begründbaren Voraussetzung, die Dogmenentwicklung sei gerade jetzt zu diesem geschichtlichen Zeitpunkt abgeschlossen, davon ausgehen kann, daß sie nicht in vergleichbarer Weise auch gegenwärtig weitergeht (XIII, 11-19). Aus der Dogmengeschichte aber ist auch ersichtlich, daß dogmatische Entwicklungen niemals einfach Setzungen eines kreativ-unfehlbaren Lehramtes waren, sondern Resultate von Auseinandersetzungen der Gläubigen im Streit um die Wahrheit (vgl. XIII, 15ff). Dafür aber, daß jeder Gläubige eine ihm gnadenhaft zukommende Intelligibilität für die Glaubensgeheimnisse hat, kann sich Rahner auf die traditionelle Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen berufen (I, 89; IV, 24f; VIII, 303ff).

Für diese ergibt sich wiederum die Frage, ob es sich beim sensus fidei fidelium um eine geschaffene Gnadenhilfe handelt oder um einen Aspekt der Teilhabe des Gläubigen an der ungeschaffenen Selbstmitteilung Gottes in seiner Einwohnungsgrnade. Für letztere Annahme kann Rahner sich –wie erwähnt (vgl. Kp. 4, 3)– auf patristische und neustamentliche Zeugen berufen. So ist es also innerhalb des christlichen Denkens keine idealistische Zunnutung, wenn Rahner davon ausgeht, man müsse bei der Hermeneutik biblischer und lehramtlicher Texte nicht nur notwendig von einer subjektiven Wahrheitskenntnis der Gläubigen ausgehen, sondern man sei dazu auch durch das kirchliche Glaubensbewußtsein berechtigt. Wie das Glaubenslicht näherhin zu denken ist, ergibt sich im Blick auf die Theologie der ungeschaffenen Gnade, die Rahner als Selbstmitteilung Gottes denkt: Rahner identifiziert die Annahme des Gottesgeistes im Tun des Subjektes mit dem aktihaften Vollzug der Gottesliebe. Die Gottesliebe aber wird als Nächstenliebe vollzogen (vgl. Kp. 9).

Als Liebe zu Gott in seiner bleibenden Unbegreiflichkeit und Geheimnishaftigkeit ist die Gottesliebe ekstatische Liebe und diese Eigenschaft durchformt auch die Nächstenliebe, die die Reflexion des freudvollen Selbstbezuges ausschließt und kritische Reflexion der eigenen Praxis unter dem Gesetz des "ad maiorem Dei gloriam" fordert. Das ist Rahners metatheoretische Theorie theologischer Intelligibilität aus Glauben, die als eine theoretische Explikation dessen gelesen werden kann, was bei Karl Barth als kraftvolle Intuition gegen die Gefahren der natürlichen Theologie steht: "Gott wird durch Gott erkannt. Gott kann nur durch Gott erkannt werden"¹³. 'Metatheoretisch' sei Rahners Theologie hier deshalb genannt, weil sie aus der Not des Mystikers heraus, sich der Christlichkeit seines eigenen Denkens und Erfahrens zu vergewissern, die Möglichkeitenbedingungen von Theologie als intellektueller Entfaltung des Glaubenslebens ergündet. Auf diese Weise kann die Theologie Karl Rahners zugleich als Legitimationstheorie

13

KD II/1, 203.

anderer Theologien, die aus anderen Erfahrungs- und Lebenskontexten heraus entstehen, gelesen werden¹⁴. So wird von Rahner her ein legitimer theologischer Pluralismus denkbar (vgl. IX, 149ff; 464ff; X, 47f; X, 267ff).

Rahner stellt sich mit diesem Ansatz einer Theologie der sich aus der Realisation der Geschichtlichkeit menschlichen Bewußtseins ergebenden hermeneutischen Grundproblematik in eigenständiger Weise: Er konstruiert kein in sich selbst ständiges Verstehenssubjekt analog dem Kantischen Transzendentalsubjekt¹⁵, sondern Rahner geht zunächst lediglich im Prozeß des Theologieretbens von einer theologische Intelligibilität begründenden Verbindung zwischen dem gläubigen Subjekt und den in Schrift und Tradition bezugten Glaubensinhalten aus. Diese Verbindung ist jedoch nicht Bestandteil einer praxis- und geschichtsunabhängigen naturalen Konstitution des Menschen (vgl. Kp. 6, 7a-b), sondern diese Verbindung ist Gott selbst in seiner Selbstmitteilung, ist seine Gnade, so untersteht sie dem Gesetz Gottes und seiner Gnade.

Gegen spiritualistische Konzeptionen der Gotteserfahrung beruft sich Rahner auf die traditionelle theologische Auffassung, daß alle göttlichen Gnaden dem Menschen um Christ willen und aufgrund der Verdienste Christi verliehen werden (XIII, 215)¹⁶. Diese Abhängigkeit aller göttlichen Gnade von Jesus Christus wird von Rahner jedoch nicht juristisch verstanden, wie der Begriff "meritum Christi" nahelegt. Entscheidend ist für Rahner an der Lehre von der gratia Christi, daß mit der Abhängigkeit der Gnade von Christus deren *Geprägtheit* durch Christus mitausgesagt ist (vgl. II, 126ff). Diese Geprägtheit bedeutet nicht nur die notwendige und unausweichliche Leiblichkeit und Kargalität allen Heilshandelns (ebd. 127), sondern auch seine Verwiesenseit an das Leben des historischen Jesus, das in seiner Faktizität das Gesetz des Neuen Bundes offenbart, "[...] den wir zu leben haben [...]" (HTTL IV, 51). Im Zentrum dieses neuen Bundes steht aber das Kreuz, das Rahner Symbol ist für das Gesetz, daß alle gelungene Gottesbegegnung den akthaften Vollzug des mystischen Todes (vgl. Kp. 2) voraussetzt (vgl. EB 271): Gotteserfahrung gelingt nur im rückhaltlosen Sichhineinlassen auf die eigene Biographie, *via esotata negativis*¹⁷. Weil Gottes Gnade so dem Gesetz des Neuen Bundes folgt, tritt sie dem Menschen fremd wie der Tod entgegen: Gott begegnet dem Menschen als der Andere, als Gericht seiner Wunschträume und Phantasien, nicht als deren deus-ex-machina-hafte Erfüllung. Gottes Gnade begegnet dem Menschen nicht als Selbstbestätigung, wie Mitersteher unglücklich die Rahnersche *fides quaerens intellectum*

14 Vgl. Rahners positive Haltung gegenüber einem weltrechtlichen, theologischen Pluralismus (XV, 88), der die europäische Theologie auch in die Rolle einer Lernenden verweisen kann (XV, 101ff),

Besonders hervorzuheben ist Rahners positive Haltung gegenüber der Befreiungstheologie (vgl. KRK II, 67f; 111f), der er für andere Teilkirchen der sogenannten Dritten Welt Vorbildfunktion zuspricht (KRK II, 118).

15 Dieser Vorwurf gegen die Theologie Karl Rahners ist absolut stereotyp. Eine Neuaufgabe bietet Scheffler (ders. 1982, 40ff, 81ff).

16 Vgl. zu dieser allgemeinen dogmatischen Auffassung und ihrer Geschichte: P/G II, 262ff.

17 Rahner entspricht damit vollkommen der Umkehrstruktur der Erfahrung des Gottesgeistes, die Mühen bei Rahner vermischt (ders. 1979, 31ff).

deute¹⁸, sondern als Gericht der eigenen Versuche des Menschen, sich in sich selbst zu gründen. Theologische Erkenntnis ist als von Gott her ermöglichte und sich in der freien individualgeschichtlichen Annahme der Gnade Gottes ereignende keine selbstbewußte Habe des Subjektes.

Weil Gnade dem Menschen derart fremd begegnet, und das, obwohl sie an seinen naturalen Fähigkeiten anknüpft, ist es falsch, Rahners Hermeneutik vorzuwerfen, sie konstruierte aprioristisch ein Verstehenssubjekt. Rahner erzieht eben nicht der törichtsten Illusion, vor dem Vollzug von Glaube und Theologie könne und solle man sich zunächst apriorisch über deren Methode und Wesen verständigen; Theologie und das Wissen darum, was Theologie sei, entstehen im Prozeß ihres Getriebeverdens. Der Mit, hier in den Prozeß des Theologieretbens hineinzuspringen, impliziert die Gelassenheit, nicht für sich in Anspruch zu nehmen, für alle Zeiten die richtige Theologie zu haben. Bescheiden in diesem Sinne war Rahner. Das bezeugt nicht nur seine Offenheit gegenüber neuen theologischen Anläufen anderer, sondern auf anekdotische Weise auch seine scherzhaft ironische Skepsis gegenüber der eigenen Theologie¹⁹. Rahner kennt keine selbstbewußte Menschlichkeit gegenüber der Gnade Gottes, – auch keine hermeneutische eines Verstehenssubjektes, das vor allem Verstehen sich selbst immer schon bewußt geben wäre. Gnade, als im konkreten Hier-und-Jetzt vollzogene ekszessive Liebe, und die Nachfolge Christi, als vom Kreuz nicht abtrennbare, sind in der Theologie Karl Rahners die präzisen Wirklichkeiten, die es nicht erlauben, ihn mit 'modernistischen' Hermeneutiken zu assoziieren.

3. Rahners Konzeption der Gotteserkenntnis und diejenige Karl Barths

Zwischen der Theologie der Gotteserkenntnis bei Karl Rahner und bei Karl Barth läßt sich innerhalb der Tiefenstruktur beider theologischer Entwürfe eine Paralleltät feststellen:

Rahner realisiert klar, daß die Frage nach dem Dasein Gottes die Beantwortung der anderen Frage nach dem Wesen Gottes impliziert (VIII, 179). Wenn nun die faktische heilsgeschichtliche Ordnung, innerhalb derer nach der Existenz Gottes gefragt wird, nicht diejenige einer zwar denknotwendigen, aber durch den universalen göttlichen Begnadungswillen faktisch überholten *natura pura* ist, dann ist eine methodisch dezidiert natürliche Theologie, die eine Gotteserkenntnis in bewußtem Absehen von Offenbarung und Gnade Gottes erstrebt, als sündhafte Verweigerung des Menschen gegenüber der Gnade

18 Mitersteher 1975.

19 In einem Interview äußert der 'splitte' Rahner 1980 den Verdacht, er würde "irgendwie" in manchen seiner theologische Spekulation überforderten Fragen "mit den Schwaben sagen": "Was geht mich meine saudumme Meinung von gestern an?" (KRK II, 131). Besonders sprechend wird diese Sentenz durch ihre Kontrastierung mit einem anderen Typ wissenschaftlichen Selbstbewußtseins wie ihm Adorno schildert (ders. 1951, 85): "Ich kenne einen, der alle Zeitlichkeiten aus Erkenntnistheorie, Natur- und Geisteswissenschaften zu sich einlud, mit jedem einzelnen sein System durchdiskutierte und, nachdem keiner mehr gegen dessen Formalismus ein Argument vorzubringen wagte, seine Sache für schlechtedings wertbeständig hielt".

Gottes zurückzuweisen. Mit ihr verweigerte sich das theologische Subjekt dem konkreten christlichen Theismus zugunsten einer abstrakten Gottesidee, die als solche leicht zur Projektionsfolie menschlicher Wunschräume für das, was uns, wie Barth polemisiert, "fein und lustig und also göttlich deucht"²⁰, verzwackbar wäre. Rahner empfindet diese Gefahr und äußert den Verdacht, daß ihr der theologische Betrieb im Felde der philosophischen Theologie allzu oft erlegen ist. Indikator für diese Schwäche ist die marginale Position, die das Inkomprensibilitätsaxiom und das ihm im theologischen Denken Rahners koordinierte Analogiegebot im üblichen theologischen Denken einnimmt (vgl. Erfahrungen 107).

Karl Barth lehnt jede natürliche Theologie schroff ab²¹. Für Barth ist die natürliche Theologie Selbstbehauptung des Menschen gegenüber Gott²², mit ihr stellt sich der Mensch gegenüber dem "schlechthin Neuen und Ungewissen" auf den Standpunkt des "schlechthin Bekannten und Gewissen"²³. Gerade aber den Bereich des Bekannten und Gewissen, die Sphäre der menschlichen Herrschaft über die erkannten Gegenstände, auf Gott selbst hin zu überwinden, ist der Mensch durch Gottes Offenbarung aufgerufen: Die Sphäre der menschlichen Gegenstandserkenntnis – so Barth – ist gekennzeichnet durch den Modus des "vorher", durch den Apriorismus des menschlichen Erkenntnisvermögens, dem alles Erkante zu parieren hat. Demgegenüber sei die Gotteserkenntnis im Stande der Gnade Erkenntnis im "Stand des Nachher, der jede Verfügung über das Objekt unmöglich macht [...]"²⁴.

Wie bei Rahner erscheint phänomenologisch der Gegensatz zwischen heillosen menschlichem Vollzug und Annahme Gottes als Gegensatz zwischen menschlicher Herrschaft, die wie bei Rahner auch bei Barth als Index des menschlichen Weltverhältnisses gilt, und der Annahme Gottes als des ungemessenen, in seiner dem Menschen geschenkten Zuwendung zu bejähenden, unverfügbaren Anderen.

Daß aber Gott in einer solchen Weise erkennbar ist, ist Folge seiner Offenbarung, die Barth differenziert sieht als Offenbarung im Wort und im Heiligen Geist²⁵: Die Offenbarung im Geist bezeichnet dabei die von Gott her geschenkte Möglichkeitsebedingung der gläubigen Aufnahme der göttlichen Offenbarung durch das Subjekt²⁶. Diese Differenzierung entspricht der Rahnerschen Unterscheidung von kategorialer und transzendentaler Offenbarung, wobei Rahner der transzendentalen Offenbarung jedoch eine größere Selbständigkeit zuspricht, insofern er damit rechnet, daß von ihr her bereits echter Glaube möglich sei, der heilhaft sein kann, obwohl er noch nicht zum reflexen Assens der

kategorialen Offenbarung gekommen ist. Ein solcher Gedanke ist jedoch der Theologie Barths nicht vollkommen fremd²⁷, wenn er auch nicht explizit entfaltet wird.

Barth lehnt – anders als Rahner – das theologische Prinzip "gratia non destruit sed supponit ei perficit naturam" zumindest an einer Stelle entschieden ab: Der wirkliche Gott *tôté(1)*, wo er erkannt werde, "den natürlichen Menschen mit all seinen Möglichkeiten"²⁸. Bei der Deutung dieses Grundsatzes an der zitierten Stelle geht Barth von der neuscholastischen Identifikation der konkret vorfindlichen Ordnung hinsichtlich ihrer Erfarbarkeit mit der natura pura aus. Als Gegner der Barthschen Position wird an der betreffenden Stelle "die römisch katholische Methode" genannt. Der Vorwurf gegen diese ist, sie löse die Einheit Gottes auf, indem sie eine natürliche Gottheit einerseits und den Gott der Offenbarung andererseits denke, um hernach beide miteinander zu identifizieren. Das ist exakt der Vorwurf, den Rahner hinsichtlich der üblichen Trennung der Traktatteile 'De Deo uno' und 'De Deo trino' gegen die traditionelle Gotteslehre erhebt (vgl. IV, 108ff). Ihm korrespondieren die hier anfangs zitierte Forderung Rahners, die Frage nach dem Dasein Gottes nicht von dem Wissen um sein Wesen abzulösen, die Intention einer *heiligsgeschichtlichen* Deutung der göttlichen Eigenschaften (VIII, 175), das Axiom der Identität von heiligsgeschichtlicher und immanenter Trinität und die Rahnersche Forderung, den trinitarischen Gott als das konkrete Absolutum zu nehmen, als den einen Gott, der seine Einheit als den wahren Monotheismus offenbart, indem er sich als der dreifaltige vollzieht (vgl. XIII, 142ff). Barth begriff – wie Rahner – die faktische Ordnung als unter dem Gnadengabe Gottes stehende. In dieser Ordnung regt sich mit dem göttlichen Begnadungswillen zugleich der Widerstand gegen Gott: In der Wirklichkeit "als solcher" steht der Mensch im Streit gegen die Gnade²⁹. In der natürlichen Theologie und dem Konstrukt der natura pura sieht Barth den Versuch, den Menschen als den Feind der Gnade Gottes in einen Freund Gottes umzuzüchten³⁰.

Wie beschrieben (Kp. 6, 7), leugnet Rahner die Identifizierbarkeit der faktischen Ordnung mit der barockscholastischen natura pura. Einem abstrakten Naturbegriff, der nicht zur Deutungskategorie des Ist-Zustandes erhoben wird, sieht Barth weit weniger skeptisch gegenüber. Anders wäre es auch schwer verständlich, daß er an anderer Stelle³¹ zu einer positiven Einschätzung des Prinzips von der die Natur nicht vernichtenden, sondern vollendenden Gnade kommt: Die Gnade bedeute das radikale Gericht über die Natur. "Sie bedeutet die radikale Veränderung und Erneuerung [der Natur: d. Vf.] nicht ihr Binde". Insofern sei dem "gefährlich gemeinten Wort des Thomas von Aquino [gratia non destruit sed supponit ei perficit naturam: d. Vf.] recht zu geben [...]"³¹. Barth geht es also offensichtlich nicht um das ontologische Problem der natura pura, der als denk-

20 KD III/1, 460.
21 KD III/1, 189.
22 Ebd. 150.
23 Ebd. 152.
24 Ebd. 152.
25 Ebd. 8ff.
26 Ebd. 8.
252

27 Vgl. Jungel 1976, 73.
28 KD III/1, 99.
29 Ebd. 158.
30 Ebd. 160.
31 Ebd. 463.
253

möglicher gegenüber er sich sogar aufgeschlossen zeigt (vgl. Kp. 6, 7b), sondern dann, die geschichtliche und pneumatische Offenbarung Gottes als absolute, existentiell erfahrbare Überbietung des Ist-Zustandes der Welt zu verstehen, die als solche eine erfahrbare Widerständigkeit im konkreten Menschen erfährt, welche bei Rahner mit dem Begriff der *natura lapsa* als im Stande der göttlichen Berufung des Menschen erfahrbarer bezeichnet wird (vgl. XIII, 102ff).

Existentiell geht es Barth also darum, die mit Gottes Offenbarung ergangene Berufung des Menschen zum Heil als eine die konkreten Bahnen des faktischen Menschen anergreifende und irritierende zu denken. Damit aber stimmt Rahner mit Barth überein: Gottes Offenbarung ist nicht die Bestätigung des Menschen in seinem Ist-Zustand. Wer so dachte, löste in der Tat die Gnade Gottes von Christus und dessen konkreter Biographie ab. Genau dagegen jedoch wehrt sich Karl Rahner, wie transzendental Gnade auch immer von ihm gedacht wird: Alle Gnade ist *gratia Christi*, trägt das Prädikat Christi (II, 126). Davon könnte nur abstrahieren, wer die Einheit von pneumatischer und geschichtlicher, von transzendentaler und kategorialer Offenbarung in einer Weise auseinanderreißt, wie Rahner dies *ausdrücklich* ablehnt (vgl. QD 55, 21).

Wo Offenbarung nicht als die Irritation des menschlichen Ist-Zustandes erfahren wird, wo christliches Leben nicht Vollzug des existentiellen Sterbens (vgl. Kp. 2) ist, wird Offenbarung zur Bestätigung des faktischen Menschen. So aber ist sie nicht die Bestätigung dieses Menschen durch Gott, sondern Selbstbestätigung des Menschen, der sich weigert, mehr zu werden, als er ist. Offenbarung als pneumatische und als geschichtliche wird von Rahner und Barth gleichermaßen als Einbruch der 'Vernunft Gottes' in die Wirklichkeit des Menschen gedeutet. Diese 'Vernunft Gottes', die mit Jes 55, 8f assoziiert ist, läßt sich von keiner natürlichen Vernünftigkeit her errechnen. Sie ist nicht nur quantitative Steigerung der menschlichen Vernünftigkeit, sondern qualitative Überbietung des Menschen, die diesen zur qualitativen Selbsttranszendenz auffordert und befähigt. Diese Selbsttranszendenz wird von Barth jedoch wie von Rahner als schmerzhafter Prozeß gedeutet. Gotteserkenntnis setzt die Erneuerung des Menschen "von Grund auf"³² voraus. Um die Aussage von Diskontinuität und Schmerz geht es Barth, wenn er vom Sterben der Natur an der Gnade spricht. Die hier durchgeführte Interpretation erweist: Nicht der Tod einer abstrakten *natura pura* ist bei Barth gemeint, wenn er davon spricht, der wirkliche Gott töte den natürlichen Menschen, sondern die Erfahrung, daß alle selbstbewußte Menschlichkeit durch den sich offenbarenden Gott in die absolute Krise geführt wird, in der alleine sich Erkenntnis Gottes ereignen kann. Der Terminus für die neue Ordnung des Menschen, in der Gott alleine als der eine und wahre erkannt wird, als der er sich offenbart und der er, so wie er sich offenbart, auch selber ist³³, ist bei Barth wie bei Rahner *Gnade*:

"Durch Gnade wird das Sein Gottes erkannt, oder es wird gar nicht erkannt"³⁴. Der Gnade entspricht bei Barth als *gnadenhafter* Akt des menschlichen Selbstvollzuges der Glaube: Gnade und Glaube sind die menschlichen Grundvoraussetzungen der Gotteserkenntnis³⁵, Glaube aber ist für Karl Barth wesentlich Gehorsam³⁶ und als solcher bezogen auf die positiven Offenbarungsdaten, die bei Barth unter der Chiffre "Wort Gottes" zusammengefaßt werden. Barth denkt zwar die Glaubensgnade wie Rahner als Mitteilung des göttlichen Pneumas an den Glaubenden, wobei einschränkend –parallel zur Rahnerschen Rede von der *quasi*-formalen Selbstmitteilung– bemerkt wird, daß durch diese Mitteilung die Kreatur nicht selbst zum Heiligen Geist wird³⁷. Dieser pneumatische Glaubensbegriff wird von Barth jedoch nur in der Bezogenheit auf das Wort Gottes bedacht. Das Wort Gottes ist gegen alle spiritualistischen, mystischen und natürlich-theologischen Versuche des Menschen, der Vernunft Gottes auszuweichen, der Feis, auf dem eine rechthabige Theologie aufzubauen ist. Dementsprechend bildet die Lehre vom Wort Gottes den sich über zwei Bände hin erstreckenden Auftakt der kirchlichen Dogmatik.

Der Zusammenhang zwischen Gebet und Gotteserkenntnis wird lediglich darin gesehen, daß der Gläubige bete, nicht in Versuchung zu fallen³⁸. Das ganze Gewicht der Gotteserkenntnis wird so auf den positiven Offenbarungsdaten konzentriert³⁹. Die Bastion, auf der Barth seine Theologie errichtet, ist –sieht man einmal von der Einführung der positiven Theologie auf die Schrift alleine, die jedoch innerhalb des Ganges der KD durch eine intensive Rückbesinnung auf die Tradition praktisch zum Teil aufgehoben wird, ab– dem Katholizismus keineswegs unbekannt. Barth selbst bewertet die Neuscholastik unter dem Aspekt ihres Antinomienismus durchaus positiv⁴⁰. Die Neuscholastik baute ihre positive Theologie jedoch in einen umfassenden Begründungszusammenhang natthlicher Theologie ein und verfiel mit ihrer Deutung der faktischen menschlichen Vernunft als rein natthlicher unbemerkt dem von ihr bekämpften Rationalismus. Mit ihrem rationalistischen Vernunftbegriff schloß die Neuscholastik jede bewußte Intelligibilität aus Glauben aus. Um eine solche geht es jedoch Barth wie Rahner: "Gott ist erkennbar. Denn in ihm ist der Mensch bereit für Gott"⁴¹. Am Anfang dieser Erkenntnis Gottes im Glauben aber steht für Barth die fraglose Akzeptanz der positiven Offenbarung.

Damit negiert Barth das Problem der hermeneutischen Distanz. Dem entspricht die von Browarzik konstatierte hermeneutische Naivität, ja Willkür Barths⁴². Weil Barth dem Subjekt, das sich nicht unter das Apriori des Schriftgehorsams schon gestellt hat, absolut

34 Ebd. 28.

35 Ebd. 92.

36 KD I/1, 485.

37 Ebd.

38 KD II/1, 27.

39 KD I/1, 292.

40 Ebd. 292f.

41 KD II/1, 169.

42 Vgl. Browarzik 1970. 223-226.

mißbraut⁴³, gibt es keine induktive Annäherung an den Sinn von Offenbarung. Das Subjekt fehlenden Glaubenssenses zu den geoffenbarten Glaubenswahrheiten wird von Barth als Subjekt gnadenloser Feindschaft gegen Gott gedeutet. "Wer mit diesem [vermeintlichen: d. Vf.] Kind meint spielen zu können, dem wird dieses Kind in die Finger beißen"⁴⁴. Bei dieser Position macht sich eine ontologische Schwäche des Barth'schen Denkens bemerkbar: Wenn derjenige, der das Wort Gottes (noch) nicht gläubig affirmiert, nicht als natura pura im Sinne der Neutralität gegenüber Gott gedeutet werden darf, wie die Neuscholastik zumindest für solche Menschen, die das Evangelium noch nicht verkündet bekommen haben, anzunehmen bereit war, wobei von Rahners wissenschaftlich aufgeklärterem Denken her sogleich die Frage auftaucht, wie denn unter solchen Voraussetzungen wohl eine Verkündigung aussen müßte, die eine solche Evidenz der Wahrheit des Verkündeten für den Adressaten mit sich brächte, daß dieser das Wort Gottes nur schuldhaft zurückweisen könne, wenn also statt dessen mit Karl Barth von der Wirksamkeit der natura lapsa im Adressaten missionarischer Anrede auszugehen ist, dann ist es nicht einleuchtend, warum nicht umgekehrt auch von einer Wirksamkeit der Glaubensgnade im Angeredeten ausgegangen werden soll.

In praktischer Hinsicht hat Bonhoeffer die Barth'sche Position als "Offenbarungssituativismus" kritisiert⁴⁵. Aus der Perspektive Karl Rahners stellt sich die kritische Frage, ob nicht das Denken Barths in der unbewiesenen Annahme gründe, Gott gewähre seine Glaubensgnade interimierend nur für den Moment der gehorsamen Annahme des missionarisch ausgerichteten Gotteswortes, die durch diese Gnade gewirkt werde.

Die gegenwärtige Voraussetzung macht Rahner mit seinem Theorem von der universalen Angebotenheit der ungeschaffenen Gnade in der transszendentalen Geistigkeit des Menschen, die das Subjekt zu wirklich theologischem Erkennen befähigt und es damit allerdings auch auf die wahre Erkenntnis Gottes verpflichtet: Von Rahners Gnadentheologie her wird verständlich, warum niemand im Sinne der neuscholastischen Konzeption von der Gotteserkenntnis durch einen rein naturalen Theismus gerechtfertigt wird, warum Barth ontologisch gesehen mit seiner These, nur die wahre Gotteserkenntnis, die Gott alleine selber in seiner Gnade wirken kann, rechtfertigt den Menschen, im Recht ist. Zugleich vermeidet Rahner den sich mit dieser These aufdringenden Gedanken einer göttlichen Prädestination zur ewigen Verdammnis, der lehrnamlicherseits des öfteren zurückgewiesen wurde (vgl. DS 397, 621, 628, 1567). Nach Rahner stellt jeder Mensch im Raum des göttlichen Gnadenangebotes und ist damit darauf verpflichtet, seine intellektuellen und voluntativen Möglichkeiten auszuschöpfen, um intellektuell und akhant zu realisieren, was ihm als Möglichkeitsbedingung wirklich heilsamen übernatürlichen Glaubens angeboten ist. Damit aber ist der institutionell und gnoseologisch dem

Christentum Fernstehende immer schon ein Christ im Stande der Erwartung. Das bedeutet einerseits für das explizite Christentum eine Bestätigung seines Missionsauftrages, denn mit Rahners Gnadentheologie wird den institutionellen Nichtchristen prinzipiell alles für die wirkliche Erkenntnis Gottes Notwendige zugesprochen. Andererseits wird die christliche Missionsstätigkeit durch diese Konstruktion in einer Situation spezifizierter Verantwortlichkeit gesehen. Ganz parallel zu Barth besteht Rahner auf der absoluten Verpflichtendheit der einen wahren, übernatürlichen Gotteserkenntnis, die weder durch eine naturale "Anständigkeit" (vgl. V, 531) noch durch eine rein natürliche Gläubigkeit oder ein heterodoxes Bekenntnis substituiert werden kann.

Anders als Barth sieht Rahner jedoch scharf die hermeneutischen Probleme, die sich für den Christen vor seiner Überlieferung aus der neuzeitlichen Situation des geistesgeschichtlichen Pluralismus, an der er unausweichlich partizipiert, ergeben. Rahner deutet die Pluralität neuzeitlicher Weltverfärgung und Weltdeutung mit dem Begriff der gnoseologischen Konkupiszenz (VIII, 662; IX, 84; X, 105; passim). Der Begriff der Konkupiszenz impliziert ein Doppelles: (1) Unausweichlichkeit und (2) eigentliches Nichtsein sollen (XI, 102). Nichtseinsollend ist die Konkupiszenz jedoch nicht aus moraltheologischen Gründen (vgl. I, 400f; bes. 405) oder, weil sie den azetischen Selbstgenuß blockiert (I, 280f), sondern, weil sie der Totalverfärgung des Menschen auf Gott entgegensteht (I, 399f). Insofern die Konkupiszenz als Erbsündenfolge unausweichlich ist, ergibt sich aus der Übertragung des Begriffes auf den geistessoziologischen Pluralismus der Moderne, daß der Christ in der Bewärgung gegenüber dieser Situation sein Christsein intellektuell redlich zu leben hat. Daß sich der konkupiszenzente Mensch nicht als das selbstmächtige Subjekt hat, sondern der an das Viele ausgelieferte ist, entspricht der inneren Einheit der Erbsündenstrafen: Die Konkupiszenz ist mit dem Verhältnißeitscharakter des menschlichen Sterbens verbunden (vgl. Kp. 2). Ihr existentieller Kern ist die für die natura lapsa schmerzhaft Wahreheit, daß der Mensch vor Gott keinen Stand gewinnen kann. So wenig wie sich die Ursandsintegrität aus menschlicher Mächtigkeit wiederherstellen läßt, so wenig ist der neuzeitliche Pluralismus durch den Menschen in einem herrschaftlichen Akt überwindbar. Konkupiszenz ist in statu viatoris nur partiell und progressiv (Kp. 2) in einem lebenslangen Prozeß der vollzogenen Gottesliebe als Wachstum der heiligmachenden Gnade im Subjekt überwindbar. Dem entspricht in Bezug auf die neuzeitliche Situation gnoseologischer Konkupiszenz die Notwendigkeit, die gestresozologische Situation der Moderne als den von Gott her verfürgten Raum intellektueller und praktischer Bewärgung anzunehmen. Das schließt die anarchronische Vorstellung aus, es gebe irgendwo innerhalb der modernen Weltgesellschaft globaler Kommunikation einen geschützten Bereich reiner Christlichkeit, der vor dem unbemerkten Eindringen häretischer Gedanken gefeit wäre. Dementgegen ist der Prozeß der Orthodoxie bei Rahner ein Prozeß der permanenten Neuaneignung der Offenbarung, der für den Christen, insofern er unausweichlich unter dem Einfluß heterodoxer Gedanken und Motive steht,

⁴³ Vgl. KD II/1, 98-104.

⁴⁴ Ebd. 104.

⁴⁵ WEN 306, 312, 359f.

keine gefährlose Unternehmung ist, sondern stets neues Wagen und Finden der eigenen christlichen Berufung.

Christ und Nichtchrist sind gemäß Rahners Konzeption ontologisch einander viel näherstehend, als Barth dies denkt. Während der Nichtchrist nicht schon immer sicher im Unheil gesehen wird, ist der Christ ebenso wenig sicher im Heil. Beiden ist die wahre Gotteserkenntnis Aufgabe und nicht Besitz.

Gegen Barths "Offenbarungspositivismus" meint Bonhoeffer, man müsse "Stufen der Erkenntnis und Stufen der Bedeutsamkeit" beachten⁴⁶. Diese Forderung findet bei Rahner eine Entsprechung in dem Begriff (1) einer in den Glauben einweisenden *Mystagogie* und in demjenigen (2) einer *Hierarchie der Wahrheiten* (vgl. X, 276-279; passim). Letzterer Begriff entspricht der hermeneutischen Situation des Christen, der sich als verstehendes Subjekt die kirchlichen Glaubenslehren in einer Weise aneignen muß, daß diese sich zu einem subjektiven Gedankenkreis verbinden und nicht einfach nur unverstandene Masse bleiben. Dieser subjektiven Hierarchie der Wahrheiten entspricht eine vom 2. Vatikanum gelehrt objektive *hierarchia veritatum*⁴⁷. Auch die Verkündigung der Kirche setzt immer schon ein theologisches Verstehen des Verkündigten voraus und kennt deshalb ebenfalls "Stufen der Bedeutsamkeit". Eine zu große Differenz zwischen der objektiven und der subjektiven Hierarchie der Wahrheiten wäre nach Rahner als Epiphänomene der kryptologischen Häresis (zum Begriff vgl. V, 554-576) negativ zu bewerten.

Der andere Begriff, *Mystagogie*, ist auf den noch Glaubensformen bezogen, hat jedoch dieselbe Tiefenstruktur wie derjenige von der Hierarchie der Wahrheiten: Auch dem Nichtchristen ist der hermeneutische Einstieg in den Verstehenszirkel um das christliche Dogma möglich und deshalb auch zugemutet. Bei dem Prozeß, den *Mystagogie* initiieren will, handelt es sich ontologisch gesehen um einen nur graduell von demjenigen, der jedem Christen zugemutet ist, verschiedenen: Das "Kind", vor dessen Gefährlichkeit Barth warnt, ist für Rahner wieder *ψηφος* (III, 13), "incipiens" (ebd. 17), eben Anfänger im Glauben, der der *mystagogischen* Hilfe bedarf.

Das enge ontologische Zusammendenken von Nichtchristen und Christen könnte aus der Sicht einer strengen Offenbarungstheologie als Versuch gedeutet werden, dem natürlichen Menschen eine theologische Weile anzudeuten. Rein terminologisch kann Rahner dieser Vorwurf nicht gemacht werden: Theologische Intelligibilität kommt nur dem Glauben zu, nur dem, der sich gegenüber dem transzendenten Gnadenangebot Gottes mit seinem Existenzvollzug bejahend verhält. Rahner rechnet jedoch mit der Möglichkeit echter Gläubigkeit auch außerhalb der institutionell verfaßten Kirche. Wiederum könnte eingewandt werden, durch diese Konzeption werde dem Menschen, der in Feindschaft gegen Gott stehe, angedichtet, er sei bereits Adressat und Empfänger der heiligmachenden Gnade. Dieser Einwand könnte mit Recht gegen eine Rahner-Rezeption geltend gemacht

werden, die abstrahierte von den Konkreta des Ursprungs und vom Ziel der Rahnerschen Theologie, und die so Rahners formale theologische Argumentation oder seinen transzendental-philosophischen Aufweis der Existenz Gottes als *krisis-löse*, genadlinige Fortsetzung eines 'normalen' Menschenlebens interpretiert, als Antwort auf Fragen, die jeder(r) 'irgendwie/irgendwo' 'hat'. Durch die These vom übernatürlichen Existential wäre dann nicht alleine ein gnadentheologischer Extrinsicismus überwunden, sondern zugleich der qualitative Unterschied von Natur und Gnade gelauert⁴⁸. Genau diese Konsequenz aber will Rahner unbedingt vermeiden. Gegen eine solche Theologie steht das zentrale Symbol des christlichen Glaubens: das Kreuz, das signalisiert, daß die von Gott her getragene und ermöglichte Selbsttranszendenz des Menschen in die Ordnung der Gnade keine huchlose Fortsetzung der natürlichen Seinsweise ist, sondern Krise und Bruch konkreten Menschseins.

Hier aber ist die Theologie auch an einem Punkt ihres immer notwendigen Verstummens angelangt: Für Rahner (V, 66) und Barth⁴⁹ ist Theologie immer bezogen auf den Glaubensakt. Damit ist jedoch zugleich die Notwendigkeit ihres Verstummens als allgemeine, interpersonale Rede bezeichnet. Denn der Glaubensakt ist wie jeder sittliche Akt von inkommunikabler Individualität. Die Theologie kann einladen, *mystagogisch* zum Vollzug des Glaubensaktes hinführen, ist insofern missionarisch-pastoral-praktische Wissenschaft, und sie gehört zum Vollzug des Glaubensaktes, insofern dieser wie jeder menschliche Akt auf Welt bezogen ist und so intellektuelle und praktisch handelnde Welt-erfassung und Positionsfindung in Auseinandersetzung und Begegnung mit anderen Positionen impliziert. Sie verstummt jedoch notwendig vor der letzten Tiefe des Glaubensaktes, der je eigenen Überwindung eines Lebens in die Liebe Gottes. Das Paradigma dieses Verstummens der Theologie ist für Barth wie für Rahner der Aquinate: Wie Rahner zitiert auch Barth zur Kennzeichnung des notwendigen Verstummens der Theologie im anbetenden Anwesenlassen Gottes die Antwort des Thomas an seinen Ordensbruder Reginald auf dessen Aufforderung, Thomas möge seine *Summa theologica* beenden: "Sunt palaeae fratres Reginalde!"⁵⁰. Eine weitere Chiffre für das notwendige Schweigen der Theologie ist bei Rahner der Eingangswort des thomasischen Hymnus "Adoro te devotens latens Delatas" (GF 270; EPE 26; IV, 53; X, 16). Das Kreuz kann nicht denkrisch antizipiert und so glatt theologisch integriert werden. Die Theologie kann nicht den individuellen Vollzug des Glaubensaktes im Vollzug der Gottesliebe substituieren.

Barth stellt polemisch gegen die scholastische *analogia entis* die "analogia fidei": Nicht, wo wir Gott schon immer "haben", erfahren und erkennen wir ihn, "sondern nur in einer durch Gottes Gnade zu schaffenden Analogie, der Analogie der Gnade und des Giau-

46 WgN 312.
47 Unialis redintegratio 11.
258

48 Greiner spricht kritisch von einer intrinsesischen Tendenz der Gnadentheologie Rahners (ders. 1978, 236f.).
49 KD II/1, 16-23.
50 KD II/1, 21.
259

bens"⁵¹. Für die faktische Ordnung und die ihr koordinierte Gotteskenntnis trifft diese These auch als Charakterisierung der Theologie Karl Rahners zu. Für Rahner aber werden, wie dargestellt, Gnade und Glaube aktuell in der Nächsten- und Gottesliebe. Die Analogie des Glaubens ist so bei Rahner "analogia caritatis"⁵². Die Erfahrung der Gottesnähe in der ekstatischen Liebe ist für Rahner das Prinzip und das Ziel der Theologie, die dem Erschrecken des Mystikers über die eigene Evidenz folgt. Dieser Ursprung und diese Zielsetzung der Rahnerschen Theologie wird noch einmal sehr deutlich, wo Rahner in mystagogischer Absicht bis an den Rand des vernünftig Besprechbaren vorstößt.

4. Mystagogische Anrufe verborgener Gotteserfahrungen

Die Deutung des Glaubensaktes als Akt der reflexionslosen Gottesliebe impliziert, daß ein Hinweisen auf gelungene Akte der Gottesliebe und so auf Akte wirklichen heilsschaffenden, übernatürlichen Glaubens ein in sich widersprüchliches Unterfangen ist. Rahner ist sich dessen bewußt (III, 109): Reflexion ist für Rahner jedoch nicht nur Vollzug von Akten der Selbstsicherung und Selbsthabe, sondern auch Chance eines wachsend radikalen Vollzuges der Gottesliebe (vgl. IX, 163f). Grundlage dieses Gedankens ist der anthropologische Grundsatz vom Menschen als "dem Wesen unausweichlicher Reflexion" (VI, 104). Die Reflexion des eigenen Denkens und Handelns ist unausweichliches "Moment an dem Ganzen des personalgeistigen Selbstbesitzes des Menschen" (VI, 106). Schon diese Definition enthält wiederum ein Problem: Der Vollzug der gnadenhaften caritas wurde ja gerade als Akt der ekstatischen Selbstentleerung an Gott gedeutet und steht damit ja im Widerspruch zur 'Selbsthabe' reflektierter Existenz. Die Selbstenleerung in der ekstatischen Gottesliebe wird jedoch nicht anders vollzogen als in Akten selbstbewußter Selbstübergabe an Gott, die als solche wiederum reflexiven Selbstbesitz voraussetzen: Das menschliche An-der-Welt-Subjekt-Sein ist die Obodientialpotenz gnadenhaft erhobener Akte. In dieser Einsicht Hegel der Schlüssel zur populär bisweilen ausgefochtenen Schenkontroverse zwischen Emanzipation und christlicher Bertschaft zum Lebensopfer⁵³. Sein Leben selbstlos opfern kann in aktiver und somit in stiftlich relevanter Weise nur, wer zu einem subjektiveren Wesen, das sich so selbst überantwortet. Grundsatz vom Menschen als selbst-reflektiertem Wesen, das sich so selbst überantwortet ist, bezeichnet bei Rahner die anthropologische Grundlage von Theologie überhaupt. Die Theologie ist mithin Selbstreflexion als Moment an einem selber letztlich reflexionslosen

Akt der ekstatischen Gottesliebe. Damit steht die Theologie selber unter dem Gesetz, das Rahner für den mystagogischen Anruf formuliert (vgl. IX, 162ff).

Mystagogischer Anruf werden hier Versuche Rahners genannt, den Leser in möglichst unmittelbarer Anrede zur Betrachtung eigener Erfahrungen anzuhaken, wobei es Rahner darum geht auf verborgene Gotteserfahrungen aufmerksam zu machen. Das Ziel ist dabei natürlich nicht der freudvolle Selbstenuß. Die Reflexion soll vielmehr die Entschlossenheit zukünftiger Akte der Gottesliebe stärken und empfänglich machen für den die Ekstase begleitenden göttlichen Trost (vgl. II, 109; XIII, 250f).

Die genauere Analyse der von Rahner angesprochenen Typen von Gotteserfahrungen (vgl. III, 105-109; IX, 161-176; XIII, 236-251)⁵⁴ ergibt, daß ihnen ein theologisches Modell der Gotteserfahrung zugrunde liegt: Gott wird dort erfahren, wo ein Mensch seine Geistigkeit gegen alle innerweltliche Plausibilität müßig annimmt. Alle mystischen Erfahrungen Rahners werden von ihm auf das gemeinsame Grundmotiv einer existentiellen via negationis hin gedeutet (vgl. Kp. 3, 1). Dieses Motiv bestimmt auch die freundlichen Erfahrungen des Guten, das einem durch die Liebe anderer Menschen zuteil wird, denn Liebe wird als solche nur erfahren, wo die absolute Selbstbegründung eines Subjektes im mystischen Tod ihr Ende gefunden hat. Nur für einen solchermaßen symbolisch gestorbenen Menschen ist die Zuwendung des anderen mehr als das, was mit ihr an bona physica verbunden ist.

Daß Rahner der existentiellen via negationis bei der Theologie der Gotteserfahrungen den Vorrang einräumt, erklärt sich aus dem Gesamtaktus seiner Theologie. Die "Deutlichkeit", die Rahner mit der vorrangigen Behandlung der via negationis intendiert (XIII, 239), ist gerade die Deutlichkeit spezifisch christlicher Gotteserfahrung, von der her an alle Erfahrungen harmonischer Verschmelzung die kritische Frage zu stellen ist, ob sie wirklich Erfahrungen des transzendenten Anderen sind oder nicht vielmehr Selbstberhöhungen einer für sich bleibenden Subjektivität, die sich mithilfe mystischer Techniken Verschmelzungsergebnisse verschafft, die aber dem praktischen Leben enthoben sind und so dieses Leben weder irritieren noch bestimmen, sondern konfliktlos, möglicherweise psychohygienisch entlastend begleiten. Gegen eine solche Funktionalisierung von Mystik und Religion steht bei Rahner, daß die weislose pneumatische Erfahrung Gottes in seiner Selbstmitteilung, von der Rahner spricht, gemäß dem Zeugnis der Heilsgeschichte an die historische Gestalt Jesu Christi gebunden ist. Gegen den Spiritualismus reiner Geistigkeit steht der im inkarnatorischen Tun Gottes selbst gründende Ernst Rahners gegenüber der konkreten Welt und der an ihr vollzogenen Biographie, der seine transzendentalphilosophische Übersetzung findet mit dem Theorem vom Menschen als *convexus ad phantasma*, als Geist *in* Welt.

Zur näheren Explikation des christlichen Weltmeistes kann Rahner auf die Bedeutung der geschaffenen Gnade verweisen: Auch wenn die ungeschaffene Gnade als quasi-

51 KD III, 92.

52 Der Begriff wird von Loebhumer zur globalen Kennzeichnung der Theologie von Ballassers verwendet (Loebhumer 1981).

53 Vgl. etwa die Versuche von Hengsbach (ders. 1975) und Rauscher (ders. 1975), den christlichen Freiheitsbegriff gegen einen "emanzipatorischen" auszuspielen. Die dabei von beiden Autoren zugrunde gelegte Trennung zwischen äußerer und innerer Freiheit hat ihren Ursprung eher in Einheits von Leib und Seele einer rigorosen Trennung von äußerer und innerer Freiheit entgegen-

54 Eine systematisierende Auflistung findet sich innerhalb dieser Arbeit in Kp. 3, 1

formalursächliche Selbstmitteilung Gottes das ontologisch Erste ist, so muß diese von Gott her angebotene Möglichkeit doch *wirklich* werden in der freien, wenn auch gradat-
getragenen Annahme, die sich als freies Handeln nur im Bezug auf Welt, nur in der
Wirklichkeit des kategorialen Hier und Jetzt ereignen kann. Diesen Zusammenhang
deutet Rahner an, wo er auf die Einheit von geschaffener und ungeschaffener Gnade
verweist (XIII, 215): Die ungeschaffene Gnade ist der ontologische Grund einer im sit-
lichen Tun des Menschen aktuell werdenden absoluten, seinshaften Veränderung des
Menschen. Von derselben Grundstruktur ist das Verhältnis von theologischen und mora-
lischen Tugenden (ebd.). Mystik erweist ihre Wahrheit als christliche, indem sie nicht
problemloser Ekzels ist, aus der Welt hinaus in eine dann notwendig imaginäre Sphäre des
reinen Friedens, sondern indem ihr Vollzug selbst das Prägmal der imitatio Christi trägt:
Nicht in der spiritualistischen Abkehr von der Welt, sondern im inkarnatorischen Ernst
zur Welt wird Gott als die absolut bergende und rettende Wirklichkeit, als Trost ohne
vorhergehende Ursache erfahren. Rahners Mystik ist Mystik der *conversio ad phantasma*,
Mystik des inkarnatorischen Weltmistes, so Entfaltung des Johannes-Verses "Niemand
kommt zum Vater außer durch mich" (Joh 14, 6b).

Damit aber ist der Punkt erreicht, von dem aus sich die Abwehr denkbarer offen-
barungstheologischer Einwendungen gegen eine mystische Konzeption der Gotteser-
fahrung aufbauen läßt.

5. Diskussion des Rahnerschen Modells mystischer Evidenz

Für Barth ist die Mystik Konkurrentin der Offenbarung. Die ihm bekannten Typen der
Mystik werden repräsentiert durch den neuplatonisch geprägten Ps. Dionysius⁵⁵, gegen
dessen *θεολογία* Rahner mit Viller einwendet, sie habe keinerlei besondere Beziehung zum
Glauben und unterscheide sich nur ungenügend von der neuplatonisch-plotinischen Ek-
stase (RV/ 238). Ein weiteres Beispiel mystischen Denkens ist für Barth eine ebenfalls
neuplatonisch geprägte Stelle in den augustinischen Konfessionen⁵⁶. Gegen Augustin
wendet Rahner über Viller hinausgehend ein, seine Mystik sei mehr das Erleben eines
allerdings christlichen – Philosophen (RV/V 263). Schließlich sind die Hauptzeugen des
mystischen Typs der Gotteserfahrung bei Barth die pietistisch-aufgeklärten Kirchenlied-
dichters⁵⁷ und Angelus Silesius⁵⁸.

Gegen diese Typen der Mystik macht Barth zwei aufeinander bezogene Hauptein-
wände: (1) Sie streben nach einer welt-losen Gottesmittelbarkeit, und (2) sie sind
feindschaftlich gegenüber der faktischen Offenbarung Gottes. Mystik strebe nach Inter-
nalisierung, sei der Versuch, religiöse Bedürfnisse innerlich zu befriedigen⁵⁹, ihre

55 KD II/1, 216f.
56 Augustinus: Bekenntnisse IX, c. 10; vgl. KD II/1, 9.
57 KD I/2, 278.
58 KD II/1, 316.
59 KD I/2, 348.
262

Grundhaltung sei das Verschließen von Augen und Mund, *μύεiv*, passive und aktive
Zurückhaltung gegenüber der Welt⁶⁰. Ihr Glaubensverständnis zielt auf eine "irrational
überempirische Innenseite des Bewußtseins"⁶¹. Dementsprechend ist die mystische
Gottheit weltfremd und weltfeindlich⁶². Der Weltlosigkeit entspricht die Orts- und Zeit-
losigkeit mystischer Erfahrung⁶³. Damit nähert sich die Mystik wiederum naturreligiösen
Manavorstellungen an⁶⁴. Wenn gegen solche Weltflucht aber Gott sich gerade in Welt
geoffenbart hat, dann wird er als der, der er ist, nicht in einem imaginierten Ekzels aus der
Welt erfahren, sondern in der Hinwendung zu der Welt, zu der Gott selber sich hinge-
wandt hat: "Im tätigen Sein wird Gott geliebt, oder er wird gar nicht geliebt!"⁶⁵. Nur weil
Barth davon ausgeht, die Mystik intendiere notwendig immer das Gegenteil des er-
kennenden und tätigen Weltbezuges, kann er resümieren, wer sich auf die Wege einer
mystischen Theologie begeben, verleugne Jesus Christus und lässere den Heiligen Geist⁶⁶.
Paradigma für den Offenbarungsindifferentismus der Mystik ist bei Barth die
Ethnologie Schleiermachers, die Barth als von einer sexuellen Mystik geprägt deutet⁶⁷.
In ihrem Streben nach starken Gefühlen ist der Mystik als der geistlichen Variante der
Werkgerechtigkeit⁶⁸ die Sphäre der stärksten Gefühle gerade recht: Die Mystik habe – so
Barth – in ihrem gottfrendenden Tun eine Affinität zum Erotischen⁶⁹.

Vergleicht man Rahners Theologie der mystischen Gotteserfahrung mit der Kritik
Barths, so ist zunächst festzustellen, daß Rahner wie Barth eine Mystik der Weltflucht
ablehnt. In der Verbundenheit mit Jesus Christus ist die mystische Erfahrung mit dessen
konkreter geschichtlicher Tat verbunden (XIII, 216). Rahner lehnt eine Christologie der
soziologischen Subsumption der konkreten Biographie Jesu ab. Die Rede von Jesus als
dem "absoluten Heilbringer" (QD 55, 20ff; HTTL IV, 45; passim) meint eben nicht einen
inhaltlich unabhängig vom Christusereignis schon bestimmten Begriff des Heiles, das
durch Christus lediglich bestrahlt würde. Wer solchermaßen die transzendental gegebene
Hinterordnung des Menschen auf Jesus Christus gegen das kategoriale Ereignis werden
Christi ausspielen wollte, hat das von Rahner beschriebene, erkenntnisnotwendige In-
einander von transzendentaler Subjektqualifikation und subjektunabhängigem geschicht-
lichen Ereignis für das Gelingen religiöser Erfahrung nicht begriffen: Keines der beiden
Momente menschlicher Erfahrung, weder das transzendente noch das kategoriale, kann
"[...] trotz ihrer Einheit auf das andere zurückgeführt werden" (QD 55, 21). Ihr Verhält-
nis hatte und hat immer noch eine offene Geschichte (ebd.). Christus wird in der trans-

60 Ebd.
61 KD II/1, 61.
62 Ebd. 348.
63 Ebd. 531.
64 Ebd. 677.
65 KD IV/1, 113.
66 KD II/1, 225.
67 KD III/4, 213.
68 Ebd. 67.
69 Ebd. 131, 139, 213.

zendentalen, gnadenhaft erhobenen Geistigkeit des Menschen erkannt; er ist aber eben nicht schon immer *gewiß*, bevor seine geschichtlich konkrete Gestalt zur Kenntnis genommen wird. Rahner lehnt ein vom Menschen her errechenbares göttliches Heil ab: Gott schenkt sein Heil nicht in den Bahnen menschlicher Heilserwartung, sondern anders. Für dieses 'Anders' ist das Leben Christi lebendiges Zeugnis (vgl. Kp. 14, 1).

Weil Christus in Ewigkeit Mensch ist, ist die Hinwendung zur Welt als der Welt des Menschen, als welche sie neuzeitlich gedeutet wird, Hinwendung zu Gott in der Weise, wie sie Gott selber mit seiner Inkarnation als seinem Willen entsprechend mitgeteilt hat. Mystische Erfahrung und alltägliche, praktische Bewährung bilden in der Theologie Karl Rahners eine strenge, unlösliche Einheit, die auf ihrem höchsten theologischen Niveau in der These von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe sich artikuliert findet. Diese Einheit ist der Grund der von Rahner festgestellten "Perichorese zwischen normaler christlicher Lebenspraxis alltäglicher Art und einer letzten und radikalen Transzendenzführung in das Mysterium Gottes hinein" (XIII, 211).

6. Atheismus

a. Die ontologische Bewertung des Atheismus

Aus der Auffassung der Neuscholastik zur natürlichen Erkennbarkeit Gottes ergibt sich, daß ein im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte befindlicher Mensch das Dasein Gottes lediglich schuldhaft ignorieren oder gar leugnen kann: "Der Atheismus ist mithin eine Sünde wider die menschliche Vernunft"⁷⁰. Entsprechend argumentieren die neuscholastischen Lehrbücher: Ein geistig gesunder und erwachsener Mensch kann nicht schuldlos über längere Zeit am Atheismus festhalten⁷¹, noch kann er die positive Gotteskenntnis über längere Zeit schuldlos niederhalten (ebd.). Das Hauptargument für diese These ist die intellektuelle Leichtigkeit des Kontingenzbeweises für die Existenz Gottes⁷². Obwohl es sich bei der neuscholastischen Lehre über die faktische Unmöglichkeit eines schuldlosen Atheismus ausweislich der Autoren um eine 'sententia communis' handelt⁷³ wird sie – ähnlich wie die strenge neuscholastische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis vom 1. Vatikanum nicht rezipiert wurde – vom 2. Vatikanum bei der Behandlung des Atheismus-Themas so nicht übernommen: Das Konzil verkündet eine Heiltschance auch für jene "[...] qui sine culpa ad expressam agnitionem Dei nondum pervenerunt et rectam viam non sine divina gratia assequi nituntur"⁷⁴. Deren näherer Kennzeichnung als einerseits partizipierend an der Gnade Gottes und als andererseits befindlich in einem Stande der Vorbereitung auf das Evangelium und auf die volle

Kirchengliedschaft⁷⁵, schließt aus, daß die hier gemeinten unschuldigen Atheisten nur Geistesranke oder Ummindigte sein könnten.

Rahner geht von dieser Lehre des 2. Vatikanums aus (vgl. VIII, 190ff). Gegenüber dem bis dahin verkündeten Heilsoptimismus der Kirche sieht Rahner in der Lehre über die Möglichkeit eines nicht heilszerstörenden Atheismus eine weitende Neuerung (VIII, 193f)⁷⁶. Wie schon bei der Begründung seiner These vom anonymen Christen (vgl. Kp. 9, 3c) so zielt Rahner auch bei der Frage nach dem ontologischen Status sich selbst so verstehender Atheisten darauf, die Möglichkeitsbedingungen für das Heil der Atheisten näher zu ergründen. Dogmatisch ist eine Vermittlung herzustellen zu dem von Rahner nachdrücklich bestätigten (vgl. z.B. V, 397) "extra ecclesiam nulla salus" (vgl. DS 802, 1351. u.ö.). Das 2. Vatikanum entspricht dieser Lehre einerseits, indem es allen, denen es eine Heiltschance zuerkennt, eine solche zuspricht aufgrund einer Hingebetheit auf die Kirche (ad populum Dei diversis rationibus ordinatur)⁷⁷; und andererseits, indem es erklärt, niemand könne ohne heilschaffenden, übernatürlichen Glauben Gott gefällter⁷⁸.

Ebenso wie Rahner die Anwesenheit der Gnade Gottes im Menschen als bewußte Größe denkt, so ist wirklicher Glaube nur als akthafter Vollzug denkbar, der nicht auf einen nur guten Willen im Sinne einer virtuellen Geneigtheit zum Glaubenssensus reduziert werden darf. Dementsprechend lehnt Rahner den Gedanken ab, die Nichtchristen würden aufgrund einer *fides virtualis*, einer nur "formalen Glaubensbereitschaft" geteilt (XII, 77). Eine solche ist für das Denken Rahners weder heilsinhalänglich, noch ist sie als anthropologisch-ontologisch plausible Größe denkbar. Innerhalb der Rahnerschen Theologie, die mit DS 3815 von der ontologischen Gleichartigkeit von desseitigem Gnadenstand und eschatologischer Vollendung ausgeht, ist der neuscholastische Extrinseizismus der zwischen dem sittlich guten irdischen Leben und der Vollendung nur das juristische Band zwischen Werk und Belohnung sieht, unbedingt zu vermeiden. Die Frage nach dem Heil der Atheisten stellt sich mithin radikaler als die Frage nach den heilschaften Elementen in einem intellektuellen und voluntativen Selbstwollzug, dessen Subjekt meint, die Anerkennung der Existenz Gottes verweigern zu müssen.

Rahner verhält sich kritisch gegenüber dem traditionellen Theorem von der *fides implicita*. Einerseits wendet er es, seiner Grundkonzeption vom universalen göttlichen Gnadenangebot und der Theorie vom anonymen Christentum folgend, positiv auf den Nichtchristen an (V, 155); andererseits assoziiert er es im Zusammenhang des von ihm so benannten Phänomens der kryptooganen Häresie (vgl. II, 185, 211): Die These von der *fides implicita* begleite allzu kommod den kirchlich-theologischen Prozeß des Vergessens und Verdrängens von Glaubenswahrheiten. In einer dritten wiederum positiven Deutung

70 Lakebrink 1980, 7.

71 D/I I, 118; Ot 19; P I, 66f; P/G I, 140.

72 D/I I, 118; P/G I, 140; P/G I, 140.

73 P/G I, 140.

74 Lumen Gentium 16.

75 Vgl. ebd.

76 Belegtexte bei Rahner sind neben Lumen Gentium 16 Gaudium et spes 19-21 und Ad gentes 7. Vgl. VII, 190ff.

77 Lumen Gentium 16.

78 Ad gentes 7.

versteht Rahner den Begriff der *fides implicita* als Signal, das auf die notwendige Offenheit des Glaubigen über die kategorialen Glaubensüberzeugungen hinaus auf das größere Geheimnis Gottes hin aufmerksam mache (vgl. V, 49, 388f). Der Begriff bezeichnet mithin (1) anonyme Christlichkeit, (2) ein schuldhaftes Versagen des Christen vor den positiven Glaubensinhalten und (3) ein unvermeidliches Versagen des Christen mit seinen kategorialen Glaubenswahrheiten vor dem größeren Geheimnis Gottes. Dieser Polysemie des Begriffes *fides implicita* entspricht eine existentielle Zweideutigkeit des Menschen: Gott ruhet sich selbst dem Menschen als erkennendem und handelndem zu. Damit ist das menschliche Erkennen und Handeln in die unbegreifliche Weite des göttlichen Geheimnisses hinausgerufen. Für den innerkirchlichen Bereich ergibt sich daraus, daß der kirchliche Glaube stets neu dazu aufgerufen ist, dem Deus semper maior zu entsprechen, indem er seinen Theismus auf dessen größere Möglichkeit hin überwindet und so der Versuchung widersteht, den wahren Gott im Bilde zur Erstarrung zu bringen. Nur in diesem biographischen Glaubensprozeß, der stets neu die Bilder sprengt, die der Mensch sich von Gott macht und auch machen muß, ist der Christ im Prozeß des aktiven Widerstandes gegen die glaubenszerstörende Macht der krypiogamen Häresie begriffen, in welchen alleine der wahre Glaube erhalten werden kann. Aber auch für den Atheismus und Agnostizismus gibt es keinen statischen Ort der Sicherheit, an dem seine Vertreter vor Irrtum wenigstens gefeit wären, dadurch daß sie die Rede von Gott einfach ganz ablehnen oder sich darauf beschränken, die immer auch falschen Theismen der Christen zurückzuweisen. Eine solch schmerzlose theologia negativis verlore sich in der Bedeutungslosigkeit reiner Negation. Sie partizipiert nicht am mystischen Tod als dem existenziell-moralischen Wurzelgrund aller authentischen negativen Theologie. Negation als theologisch relevante, als existentielle via negativis (vgl. Kp. 3), ist ein Prozeß, keine statisch habbare Position, ist Prozeß konkreter Negationen zuvor gehaltener Positionen.

In die *Not* dieser Dynamik treibt Gott durch seine Selbstmitteilung die menschliche Geistigkeit. Mit dem Offenbarungswort, Gott selbst sei Mensch geworden, habe sich in der Geschichte inkarniert und zu erkennen gegeben, ist die kommode Indifferenz eines bloß naturalen Denkens und des ihm entsprechenden Theismus überwunden: Die zugespitzte, spezifisch christliche Gestalt des christlichen Wahrheitsrstes sieht Rahner als Folge des christlichen Glaubens an eine Selbstoffenbarung Gottes (vgl. V, 527ff): Die Selbstmitteilung Gottes an die ganze Menschheit bringt diese in die *Not*, sich voluntariv und intellektuell vor dem absoluten Geheimnis Gottes zu bewähren.

Die theologisch-ontologische Deutung des Atheismus als möglicherweise anonymen, heilschaften Christen begreift ihn als ontologisch vor die Aufgabe gestellt, in der auch der Christ sich zu bewähren hat. Sie geht weiterhin davon aus, daß der sich selbst als ein solcher verstehende Atheist in dieser Aufgabe nicht schon notwendig absolut versagt hat, daß es für den Christen, wenn der Atheist kein absolut heillosen Subjekt ist und Heil

nemals vollkommen bewußtseinsseitig gedacht werden kann, beim Atheisten für die beiden gestellte Aufgabe, sich vor der Unbegreiflichkeit Gottes akthaf zu bewähren, etwas zu lernen gibt, was für das eigene Christsein in der globalen Einheitsgesellschaft, an der Christ und Atheist gleichermaßen partizipieren, indispensable ist. Solche Lernbereitschaft gehört zur christlichen via negativis als existentieller.

Sang-Tai Shim ist diese Herangehensweise, die davon ausgeht, daß der Pluralität der menschlichen Selbstbewußtseine eine Blindenartigkeit im göttlichen Wissen entspreche, daß das viele, was ein Mensch in seinem konkreten Leben in einer bestimmten Weise denken und tun will oder zu sollen meint, sich zusammenfügt zu einer guten oder bösen Antwort auf Gottes Gnadenangebot, zu *unrealistisch*?⁷⁹. Das Faktum der innerkirchlichen gnoseologischen Konkupiszenz ist Sang-Tai Shim Argument für die Richtigkeit eines allgemeinen weltanschaulichen Indifferenzismus: Die Religionen und Weltanschauungen seien in ihrer Differenziertheit für sich zu würdigen⁸⁰. Dem widerspreche es, das Christentum zur absoluten Größe erheben zu wollen. Das entspricht der Lessingschen Ringparabel, – nur zur Hälfte: Die ebendort richtende Größe des abstrakt-aufgeklärt-vermittlungs-sittlichen Strebens⁸¹ entfällt. Der Indifferenzismus ist solchenmaßen totalisiert! Sang-Tai Shim fühlt sich vollkommen dispensiert, diese extreme Liberalität dogmatisch auszuweisen: Verritt er die Auffassung einer Pluralität legitimer Heilswege? Können die Nichtchristen nicht durch Christus zum Heil?

b. Die gnoseologische Problematik

Wenn der Atheist möglicherweise ein heilschaft Glaubender ist, und Glaube nicht anders denn als voluntativ-intellektuelles Verhalten denkbar ist, das in der historischen Situation einer "planetarischen Weltzivilisation" (V, 559) immer in der unausweichlichen kommunikativen Bezogenheit auf alle Menschen gezeitigt wird, dann ist ein solcher Atheismus für das Christentum selbst eine bedeutsame und zutiefst beunruhigende und aufregende Wirklichkeit: Kann man die ontologischen Möglichkeitsbedingungen *echten Dialoges* besser fassen? Wer sich nur einfach mit Hochachtung auf das Gespräch mit dem anderen einläßt, ohne die Erwartung, durch dieses Gespräch auch für das eigene Christsein Neues zu erfahren, hält entweder das eigene Christsein für eine periphere Sache wie Haar- oder Hautfarbe, oder er fühlt sich nicht zuständig, das Heilswerk Jesu Christi in den Bahnen fortzusetzen, die die Inkarnation als die Bahnen Gottes offenbart. Er vertraute darauf, am Ende spiele es eben doch keine Rolle, was man geglaubt und gewußt habe. Die Theologie Karl Rahners lebt aus dem Wissen um den häretischen Charakter solcher Ideologen. Eberhard Jungel deutet mit hervorragender Einfühlung in die Rahnersche Auffassung des *'extra ecclesiam nulla salus'* diese vollkommen richtig im Sinne Rahners,

⁷⁹ Sang-Tai Shim 1975, 229.

⁸⁰ Ebd., 229.

⁸¹ Lessing: Nathan der Weise III, 7.

wenn er das Prinzip übersetzt mit: "extra Christum nulla salus"⁸² und den Bezug herstellt zu dem Barthischen Gedanken vom ontologischen Zusammenhang zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen als Ganzem,⁸³ der in der Tat bei Rahner die Grundgedanken für die These von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in deren Zusammenhang die Lehre von den anonymen Christen gesehen werden muß. Denn nur, wenn es eine Gestalt der Gottesliebe, die ja allein heilsschaffend sein kann, gibt, die ihrem Subjekt als solche nicht bewußt ist, weil sie zwar am ontologischen obiectum proprium, dem anderen Menschen vollzogen wird, aber ihr obiectum formale, ihre innerlich treibende und formende Kraft nicht explizit benennt, kann es ein anonymes Christentum überhaupt geben.

Mit der Denkmöglichkeit des ontologischen Gerechtfertigseins eines Atheisten wird die zumindest partielle gnoseologische Gerechtfertigkeit eines solchen Atheisten denknotwendig. Dem Wahrheitsgehalt eines möglicherweise gerechtfertigten Atheismus nachzuforschen, ist für Rahner ein sich aus der These vom anonymen Christentum ergebendes ethisch-intellektuelles Sollen.

Geistesgeschichtlich steht Rahner im atheistischen Denken einen tiefergehenden Wandel: Der Atheismus des 18. und frühen 19. Jahrhunderts nennt Rahner "naiv" (XII, 216). Seine positive Bestreitung der Existenz Gottes ist theoretisch nicht haltbar und erscheint aus der gegenwärtigen Perspektive als ideologisches Moment der bürgerlichen Aufklärung und des mit ihr verbundenen politischen Kampfes gegen den mit dem ancien régime verbundenen Klerus sowie als Aspekt aufgeklärter Fortschrittsgläubigkeit⁸⁴. Ihm stellt Rahner einen "bekümmerten Atheismus" entgegen (XII, 216). Der Kummer dieses Atheismus sieht Rahner in dessen intellektuell redlicher Realisation der neuzeitlich verlorengegangenen innerweltlichen Greifbarkeit Gottes (ebd.). Damit aber erfüllt dieser Atheismus eine Voraussetzung aller wirklichen Gotteserkenntnis: Sein Subjekt ist intellektuell redlich, sperrt sich nicht gegen den Gebrauch seiner Vernögen, auch dann nicht, wenn die sich dem Intellekt aufdringenden Erkenntnisse schmerzhaft und für das Subjekt selbst bedrohlich sind. Der Gebrauch der Vernunft mit einer Redlichkeit, die hinsichtlich der mit ihr gegebenen Bereitschaft zum Leiden an den eigenen Erkenntnissen der ignatianischen Indifferenz ontologisch parallel ist, ist im Denken Rahners selbst Vollzug der Existenz, die alleine eine mystische Gottesgewißheit vermittelt: Der bekümmerte Atheist ist, wo sein Kummer und die Redlichkeit seines Fragens und Suchens echt sind und nicht modifizierte Epigonie oder bloße Pose, ontologisch gesehen ein mystisches Subjekt: Der radikale "Selbstvollzug des Menschen in Geist und Freiheit" "ist faktisch auch immer durch das

82 Jungel 1976.

83 KD IV/2, 305; Jungel 1976, 127ff.

84 Rahner nennt im Zusammenhang keine Namen. Seine Beschreibung (XIII, 216) des "naiven" Atheismus paßt jedoch auf den sensualistischen und deterministisch-mechanistischen Materialismus, wie er im Frankreich des 18. Jahrhunderts von dem Kreis um den Baron de Holbach vertreten wurde und wie er in ähnlicher Form im Deutschland des 19. Jahrhunderts durch Ludwig Büchners "Kraft und Stoff" Verbreitung fand.

getragen [...] und radikalisiert [...], was man in christlicher Theologie Heiliger Geist, übernatürliche Gnade, Selbstitteilung Gottes nennt [...]" (XIII, 216).

Die positive Wahrheit des bekümmerten Atheismus läßt sich mit Rahner schnell benennen: Es handelt sich um ein gesteigertes Bewußtsein für die Geheimnistatigkeit Gottes. Doch damit wäre die Beunruhigung des Atheismus allzu flugs mithilfe eines metaphysischen Modells aufgefangen: Der Atheist gälte als wohlmeinendes Subjekt, das eine zugespitzte Erfahrung von der göttlichen Geheimnistatigkeit habe, jedoch davon leidet einen verkürzenden und somit falschen Begriff bilde. Der Ursprung der Frage nach der Möglichkeit anonymen Christseins aus der Beunruhigung über das eschatologische Heil der Nichtchristen (sehr deutlich: III, 419-440) bedingt, daß Rahner im Zusammenhang der Frage nach den anonymen Christen stark mithilfe eschatologisch-forensischen Vorstellungsmaterials arbeitet. Es wäre jedoch ein schlimmer Fehler, sich von dieser durch den ursprünglichen Argumentationszusammenhang bedingten Engführung verwirren zu lassen: Den Zusammenhang von Eschaton und Bewährung in statu viatoris sieht Rahner nicht primär als forensisch-juridischen, sondern eher als ein Verhältnis wie zwischen einem Angekl. und dem vollständigen Erbe. Für den status viatoris ist nun zu beachten, daß der Christ nach lehramtlicher Auffassung um sein Heil bangen muß (vgl. DS 1534, 1540, 1565, 1566), so wie er umgekehrt, wenn man Rahners These von der Möglichkeit anonymen Christseins folgt, für das Heil der Nichtchristen hoffen darf. Die Christen verwalten das Heil nicht, sondern sehen vor ihm in grundsätzlicher Verbundenheit mit den Atheisten, die Gott selber mit seiner Inkarnation begründet hat. In den Thesen des depositum fidei schließlich – das ist die Quintessenz der Thesen Rahners zur kryptogamen Häresie – ist das Glaubenswissen der Kirche vor heilserzisterischer Deparvation nicht sicher, wenn es nicht in ständig neuen Aneignungsprozessen immer wieder neu durch die Subjekte der Kirche gewonnen wird: Es gibt mithin für Christen keinen geschichtsjenseitigen, sicheren Ort, weder ontisch noch gnoseologisch. Auch hier gilt: "Vous êtes embarqué"⁸⁵

Damit aber taucht die Frage nach der Möglichkeit eines anonymen Atheismus auf, also einer heilserzisterischen Abwendung von Gott durch ein Subjekt, das aber seinem Bewußtsein und seinem öffentlichen Bekenntnis gemäß zur christlichen Kirche gehört. Rahner spricht eine solche Situation mit der Formel an, es könne der Theismus "der verlarvende Schein eines verhohlenen Atheismus" sein (VIII, 181). Damit ist bei Rahner nicht alleine das traditionell bekannte Phänomen des "praktischen Atheismus" gemeint; Rahner rechnet aufgrund der Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft damit, daß die stitliche Entscheidung des praktischen Atheisten gegen Gott auch dann auf seine intellektuelle Glaubensüberzeugung negativ zurückwirkt, wenn ein solcher Mensch an dem Glauben an die Existenz eines Gottes festhält. Gegenstand der gläubigen Bejahung im Vollzug eines solchen Menschen wäre dann nicht mehr der als solcher erkannte wahre

85 Pascal: Pensées (ed. Brunschwig) nr. 233.

Gott, sondern ein Gottesbild, das diesem nicht entspräche. Der heilschafte Theismus in dem von Rahner gemeinten Sinne, der Theismus also derer, die Gott in ihrem Herzen die Ehre geben (vgl. VI, 250), der niemals bloße philosophische Gottgläubigkeit sein kann, weil der Mensch nie bloße Natur ist, sondern der das über eine Biographie reichend entscheidende positive Verhalten eines Menschen gegenüber dem einen Gott der Offenbarung meint, ist auch durch einen allzu unproblematischen gnoseologischen Theismus gefährdet. Hier korrespondiert die Rahnersche Fasziniertheit durch die Atheisten und das entsprechende Mißtrauen gegenüber allzu selbstbewußten Theisten dem Mißtrauen Karl Barths gegenüber einem vor aller Bejahung der Offenbarung gebildeten Gottesbild natürlicher Theologie.

Während Barth die richtig erkannte Gefahr jedoch durch eine theologische *Methodendefinition* meint vermeiden zu können, indem nämlich die traditionellen Techniken der natürlichen Theologie verworfen werden, wobei sich die ganze antihäretische Wucht des Vorwurfs gegen die analogia entis wendet, dringt Rahner zum ontologischen Kern, der von Barth realisierten Problematik vor: Die Kernfrage, an der sich entscheidet, ob jemand ein absoluter verdammter, hellloser Atheist ist oder Christ – ob anonym oder explizit –, ist nicht primär eine Frage der theologischen Methode, sondern der sittlich intellektuellen Haltung. Die sittlich-intellektuelle Haltung des heilschaften Theisten ist nach dem bisher Gesagten zu kennzeichnen als Haltung der Offenheit gegenüber jeglicher Wahrheit, der intellektuellen Redlichkeit und des christlichen Realismus. Diese Haltungen können als Entsprechung zur ignatianischen Indifferenz gedeutet werden. Ihnen entspricht die zweite gleich wesentliche Grundhaltung eines heilschaften Theisten: Das absichtlose Wohlwollen gegenüber dem anderen Menschen. Selbsterfahrung als Mut zum radikalen Vollzug der eigenen Geistigkeit (vgl. X, 133-144) und Nächstenliebe sind nach Rahner die Weisen der authentischen, gnadengeträgten Gotteserfahrung und so die Wurzeln eines wirklich orthodoxen Theismus.

Bei Rahner wird man den Begriff 'Auschwitz' in der Funktion einer theologischen Chiffre für die Gegenwart der Theologie nicht finden⁸⁶. Metz fragt sehr radikal kritisch gegen Rahner, ob das Fehlen der Rede von Auschwitz in seiner Theologie nicht Indikator der "Blindheit gegenüber den realen Bedrohungen unserer christlichen Hoffnung" sei⁸⁷. An derselben Stelle erklärt der Rahner-Schüler jedoch zugleich zur Theologie Karl Rahners: "[...] ich verdanke ihr nahezu alles, was ich selbst theologisch vermag [...]". In der Tat ist zu fragen, ob nicht gerade Rahners Realisation des auch gnoseologisch unsicheren Heilsstandes des Christen und der Dazugehörigkeit nicht-christlicher Weltdeutungen zu dem Bereich des geschichtlich sich ereignenden Heils ontologisch ein Christentum der Nachfolge Jesu begründet, in dessen innerer Logik es liegt, die Angewiesenheit des Glaubens durch die Dämonie des Bösen, durch den wirklich heillosen

Theismus also, der sowohl außerhalb als auch innerhalb der Kirche sich ereignet, zu realisieren, und zwar als Gefährdung des eigenen Christseins, das sich seiner Verbundenheit mit der Geschichte aller Menschen nicht entwenden kann. Konkret ist für Rahner kein Christentum denkbar, das nicht ständig beunruhigt wäre über die Frage, welchem Gott es eigentlich diene. Diese Frage gehört aber für Rahner in die geistige Auseinandersetzung der Zeit hinein. In ihr kann die konkrete Forderung an ein authentisches Christentum sein, die Theisten der Zyniker und Henker zu bekämpfen und an der Eliminierung entsprechender Züge im eigenen Gottesbild zu arbeiten. Die Frage also, wie man nach Auschwitz noch glauben und beten könne, entspricht dann durchaus der Logik des theologischen Denkens Karl Rahners, wenn man sie versteht als die Frage nach einem *Gottesbild*, das die Erfahrung des geschichtlichen Versagens christlicher Gläubigkeit in deutsch-abendländischer Tradition nicht verdrängt, sondern der zugespitzten Erfahrung dieses Versagens entspricht.

c. *Zusammenfassende Übersicht über die Systematisierung des Atheismusphänomens bei Karl Rahner*

Die folgende Tafel soll einen Überblick über Rahners Systematisierung des Atheismusphänomens geben. In den sich anschließenden Thesen wird ein Vergleich dieser Systematik mit der neuscholastischen Analyse des Atheismusphänomens angestellt.

86

Zu einer entsprechenden Verwendung des Namens vgl. die Beiträge in dem Band Kogon u.a. (Hg.) 1979, das Conciliumheft 5 des Jahrganges 20 (1984) und John 1988.

87

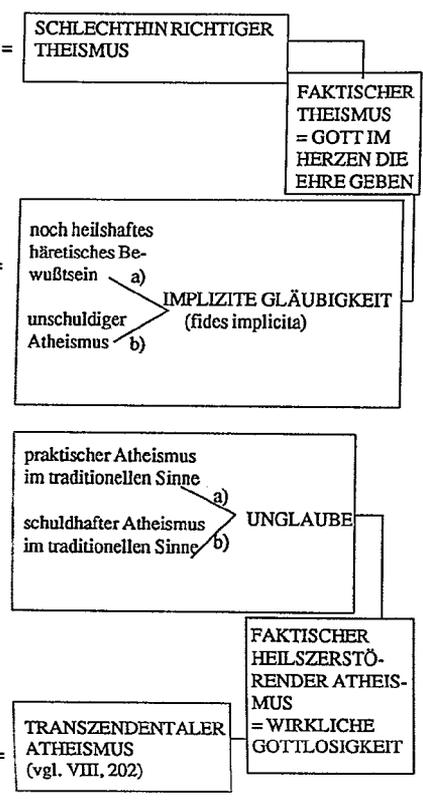
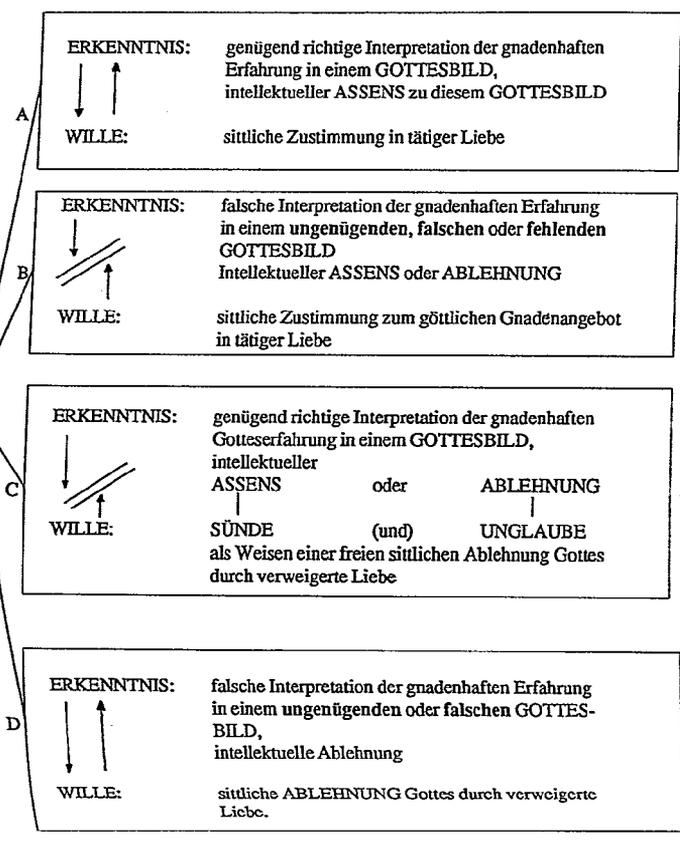
Metz 1984b, 384.

GOTTES HANDELN

TYPEN ANTWORTENDEN MENSCHLICHEN VERHALTENS

THEOLOGISCHE BEWERTUNG

universales SELBSTANGEBOT GOTTES an die menschliche Geistigkeit als dem anthropologischen 'Wurzelvermögen', dem die menschlichen Grundkräfte 'ERKENNEN' und 'WOLLEN' entspringen. Durch tätige Liebe entspricht der Mensch der göttlichen SELBSTMITTEILUNG und der ursprünglichen anthropologischen Einheit seiner Vermögen. GOTTES SELBSTMITTEILUNG ist die ontologisch-gnadenhafte Möglichkeitsbedingung eines wirklichen HEILSSCHAFFENDEN THEISMUS, der im Vollzug der GOTTESLIEBE und der ihr entsprechenden Erkenntnis die Wirklichkeit Gottes tatsächlich erreicht.



Folgende Thesen erklären das vorangegangene Schema in kontrastierender Absetzung der Atheismus-Analyse Rahners von derjenigen der Neuscholastiker.

1) Rahner überwindet den Extrinsizismus der neuscholastischen Konzeption: Zur Problemanalyse gehört bei ihm die Realisation des göttlichen Handelns. Theismus und Atheismus sind ihm nicht einfach menschliche Verhaltensweisen, sondern Weisen antwortenden Verhaltens, die im Bezug auf ein vorgängiges Handeln Gottes stehen.

2) Rahner überwindet den Intellektualismus seiner neuscholastischen Vorgänger: Zwar kennen die Neuscholastiker einen 'praktischen Atheismus' ⁸⁸: Dessen Erwähnung ist jedoch marginal und dem theoretischen/intellektuellen Atheismus, dem das eigentliche Interesse gilt, nicht vermittel. Der intellektualistischen Grundauffassung der Scholastik entsprechend ist das verständlich: Der praktische Atheismus ist kein dogmatisches Problem. Als Konsequenz der menschlichen Willensschwäche, die den Menschen hindert, tätig zu realisieren, was er denkend anerkennt, ist der praktische Atheismus ein Thema der Aszetik und pastoral-strategischer Pastore. Insofern die geschwächte Willenskraft jedoch als Aspekt des status naturae lapsae bestehen bleibt, ist das Problem des praktischen Atheismus metaphysisch entschärft: Er ist so unvermeidlich wie die Sünde, die aus Willensschwäche geschieht. Der praktische Atheismus ist somit nicht absolut benennbar. Er entspricht keiner reflexen Verweigerung gegenüber Gott, sondern ist lediglich Inkonsequenz desjenigen, der grundsätzlich die Existenz Gottes anerkennt.

Rahners Konzeption sieht dagegen ganz anders aus: Der Atheismus, der das Heil ausschließt, die wahre Gottlosigkeit ist im Handeln vollzogene, willentliche Ablehnung Gottes (im Schema die Typen C und D): Der praktische Atheismus ist der eigentlich heilgefährdende. Er erfährt bei Rahner eine dreifache Differenzierung (C/a; C/b; D). Es kann sich um einen Atheismus handeln, der zwar Gott intellektuell bekennt, ihn aber praktisch ablehnt (C/a). Dieser praktische Atheismus ist ontologisch von derselben Qualität wie die traditionell so aufgefaßte Leugnung der Existenz Gottes durch den schuldhaften Atheisten, dem sich die Wahrheit Gottes zwar intellektuell aufdrängt, der sie jedoch schuldhaft niederküßt.

Bei den Atheisten des Typs C befinden sich Wille und Erkenntnis im Zwiespalt: Der Intellekt erkennt, was der Wille negiert. Dieser Zustand ist wegen der ontologischen Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft instabil. Er hat eine innere Hinräufigkeit auf den Typ D: Die willentliche Ablehnung Gottes verdrängt auf die Dauer auch das intellektuelle Erkennen Gottes. Rahner spricht über den Atheisten vom Typ D als einen solchen, der sich selbst auch als Atheist versteht (VIII, 202). Deshalb ist in der Tafel von der Gegebenheit eines falschen Gottesbildes im Modus der Negation die Rede. Das logische Gesetz von der sich aufhebenden doppelten Negation kann natürlich hier nicht zur Anwendung gebracht werden, weil nicht gemeint ist, die Negation beziehe sich auf das Gottesbild, insofern es falsch ist. Grundsätzlich ist innerhalb der Rahnerschen System-

mark für den relativ stabilen Typ des heilszerstörenden "transzendentalen Atheismus" auch die Gegebenheit eines falschen Gottesbildes im Modus der Affirmation denkbar. Der transzendente Atheist wäre damit in seiner ontologischen Gleichgestellttheit mit dem Götzendener erkannt. Daß Rahner diesen Gedanken nicht verfolgt, liegt wohl daran, daß er sich mit dem Begriff eines überkategorialen, heilschaften Theismus bzw. heilszerstörenden Atheismus nicht vollständig von der empirischen Phänomenologie des Atheismus lösen wollte. Dennoch wäre eine Differenzierung des Typs D nach Atheisten im Sinne des mechanistischen Materialismus sowie des tragischen Existentialismus einerseits und andererseits nach Atheisten mit götzendenerischem, theistischen Bewußtsein, die möglicherweise sogar den Namen Gottes umhühen zur Bezeichnung ihrer "Nüchternheit" (Jer 2, 5), deren Kult sie als intellektuell-religiöse Dimension ihres praktischen Aufstandes gegen Gott pflegen, möglich; sei es, daß man bei dem letzteren Untertypus an die Bewegung der "Deutschen Christen" denkt oder auch an die Depravationen, die Dorothee Sölle unter dem Begriff "Christofaschismus" als Phänomene der US-amerikanischen Sektenzene beschreibt⁸⁹.

3) Instabil wie die Atheisten der Gruppe C sind diejenigen der Gruppe B. Auch hier sind Intellekt und Wille im Widerstreit. Die kryptogamen Häretiker (B/a) drohen in die Sphäre der absoluten Unkenntnis Gottes abzugleiten. Die schullosen Atheisten stehen immer in der Gefahr, zu heillosen Atheisten zu werden. Umgekehrt bedeutet die Instabilität dieser Zustände deren Offenheit für einen Übergang in den Theismus der Gruppe A. Der unschuldige Atheismus bei Rahner ist nicht identisch mit dem traditionellen "regeuten Atheismus" unverschuldeter Unwissenheit von Gott⁹⁰. Eine faktische Unkenntnis Gottes hält Rahner wegen der Universalität des göttlichen Gnadenangebotes und wegen der Verbreitung der kirchlichen Verkündigung faktisch für ausgeschlossen. Der unschuldige Atheismus ist nicht absolute Unkenntnis in Bezug auf Gott. Die unschuldig impliziert vielmehr die heilsbegleitende partielle Wahrheit eines solchen Atheismus. Das bringt die Formulierung "ungenügendes, falsches oder fehlendes Gottesbild" nicht gut zum Ausdruck: Heilschaft kann ein kategorialer Atheismus ja gerade dadurch sein, daß er, wo noch nicht zur kategorial-explikatiblen Erkenntnis des wahren Gottes gelangt, wenigstens der Wahrheit Gottes dadurch entspricht, daß er mit wahrheitsheilschem Ernst ein falsches Gottesbild ablehnt. Diese auch intellektuell heilschaftige Leistung eines kategorial atheistischen Bekenntnisses entspricht der Barth'schen Realisation der Bedeutung des Atheismus für den historischen Anfang der christlichen Theologie⁹¹ und darf wohl als die christliche Wahrheit des Bloch-Wortes, nur ein Atheist könne ein guter Christ sein, "[...] gewiß aber auch: nur ein Christ kann ein guter Atheist sein [...]"⁹², gelten. Damit ist die

Auffassung des neuscholastischen Rationalismus, dem jeder Theismus immer klüger und ethischer sein muß und somit besser und sittlich gerechtfertigter als ein atheistisches Bekenntnis, überwunden.

7. Zum Problem des Agnostizismus

a. Agnostizismus und Positivismus

Die Neuscholastiker sehen im Agnostizismus primär eine philosophische Position, die der als "Kritizismus" bezeichneten Transzendentalphilosophie Kants und dem philosophischen Skeptizismus zugeordnet wird⁹³. Insofern der Agnostiker sich nicht zu einem positiven Bekenntnis zum Glauben an die Existenz Gottes durchringen kann, ist es für die Neuscholastiker kein Problem, ihn unter die theoretischen/intellektuellen Atheisten zu rechnen. Insofern der Agnostiker die prinzipielle Möglichkeit einer rationalen Gotteserkenntnis leugnet, trifft ihn das Anathem des 1. Vatikanums (DS 3026).

Parallel zu jenem Atheismus, "der wirklich so sträflich naiv und oberflächlich war, daß er behauptete, er wisse, es gebe keinen Gott" (XII, 216), kennt Rahner einen "vulgären Agnostizismus", der positiv die Möglichkeit jeder Erkenntnis, die die alltägliche Weltfahrt und die Erkenntniswege der empirischen Wissenschaften übersteigt, bestreitet (HTTL I, 39). Ein solcher Agnostizismus – so Rahner – bedeute die Behauptung der existentialen Irrelevanz der menschlichen Frage nach dem absoluten Horizont des menschlichen Geistes, damit der Frage nach dem Zusammenhang des Ganzen der geistigen Welt und somit auch der Frage nach der anthropologischen Einheit des Menschen, der gemäß dem Rahnerschen Denken nicht als ein an das Viele hingeebenes Bündel disparater Vermögen und Impulse und einzelner, isolierter Handlungen und Erkenntnisbegriffen werden darf. Wo beides aufgeheben wird, die Hoffnung auf den identitätsstiftenden Zusammenhang einer Biographie und das ihm entsprechende Bemühen, die Welt trotz und in der Disparität der Einzelkenntnisse und Vollzüge als eine geistige Einheit zu sehen, begibt sich der Mensch der im praktischen Handeln zu ergründenden Möglichkeit, dem Ganzen der intelligiblen Welt einen humanen Sinn zu geben. Zugleich damit begibt sich der Mensch jeder Hoffnung für sich selbst: Wenn nach der Gnadenlehre und Eschatologie Rahners die Seligkeit der Vollendung in der vollendeten personalen Liebesgemeinschaft mit Gott besteht, welche eschatologische Hoffnung bliebe da einem Menschen, der sich dem Anspruch, Person zu sein, indem er sein Leben als Ganzes zu verantworten trachtet, entzogen hat? Rahner behauptet nicht in neuscholastischer Manier, der Sinn des Ganzen der Welt und jeder Biographie läge als mit *Leichtigkeit erkennbar* vor aller Augen. Im Gegenteil: Rahner realisiert scharf die faktische Zersplitterung des geistigen Kosmos durch die dem einzelnen nicht mehr apperceptible Menge des in den Teilwissenschaften akkumulierten Wissens (vgl. XV, 133ff. passim). Auch die biographische Einheit ist durch die 'zentrifugale' Auflösung des intelligiblen Kosmos gefährdet:

89 Sölle 1987, 158-167.

90 D/I, 117; P/G I, 139; Pream I, 65.

91 KD III/1, 499f.

92 Bloch, N 1980 [urspr. 1968] 24.

93 D/I, 118ff; P/G I, 139; Pream I, 65ff.

Wo der Begreifen ernüchternde, einheitsstiftende Gedankenkreis religiöser, politischer, ethischer und wissenschaftlicher Erkenntnisse aufgesprengt ist, ist ein Wissen um die eigene Identität nicht in der Rückbindung an ein positives, material inhaltlich klar definierbares Selbstbild möglich.

Gegen den Agnostizismus heiligschändender, auch von Rahner in diesem Sinne verstandener und insofern auch von ihm 'anatomatisierter' Art steht bei Rahner nicht die scheinbar schnell und leicht zu habende intellektuelle Gottesgewißheit. Eine Gewißheit Gottes gibt es *nur im Glauben*, nur in der Annahme gnadengeschenkten Lebens. Das aber heißt für Rahner: in der Annahme des eigenen Schicksals als Geist in Welt, als welcher der Mensch Adressat der göttlichen Gnade ist. Gerade eine intellektuelle *Bescheidenheit*, die sich vor der Kälte einer agnostischen Welt in die Geborgenheit naiver Gottesunmittelbarkeit zu flüchten trachtete, wäre im Denken Karl Rahners Verweigerung gegenüber dem *Deus semper maior*.

Das Stichbewußtsein des Menschen vor dem Gnadenangebot Gottes wird nicht nur durch einen bequemeren Theismus gefährdet, der den Kult des Gottes Jesu Christi ersetzte durch irgend ein menschliches Schattengebilde, es wird auch gefährdet durch einen bequemeren Agnostizismus, der sich der Erkenntnis Gottes nicht als fazieller intellektueller Einsicht, sondern als der Aufgabe eines Lebens, das der Gnade Gottes konfrontiert ist, entzieht. Ein solcher Agnostizismus ist das böse Scheitern der menschlichen Geistigkeit, die in einem seiner Stimperspektive beraubten innerweltlichen Betrieb absolut partiellisiert als Sammlung isolierter Erkenntnisse unter dem Gesetz der Herrschaft weitergetrieben wird. Für diesen Agnostizismus gilt Rahners Unheilsvision einer Welt ohne Gott: "Dann ist der Mensch nicht mehr vor das eine Ganze der Wirklichkeit als solche und nicht mehr vor das eine Ganze seines Daseins als solchen gebracht" (GK 57). Die biographisch-anthropologische Einheit und die Einheit des Wissens und der Weiterführung würden der Beliebigkeit überlassen. Die erkennende Geistigkeit würde wirklich zur ziellos streifenden "mens vagabunda"⁹⁴ und erhöbe diese Ziellosigkeit auch noch zum Programm. Weil aber Gott sich ontologisch der menschlichen Geistigkeit zum Ziel gegeben hat, wäre ein solcher Agnostizismus, der positiv darauf besteht, es gebe nur protokollsaftart festhaltbare Einzelkenntnisse, zu einem Mehr an Erkenntnisleistung sei der Mensch nicht fähig; Ablehnung der Gnade Gottes.

Diese Beschreibung trifft den philosophischen Skeptizismus, den Pragmatismus, vor allem aber den Positivismus. Beim Positivismus wird besonders offenbar, wie eine un-wahre intellektuelle Position immer zugleich auch praktisch-ethische Verweigerung gegenüber Gott bedeutet: Die Richtungslosigkeit des Forschens, die mit dem Positivismus partiellisierten Gebrauch menschlicher Geistigkeit zum Zwecke der Akkumulation von Verfügungswissen, das sich in der Neutralität seines Ursprungs jedweden befehligen

Herrn anbietet. Das forschende Subjekt begibt sich auf diese Weise der sittlichen Verantwortung für sein Tun und der Einbindung seines Erkennens in den gesamt menschlichen Vollzug. Durch die praktische Durchsetzung einer solchen Reduktionsanthropologie verstimmt sich der Mensch selbst als das Geisteswesen, als welches er von Gott in seine Gnadenordnung hinein angerufen ist.

Rahner setzt gegen die neuzeitlich-aufgeklärte Aporetik der Frage nach dem totalen Sinn menschlicher Geschichte und menschlichen Handelns kein Gottesbild, das mit einem Schläge die Urruhe der Sinnfrage sedieren könnte. Gegen eine solche Indienstnahme Gottes steht bei ihm gerade, daß Gott das absolute Geheimnis ist (XY, 195-205). Als das absolute Geheimnis beantwortet Gott die menschliche Sinnfrage nicht in der Weise, daß er sich dem menschlichen Intellekt als Wissensbesitz anböte. Vor dem Geheimnis steht der Mensch als ganzer in der Einheit seiner Vermögen. Gott bietet sich der die menschlichen Vermögen integrierenden ekstatischen Liebe an. Dieser aber ist der Sinn kein Wissensbesitz, sondern Moment am Totalvollzug des Menschen auf Gott hin, den der Mensch in der intellektuellen Offenheit gegenüber jeglicher Wahrheit und in der liebenden Parteilichkeit für den anderen Menschen lebt. Rahners Geheimnistheorie steht auf diese Weise sowohl gegen einen weltanschaulich-ideologisch *habbaren* Totalismus als auch gegen die zur Doktrin erhobene Zurückweisung der Frage nach dem Totalisim als mit den Mitteln der Vernunft nicht beantwortbar.

Der positivistische Agnostizismus wird von Rahner als derjenige des "Spielers" (XY, 136) klassifiziert: Damit ist die Verbindung hergestellt zu dem Gedanken der Zerstörung der Indifferenz durch die Indifferenz, da wo die "aristokratische Skepsis" den "Spielbürgern und Banausen" anheimfällt (vgl. VII, 51f): Die Indifferenz ist dort nicht mehr leidvoller Kampf des Stichtsens von der Welt um der größeren Ehre Gottes willen, sondern unengagierte Teilnahmslosigkeit, deren Subjekte hinsichtlich dessen, was an Affirmation in einem Leben unvermeidlich ist, einem legalistischen Institutionalismus anheimfallen (ebd. 52). Analog wäre zum Agnostizismus des Spielers zu sagen: Der "Spieler" läßt die Gottesfrage aus Geist- und Herzensträgheit unbeantwortet. Dieses heillose Verhalten ist nicht deshalb harmloser als der heillose Atheismus, weil es hinsichtlich seiner intellektuellen Dimension weniger entschieden gegen Gott wäre. Mit seiner *praktischen* Desinteressiertheit an der Gottesfrage ist dieser Agnostizismus wirklich gottloser, weil Gott praktisch ablehnender und theoretisch verfehlender Atheismus.

Dem Spieler-Agnostizismus entspricht der Positivismus (HTTL I, 39). Dieser wird von seinen wissenschaftstheoretischen Kritikern vor allem wegen seiner Visionslosigkeit abgelehnt⁹⁵. In diesem Zusammenhang kann Rahners These herangezogen werden, das Reich Gottes komme nur zu denen, "[...] die das künftige irdische Reich bauen, jeweils mit den Mitteln, die in immer epochaler Neuheit zugeschickt werden und so den Plan selbst immer wieder verändern" (vgl. VIII, 256). Rahner lehnt in dem zitierten Satz eine

⁹⁴ Lakobrink verwendet diesen Begriff Bonaventuras gegen Rahner (Lakobrink 1986, 105).

⁹⁵ Vgl. Adorno 8/1980, 84-101.

bestimmte innerweltliche Zukunftsvision ab: Das Christentum hat von sich aus "keine eindeutigen Rezepte für die innerweltliche Zukunft des Menschen" (Y, 162). Das Christentum lehnt jedoch für Rahner mit absolutem Glaubensassens (Verlust des Reiches Gottes) innergeschichtliche Visions- und Inspirationslosigkeit ab: Visionen für die Zukunft zu haben und zu verfolgen, ist ein Aspekt des An- und Ernstnehmens der eigenen Geistigkeit, deren sich derjenige begibt, der die innerweltliche Zukunft allem überlassen will, nur nicht der in Freiheit ergriffenen Verantwortlichkeit des Menschen. Dieses Sich-begeben der eigenen Geistigkeit ist aber der eigentlich heillose Atheismus. Die Verbindung zwischen heillosem Agnostizismus und Positivismus ist mithin eine im Urteil der Theologie erkannte letzte Identität: Gleichgültigkeit gegenüber der innerweltlichen Praxis und Zukunftsgestaltung sowie Gleichgültigkeit gegenüber Gott sind theologisch-ontologisch ebenso dasselbe wie verweigerte Gottesliebe und verweigerte Nächstenliebe.

b. Agnostizismus und Kritizismus

Der Kant-Rezipient Rahner urteilt extrem streng über die Kritik der reinen Vernunft hinsichtlich der in ihr besprochenen Möglichkeit positiver metaphysischer Erkenntnisse: Dieser Kritizismus sei "ebenso verwerflich" wie der Positivismus (HTTL I, 40). Dieses strenge Urteil erklärt sich nicht alleine aus Rahners Festhalten an DS 3004: Bei der natürlichen Gotteserkenntnis handelt es sich für Rahner lediglich um einen denknotwendigen Grenz-begriff, der demjenigen der natura pura koordiniert ist (vgl. Kp, 6, 7b). Rahners Ablehnung des Kantischen Kritizismus zielt vielmehr in die in Kp.10 entworfenen Richtung: Die Behauptung, die religiöse Erkenntnis sei nicht rational-intellektueller Natur, bedeutet nicht nur faktisch eine Aufhebung der anthropologischen Einheit von Erkennen und Wollen, sondern weist den Glauben jenen Vernügen zu, die im faktischen Prozeß neuerzeitlicher Selbstbehauptung trotz wohlklingender Forderung nach einem Primat der praktischen Vernunft die inferiore Rolle spielen. Der Kritizismus kann so als philosophischer Ungehorsam gegenüber Gott gedeutet werden, der zwar beabsichtigt, mit der Angabe über- oder außer-rationaler Elemente im menschlichen Wesensvollzug einen Ort zu bezeichnen, an dem Gott und der Glaube an ihn ihren Platz haben, der jedoch gerade dadurch Gott und den Glauben anthropologisch paralytisiert und marginalisiert. Gerade gegen diese Technik richtet sich eine Grundintention der Theologie Karl Rahners, die darin der Grundmotivation der Theologie Barths entspricht. In diesem Punkt ist sich Rahner auch der Verbundenheit mit Barth bewußt (vgl. VIII, 58).

c. Agnostizismus als "der brennende Schmerz unserer Existenz" und als "docta ignorancia"

Neben dem apathischen, doktrinen und kritizistischen Agnostizismus kennt Rahner einen Agnostizismus, den er als "Grundbefindlichkeit" (XV, 134) gegenwärtigen Bewußtseins deutet, die den modernen Menschen als "Schicksal" getroffen habe (ebd.).

Dieses Schicksal beschreibt Rahner als die Krisis des systematischen Denkens in der Moderne (ebd. 133). Deren Hauptstrukturmerkmal ist die gnoselogische Konkupiszenz, die Wegegebenheit des menschlichen Bewußtseins an das Viele, die intellektuell redlich nicht einfach dezisionistisch überwindbar und eben so 'Schicksal' ist, dem der zeitgenössische Mensch sich zu stellen hat. Rahner liefert eine griffige Schilderung dieser Situation mit der Formel: Das Wissen aller sei noch nie so unangenehm gewesen, und gerade deshalb sei der einzelne in Bezug auf die Menge des Wißbaren dünner (XV, 133; vgl. a. Y, 554-559). Die Einzelkenntnisse, die die Menschheit an den verschiedensten Enden akkumuliert, verbinden sich in keinem Kopf mehr zu einem Universalsystem. Wo mit solchen Universalsystemen in Wissenschaft, Philosophie und Politik weitergearbeitet werde, sei dies ein funktionales, insofern unvermeidliches, aber im letzten theoretisch nicht verantwortetes Tun. Die zur Systembildung notwendige Komplexitätsreduktion geschieht dezisionistisch, nicht nach einer verstehenden Aneignung des Ganzen der theoretischen Wissensfülle (vgl. XV, 133).

Mit dieser extrem skeptischen Einschätzung der gegenwärtigen Situation überholt Rahner den Kritizismus Kants: Rahners Gedanken implizieren die Leugnung der Möglichkeit von Metaphysik auf der Grundlage der theoretischen Vernunft *alleine*. 'Metaphysik' soll hier im weitesten Sinne verstanden werden: Selbst das apriorisch entworfen geordnete System des menschlichen Vernunftgebrauches in der Philosophie Kants erwirft ja ein Bild von der sinnhaften Totalität der Welt und kann so hinsichtlich seiner menschliche Existenz gründenden und die Sinnfragen menschlichen Lebens beantwortenden Funktion als 'Metaphysik' gelten. Und eben gegen eine solche Metaphysik steht Rahners Verdacht, sie beruhe letztlich doch auf einer intellektuell nicht ganz redlichen Ignorierung der agnostischen Grundsituation menschlichen Bewußtseins. Die theoretische Vernunft alleine ist neuzeitlich in die "dunkle Nacht" getreten, die für Johannes vom Kreuz der Eingang in die mystische Erfahrung ist.

In der konkreten Ordnung gibt es keine rein vernünftige Gotteserkenntnis als *praecambium fidei*, es gibt nicht einmal mehr eine Metaphysik, die als Leistung der theoretischen Vernunft vor dieser selbst bestehen könnte. Vor dem wahren Gott steht der Mensch als *Ganzes*, nicht alleine als abstraktes Erkenntniswesen. Genau diese Wahrheit kann mit der Situation des unvermeidlichen Agnostizismus verstärkt hervorgerufen. So kann dieser Agnostizismus zur kollektiven Möglichkeitsbedingung der mystischen Gottesbegegnung werden, globale Nacht der Sinne und des Geistes sein. Deshalb fordert Rahner das radikale Ernstnehmen der agnostischen Grundbefindlichkeit des modernen Menschen durch die Theologie (vgl. XV, 135f). Ein solches kann legitimerweise nur gefordert werden, wenn die Theologie aus ihrem eigenen Logos heraus einen Zugang hat zu der agnostischen Grundbefindlichkeit des modernen Menschen. Dieser Zugang ist das theologische Zeugnis von der absoluten Geheimnishaftigkeit Gottes, das als die zentrale Aussage der Rahnerschen Gotteslehre und zugleich als deren leitende Kategorie gelten

muß: Gottes Geheimnis und die Verflechtung, die Anschauung Gottes werde die ewige Seligkeit des Menschen, sind in der Zusammenschau der theologische Grund, die Vermögen von Wille und Erkennen als in ihrer perichoretischen Einheit alleine die Erkenntnis Gottes ermöglichend zu denken. Diese perichoretische Einheit ist der von der Gnade Gottes ermöglichte und getragene Vollzug der Gottesliebe. Gegen ihn sperrt sich jedes besserwissenschaftliche Beharren der theoretischen Vernunft, der es um einen *begreiflichen* Gott geht. Ihr Scheitern im neuzeitlichen Agnostizismus ist also wirklich Chance des Glaubens und wird deshalb von Rahner mit der cusansischen *'docta ignorantia'* assoziiert (XV, 202). Deren emotionaler Begleiter ist der Schmerz: Der neuzeitliche Agnostizismus ist "der eigentlich brennende Schmerz unserer Existenz" (XV, 135).

Das Menschsein gelingt oder mißlingt mit der menschlichen Bereitschaft oder der Weigerung, die Unverfügbarkeit Gottes, die in der neuzeitlichen Situation agnostisch aktuell wird, zu ertragen, vor ihr liebend und hoffend, also in Handlungen, die nur die Gnade Gottes ermöglichtlich tragen kann, Stand zu halten. Diese Alternative zwischen absoludem Mißlingen und Gelingen des Menschseins ist diejenige zwischen der Bereitschaft, durch die Gnade Gottes selbsttranszendent mehr zu werden, als der Mensch von sich aus ist, und derjenigen als 'incurvatus super se ipsum' ein gnadenloses Menschenleben fortzusetzen. Der qualitative Sprung aber vom Menschen zum Kind Gottes ist ein Akt des schmerzhaften Loslassens, der Ekstase (vgl. Kp. 2). Dieser Schmerz des mystischen Todes hat für Rahner – das impliziert der Gedanke des Agnostizismus als unausweichlicher, anzunehmender geistesgeschichtlicher Situation – eine spezifische historische Gestalt im Hier und Jetzt, die somit zu *diesem Kairos* der jetzt in den Herzen der Menschen anbrechenden Basileia gehört. An der Annahme des geschichtlichen Jetzt vorbei gibt es keinen Glauben. Das ist ein Aspekt der Rahnerschen These von der Koexistenzvielfalt von Heils- und Profangeschichte (V, 121ff). Glauben, so hieße diese grundsätzliche Auffassung auf die hier gestellte Problematik des agnostischen Bewußtseins übertragen, gibt es nur in der Solidarität mit den Nichtglaubenden. Nur, wer die Liebe zu dem Brüdern so realisiert, daß er sie als geistige Subjekte ernstnimmt, steigt wirklich unter dem Beistand des Geistes in die "dunkle Nacht", in der Gott sich als der erweist, als der alleine er dem Menschen sich naht: Als der tröstende Geist, "dulce refrigerium [...] in flatu solatium".

Von hierher wird verständlich, daß Rahner an den Anfang der theologischen Beschäftigung mit dem Atheismus die christliche Realisation des eigenen Atheismus gestellt sehen möchte (VIII, 181). Die atheisische Anfechtung muß als solche zugelassen werden, damit die dem Atheismus inhärierende Chance, die Liebe zum größeren Gott vorzubereiten, ergriffen werden kann, damit das Herz des Gläubigen sich in dunkler Nacht öffne für den Gott jenseits der "kleinen Gedanken und billig anspruchlosen Gefühle" (Meine Nacht 3). Insofern kann Rahner freimütig zugeben, selbst ein atheisisch Angelehener zu sein (KRG II, 80).

An eben derselben Stelle (KRG II, 81) erklärt Rahner jedoch zur Beständigkeit seines eigenen Glaubens in atheisischer Anfechtung, er könne sich nicht vorstellen, daß es eine Erfahrung in seinem Leben gebe, die ihn von der Überzeugung des Daseins Gottes wegführe. Diese Überzeugung ergibt sich aus der inneren Logik theologischen Denkens überhaupt: Wenn der Glaube an einen vom menschlichen Bewußtsein unabhängigen, ansich-sehenden Gott bekannt wird, ist es absurd, zugleich zu sagen, bestimmte Bewußtseinsprozesse könnten aber diesen Gott zum Verschwinden bringen. Dennoch ist es gerade dieses Bewußtsein unanfechtbarer Gottesgewißheit in der Theologie Karl Rahners, das die Vertreter der Politischen Theologie provoziert⁹⁶. Hintergrund ist die Anfechtung des Gottesglaubens durch die Shoah. Weigert sich nicht ein Christ, der nach Auschwitz erklärt, seine Gottesgewißheit sei gegen alle Erfahrungen beständig, die Erfahrungen des absoluten Grauens überhaupt zu machen? Anton Peter macht im Zusammenhang der Frage nach der Deutung des übernatürlichen Existentials bei Rahner darauf aufmerksam, die Theologie Rahners lasse einen großen Spielraum, "benigne oder maligne" interpretiert zu werden⁹⁷: Wie der Kantische Apriorismus kann die Rahnersche Transzendentaltheologie als Remedium gegen a priori nicht vorgesehene Erfahrungen gelesen werden, als Immunisierungsstrategie eines maroden, angeschlagenen und deshalb gefühlliche Erfahrungen fürchtenden Christentums. Das in sich nicht besonders stimmige Bild vom Transzendentalphilosophen, der dem Igel im Märchen vom Wetlauf zwischen Hase und Igel vergleichbar sei⁹⁸, hat hier seine partielle Berechtigung: Als Warnung vor einer Rahner-Rezeption, die herz- und geistlos wäre, indem sie den Kampf um die Gegenwart des Glaubens als den Kampf um die Möglichkeit christlicher Erfahrung im *jetzigen Kairos* der göttlichen Selbstmitteilung, der der Kern des Rahnerschen theologischen Bemühens ist, ignorierte, um an die Stelle des tröstenden Gottes, der da begegnet, wo der Mensch sich auf seine Gegenwart einläßt, das Gottesbild eines durch die Vorgriffsmetaphysik *scheitbar* beweisbaren Theismus zu setzen.

Auf diesem Hintergrund ist es nicht verwunderlich, daß Rahner, der so vielfach angefeindet wurde, ausgerechnet auf die zitierte Metz-Kritik mit Verletztheit reagierte⁹⁹. Diese Kritik wirft Rahner nicht *irgendwas*, ihm nicht besonders Wichtiges, vorfehl zu haben vor. Diese Kritik zielt auf die Herzmitte des Rahnerschen theologischen Denkens: Das Ringen um die Möglichkeit echter religiöser Erfahrung in der rückhaltlosen Selbst-

96 Vgl. Rottländer 1986, 293: "[...] das Einstimmen des Ganges der Realität" läßt eigentlich keine positive Erfahrung Gottes mehr zu. Die Mystik selbst ist zumindest vom Widerspruch zwischen Verleibung und geschichtlicher Erfahrung gespalten, sie wird blockiert von einer realen, gedanklich nicht mehr lösbaren Aporie. Ihre einzige ihr noch verbliebene Hoffnung zielt auf ein Eingreifen Gottes mit dem er den Widerspruch löst. Darum wird Mystik apokalyptisch." Gegen Rottländer den die Frage zu richten, ob eine Art apokalyptische Ungeduld mit Gott wirklich Ernst gegenüber dem realen Gang der Geschichte begründen kann: Entwichtig man die geschichtlichen Leiden der Menschen nicht gerade auch dadurch, daß man mit der Fiktion arbeite, sie könnten durch ein apokalyptisch-eschatologisches Ereignis – *si venia verbo* – "kompensiert" werden?

97 Peter 1988, 559.

98 Metz 31980, 143-145.

99 Vgl. die entsprechenden Äußerungen Rahners in: Bekannnisse 3.

konfrontation mit dem historischen 'Jetzt! Dieses historische Jetzt ist für Rahner primär gekennzeichnet durch die von ihm so benannte agnostische Grundbefindlichkeit. Ein anderer Strom atheistischen Denkens sieht das Leiden als den "Fels des Atheismus" (Buchner). Der Rang, den die menschliche Leiderfahrung im europaischen Atheismus einnimmt, findet sich bei Rahner kaum realisiert. Dennoch ist Rahners Beitrag zur seit Leibniz so genannten Theodizee-Frage sehr bedeutsam und wirft ein erhellendes Licht auf die Grundhaltung des theologischen Denkers Rahner.

8. Atheismus und Theodizee

Leiden ist für Rahner primär 'Leiden an Gott'; der sich im subjektiv lebenden Menschen ereignende Schmerz des Zerbrechens der eigenen Endlichkeit vor dem Begnadigungswillen Gottes. Solches Leiden ist ein Moment am mythischen Tod. Es ist sinnvoll, weil es gedeutet werden kann als die die Selbsttranszendenz des Menschen begleitenden 'Geburtswehen' eines neuen Menschen. Das nicht subjektive Leiden, der physische Schmerz, verweigerte Subjektwerdung, die Verweigerung der elementarsten Bedürfnisse, deren Erfüllung für ein subjektives Leben unabdingbar ist, das sinnlose Leiden, das Menschen durch Naturkatastrophen, Unfälle oder gar durch die Dämonie der eigenen Gattung widerfährt, das Leiden, an dem niemand wächst und reift, sondern das "dumm oder böse" macht (XIV, 460), das kein Subjekt vollendet, sondern das Menschen physisch und psychisch zerstört, ihrer Freiheit und Gestaltungsmöglichkeit beraubt, kommt in Rahners Theologie kaum vor.

Dabei ist gerade diese Leidenserfahrung am Beginn der Neuzeit der "Fels des Atheismus": Blumenberg weist in einer überzeugenden Argumentation zur Genesis der Neuzeit aus einem Prozeß der *Selbstbehauptung* des Menschen gegen die leidverhängende potentia absoluta des nominalistischen Gottes auf, daß "die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt"¹⁰⁰ seit der grostischen Bestreitung des christlichen Dogmas die entscheidende Beunruhigung des christlichen Glaubens an den einen guten Welschöpfer war. Deren christliche Sedierung intendierte der Nominalismus mit der Konstruktion einer der menschlichen Vernunft absolut überlegenen und den Menschen, ohne daß dieser verstünde, was mit ihm geschieht, regierenden göttlichen Vernunft. Zugleich begründete damit der Nominalismus die Selbstbehauptung des Menschen in der Welt, die zu seiner eigenen intelligiblen Welt wurde, deren metaphysische Sinnordnung eben in keiner Verbindung gesehen wurde zu der beschreib- und erfahrbaren Sinnordnung, die die empirischen Wissenschaften zu erforschen hatten. *Selbstbehauptung* ist aber der entscheidende Wille, der –so Blumenberg– die neuzeitliche Gestalt der Wissenschaft reit. In diesem systematischen Kern neuzeitlichen Wissenschaftsverständnisses steht Blumenberg den theologischen Optimismus der Aufklärung und seine deistische Variante vereint

mit dem atheistischen Denken der Aufklärung¹⁰¹. In unserem Jahrhundert ist der christlich-jüdische Glaube an den guten Schöpfer, Erhalter und Regenten der Welt vor allem durch die Shoah des jüdischen Volkes bedroht.

Rahner leistet zur Frage nach dem zerstörerischen Leiden einen streng theistisch bleibenden Beitrag, der alle übrigen theistischen Antwortversuche bei weitem überbietet. Rahner referiert diese Antwortversuche kurz und zeigt ihre Unzulänglichkeit auf (vgl. XIV, 453-462). Gegen die aufgeklärt-deistische Vorstellung, das menschliche Leiden an physischen und moralischen Übel sei bloß Folge von "Reibungserscheinungen", die die Werteprozesse der Welt begleiten, und sei somit nur partiell negatives Moment an einer guten Totalität, wendet Rahner ein, mit dieser Vorstellung beuge sich der Mensch der legitimen Hochschätzung seiner selbst als Geist. Der Mensch begriffe sich wieder selbst als Teil einer kosmischen Ordnung und nicht primär als das Wesen, das wegen seiner Gottesunmittelbarkeit als Berrutung und als Gnade über die Welt erhoben ist (vgl. XIV, 454f).

Auch die Vorstellung, es sei letztlich die Freiheitskausalität des Menschen selbst, der alles immerweltliche Leiden anzulasten sei, so daß es völlig abwegig wäre, Gott überhaupt mit dem Leiden in Verbindung zu bringen¹⁰², lehnt Rahner ab. Er weiß, daß im theistischen Denken auch die Freiheit noch einmal von der Souveränität Gottes umschlossen gedacht werden muß, so daß der referierte Antwortversuch die Frage nach der göttlichen Zulassung des Bösen auf anderer Ebene erneut aufkommen läßt: "Aber wird die Freiheit, wenn sie derart für die Übel in der Welt einzustehen hat, nicht ihrerseits ein Übel?"¹⁰³. Für Rahner wäre auch eine menschliche Freiheit denkbar, die davor bewahrt, das absolut katastrophische Übel zu ihrem Begleiter zu haben (vgl. XIV, 461).

Rahner erklärt –einen weiteren theistischen Erklärungsversuch des Leidens destruirend–, in sehr vielen Fällen sei die Rede vom Leid als einem Mittel zu Prüfung und Reifung ein "Frommer Schwirbel" (ebd. 460). Denn vieles Leid überfordert, zerstört, trifft Menschen, die überhaupt nicht reifen können, zerstört sie als bewußt denkende, fühlende, handelnde, noch bevor sie ihre menschlichen Fähigkeiten entwickeln können. Menschen können schuldlos durch Leiden dumm und böse werden (vgl. ebd.). Die Behauptung, das Leiden begründe die Sehnsucht des Menschen nach dem ewigen Leben, muß Rahner als unchristlich zurückweisen (ebd. 461). Die göttliche Vollendung ist ja im Denken Rahners

¹⁰¹ Ebd. 211.

¹⁰² Krab ist eine solche Position in Rousseaus Kritik an Volaires Argument, das Leiden sei absolut züfellig und sinnlos, was abgelesen werden könne am Erdbeben von Lissabon, sichtbar (Brief an Voltaire v. 18.8.1756): "ohne Ihren Gegenstand Lissabon zu verlassen, gesehen Sie mir zum Beispiel zu, daß nicht die Natur dort zwanzigtausend Häuser von sechs bis sieben Stockwerken zusammeln hatte und daß, wenn die Einwohner dieser großen Stadt gleichmäßig zerstört und leichter beherrschbar gewesen wären, die Verheerung weit geringer gewesen und vielleicht gar nicht geschehen wäre." (Rousseau Schriften I, 317f.). Dem Menschen und der von ihm zu verantwortenden Deparationsgeschichte (Verständigung) ist selbst die Verantwortung für die Naturkatastrophen anzulasten. "Homme ne cherche plus l'auteur du mal; cet auteur c'est toi même! Il n'existe point d'auteur mal que celui que tu fais ou que tu souffres, et l'un et l'autre te viens de toi." (Ders. Oeuvres IV, 589).

¹⁰³ Blumenberg 2,1983, 154f.

die aus sich heraus bedeutsame Größe, die alles andere in wirklich qualitativ Neuheit überbietet und deshalb nur betrügerisch als Reparatur des beschädigten Naturzustandes gedeutet werden kann.

Rahner hält zwar entschlossen am christlichen Theismus fest, aber er weigert sich, die theologischen Argumentationen in der Tradition der Freunde Hiobs, die Gott und das Leiden miteinander harmonisieren wollen, zu akzeptieren. Für Rahner gibt es kein *verweh- und erklärbares* Verhältnis zwischen Gott und dem Leiden in der Welt. Diese These Rahners hat zwei Dimensionen: eine theologisch-theoretische und eine praktische. Der Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft im Denken Rahners entsprechend dürfen diese beiden Dimensionen nicht getrennt werden.

Auf der theologisch-theoretischen Argumentationsebene akzeptiert Rahner die sich der spekulativen Vernunft aufdringende Frage nach der Verbindung, die zwischen Gott und dem Leiden besteht. Das bedeutet aber innerhalb der theologischen Logik Rahners zugleich, daß Rahner die Unlösbarkeit der Frage behauptet: Wenn zwischen dem absoluten Geheimnis Gott und einer anderen Wirklichkeit ein Zusammenhang besteht, so partizipiert dieser Zusammenhang notwendig an der absoluten Geheimnistatigkeit Gottes. Es gibt keinen Punkt, von dem aus die Welt und Gott zusammenzudenken wären. Das Gott-Welt-Verhältnis ist auch hinsichtlich der Leidgeprägtheit der Welt unerforschlich (vgl. ebd. 462ff). Dieser theoretisch-theologische Gedanke kann sehr leicht mißverstanden werden: Strukturparallel zur Destruktion der Indifferenz durch die Indifferenz wäre hier leicht eine Zerstörung der Unbegrifflichkeit durch die Unbegrifflichkeit denkbar: Die Geheimnistatigkeit Gottes würde eben als *Erklärung* des Leidens fehlgedeutet. In der Praxis entspräche das dem Zynismus, der gegen die Klage der Leidenden mit der Überlegenheit Gottes argumentiert. Einer solchen Argumentation würde die Unbegrifflichkeit Gottes wiederum "[...] zum kleinen Mittel des Kleinen Menschen [...] (XIII, 127). Dagegen entspricht der Unbegrifflichkeit Gottes in der Theologie Karl Rahners mit der Gestus des 'Redens-über', sondern die "Gesinntheit des Beters" (HTTL III, 149). Mit der Formel von der "Gesinntheit des Beters" ist eine Bestimmung dessen gegeben, was im Kontext dieser Arbeit als ein Grundzug der Rahnerschen Theologie herausgearbeitet werden soll: Sie ist betend-praktisches Sichbeziehen auf Gott, das heißt: Sie erreicht ihren eigentlichen Logos nicht in der begrifflichen Kommunikation *über* Gott, sondern in der preisenden Anbetung Gottes. Theologie will hinführen zu dieser theoretisch-praktischen Haltung des Gebetes und will selber Teil dieses heilsamen Grundvollzuges christlicher Existenz sein. Die Zurückführung der Unbegrifflichkeit des Leidens auf die Unbegrifflichkeit Gottes selbst darf nicht Ausgangspunkt einer selbstbewußten Theorie über das Leiden sein. Sie begründet vielmehr eine unaufhebbare Unbegrifflichkeit des Leidens.

Dieser theoretischen Position korrespondiert die praktische Haltung der Anteilnahme an fremden Leiden: Nur solches Leiden, das nicht innerhalb einer innerweltlich-theolo-

gischen oder theologischen Theorie subsumptiv erklärt ist, wird in seiner menschlichen Würde ernstgenommen und geachtet. Die Verweigerung gegenüber theologischen und post-religiösen Theorien, die das Leiden erklären wollen, ist Moment des historischen Kampfes um die Leidens- und damit um die Liebensfähigkeit des Menschen. Denn wie sollte einer, der den Anderen in seinem Leiden nicht als solchen gelten läßt, eine lassende Anerkennung des anderen Menschen um seiner selbst willen leisten können; wie sollte Liebe noch möglich sein ohne *Sympathie*? Dieser Zusammenhang muß Rahner bewußt gewesen sein, als er die Modelle theistischer Leidenserklärung zerpfückte und die Haltung des Gebetes und der christlichen Praxis teilnehmender Sorge für den Anderen als die *praktischen* Verhaltensweisen des Christen gegenüber dem Leiden benennt.

Gegen den Zynismus der Freunde Hiobs, denen die Unbegrifflichkeit Gottes in den Gestalten von Größe, Erhabenheit und souveräner Verfürgung Argument gegen die Klage der Leidenden ist, steht bei Rahner die Haltung des Beters: Gottes Größe ist nicht als weltlichhaft verrechenbare von Interesse. Als solche wäre sie Größe, die als Symbol der ins Absolute gesteigerten Despotie, der Omnipotenzelüste eines gnadenlosen Herrschaftsmenschen fungierte. Solche Größe wäre das –was mit der Sprache Barths gesprochen– dem gnadenlosen Menschen "fein und lustig und also göttlich deutlich"¹⁰⁴. Die Verborgenheit Gottes würde zum Amalgamikum gegen das Leiden, zur Rechtfertigungsfigur verweigerten Mitleidens. Dagegen schließt die Haltung des Beters, aus der heraus Rahner alleine von der Unbegrifflichkeit Gottes in ontologisch richtiger Weise sprechen kann, die praktische Parteilichkeit für den Anderen ein.

Das ist leicht einzusehen: Das Gebet ist für Rahner "Zwiesgespräch mit Gott" (XIII, 148ff). Diese Bestimmung verteidigt Rahner gegen rationalistische Modelle, das Gebet sei wesentlich Selbstgespräch des Menschen "über [...] eventuell auch 'vor' Gott" (XIII, 149), Gottes Anwesenheit im Bewußtsein des Betenden sei durch das Hören des Schriftwortes alleine vermittelt (ebd. 151f) und schließlich, bei den Antworten Gottes an den Betenden handle es sich um eine Art fromme Fiktion, die dem Glaubensbewußtsein von der Personalität Gottes entspringe (ebd. 153). Rahner rechnet dagegen von der ignatianischen Wahlmystik her mit einer Mitteilung des göttlichen 'Individualwillens' an den Beten. Dadurch erfährt jedoch der Begriff des Gebetes eine Weiterung. Er bezeichnet nicht primär eine Andachts Technik, sondern die offene, 'indifferante' Selbstkonfrontation des Betenden mit konkreten Wahlgegenständen seines praktischen Lebens und das sie begleitende Horchen auf die göttliche Tröstung. Wie in Kp. 1 nachgewiesen, deuter Rahner den göttlichen Trost als Aspekt der gnadengetragenen und so gottgewirkten Liebeskaste des Menschen in das Gott-Geheimnis hinein, so daß theologisch-metatheoretisch dasjenige als das Trost auslösende praktische Tun in den Exerzitien erscheint, das der gemäß den Fähigkeiten und der individuellen Lebenssituation radikalsten Ekstase entspricht. Auf der Grundlage dieser Theorie ist für Rahner eine weitergeführte transzendentaltheologische

104 KD II/1, 460.

Deutung des antwortenden Tuns Gottes im Gebet möglich. Das Gebet ist das freie Vor-sichselberkommenlassen des Menschen seiner selbst. Darin vernimmt der Mensch seine Situation und die mit ihr gegebenen Möglichkeiten und Aufgaben. Ihnen stellt sich der Beter als dem göttlichen Willen, der sich in dieser rückhaltlosen Selbstkonfrontation offenbart: "Der Mensch hört dann sich selbst als die Aneide Gottes, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe in der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes mit Gottes Selbstzusage erfüllt ist" (XIII, 155). Das Gebet ist somit immer praktisch bezogen, immer hand-lungsorientiert. Beten und Leben als Fragen nach der göttlichen Führung sind dasselbe: Das Leben soll ein "einziges Gebet" sein und das Beten "ein Stück eines solchen Lebens" (WIS 22).

Die das Ganze des Glaubens bedeutende Liebesekrase in das Gott-Geheltnis wird aber immer nur im tätigen Einsatz für den anderen Menschen vollzogen. Dem entsprechen die Fragen des Weltentrüters in Mt 25. Nach Mt 25 steht das Leiden der Anderen unter dem 'ius divinum' seiner vom Menschen zu leistenden Beseitigung. Die Antwort Gottes auf die Frage nach dem Leiden ist die Aufforderung zum Einsatz für den Nächsten. Das Bedenken des fremden Leidens darf kein unengagiertes Ergründen eines verborgenen Sinns sein, sondern muß unfalsch sein von der Haltung des Beters, der sein Leben unter der Führung Gottes begreift, der sich als der geöffnet hat, der das Leiden nicht will und der vom Menschen das bedingungslose Einstehen füreinander fordert.

Wo ein Leben unter diesem Gebot steht und gelebt wird, ist für Rahner die 'heilige Unverschämtheit' gegenüber Gott denkbar, von der er in der abschwächenden Weise des Berichtes eines Dritten erzählt: Guardini habe sich – bereits todkrank – vorgenommen, sich im Gericht nicht nur fragen zu lassen, sondern Gott selber nach dem Warum des Leidens zu fragen (vgl. XIV, 465). Diese Frage erscheint am Ende eines langen Gebetslebens legitim: Der sich darauf eingelassen hat, die Welt mit den Augen Gottes zu sehen, seiner Verfehlung und seinem Gebot zu folgen, sich mit Leiden niemals zynisch abzufinden, die Feindschaft Gottes gegen das Leiden selbst zu leben, der niemals in seinem Leben sich zufriedeln gab mit einem theistischen Modell erklärten Leidens, mit dem man sich getrost abfinden kann, der trägt gerade diese Haltung der verweigerten Akzeptanz auch vor das Gericht Gottes.

Rahner hält am theistischen Gottesbild fest. Zwar spricht Rahner kaum je von einem abstrakt metaphysischen Allmachtsbegriff. Dennoch hält er am Allmachtsbegriff fest. Er betont zwar dessen primären Ort in der heilsgeschichtlichen Erfahrung Gottes (I, 132), bestreitet jedoch nie die abstrakt metaphysische Definition göttlicher Allmacht als des Vermögens des aktiven Könnens alles Möglichen (vgl. HTTL I, 77). Rahner sieht aber auch die Grenze dieser natürlich spekulativen Erklärung, an der die Scholtheologie festhält: 105. Wenn Gottes Allmacht ihre Grenze im metaphysisch Unmöglichen hat, der Mensch aber nicht der Richter darüber ist, was metaphysisch möglich und unmöglich ist,

dann, so Rahner, verweist der metaphysische Allmachtsbegriff den Menschen auch nur wieder an die Unbegreiflichkeit Gottes (HTTL I, 766). Der Allmachtsbegriff ist mithin vom Inkomprehensibilitätsbegriff unfalsch und muß von jenem her gedeutet werden. Der Inkomprehensibilitätsbegriff ist jedoch die Theologie gewordene Erfahrung, daß Gott geliebt sein will, aber nicht begriffen werden kann. Die metaphysische Ebene der Theodizeefrage ist für Rahner lediglich von Bedeutung, insofern sie einen Bezug hat zur existentiellen Theodizee, in der der Mensch sich als liebender und mitleidender bewährt.

Herbert Vorgrimler greift diesen Gedanken Rahners eigenständig auf, indem er ihn wiederum in eine metaphysisch-theologische Sprache übersetzt: "Wenn aber Gott ein Gott ist, der als Geist in den Geist der Menschen einwirkt, nicht aber in die physikalischen Abläufe der Welt eingreift, die vom Menschen zu bewältigen sind, ist es dann sinnvoll, in der Dürre um Regen zu beten?"¹⁰⁶ Daß Gott aber nicht in die physikalischen Abläufe der Welt eingreift, ist für das zeitgenössische theologische Denken durch die Shoah zu einer unausweichlichen Erfahrung geworden. Dorothee Sölle bringt den Kontinuitätsbruch des von Elie Wiesel so genannten "Holocaust" in Bezug auf die Gotteslehre in einer präzisen Frage zum Ausdruck: "Kann man 'danach' genauso von Gott reden wie 'davor'? Ist 'regieren' eine 'Tätigkeit Gottes'? [...] Ein Gott, der Macht hat einzugreifen, sich aber neutral heraushält, verdient doch unsere Verachtung."¹⁰⁷

Rahner geht nicht so weit, an die Stelle des positiven Gedankens göttlicher Allmacht dessen Negation zu setzen.¹⁰⁸ An manchen Stellen ist sogar offensichtlich, daß Rahner die konkreten biographischen Widerfahrungen im Leben eines Menschen als göttliche Verfügung deutet: Rahner spricht zum Beispiel davon, die reflexive Planung des eigenen Lebens sei immer schon durchkreuzt von einem "existentiellen Aposteriorismus" (VII, 41). Als Beispiele für einen solchen Aposteriorismus nennt Rahner die Begrenztheit der individuellen Möglichkeiten durch die unverfügbare eigene Lebenszeit, die Beschränktheiten der eigenen naturgeschichtlichen Dispositionen (Vererbung etc.) und das Einbrechen von unausweichlichen Behinderungen wie Krankheiten etc. (vgl. ebd.). Diese Vorgegebenheiten nennt Rahner eine Verfügung Gottes über den Menschen. Entscheidend ist aber auch an dieser Stelle der Kontext des Rahnerschen Gedankens: Im Kontext geht es Rahner gerade darum, die reflexive Planung des Lebens als Vollzug gnadenhaft erhöhten Lebens darzustellen. Die Rede von der göttlichen Verfügung will die Sinnhaftigkeit bewußter Lebensplanung unter den Bedingungen reduzierter menschlicher Möglichkeiten verteidigen. Die Rede von der göttlichen Verfügung ist Chiffre für die Sinnhaftigkeit subjektiven Handelns auch unter Bedingungen, unter denen der objektive Blick auf die Chancen und Möglichkeiten solchen Handelns eher zur Verzweiflung treibt. Insofern kann die Rede von der verfügbaren Freiheit bei Rahner als Aspekt seiner For-

106 Vorgrimler 1977, 147.

107 Sölle 1987, 275.

108 Sölle zieht diese Konsequenz (dies. 1982, 171ff) in bewußter Anlehnung an Bonhoeffer (ders.

WEN 382, 394).

derung, die Sinnfrage in Bezug auf das menschliche Handeln letztlich in das Geheimnis Gottes hinein unbeantwortet zu lassen, gedeutet werden (vgl. XV, 195ff). Als der reflexiv Planende und alle Mittel für eine menschlichere Zukunft auszunutzende hat der Mensch diese Zukunft nicht, und nur in dieser Haltung ist er der für das konkrete der größeren Ehre Gottes Dienende in indifferenten Weise Offene, nur so wird die *Idee* einer Zukunft nicht zum Moloch, "[...] vor dem der reale Mensch für den nie wirklichen, immer ausständigen geschachtet wird" (VI, 84). Die Rede von der göttlichen Verfügung will nicht erklären. Als erklärende Rede wäre sie im Sinne des Sölle-Zitates moralisch unmöglich. Es handelt sich bei dem diskutierten Theorem Rahners vielmehr um einen metaphysischen Ausdruck für die *Hoffnung* auf einen letzten Sinn menschlichen Handelns in Geschichte. Dieser ist den Menschen verborgen wie das Geheimnis Gottes. Ihm gegenüber verhält sich der Christ wie den Leidenden gegenüber, nämlich wie gegenüber Gott: handelnd, wagend, liebend, teilnehmend, auf jeden habbaren Sinn verzichtend.

Der Gott, den jener Atheismus bestreitet, der das zerstörerische Leiden der Unschuldigen nicht zusammenzudenken will mit der Existenz eines allmächtigen Weltherrschers, entspricht nicht der Rahnerschen Gotteserfahrung. Rahners Gottesdenken setzt nicht bei einem metaphysischen Modell göttlicher Herrschaft ein, sondern bei der Erfahrung Gottes als des zum subjekthaften Handeln für Andere Aufzufinden und Befreienden. Der Vollzug dieses gläubigen Subjektsseins ist der einzige Ort, an dem theologische Rede *sinnvoll* ist: Nur in der Ordnung der Gnade, die angenommen und geliebt wird, wo der Mensch sich in Nächsten- und Gottesliebe vollzieht, gibt es ein Verstehen der Wahrheit Gottes jenseits selbstgefälliger, weltbildhafter Sicherheit und jenseits der Verzweiflung.

Genau diese Einsicht findet sich seit 1984 auch bei Dorothee Sölle realisiert: Die theologische Denkerin, die nach Auschwitz keinen allmächtigen Gott als Regenten der Welt mehr akzeptieren will, ringt sich im politisch-theologischen Kampf um den Frieden und die Bewahrung der Schöpfung zu einem Lobpreis des Schöpfers durch. Sie reflektiert ihren eigenen Wunsch, Gott als den Schöpfer einer guten Welt zu loben, und ihre Schwierigkeiten mit dem darin implizierten Gottesbild¹⁰⁹. Der Wunsch, Gott zu loben, entspringt einer Sehnsucht nach "Teilnahme an der geschaffenen Ordnung der Dinge"¹¹⁰. Der Kontext offenbart, daß es Sölle dabei um jenes *notwendige Maß an Affirmation*, an Hoffnung und Verheißung geht, ohne die die Kritik in halb- und zielloser Verzweiflung normative Schöpfungsordnung, sondern der Begriff "Leben", der die göttliche Verheißung aktualisiert im Kontext atomarer Bedrohung und globaler Umweltzerstörung wiedergibt. So wie nun aber das Vertrauen auf Gott als denjenigen, der Macht zur Rettung und Erhaltung des Lebens hat, sich aus dem theologisch-politischen Kampf um die Zukunftsfähigkeit der Menschheit ergibt, so bindet Sölle das Lob des Schöpfers an die

menschliche Anteilhabe an der göttlichen Schöpfung: "Nur dem cooperator Dei ist das Lob Gottes möglich"¹¹¹. "Möglich" heißt im Kontext: Nur der cooperator Dei trifft ontologisch die Wahrheit, die die Rede vom Schöpfer meint. In schöpfungstheologischer Wendung findet sich so bei Sölle wieder, was hier als Eigenart des Rahnerschen metaphysischen Denkens über Gott beschrieben wurde: Seine Wahrheit ist in einer theologischen Existenz situiert, setzt eine Entscheidung für ein Leben aus der Gnade Gottes voraus. Seine Wahrheit verkehrt sich in ihr Gegenteil, wo metaphysische Sätze über Gott aus dem Kontext des Glaubens herausgerissen zu abstrakten Wahrheiten einer Weltklärung werden. Die Unwahrheit solcher metaphysischer Theologie wird am Ort ihrer Verweigerung offenbart: beim Leiden der Anderen. Verweigerter Mitleiden ist eine Gestalt verweigerter Liebe. Für die lieblose Theologie eines zynisch-theistischen Erklärungs-wissens wird dieses Leiden zum "Fels des Atheismus".

¹⁰⁹ Sölle 1985: 9f.
¹¹⁰ Ebd. 10.
288

¹¹¹ Ebd. 9.

14. Kapitel

Theologie aus der Gestimmtheit des Beters als Annahme des heilsgeschichtlich offenbar gewordenen Verhaltens Gottes gegenüber seiner Welt

In diesem Kapitel werden zunächst zwei Kernsätze der *Theo-logie* Karl Rahners vorgestellt, die zusammen mit der bereits besprochenen These von der quasi-formalistischen Selbstrittteilung Gottes an das Geschöpf (Kp. 6), dem Satz von der mit der Abhängigkeit von Gott im gleichen Maße wachsenden Freiheit des Geschöpfes (Kp. 6, 5) und dem trinitarischtheologischen "Grundaxiom" (vgl. Kp. 15) das heilsgeschichtlich offenbar gewordene konkrete Dasein Gottes für die Menschen und das auf diese Weise konstruierte Got-Welt-Verhältnis besprechen. Deshalb können diese Sätze als Quintessenz einer Gotteslehre gelesen werden, die dem theo-logischen Programm Karl Rahners gemäß (vgl. VIII, 168f) Bündelung des in den übrigen theologischen Traktaten Gesagten ist¹.

Die Frage nach der Existenz Gottes läßt sich nicht ablösen von der Frage danach, wer Gott selber ist (VIII, 179)?² Wer Gott selber ist, läßt sich jedoch nicht in einer philosophischen Theologie erheben: Die äußerste Erkenntnis der philosophischen Rückfrage nach Gott ist die absolute Geheimnistätigkeit Gottes für den Menschen. Schon die weitergehende Einsicht, daß das substantierende Sein selber sich in personaler Freiheit vollzieht, impliziert auf der Seite des Erkennenden ein Moment freien willentlichen Verhaltens gegenüber dem Absoluten (vgl. Kp. 5, 5). Rahners Theologie ist vollkommen frei davon, zunächst mit einem formalen, abstrakten Gottesbegriff zu arbeiten, der sich immer beliebiger inhaltlicher Füllung durch den Menschen anbietet und so zwangsläufig unter die Dominanz des jeweils herrschenden Bewußtseins gerät³.

Die hier vollzogene Deutung der Gotteslehre Rahners als formale Zusammenfassung der Heilsgeschichte Gottes mit seiner Menschheit kam in einer gewissen Parallelität zum theo-logischen Programm Jürgen Molmanns gesehen werden: Molmann will die Gotteslehre als Doxologie des sich trinitarisch geöffnet habenden Gottes verstehen⁴. Die Erkenntnisweise der "Doxologie" sei nicht vergegenständlichend, sondern dankbar, bewundernde und anbetende Teilhabe des Gläubigen am Leben des sich offenbarenden Gottes, mit der der Erkennende in den Erkenntnis hinein verwandelt werde⁵. Solche "Doxologie" sei der Ursprung der altkirchlichen Gotteslehre in Unterscheidung von der

bloßen "oeconomia Dei", dem heilsgeschichtlichen Bericht⁶. Molmann blendet mit dieser Deutung die Bedeutung des apologetischen und anthretischen Bemühens für die Entstellung der altkirchlichen Trinitätslehre aus. Auf diese Weise wird die Gotteslehre ausschließlich als innergemeindliche Binnenkommunikation gedeutet. Mit dieser Interpretation dispensiert sich Molmann zugleich von dem Zwang logisch-stringenten metaphysischen Denkens: Die Metaphysik mit ihrem eigenen Anliegen, die Welt denken bis zu ihren letzten Gründen zu durchdringen und zu 'ergründen', wird der Doxologie geopfert, der sie lediglich noch als Quelle für Denk- und Vorstellungsmodelle dient (vgl. Kp. 15, 2b). Eine Parallele zur Molmannschen Auffassung der Theologie als "Doxologie" findet sich bei Rahner, wo er im Kontext der metaphysisch nicht befriedigend lösbaren Problematik des Verhältnisses von Gnade und Freiheit davon spricht, die Theologie müsse "[...] in die Gestimmtheit des Beters zurückgehen [...]" (HTTL III, 149). In dieser einzunehmenden Haltung nimmt der Gläubige die sich ihm mitteilende Wahrheit Gottes als von ihm zu lebende an, ohne den Versuch zu unternehmen, die so zum Gesetz des eigenen Lebens werdende Wahrheit Gottes selber noch einmal in ihren inneren Möglichkeiten metaphysisch begreifen zu wollen.

Mit dieser Deutung der Theologie entspricht Rahner der Wahrheit, daß die Selbstmitteilung des Unbegreiflichen an den Menschen dessen metaphysisches Denken als aus der Mächtigkeit des Menschen heraus getriebenes notwendig scheitern läßt: Das Versagen der Metaphysik ist dieser, insofern sie nach den letzten Gründen fragt, und insofern der alles fragende Grund, Gott selber, der Unbegreifliche ist, wesentlich (III, 337). Die Negation der Metaphysik ist bei Rahner jedoch keine *abstrakte* und *globale* Negation menschlichen Denkens. Das menschliche Denken und Erkennen gehört zum Menschen als bewußt handelndem, und als solcher ist der Mensch Adressat der Offenbarung Gottes (vgl. Kp. 6, 3).

Die *abstrakte* Negation der Metaphysik, die Molmann mit seinem Konzept einer "doxologischen Theologie" vollzieht, führt bei ihm dazu, daß das metaphysische Denken nur mehr das Vokabular und beliebig montierbare Verstehensmodelle⁷ für eine scheinbar in ihrem Verzicht auf logische Stringenz besonders gehorsame Annahme der Offenbarung liefert. Weil es aber nach Rahner keinen Gehorsam ohne Verstehen und Denken gibt (FW2 51f), bedeutet eine globale Denunziation des metaphysischen Denkens nur, daß das sich ohnehin immer ereignende (metaphysische) Denken des Menschen in willkürlichen Bahnen verläuft. Wie sich diese Willkür in der Trinitätstheologie Molmanns auswirkt, wird in Kp. 15, 4i dargestellt und wird verdeutlicht durch die Konfrontation der trini-

1 Dieses Verständnis der Gotteslehre findet sich auch bei Wolfhart Pannenberg (ders. 1988, 482f).

2 "Nunquam enim cognosco de aliquo si est, nisi habeam aliquem conceptum illius extremi de quo cognosco esse [...] (Joh. Duns Scotus: Ordinalio I, d.3, q.1-2).

3 Der Klassiker der Kritik eines entsprechenden "politischen Monotheismus" ist E. Peterson (ders. 1951 [urspr. 1935]). Vgl. zu Peterson die Untersuchung von A. Schindler (ders. 1978). Abrisse der Problematik bieten: Compag (ders. 1981) und Molmann (ders. 1988, bes. 22-24). Untersuchungen zur politischen Verzwöckung des Theismus aus der Perspektive der Befreiungstheologie bieten die Beiträge in: Assmann u.a. 1984 sowie Hinkeklammer 1982 und ders. 1985.

4 Molmann 1980, 169f.

5 Ebd. 169.

theologischen Entwürfe Molmanns mit denen von Siebel (1.5, 4f) und Hilberath (Kp. 16, 2b).

Sart einer *abstrakten* und *globalen* Negation menschlicher Vernunft hinsichtlich ihres metaphysischen Gebrauches erfolgt bei Rahner eine *konkrete* Negation, indem Rahner metaphysisch denkend das Denken bei der Aneignung der Offenbarung Gottes bis zu jenen Punkten verfolgt, an denen es vor der Offenbarung scheitert, insofern es in konkreter Weise mit der göttlichen Unbegreiflichkeit konfrontiert ist. Diese Punkte des Scheiterns der metaphysischen Vernunft werden bei Rahner mit dialektischen Doppelaussagen bezeichnet, mit denen zwei der normalen Logik unvereinbare Aussageinhalte miteinander verknüpft werden. Es wurde bereits der Satz besprochen, Freiheit gegenüber Gott und Abhängigkeit von Gott wüchsen in demselben, nicht im umgekehrten Maße: Dieser Satz unterbricht die menschliche Logik und bekannnt von der menschlichen Freiheit, daß sie nicht in einem Stichversoluteren des autonomen Subjektes gründet, sondern in der Bejahung der Liebe zu Gott. In ähnlicher Weise bezeichnet der Satz von der quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung eine 'Korrektur' des menschlichen metaphysischen Erwartungshorizontes durch die sich ereignende göttliche Offenbarung: Das Anlangen des Menschen beim Absoluten selbst ist nicht das Ereignis absoluter Mächtigkeit menschlicher Erkenntnis, sondern gerade die Erfahrung der Ohnmacht des Erkenntniswissens, das den Sprung in die Ordnung der Liebe verweigert. In ähnlicher Weise wie die beiden zitierten Sätze verknüpfen die im folgenden dargestellten *Grundsätze* der Theologie Karl Rahners zwei in der metaphysischen Logik sich ausschließende Bestimmungen miteinander zu einer Doppelaussage über das konkrete Dasein Gottes für seine Welt. Die Gefahr der Häresie liegt bei diesen Sätzen wie bei den bereits besprochenen beiden anderen in einer einseitigen Auflösung der anzunehmenden Spannungseinheit dieser Sätze auf einen der beiden Aussagetelle hin. Auf diese Weise entsteht für den Gläubigen dort, wo er den Kernsätzen seines Glaubens konfrontiert ist, eine Situation der Zweideutigkeit, die die 'eindeutigen Verhältnisse' des ideologisch sicher Gewußten ausschließt, insofern sie Konkretion des Geheimnisses ist. Dieser Situation entspricht der Gläubige mit der Liebe des in das Geheimnis hinein gegebenen Lebens und mit dem 'Inbetriebbleiben' von Wahrnehmung und Denken (vgl. Kp. 3 u. Kp. 8).

1. Das chalcedonensische "ἁποκατάστασις... ἁδιαιρέτως"

a. *Abwehr eines 'kryptogrammen' Monophysitismus*
Das christologische Bekenntnis von Chalcedon ist für Rahner eine grundlegende dialektische Formel, die für das Ganze der Theologie die Funktion eines formalen Prinzips übernimmt (HTTL IV, 41).

Das Konzil scheint zunächst zur Abwehr von Nestorianismus und Monophysitismus gerade mit der Formel "ἁποκατάστασις" einen logischen Widerspruch nicht zu scheuen, um

die antipodischen Häresien des Modalismus und des Monophysitismus abzuwehren. Es stellt sich mit dieser Formel gegen den 'vorwitzigen' Rationalismus seiner theologischen Gegner, der – und darauf macht Karl Rahner aufmerksam – bis heute virulent ist. Rahner sieht für seine Kirche die Gefahr eines kryptogrammen Monophysitismus (I, 200), der die Tendenz impliziert, den historischen Jesus als verkleideten Gott zu interpretieren oder als Gottessohn im Sinne des antiken Gott-Mensch-Mischwesens (QD 55, 57). Der Kritik dieses 'Kryptomonophysitismus', den Rahner als das eigentlich mythologische populärer Christologie empfand,⁸ entspricht Rahners dezidierte Absage an die auf Anselm zurückgehende juristische Satisfaktionstheorie.⁹ Beiden Theorien – dem Kryptomonophysitismus und der juristischen Satisfaktionstheorie – entspricht ein systematisch begründetes Interesse an der historischen Gestalt Jesu Christi. Für die Satisfaktionstheoretiker ist an Jesu Leben eigentlich nur das Kreuzesopfer relevant. Für den Kryptomonophysitismus hat die Biographie Jesu für den Weg des Menschen vor Gott eigentlich keine Aussagekraft, weil ja in Jesus kein menschliches Subjekt agiert, sondern ein göttliches Akzentrum. Umgekehrt entspricht dieser Entwertung der menschlichen Biographie Jesu eine Leugnung der 'göttlichen Biographie': Wenn das Menschsein Jesu eine so vernachlässigbare Größe ist, dann trägt es für die Gottheit in sich nichts Belangvolles aus. Spätestens mit der Himmelfahrt Jesu – so ließe sich die berühmte Eutyche-Metapher vom Troppen Honig im Ozean variieren – hätte sich die Menschennatur Jesu und dessen konkrete menschliche Geschichte zur Ununterscheidbarkeit in Gott aufgelöst. Dieser Tendenz – so kritisiert Rahner – entspricht das Nichtvorkommen der Lehre von der hypostatischen Union in der traditionellen, schultheologischen Darstellung des Eschatologierakates.¹⁰ Dieser Ignoranz gegenüber der bleibenden Bedeutsamkeit des Menschseins Jesu Christi entspricht die Auffassung der Menschwerdung des Logos als Werk der göttlichen Allmacht 'ad extra', die die Anwendung des Prinzips 'opera Trinitatis ad extra sunt indivisa' nach sich zieht, so daß erklärt werden kann, jede der göttlichen Personen hätte Mensch werden können (vgl. Kp. 15, 1).

Kryptomonophysitismus, juristische Satisfaktionstheorie und die Trennung von ökonomischer und immanenter Trinität ergänzen sich wechselseitig zu einem theologischen

⁸ Vgl. Miltnerstaler 1975, 91-98.

⁹ Besonders 'irritationsfest' vorgegangen findet sich diese Erlösungstheorie innerhalb der zeitgenössischen Dogmatiken bei Hermann Laus (dass. 1965 I, 192-198).

¹⁰ Vgl. I, 200. Rahners Methode in diesem Zusammenhang entspricht seinem in Kp. 4, 1b dargestellten Bemühen um den 'nexus mysteriorum': Daß der von Rahner beschriebene Kryptomonophysitismus ein Leiden Gottes am Geschick Jesu ausschließt, unterscheidet ihn von der dialektischen Häresie des Monophysitismus, dessen stärkstes Argument gerade "die Einheit und Ganzheit des ewangelischen Christusbildes" war (vgl. Eiert 1957, 102), demwegen die Monophysiten die Zweinaturen-Lehre ablehnten und mithin auch das Leiden Jesu vom göttlichen Logos aussagen. Der 'Krypto-monophysitismus' hält dagegen schlichter neu chalcedonensisch (vgl. I, 200) an der Zweinaturen-Lehre fest, interessiert sich jedoch theologisch nicht für die vom Logos angenommene Natur. Diese ist ihm – so Rahner – nur Verkörperung, 'Livree' des göttlichen Logos (GK 217; IV 149), eine "Prähypothese" mit der Gott gestiftet ist der Kryptomonophysitismus, wie Rahner ihn bekennt – gabe (I, 177, 201). Dementsprechend ist der Kryptomonophysitismus, wie Rahner ihn assoziiert (vgl. IV, 152).

System, in dem das qualitativ Neue der nachinkarnatorischen Situation der Menschheit empirisch-erfahrungsmäßig lediglich die Wiederherstellung der durch den Sündenfall gestörten Naturordnung wäre. Dementsprechend kann dieses christologisch-trinitätstheologische Syndrom als dem gnaden theologischen Extrinsizismus koordiniert interpretiert werden: die Menschheit vollzöge sich nach der Inkarnation nicht anders als zuvor in den Grenzen, die die Naturordnung ihr vorgibt. Lediglich bewußtseinsseitig bestünde nach der Inkarnation eine juristische Basis für die Anrechnung von innerhalb der natürlichen Lebens- und Rechtsordnung erworbenen Verdiensten auf die eschatologische Vollendung. Umgekehrt braucht dieses theologische System das Inkarnationsereignis auch für Gott selber nicht als ein ihm selbst betreffendes Werden zu deuten und kann sich mit der Ablehnung einer 'göttlichen Biographie' getrost auf das vielfach definierte Immutabilitätsaxiom berufen (vgl. besonders DS 800, 3001). Rahner will die Wahrheit dieses Axioms keineswegs leugnen, fordert aber zugleich die Ermahnung der Wertschätzung über den göttlichen Logos in Joh 1, 14 (vgl. GK 217ff).

Der Schlüssel zur Überwindung der aufgezeigten Probleme ist für Rahner eine konsequent chalcidonensische Christologie, die die heilige Inthronisation einer *Trennungschristologie* überwindet. Denn darin korrelieren Monophysitismus und Nestorianismus. Sie denken die göttliche und die menschliche Natur jeweils als für sich definitive Größen. Für das Verständnis der hypostatischen Union bleiben dann nur die beiden antipodischen Modellvorstellungen (1) eines Nebeneinanders beider Naturen und (2) diejenige der Absorption der einen Natur durch die andere übrig. Beide Häresien kommen mithin darin zutage, daß sie von einer Isolierbarkeit der zwei Naturen Christi ausgehen. Der Wurzelgrund beider Häresien ist mithin die Herrschaft einer *Trennungschristologie*.

Die Beantwortung der Frage, wie die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur zu denken sei, wenn sie nicht als Nebeneinander und nicht als Vermischung gedacht werden darf, beginnt Rahner mit der Aufforderung, auf das Wort Gottes, auf die geschene Offebahrung zu hören, indem er die gegenteilige theoretische Grundhaltung ablehnt (vgl. I, 201f): Nach dieser geht die menschliche Theoribildung – auch die theologische – notwendig von dem aus, was der Mensch in seiner naturalen Ordnung vorfindet. In der Anthropologie ist seit Aristoteles das systematisch verbindende formale Deutungsprinzip, die Teleologie, die durch die Barockscholastik zur Grundlage einer rein *immanent* bleibenden Selbstdefinition des Menschen gemacht wird (vgl. Kp. 4, 2a), die in ihrer Inbegriff der Verweigerung gegenüber Gott gedeutet wird (III, 339)¹¹. Rahner dagegen rekurriert für die 'Definition' des Menschen auf die 'undefinierbare' Offenheit menschlicher Geistigkeit: Der Mensch ist un-definierbar (vgl. IV, 140). Aber gerade damit ist

11 Hans Blumenberg findet bei Nietzsche als die Tiefenstruktur allen teleologischen Denkens erkannt, daß es das Faktische als solches mit theologischem Sinn anlaßt (Blumenberg 21983, 161). Theologisch gesehen bedeutet das natürlich, daß die Teleologie einen Theozentypus bezeichnet, mit dem der Mensch die Natur gegen die Gnade immunisiert.

das Entscheidende über das Wesen des Menschen gesagt. Warum das so ist, wird nun wirklich von der Christologie her offenbar. War in "Hörer des Wortes" der Mensch als der in seiner Undefinierbarkeit in die Geschichte Hinausreichende, so auf eine göttliche Offenbarung Wartende beschrieben worden, so thematisiert die Christologie den Gipfel geschehener Offenbarung als die Menschwerdung Gottes. Daß Gott Mensch werden konnte, ohne sein Gottsein preiszugeben und ohne die angenommene Menschennatur zu zerstören, ist dann denkbar, wenn man mit Rahner die Menschennatur als wesentliche Offenheit für Gott, eben als *Undefinierbarkeit* deuter.

Dann allerdings wird erst in Christus offenbar, was Menschsein ist. Dann ist theologisch die menschliche Biographie Jesu nicht länger herabdenkbar zur 'Rahneranzählung' des Kreuzesopfers, sondern dann ist sie die Offenbarung Gottes über seine Menschheit und mithin ein Gegenstand zu fordernder exegetischer und dogmatischer Forschungen (vgl. I, 208ff).

So verstandene göttliche Menschwerdung impliziert die menschliche 'deificatio', damit aber zugleich das Problem, das bereits in Kp. 4, 4 angesprochen wurde: Der Mensch muß denkbar sein als einerseits am göttlichen Wesen teilhabend, als 'deificans', zugleich aber muß das bleibende Anderssein, das bleibende Gottsein Gottes gegenüber dem Menschen gedacht werden, damit die 'deificatio' unterscheidbar ist von einer Gottwerdung des Menschen. Diese Spannungseinheit drückt die Formel von der quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen aus (vgl. Kp. 6).

Die Christologie thematisiert so den göttlichen Akt, mit dem Gott den Kreis menschlicher Selbstdefinitionen aufricht, indem er den Menschen beauftragt, sein Wesen in der Umittelbarkeit zu Gott zu finden. Zwischen Gott und Mensch existiert nicht mehr das abschwächende, vermittelnde Medium einer von Gott gesetzten und der menschlichen Vernunft einsehbaren Naturordnung, deren Erfüllung als das dem Menschen auferlegte göttliche Gesetz von Gott her mit der Verleibung übernatürlicher Heilsgaben belohnt würde. In Christus wird die faktische Überbietung der menschlichen Natur in die übernatürliche Wirklichkeit hinein dem Menschen als das Gesetz seines Seins im Hier und Jetzt zugemutet.

Die Präsenz des Übernatürlichen im Wissen und Bewußtsein Jesu denkt die theologische Tradition als *visio immedia* Dei, die Jesus vom ersten Augenblick seiner Existenz an gehabt habe (vgl. DS 3812). Rahner akzeptiert diese Lehre ausdrücklich (V, 234ff) und deutet sie im Sinne seiner Theologie der ungeschaffenen Gnade. Die *visio immedia* ist demnach das vollkommene Anwesen dessen, was jedem Menschen angebotschaft gegeben ist und in der konzipienten Gebrochenheit, deren Fehlen Christus vom Christen unterscheidet, in heilshafte Akten je wieder angenommen und so im Christen aktuell wird. Diese Deutung der *visio immedia* als apriorische Grundbedingtheit (V, 229), die sich je wieder "in der Begegnung mit der Wirklichkeit der Erfahrung" (ebd. 242) in gegenständliches Wissen übersetzt, ermöglicht es Rahner, die

traditionelle Lehre vom eingegossenen Wissen Jesu¹² im Sinne seiner Theorie von der geschaffenen Gnade zu deuten: Das eingegossene Wissen Jesu ist das von Jesus im Lichte der ungeschaffenen Gnade an der Welt gewonnene Wissen (vgl. V, 242). Auf diese Weise ist nicht alleine das mythologieverdächtige Theorem einer Pluralität von species infusae, dem gndenatheologisch das Theologoumenon vielfacher Internitierender göttlicher Hilfen entspricht, vermieden; zugleich ist das theologische Dilemma gelöst, in das die Christologie dadurch geriet, daß neben der den Gesamthalt der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung umfassenden scientia infusa gleichzeitig an einer scientia acquisita Jesu festgehalten wurde¹³, von der Thomas mit Recht entgegen eigener früherer, anderslautender Einschätzung¹⁴ erklärt, daß sie notwendig von der menschlichen Seele Jesu ausgesagen sei, weil der intellectus agens notwendig zu einer wirklich möglichen Erfahrung entsprechen, eine zwecklose, in sich widersprüchliche Sache ist. Dieses Nebeneinander von scientia infusa und scientia acquisita ist nun aber denklich wirklich nicht nachzuvollziehen: Entweder wollte Jesus von Anfang an qua Infusio aller Begriffe bereits alles, oder er erwarb während seines Pilgerlebens wirklich neues Wissen.

Rahners am Gedanken des nexus mysteriorum orientiertes Zusammenbinden von Christologie und Gnadenlehre führt zu einer entscheidenden Erkenntnis über das Gott-Welt-Verhältnis: Gott mutet sich der Welt und jedem einzelnen Menschen in dessen Biographie als er selber unausweichlich zu. Das jeweilige Menschenleben ist damit aus der Harmlosigkeit einer bloß irdischen Existenz, deren Leistungen und Fehler in einem juristischen Verhältnis zu einer himmlischen Belohnung stünden, herausgerissen. Für eine solchenmaßen verstandene juristische Relation kann der Mensch immer auf eine alles nivellierende göttliche Barmherzigkeit hoffen. Ein bloß juristisches Band zwischen irdischem Leben und eschatologischer Vollendung entspricht dem Denken, das Bonhoeffer als Theologie der billigen Gnade kritisiert, die eine "Gnade ohne Preis, ohne Kosten" verkündet¹⁵. Für Bonhoeffer wie für Rahner bedeutet die gratia gratis nicht, was die Kostenlosigkeit in der kapitalistischen Gesellschaft für die Ware bedeutet: ihre Entwertung. Die Gratia¹⁶ der Gnade Gottes meint bei Rahner gerade ihren unendlichen Wert, daß sie nämlich Gott selber ist, der sich absolut freiwillig, so gratis, gibt. Diese Selbstgabe Gottes aber ist nicht irgendeine Gabe, die der Mensch mehr oder weniger dankbar annehmen und in sein menschliches Leben integrieren könnte, ohne daß dieses sich wesentlich zu ändern bräuhche. Wo Gott sich selber gibt, verändert er den Annahmenden wesentlich, oder es gibt keine Annahme.

Das Gemeinte sei mit einer Episode illustriert, die Dorothee Sölle erzählt¹⁶. Bei einer Antorenlesung in einem amerikanischen College hatten sich die Studenten durch Sölles Buch "Leiden"¹⁷ provoziert gefühlt. Ein Student habe in die Diskussion eingeworfen, er sei doch nicht Jesus und sei deshalb mit Sölles radikaler Forderung nach Teilnahme des Menschen an fremdem Leiden überfordert. Sölle – wie sie schreibt – zunächst durch diesen Beitrag "eingeschüchtern", habe darauf mit dem Gegenruf geantwortet "Warum eigentlich nicht?". Dieser Gegenruf ist im Kontext der Theologie Rahners keine ansüßige theologische Redeweise, die einen 'eingeschüchtern' müße, sondern findet in ihr seine theologisch-systematische Begründung.

Hypostatische Union und gndenathate Selbstmitteilung sind ontologisch gleichartig. Damit aber ist der Christ, um ein solcher zu sein und zu werden, nicht nur paränetisch in die Nachfolge Jesu gerufen, sondern die Annahme des Schicksals Jesu gehört zum Kerygma des Heils selber.

Eine bloß juristische Relation zwischen menschlichem Leben und göttlicher Vollendung findet keine befriedigende Antwort auf die Frage 'Cur Deus homo?', denn das zu deren Beantwortung erfundene anselmische Theorem von der durch die Sünde beleidigten Gottheit¹⁸ ist doch erschütterbar durch die Frage, warum denn ein Gott, der seine eigene Genugtuung betreiben muß, nicht besser gleich auf Genugtuung verzichtet. Mit der streng chaldonensischen Christologie Rahners muß gesagt werden, daß die Vollendung durch Gottes Gnade als Verähnlichung mit Jesus Christus jedem Menschen in seiner biographischen und ontologischen Einmaligkeit zugemutet ist. An der Annahme dieses Heils, der teuren Gnade, die "dem Menschen das Leben kostet"¹⁹, vorbei gibt es kein Heil, das irgendwann vom Himmel fiele: Mit der Inkarnation ist jede Hoffnung auf einen deus ex machina, der am Ende das erlösende Wort spräche, alles sei ja nur ein Spiel gewesen, und nun sei es gut, von Gott zerstört worden: Die Descendenz Gottes offenbart ihn als den Anbieter eines Heilsweges, der am Kreuz und dem absoluten Ernst zur Welt und zur je eigenen Biographie nicht vorbeiführt. Gegen Erlösungsstrategien ätherisch leichter Gottmenschlichkeit offenbart Gott seine Erlösung als nur im tätigen Ernst gegenüber Welt sich erzielende.

Diese Christologie muß ein furchtbares Erschrecken auslösen, das auch das Gottesbild betrifft und erschüttert: Gott wäre also der, der den Menschen in seiner Sehnsucht nach Erlösung zurückstele in die Tiefe seiner innerweltlichen Verantwortung? Diesen Gedanken kann und will Rahner nicht entschärfen. Er ist die christologische Entsprechung zum mystischen Wissen um die Notwendigkeit des christlichen Sterbens, der Indifferenz und des christlichen Weltsterbens. Ihm entspricht die Nacht der Sinne und des Geistes und das Wissen um die lassende Liebesekstase als das alleine Tröstende.

12 Sth. III, q.9, a.3: De ver. q.20, a.3.

13 Sth. III, q.9, a.4.

14 In III Sent., d.14, q.1, a.3.

15 Bonhoeffer 161987, 13.

296

16 Sölle 1985, 60f.

17 Sölle 41978.

18 Vgl. Anselm von Canterbury: Cur Deus homo I, c. 11.

19 So die mittlere Explikation der "teuren Gnade" durch Dietrich Bonhoeffer (ders. 161987, 15).

Der Trost der Ekstase als vom Hl. Geist gewirkte Erfahrung der pneumatischen Nähe Gottes hat jedoch eine kategorial-geschichtliche Entsprechung, die Rahner vorsichtig andeutet: Gerade in dem gelassenen Vollzug des eigenen Todes – so Rahners Trosttheorie – ereignet sich die 'consolación sin causa' als Aspekt der Liebesekstase in das Gott-Geheimnis. Die Liebesekstase ist der eigentliche Trost. In ihr gibt sich Gott selber als das 'schreckenvolle Rätsel' (WMS 10) in alles überbietender Nähe demjenigen, der den Tod der Gelassenheit stirbt (vgl. Kp. 2, 4), um sich ganz der Führung Gottes zu öffnen. Dieses Nahesein Gottes im Erleiden des eigenen Freiheitschicksals findet Rahner in der 519 von skyrischen Mönchen unter Führung von Johannes Maxentius an Papst Hormisdas als 'Patriar des Glaubens' herangetragenen theopaschitischen Formel "Einer aus der Heiligen Dreifaltigkeit hat im Fleische gelitten" wieder. Rahner zitiert die Formel, deren Leugnung das 2. Konzil von Konstantinopel mit dem Anathem belegte (DS 432), der Deutlichkeit des mit ihr Gesagten halber unter Weglassung des "(in) carne" (V, 198)²⁰, um hernach in polemischer Weise eine trennungschristologische Deutung des "carne" herauszuarbeiten: Nicht der Logos selber, so könnte ihr gemäß gesagt werden, habe gelitten, sondern er habe lediglich seine fleischgewordene Gestalt, ein nur menschliches Wesen also, leiden lassen, sei dabei aber selber in seiner göttlichen Impassibilität stets unberührt geblieben. Voraussetzung wäre, daß man von einer bleibenden Unberührtheit des Logos durch die Menschwerdung ausginge, sei es, daß der Logos als Größe 'neben' der Menschennatur Christi gesehen würde (Nestorius), sei es, daß die Menschennatur und ihr Leiden als vernachlässigbares Moment am konkreten Christus gedeutet würde (Eutyches). In beiden Fällen würde die strenge Verordnung des Chalcedonense, Christus als ein und denselben (ένα καὶ τὸν αὐτὸν·DS 301) zu denken, der zugleich wahrer Gott ist und zugleich wahrer Mensch (vgl. ebd.), mißachtet.

Joh. Maxentius rückt mit seinem Vorstoß von 519 ein theologisches Thema in den Vordergrund, das für Rahners Theologie von herausragender Bedeutung ist: die Verbindung von Trinitätslehre und Christologie im Sinne der in Kp. 4, 1b beschriebenen Perichorese der Trinitate. Ein Wissen um die immanente Trinität ergibt sich erst und ausschließlich durch die Kenntnisnahme von der Ökonomie Gottes (Kp. 15). Diese deutet

20 Vgl. die Darlegung der Position der skyrischen Mönche durch Joh. Maxentius (ders. De Christo Thrinite passioem indiciorum. Si autem dicemus eum divinitate crucifixum, reversi in confiteamur quia et unus est de Trinitate qui passus est, de (e) Trinitatis natura impassibilis mansi...". Maxentius hält sich also streng an die Regeln der Idemkommunikation und vermeidet einen geklärten Theopaschismus, der die definierte Leidenfreiheit der göttlichen Natur leugnet. Umsoviel des Nestorianismus als auch des Monophysitismus, das Menschsein Jesu als für das inner-trinitarische Leben Gottes vollkommen gleichgültige Größe zu betrachten. Maxentius will an einer doppelten Aussage über Gott festhalten: Er affirmiert die Lehre von der Leidenfreiheit Gottes und betont zugleich auf dem Leiden des menschgewordenen Logos. Die Hinfälligkeit des menschlichen Leidens in die Gottheit wird bei Maxentius besonders deutlich, wo er die göttliche Leidenfreiheit servavit impassibilem, carne autem qua ipse solus [unus de Trinitate = Verbum: d. Vf.] est factus, ipse et solus idem est passus" (ebd.).

Rahner als Selbstmitteilung Gottes (vgl. Kp. 6). Der Begriff hat neuerlich wieder eine Fehldeutung erfahren, die hinter ihm nur wieder das traditionelle Offenbarungsmodell des Glaubensgeheimnisses satzhaft mitteilenden Deus loquens sehen will²¹. Diese Fehldeutung korrespondiert reziprok derjenigen von der Heiligung (vgl. Kp. 6, 4d). Der Begriff der Selbstmitteilung meint allerdings göttliche *Serz*mitteilung, wobei aber gegen von der Heiligung zu beachten ist, daß göttliches Sein und göttliches Selbst nicht auseinanderdividierbar sind. Zentral ist, daß gegen die Offenbarungskonzeption von Paul Weiß (Kp. 6, 4a) begriffen wird, daß Gottes Seins-/Selbstmitteilung seine *Mensch-werdung* ist.

Auf der Bewahrung der Werdaussage über Gott gemäß Joh 1, 14 beharrt Rahner nachdrücklich (GK 218). Rahners Verbindung der Werdaussage über Gott mit dem Gedanken göttlichen Trostes, der in Rahners mystischer Theologie die pneumatische Präsenz Gottes in ihrer Erfahrbarkeit bezeichnet, offenbart für die Theologie des Trostes Entscheidendes: Der Trost, den Gott in seinem Heiligen Geist, dem Parakleten, gewährt, ist nicht die in Analogie zum elerlichen Trostwort begriffbare autoritative Zusage einer letzten Harmlosigkeit des Lebens, sondern gerade im Gegenteil verknüpft mit dem göttlichen Zeugnis über den *auch für Gott tödlichen* Ernst dieses Lebens. Nicht das imaginierte Ideal einer jenseits der menschlichen Leiden in absoluter Unberührbarkeit immer gegebenen und unverändert bleibenden und so alle Geschichte in relative Bedeutungslosigkeit hinein relativierenden Hinterwelt freundvoller Abständigkeit von menschlichen Leiden und dem Gang menschlicher Geschichte, das die zynisch apathische Desinteressiertheit der sozial Privilegierten paraphrasierte²², für die dieses Gottesbild Hilfsmittel zur Befähigung der nicht individualistisch-privat verdrängbaren, weil conditione humana gegebenen Leiden (Krankheit, Tod, Kontingenz etc.) ist, bezeichnet den Trost des Heiligen Geistes. Ein solcher Trost verwandelt das menschliche Bewußtsein als kalkulierendes nicht. Ein solcher Trost entspricht der Leidensflucht: Er liegt in der Konsequenz der von Bonhoeffer kritisierten Verdrängung des christlichen Gottes zugunsten einer Idee von Gott als dem Antwortgeber auf "letzte Fragen" (vgl. Kp. 2, 3). Er ist unchristlich, weil er gegen die Wahrheit der Jesus-Nachfolge steht (vgl. Mt 16, 24; 10, 34 par.). Das konkrete Leiden Christi muß eine entsprechende Theologie zum abstrakten Symbol *menschlicher* Gebrechlichkeit umflügen.

Das Festhalten an der Aussage, daß Gott selber *Mensch geworden* sei, sich der Menschheit verbunden hat, ist die Zurückweisung einer Theologie des göttlichen Heiles für die Menschen, die dieses Heil vom natürlichen Menschen her als quantitative Steigerung von dessen gnadenlosen Wünschen und Träumen bestimmt. Ihm entspricht eine Gelsterfahrung, die den sinngebenden Trost in der Ekstase innerweltlich gelebten Engagements für den Anderen findet. In diesem Engagement wird Gott als der erfahren, als der er

21 Greifbar ist dieses Mißverständnis in Wolfgang Beinerts Reflexen der Rahnerschen Offenbarungstheologie (Beinert LKD 401f).

22 Vgl. zum 'Klassenzusammenhang' dieses von Rahner abgelehnten Apathieideals: Sölle 419/78, 128.

selber sich will und geschichtlich vollzogen hat: als der Gott, der sich der menschlichen Freiheitsgeschichte selbst teilnehmend und mitleidend verbindet.

Rahner scheut sich trotz seiner Grundhaltung der Achtung vor definierten Glaubenslehren nicht, gegen einen starren Rigorismus bei der Anwendung des Impassibilitätsaxioms einzuwenden, die Wahrheit des Impassibilitätsgedankens werde verkant, wo das Axiom nicht begriffen werde in der dialektischen Spannungseinheit mit dem anderen Satz, daß Gott selber sich mit seiner Menschwerdung der Menschheit und ihren Leiden teilnehmend verbunden habe (IV, 145ff; GK 217ff)²³.

Der Gedanke findet eine Entsprechung bei Dietrich Bonhoeffer: Gott offenbart sich in Jesus als Ohnmächtig und schwach; gerade darin aber ist er der Helfende. Seine Hilfe ist nicht Beseitigung des Leidens und der Freiheitsgeschichte, die das Leiden heraufführt und mächtig macht, ohne daß es unter Rückgriff auf sie restlos erklärt werden könnte (vgl. Kp. 13, 8). Seine Hilfe ist sein 'Bei-uns-sein': "Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns"²⁴. Die erlösende Weise, in der Gott sich gegenüber seiner Welt verhält, ist in Jesus Christus nicht als das Werk einer abstrakten Allmacht offenbar geworden, sondern als das Werk seiner Kenose, seiner Selbstenäußerung. Der Ursprungsort eines vergleichbaren Denkens bei Rahner ist die Erfahrung der tätigen Mystik: Im Engagement für die Welt, das gründet im schmerzhaften Sterben des mystischen Todes, offenbart Gott seine pneumatische Nähe. Der Begriff der *einen Menschheit* steht dafür ein, daß der von der Politischen Theologie eingebrachte Aspekt, der Ernst gegenüber der einen konkreten Menschheitsgeschichte sei der einzige Ort, an dem authentische Gotteserfahrung sich ereigne, für die Theologie Rahners nachvollziehbar ist.

b. *Abwehr eines 'Neo-Chalkedonismus'*

Wurde bisher Rahners Zurückweisung solcher Trennungsgeschichten besprochen, die die menschliche Biographie Jesu entwertigen, so richtet sich Rahners Vorwurf des "Neo-Chalkedonismus" (XV, 210ff) gegen solche Trennungsgeschichten und ihnen meiden, die menschliche Geschichte Jesu durch zum Adiaphoron herabzurückbringen, daß sie sie als nur menschliche Geschichte der bleibenden Unbedrohtheit des göttlichen Logos gegenüberstellen, die nun jedoch umgekehrt das Leiden des göttlichen Logos als *menschliches* und als Aspekt der Geschichte Gottes mit dem *Menschen* verdrängen, indem sie den Kreuzestod Jesu geradlinig unter Absehen von den Regeln der Idiomatvorstellung als Aussage über die immanente Trinität lesen. Der von Rahner gegen die *Sigkeit* des göttlichen Logos (vgl. V, 198), zustimmend zitierte Vers, einer aus der

Dreifaltigkeit habe gelitten (V, 198), wird –so Rahner– in der von ihm kritisierten neo-chalkedonistischen Deutung von der Ökonomie völlig abgelöst und so falsch und engen den Regeln der Idiomatkommunikation verstanden. Das Geschick Jesu werde gedeutet als "Geschick von Gott an sich selber" (XV, 211). In diesem ereigne sich die menschliche Erlösung (ebd. 210).

Dagegen versucht Rahner Erlösung als sich ereignend im befreiten Freiheitsvollzug des Menschen (XV, 236ff). Bei dieser Deutung geht es Rahner um die 'teure Gnade' geliebter Liebesekstase in das Geheimnis Gottes, dem als solchen gegenüber es nur ekstatische Liebe geben kann. Das ist das Grundmotiv, das sich in der Theologie Rahners Geltung verschafft: Daß Gott gepriestert werde als der, dem der Mensch in handlungsbezogener Liebe als innerweltliches Subjekt gegenübersteht, und der sich so dem Menschen erreichbar macht in einer Weise, die immer vermittelt ist durch das tätige In-der-Welt-Sein, in der Gott nie Objekt wird, wohl aber *obiectum formale* der innerweltlichen Vollzüge ist, wobei dieses Formalobjekt als das treibende und beunruhigende menschlicher Praxis zugleich das Beseligende und Tröstende ist.

Diesem Grundimpuls seiner *Theologie* entspricht Rahners Parallelisierung von Christologie und Anthropologie, die sich marktschreitend auf die Formel bringen läßt, die Christologie sei die Anthropologie, die Gott selber mit seiner Menschwerdung treibe (KRG II, 255; IV, 142f; VIII, 43). Damit aber gilt umgekehrt: Es ist das gelebte Menschsein des Menschen, in dem sich die Erlösung ereignet und nicht eine angeblich durch die Christologie vermittelte Einsicht in das innerste Leben des dreieinigen Gottes. Gegen die von Rahner so genannten 'neo-chalkedonistischen' Konzeptionen erstrebt bei Rahner der Verdacht, daß sich die Theologie mit ihnen der grundlegenden Konfrontiertheit des Menschen als Mensch mit Gott ebenso entwindet wie der im Heilsgeschehen der Gottesbegegnung dem Menschen abverlangten Integration seiner Grundvermögen von Erkenntnis und Willie. Rahner wirft den von ihm so genannten theologischen Konzeptionen des Neo-Chalkedonismus vor, das chalkedonensische *ὁμοϋποστος* zugunsten des *ὁμοίωσις* zu misfachen (XV, 210f). Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird auf diese Weise nicht als Gottes Dasein in einem absolut heilhaftigen *menschlichen* Lebensvollzug vor Gott verstanden, sondern als Ermöglichung einer intellektuell-gnostischen Binnenschau des innergöttlichen Lebens. Das Schicksal Jesu als des Sohnes Gottes wird geradlinig mit dem Lebensvollzug des innertrinitarischen Sohnes identifiziert.

Rahners trinitarisch-theologisches "Grundaxiom" (vgl. Kp. 15) zielt auf eine Rückbindung der Trinitätstheologie an die ökonomische Erfahrung Gottes. Diese ökonomische Erfahrung ist jedoch nur möglich, wo der Mensch selbst sich der Ordnung der göttlichen Ökonomie öffnet, indem er im praktischen Tun die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes im Heiligen Geist annimmt. Dem entspricht die Haltung des Beters, der sein Leben unter die Führung Gottes stellt (vgl. Kp. 13, 8). Wer sich so Gott öffnet, erfährt das Geheimnis der hypostatischen Union als das Geheimnis und die innerste Berufung seines

²³ Rigoristische Auslegungen des Immutabilitäts- und des Impassibilitätsaxioms bieten: Hans Feil (ders. 1980) und R.E. Coel (ders. 1986).
²⁴ WJhN 39d.

eigenen Menschseins. Voraussetzung ist die in den Kapiteln 1, 3c; 6, 3 und 10, 2 besprochene Vereinigung der menschlichen Vermögen im Vollzug der Liebeskase. Die Selbstteilung Gottes ist gerade darin umfaßt von der göttlichen Aseität und Unverfügbarkeit (vgl. Kp. 14, 2b), daß Gott sich nicht einem menschlichen Begreifen und Verstehen ausliefert, das nicht der praktischen Entschiedenheit für Gott entspringt. Dementsprechend hat Gott in Jesus Christus nicht sein definitiv beschlossenes Heil für die Menschen dadurch offenbart, daß er sich selbst als der exponiert hätte, der aus einem dem menschlichen Erkennen so präsentierten inneren göttlichen Leben heraus das Heil der Menschen notwendig will. Gottes Heilsbeschluss wird nach Rahner vielmehr dadurch offenbar, daß Gott sein Heil in einem Menschen unüberbietbar und definitiv ankommen läßt. So offenbart er nicht alleine über sich, daß er den Menschen der Gott des endgültigen Heiles und geschenkter Rechtfertigung ist, sondern zugleich auch, daß dieses Heil 'leure Gnade' ist, die unlösbar verbunden ist mit der konkreten *menschlichen* Biographie Jesu. Der "Tammelkelch"²⁵, Jesu Todesangst von Gethsemani, ist nicht Gottes Leiden an Gott, wie von Balhassar konstruiert²⁶, sondern das Leiden des Menschen Jesus am Wirklichwerden des göttlichen Heiles. So gehört Christi Leiden zu dem angeborenen neuen göttlichen Bund, der das Gesetz christlichen Lebens ist.

Von Balhassar emstelt die Soteriologie Rahners – wohl in polemischem Interesse – wenn er behauptet, sie stimme mit derjenigen Anselms von Canterbury darin überein, daß in ihr der Tod Jesu das eigentlich erlösende Geschehen sei?²⁷ Eine solche Aussage findet sich zwar bei Rahner (I, 215; QD 2, 55; passim), sie ist jedoch auf dem Hintergrund der Todestheologie Rahners (vgl. Kp. 2) zu deuten: Der Tod Christi ist die von ihm akthaf vollzogene Verwendigung seiner freien Lebensat absoluten Gehorsams gegen Gott; mit dem das Heil Gottes für die Menschheit in deren Geschichte irreversibel ankommt als das, was es von Gott her ist: vom Menschen in Freiheit zu lebendes und zu vollziehendes und für jeden Menschen in den Tod hinein zu besiegelndes. Anders als Anselm arbeitet Rahner nicht mit der Vorstellung, das Leben Jesu sei ein so großes Gut (quantum bonum), daß es genügen könne "[...] ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi"²⁸. Bei Anselm ist es die Zerstörung (destructio) des Lebens Jesu als "tantum bonum tam amabile", die alle menschlichen Sünden aufwägt²⁹. Rahner dagegen löst sich gänzlich von der Vorstellung des Sühneopfers. Der Tod Jesu ist soteriologisch bedeutsam als "Fortsetzung seiner Tat, als eine Vollendung der Freiheit", um es mit den Worten Dietrich Bonhoeffers zu sagen³⁰.

25

Vgl. von Balhassar TD III, 315ff.

26 Von Balhassar MysSal III/2, 223ff. passim.

27 TD III, 25.

28 Anselm von Canterbury: Cur Deus homo II, c. 14.

29 Ebd.

30 WEN 407.

302

c. *Bonhoeffer und Rahner: Theologen eines strengen Chalcedonismus*
Mit Dietrich Bonhoeffer ist Rahner nämlich gerade hinsichtlich der Bedeutsamkeit, die er dem Chalcedonense als Formalprinzip der Theologie einräumt, verbunden: Wie für Rahner ist für Bonhoeffer das chalcedonensische "ungereimt und unvermischlich" für das von Gott frei gewollte und gewirkte Verhältnis Gottes zur Welt von grundlegender Aussagekraft³¹.

Wie Rahner sieht Bonhoeffer den Grund des neuzeitlichen Weltverhältnisses in der Christologie. Die Blickrichtung ist dabei zunächst eine andere: Bei Rahner steht der Gedanke der durch die Inkarnation offenbarten qualitativ neuen Gottesbeziehung personaler Gottesunmittelbarkeit, die das mittelbar kosmologische Gottesbewusstsein überbietet und den Menschen zugleich zu subjektiver Freiheit gegenüber der Welt befreit, im Vordergrund (vgl. Kp. 5, 6b). Auch bei Rahner handelt es sich hierbei nicht um den Anlauf zu einer geschichtstheoretischen theologia gloriae. Die von Gott befreite Freiheit führt zum Kreuz des erlittenen Widerspruchs der gegenüber Gott widerständigen Welt. Bei Bonhoeffer fällt der Akzent von vornherein auf die theologia crucis: "Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen aus Kreuz"³². Gerade als der an der Welt leidende ist Gott – so Bonhoeffer – der, der hilft. In Jesus Christus wird offenbar, daß die erkenntnistheoretische Transzendenz nicht die Transzendenz Gottes ist (vgl. Kp. 10, 1b): "Gott ist mitten in unserem Leben jenseits"³³. Die Christusoffenbarung Gottes über das Hiersein Gottes läßt keine räumlich-metaphysische Weirfüchtigkeit zu, zugleich ist sie jedoch nicht die theologische Sanktionierung einer "platten" und "banalen" Diesseitigkeit der Aufgeklärten, der Betriebsamen, der Bequemen oder der Laszven [...]³⁴. Eine solche würde sich der Transzendenz Gottes schlicht entziehen, das chalcedonensische "unvermischlich" leugnen, nicht wahrhaben wollen, daß Gott nicht Mensch ist und der Mensch nicht Gott.

Die Christologie sprengt bei Bonhoeffer das "Denken in zwei Räumen", das er als geheimnes oder offensichtlich Strukturprinzip vieler theologischer Konzeptionen beschreibt³⁵: Das Denken in zwei Räumen verkennt gerade die chalcedonensische Aussage über Christus, indem es die "ursprüngliche Einheit" der Gegensätze in der "Christuswirklichkeit" leugnet und an ihre Stelle "die nachträglich erzwungene Einheit eines die Gegensätze umspannenden sakralen oder profanen Systems" setzt³⁶. Das Denken in zwei Räumen ist antichalcedonensisches 'Entschärfungsgedanken', das die Zunutzung Gottes aus der Welt hinaus schafft. Seine mystische Entsprechung ist die *figura saeculi* ohne Weltnst. Dem Chalcedonense entspricht – so Bonhoeffer – dagegen die "polyphonie" christlicher Existenz³⁷: Der christliche Weltnst gründet im "carnus firmus" der Gottesliebe und ist

31 Vgl. Peters 1976, 47, 81, 86.

32 WEN 394.

33 WEN 308.

34 WEN 401.

35 Bonhoeffer 12/1988, 208ff.

36 Ebd. 211.

37 Der Begriff: WEN 330; der Sache nach auch in: WEN 340.

303

so offen für die Vieldimensionalität des Lebens. Diese Offenheit schildert Bonhoeffer in einer Weise, daß sie als der ignatianischen Indifferenz strukturell parallel erscheint. In ihr gründet die menschliche Wahrnehmungs- und subjektive Handlungsfähigkeit³⁸. Auch dieser Gedanke erinnert stark an die Rahnersche Theologie der Indifferenz (vgl. Kp. 2, 4b) und an die Theorie von der Vollendung der Erkenntnisfähigkeit in der Liebe, ohne die sie in Dummheit zerfiele (vgl. Kp. 10, 2, passim).

Das Chalcedonense ist für Rahner wie für Bonhoeffer der christologische Grund dafür, daß sich das göttliche Heil nicht an der Welt vorbei über der Welt in einem 'Irgendwo' ereignet, sondern im tätigen Leben, ohne dadurch weniger göttlich zu sein.

Bonhoeffer nennt als Beispiel für "das Denken in zwei Räumen" auch die Trennung von Natur und Übernatürlichem³⁹. Dem Chalcedonense entsprechend geht es ihm aber nicht um eine Identifizierung beider Wirklichkeiten miteinander⁴⁰. Das Übernatürliche ist nicht natürlich. Jedoch seine Transzendenz ist keine räumliche. Das konvergiert mit Rahners Anliegen bei der Behandlung der Natur-Gnade-Thematik. Auch dort geht es gegen die novelle théologie um eine Bewahrung des Andersseins Gottes, der Freiheit und Ungeschuldetheit seiner Gnade, zugleich aber gegen die neuscholasische Extrapolation der Gnade in das Jenseits menschlicher Erfahrung und Praxis um die Erfahrbarkeit der Gnade Gottes im Glaubensleben.

Auch diese Gnadentheologie des mitten in der Welt heiligen, göttlichen und so jenseitigen Gottes ist implizit in der chalcedonensischen Christologie beschlossen, die so zu einem Grundmotiv christlichen Selbstverständnisses wird: Glauben lernt man erst in der vollen Diesseitigkeit des Lebens⁴¹. Das Chalcedonense ernstnehmen heißt, Gott in der Welt und an der Welt in der Weise erkennen, in der er sich selber ihr gegenüber verhält: Als der, der sich der Menschheit verbunden und sie und ihre Welt so in sich hineingenommen hat und der zugleich dieser Welt und der Menschheit der Andere bleibt, das unbegreifliche Gegenüber des Menschen.

2. Der an sich selbst Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein

Mit diesem Satz (GK 219, IV, 145) leistet Rahner einen Beitrag zur Vermittlung zwischen der definierten Glaubenslehre von der göttlichen Immutabilität und der göttlichen Impassibilität einerseits und dem mit der Menschwerdung Gottes und dem Leiden Christi offenbar gewordenen Werden und Leiden Gottes andererseits. Das Immutabilitätsaxiom und das aus ihm abgeleitete Impassibilitätsaxiom⁴² werden von der altkirchlichen Theo-

logie axiomatisch aus der philosophischen Gotteslehre der Griechen übernommen⁴³. Bei- de Axiome ergeben sich für das philosophische Denken aus der absoluten Ursprungs- losigkeit Gottes, der die göttliche Einfachheit und Seinsvollkommenheit entsprechen⁴⁴. Beide Axiome stehen in patristischer Zeit zunächst problemlos neben theopaschitischen Formeln, mit denen die Väter das Leiden Christi als Leiden Gottes deuten⁴⁵. Eine denkensche Vermittlung zwischen beiden Aussagegruppen bietet sich durch die auf Origenes und Tertullian zurückgehende Lehre von den zwei Naturen Christi, die durch das Chalcedonense eindeutig dogmatisiert wurde. Sie ermöglicht eine Aufteilung der Impassibilitäts- und der Leidensprädikation "von besrückender Sauberkeit"⁴⁶. Gegen eine so saubere Aufteilung erhebt sich jedoch der Protest, den dogmengeschichtlich die im vor- rigen Artikel erwähnten skyrischen Mönche unter Joh. Maxentius zum Vortrag brachten⁴⁷. Verstößt eine Aufteilung der Leidens- und der Apatheprädikationen auf die beiden Naturen Jesu nicht gegen das Gebot, die zwei Naturen Christi nicht getrennt zu denken?

Genau an dieser Stelle setzt auch die Kritik Rahners an einer Aufteilung der Leidens- und Impassibilitätsprädikationen auf die beiden Naturen Christi an (I, 198ff). Einen un- verfügbaren Ausgangspunkt für seine Kritik findet Rahner, indem er genau an jene Stelle der Dogmengeschichte zurückgeht, an der die Kirche um der Einheit der Christus- person willen gegen den Nestorianismus die Lehre von Maria als der Gottesgebätrin dogmatisiert (DS 252). Die θεοτόκος-Formel ist im altkirchlichen Kontext theopaschi- tisch und wird gerade deshalb von Nestorius abgelehnt⁴⁸. Rahner betont gerade diesen theopaschitischen Aspekt der Formel, indem er ihren sachlichen Gehalt mit den Worten des Hymnus Ambrosianus wiedergibt⁴⁹: Verbieht sich aber eine saubere Aufteilung der Passibilitäts- und Apathieprädikationen über Gott wegen der Einheit der Christusperson, hinter deren für den Glauben allein verbindlichen einen Erscheinen gerade in Treue zum Chalcedonense kein Fragen zurückführen kann, das darauf abzielt, ein Wissen um Gott an sich¹ an Christus vorbei zu erlangen, dann wird die Frage nach dem Verhältnis der geoffenbarten Veränderlichkeit und Leidensfähigkeit Gottes zu seiner Leidensfreiheit

43 Vgl. Frohnhofen 1987. 141f. 157f. 171f. 185f. 190f. 197ff. 211f; Maas 1974. 125ff. 130ff. 142f. 147-159.

44 Vgl. Maas 1974. 45-86.

45 Vgl. Elert 1950; ders. 1957. 72f. Frohnhofen hält Ignatius für den entscheidenden Inaugurator der christlichen Rede vom apathischen Gott. Aber auch bei Ignatius -so Frohnhofen- findet sich die Überzeugung von der Leidensfreiheit Gottes in unvermittelter Spannung zu theopaschitischen Aussagen (ders. 1987. 141).

46 Elert 1957. 75.

47 Eine überzeugende Analyse der (Kirchen-) politischen Ereignisse von 519 findet sich bei Elert (ders. 1957. 107-117).

48 Vgl. Elert 1957. 93.

49 Vgl. I. 198. Die von Rahner zitierte ambrosianische Gebetsanrede an den "sempiternus Filius" mit dem Text "[...] non horruit virginitatem uerum [...]"] kann nicht als theologisch ungenau poetische Redeweise zurückgewiesen werden, weil sie in Tomus Leonis (DS 294) eine sachliche Parallele hat. Dort sagt Leo der Große: "Impassibilis Deus non deignatus est esse passibilis et mortis legitimus subiacere". In beiden Texten wird also die Inkarnation als von Gott frei angenommenes Leiden gedeutet.

38 Ebd. 340.
39 Bonhoeffer 121988. 209.
40 Ebd. 211.
41 WEN 401.
42 Das Apathieaxiom wird vor allem bei Platon und Aristoteles aus der Unveränderlichkeit Gottes abgeleitet (vgl. Frohnhofen 1987. 30-34; 44-49). Daneben ist für die Entstehung des Apathieaxioms die Projektion eines ethischen Apathieideals auf Gott von Bedeutung gewesen (ebd. 50-54).

ernst drängend aktuell, denn an der Unveränderlichkeit und prinzipiellen Leidensfreiheit Gottes will auch Rahner anschließend festhalten. Diese Axiome sind ihm nicht Sediment eines überwundenen griechisch-philosophischen Gottesbildes, sondern "Dogma des Glaubens" (GK 218)50.

a. *Immutabilität Gottes und Gottes Freiheit gegenüber der Welt*

In der philosophischen Theologie der Griechen ist das Immutabilitätsaxiom zunächst Moment an der aufklärten Überwindung des mythologischen Glaubens an anthropomorph gedachte Götter⁵¹. An die Stelle in das *Wel-* und *Natürgeschehen* verstrickter unvollkommener Götter tritt in der philosophischen Aufklärung der Griechen das Wissen um den einen Urgrund allen Seins⁵². Von diesem muß wegen seiner Seinsvollkommenheit absolute Bedürfnislosigkeit, Abwesenheit jeden Mangels und so Leidensfreiheit ausgesagt werden. Aber auch die Wandelbarkeit ist beim absolut Vollkommenen notwendig ausgeschlossen, insofern das absolut Vollkommene absolute Aktualität alles Möglichen ist und somit der Erwerb neuer Bestimmungen durch Veränderung ebenso ausgeschlossen ist wie andererseits das Ausgeliefertsein an von außen wirkende verändernde Faktoren.

In diesem Sinne wird das Immutabilitätsaxiom auch bei Thomas von Aquin begründet. Der Aquinate definiert Bewegung als (1) Vervollkommnung einer Potenz, (2) als Veränderung, die an einem Teil des Sichbewegenden geschieht und (3) als Neugewinn einer Bestimmung durch den Sichbewegenden. Alle drei Formen von Bewegung sind von Gott als der Aktualität des Seins selber fernzuhalten⁵³. Schon bei Thomas wird die Aussage über die Immutabilität Gottes jedoch von ihrem Geltungsgrund her korrigiert: Wenn Bewegung nicht im oben genannten Sinne verstanden wird, sondern Erkennen, Wollen und Lieben als Bewegungen aufgefaßt werden, dann – so Thomas – kann legitimweise davon gesprochen werden, daß sich Gott bewege⁵⁴. Entscheidend ist für das thomassische Immutabilitätsdenken, daß Gott einerseits als keiner Veränderung, die er nicht selber will und vollzieht, unterworfen gedacht wird, und andererseits, daß Veränderungen Gottes nicht als Zuwachs an Seinsvollkommenheit mißverstanden werden dürfen. Eine von Gott auszusagende Veränderlichkeit hätte mithin thomassisch gesehen die absolute Souveränität Gottes und die unüberbietbare Vollkommenheit seines Seins zu achten. Daraus ergibt sich, daß im thomassischen Denken die Attribute der Immutabilität und Impassibilität bei Gott keinen Mangel bezeichnen können, wie dies der grammatischen Form der beiden Negationsbegriffe entspricht.

50 Diese Einschätzung ist selbstverständlich auch im Sinn einer positiven Theologie unbestreitbar, weil das Immutabilitätsaxiom und das Impassibilitätsaxiom vielfach lehrnarrativ definiert worden sind.

Vgl. DS 16, 166, 284f, 293f, 297, 318, 358, 501, 504, 569, 800f, 3001 u.v.d..

51 Vgl. Maas 1974, 34; Mozley 1926, 31.

52 Sth. I, q.9, a.1.

53 Sth. I, q.9, a.1.

306

Diese Wahrheit geht einer allzu unbedachten neuscholastischen Rezeption des Immutabilitätsgedankens verloren: So können Diekamp und Jüssen entsprechend der neuscholastischen Prämissen, die heilsgeschichtlich offenbar gewordenen Eigenschaften Gottes seien aus dem metaphysischen Wesen Gottes ableitbar (vgl. Kp. 5, 5), davon sprechen, Gott sei deshalb unendlich neu, weil er als der Unveränderliche sein Wort nicht brechen könne⁵⁵. Auch die bei Lakebrink beschworene Beständigkeit und Verlässlichkeit des Kosmos hat ihren Grund in einem *negativen* Begriff göttlicher Unwandelbarkeit: Als vom Menschen durchschaute ist die göttliche Unveränderlichkeit philosophisch faßbarer Garant für einen gegenüber der *sacra theologia* selbständigen Vernunftgebrauch.

Gegen einen solchen negativen Begriff göttlicher Immutabilität muß sich der Protest der Offenbarungstheologie richten: Die Vorstellung eines sich selber nicht ändern *könnenden* Gottes ist bei Barth Vernehmlichung Gottes aus menschlicher Hybris heraus⁵⁶. Der bei Barth gegen die Unveränderlichkeit Gottes gesetzte nominalistische Begriff göttlicher Allmacht impliziert jedoch die Gefahr, Gott als absolutistischen Willkürherrscher zu denken. Barth entgeht dieser Gefahr unter Rückgriff auf die Treue Gottes, die er nun wieder umgekehrt, weil Gott sich nicht anders offenbart, als er "[...] von Ewigkeit her und in Ewigkeit in sich selber ist [...]"⁵⁷, auf den Begriff einer Unveränderlichkeit Gottes hin deutet: "Das ist das Unveränderliche: daß dieser Gott *ist* als der, der er *ist* [...]"⁵⁸.

Bei Rahner ist ein kosmologisch argumentierender, kalkulierender Griff der menschlichen Ratio nach den Grenzen der göttlichen Möglichkeiten a priori methodisch ausgeschlossen. Innerhalb der Erkenntnismetaphysik Rahners wird das esse subsistens nicht als in einem philosophisch faß- und beschreibbaren Verhältnis zum Kosmos stehend erkannt. Von der Welt her sind im philosophischen Rückschluß keine Aussagen über das göttliche Wesen an sich möglich. Das Letzte, was eine rein philosophische Theologie erreicht, ist ihr Scheitern vor Gott selber als dem absoluten Geheimnis. Wo dieses Geheimnis als das schlechthin unbegreifliche, personal Andere angenommen wird, transzendiert die philosophische Theologie sich bereits auf den heilshaften Glauben hin. Die Wahrheit des traditionellen Begriffes vom subsistierenden Sein ist bei Rahner die absolute Geheimnishaftigkeit Gottes. Das Sein selber ist das Geheimnis und eben kein partikulares einzelnes Seiendes. Von der Unveränderlichkeit Gottes kann mithin kein *komprehensibler* Begriff gebildet werden. Der Begriff der Unveränderlichkeit Gottes bezeichnet bei Rahner zunächst lediglich die absolute seinsmäßige Überlegenheit Gottes: Gott ist nicht in der Weise einer ihm vorgegebenen Abhängigkeit von innerweltlich Seiendem veränderlich (IV, 145). Positiv formuliert heißt das: Gott ist die "Unendlichkeit alles Seins" (WIS 17). So ist er der Unvordenkliche und der "Unberechenbare" (ebd.). Dieser Aspekt sieht auch Vorgrimler als den theologischen "Grund" für die thomassische Lehre, von Gott sei jede

55 D/J 1, 231.

56 KD II/1, 588.

57 Ebd. 565.

58 Ebd. 556.

Potentialität fernzuhalten: Es kann sich dabei –so Vorgrimler– nicht darum handeln, von Gott eine Begrenztheit seiner Möglichkeiten auszusagen. Es geht vielmehr darum, "[...] die Meinung abzuwehren, Gottes Wesen sei selbst noch 'unfertig', unabhgeschlossen und zu seinem Selbstvollzug auf anderes angewiesen"⁵⁹.

b. *Die Veränderlichkeit Gottes an anderen seiner selbst, das Leiden Gottes*

Die Werdeaussage über Gott entspricht bei Rahner zunächst dem Ernstnehmen der biblischen Werdeaussage über den göttlichen Logos in Joh 1, 14 (vgl. GK 217f). Gegen die Reduktion dieser Aussage auf die vom Logos angenommene Menschengestalt wehrt sich Rahner unter Berufung auf das Chalcedonense (I, 200ff; vgl. Kp. 14, 1a). Umgekehrt lehnt Rahner unter Berufung auf einen strengen Chalcedonismus die von ihm so genannten neo-chalcedonischen Tendenzen in der neueren Theologie ab (vgl. Kp. 14, 1b), die das Leiden Gottes als ein Geschick interpretieren, das Gott an sich selber erleidet. Das entspricht dem oben (Kp. 14, 2a) dargestellten Verständnis des Immutabilitätsaxioms: So wie es keine komprehensibile Erkenntnis der göttlichen Unwandelbarkeit geben kann, so kann es umgekehrt keine komprehensibile Erkenntnis der Geschichtlichkeit Gottes, des göttlichen Werdens und Leidens geben. Das nämlich ist die entscheidende Wahrheit der Aussage über die Wandlungs- und Leidensfreiheit Gottes, daß Gott in seiner Geschichte mit den Menschen trotz einer wirklichen Selbstauslieferung an diese Geschichte dennoch souveräner Herr bleibt. So verbietet es sich, die Frage nach dem göttlichen Werden und Leiden in die Richtung einer Psychologie oder gar einer Soziologie (vgl. Kp. 15, 4f) des göttlichen Innenlebens voranzutreiben.

Wie in Kp. 11 erwähnt, kann im Sinne der Theologie Karl Rahners auch in den Bahnen einer –mit Vorgrimler gesprochen⁶⁰– "gnadentheologischen Idiomkommunikation" von einem Leiden Gottes an der Welt gesprochen werden. Der Grund dafür ist, daß in der Theologie Rahners Menschwerdung Gottes und Geistessendung als ontologisch gleichartige Größen verstanden werden. Der beide Größen in ihrer ihnen gemeinsamen Tiefenstruktur zum Ausdruck bringende Begriff ist derjenige der Selbstmitteilung Gottes (vgl. HTTL VI, 37f). Vom Begriff einer gnadentheologischen Idiomkommunikation her wird auch eine erweiterte, die staurologischen Anläufe zu einem Deutung des göttlichen Leidens⁶¹ überwindende Interpretation des Leidens Gottes denkbar: Gott leidet als der durch seine Selbstmitteilung seinhaft mit der Menschheit Verbundene an der fortbestehenden Unerlöslichkeit der Menschheit in ihrer fortgesetzten Verweigerungsgeschichte gegenüber dem göttlichen Heil⁶².

⁵⁹ Vorgrimler 1987a, 24.

⁶⁰ Ebd., 25.

⁶¹ Vgl. die trinitätstheologischen Ansätze von Balthasars, Jüngels und Molinans. Eine Darstellung in dieser Arbeit in Kp. 15.

⁶² Von diesem Gedanken her wird eine positive systematische Rezeption der alttestamentlichen Zeugnisse über die affektive Beteiligtheit JHWHs an der Geschichte (Darstellungen bei Frohnholtz 1987, 96-107; Meas 1974, 166-176) ebenso denkbar wie eine positive Aufnahme der Gedanken Kazohs Kiamoris über den Schmerz Gottes (ders. 1972).

Zugleich wird von hier aus ein Verständnis des zweiten wesentlichen Aspektes des Immutabilitätsdenkens bei Rahner deutlich. Steht der erste Aspekt göttlicher Immutabilität, daß nämlich Gott als der der Welt gegenüber seinsmäßig Überlegene ihr gegenüber frei ist und ihr nicht ausgeliefert, in der Tradition der natürlichen Theologie, so ist der zweite Aspekt der göttlichen Immutabilität ein Moment an der metaphysischen Reflexion auf die Heilsgeschichte: Als der der Welt absolut Ausgeliefertere könnte Gott keine eschatologische Hoffnung begründen, ja es wäre nicht einmal denkbar, daß Christus mehr ist als ein unvollkommener Mensch, von dem keine Erlösung erhofft werden kann (vgl. Kp. 11). Dieser zweite Aspekt des Immutabilitätsdenkens veranlaßt Rahner zu der emphatischen Betonung der *dogmatischen* Verbindlichkeit des Immutabilitätsatzes: Gottes Erhabenheit über erittene Veränderung ist ein Dogma des Glaubens, weil Gott nur so der Grund eschatologischer Hoffnung für die Welt sein kann, als der der "[...] die unermessliche Fülle ist [...]!" (GK 217f). Mit diesen Worten ist zugleich eine an der Hegelschen Dialektik orientierte Deutung des Rahnerschen Satzes von dem an anderen seiner selbst sich ändernden Gott zurückzuweisen. Die Hegelsche Vorstellung, das göttliche Werden sei dialektisches Wachstum des göttlichen Selbstbewußtseins durch den Ausgang des absoluten Geistes in das andere seiner selbst und durch die Rückkehr zu sich selbst⁶³, ist von der Geheimnisselehre Rahners her unhaltbar, weil es sich bei dieser Vorstellung um den Versuch handelt, einen komprehensiblen Begriff des göttlichen Wesens und seines Selbstvollzuges zu bilden.

c. *Das Problem der Vermittlung von Immutabilitäts- und Werdeaussage über Gott*

Rahners strenger Chalcedonismus verbietet ihm einerseits, (1) göttliche und menschliche Natur als definitive Größen je für sich zu denken und dementsprechend die Leidensfreiheit der göttlichen Natur und das Leiden der menschlichen Natur sauber zu trennen. Zugleich (2) verbietet es sich für Rahner, die Bedeutung der Zwei-Naturen-Lehre für das Verständnis des leidenden Gottsohnes zu ignorieren und Jesus schlicht mit dem ewigen Sohn Gottes zu identifizieren, wie dies in der Trinitätsspekulation von Balthasars geschieht (vgl. Kp. 15, 4c).

Damit aber sind die verbreiteten Modelle für das Verständnis des göttlichen Leidens negiert. Die Frage nach der Veränderlichkeit des Unveränderlichen führt bei Rahner in eine aporetische Situation des Denkens. Das ist allerdings innerhalb der Rahnerschen theologischen Grundkonzeption auch nicht anders zu erwarten: Die Aussage über die Leidensfreiheit des göttlichen Wesens, der göttlichen Natur, partizipiert innerhalb des metaphysischen Denkens Rahners notwendig an der das menschliche Erkennen umgreifenden Geheimnisthaftigkeit Gottes. Anders als die Neuscholastik mit ihrem Begriff des esse subsistens insinuiert (vgl. Kp. 5, 5), ist die Erkenntnis, daß Gott das subsistierende

⁶³ Vgl. Hegel Werke XVII, 185-344, Theologische Rezeptionen der Hegelschen Theologie vom Werden Gottes unternehmen Kling (ders. 1970) und Sölle (dies. N.982 [unspr. 1965]).

Sein selbst ist, innerhalb der transzendentalphilosophischen Konzeption des Vorriffs auf das Sein nicht als eine quasi-komprehensible Gotteskenntnis deubar, mit der der Mensch Einblick hätte in die Grenzen und Möglichkeiten des göttlichen Wesens. Das wahre Wesen der göttlichen Immutabilität bleibt dem Menschen ebenso verborgen wie das mit dem Begriff des substituierenden Seins angezielte, aber nicht *definierte* göttliche Wesen selber.

Um zu einer wirklichen Erkenntnis Gottes zu gelangen, die nicht nur die leere Weite dessen ist, was die natürliche Theologie mit einem nicht illegitim 'gefüllten' Begriff dessen substituens erreicht, ist der Mensch auf die Annahme der göttlichen Selbstmitteilung angewiesen. In ihr aber offenbart sich Gott als der, der an der Menschheit etwas werden kann, ja der sogar an der Menschheit leiden kann. Zugleich aber offenbart sich Gott als der, der in seinem Leiden nicht absolut ausgeliefert ist an die Welt, sondern der in seinem inkarnatorischen Eingehen in die Welt zugleich das Wesen bleibender, unangefochener Unbedrohtheit ist, das als solches der Grund der eschatologischen Hoffnung des Menschen auf Gott sein kann, die so auch dann noch begründet ist, wenn die Welt, an deren Freiheit sich Gott ausliefert, ihre Verantwortung vor Gott in so radikaler Weise verfehlt, wie Rahner es andeutet, wo er von der Möglichkeit spricht, die Menschheit könne sich zu einer Art findiger Tiere zurückentwickeln (vgl. GK 58). Damit aber radikalisiert sich das Problem des Verhältnisses von göttlicher Unbedrohtheit (TV, 145) und bleibender, unangefochener "heiterer" Fülle" (GK 217) einerseits und absolutem auch für Gott selbst bedrohlichem Eingehen Gottes in die Welt andererseits. Rahner spricht davon, beide Aussagen müßten miteinander verbunden von Gott zugleich ausgesagt werden. Damit sei "eine ontologische Letztheit" (TV, 147) erreicht, die als "Urfornel" (TV, 148) angenommen werden müsse. Auf diese Weise aber gilt für die Doppelaussage über Gott als den an der Welt Wandelbaren und als den zugleich über allem Werden bleibend Erhabenen, daß es sich um eine Aussage handelt, auf die die obige Charakterisierung einer Theologie, die in die Gesamtheit des Beters zurückgeht, zutrifft: Diese Doppelaussage ist ein Moment an der menschlichen Annahme des konkreten, heilsgeschichtlichen Offenbarseins Gottes als des *konkreteren* Mystariums.

Geheimnis aber ist in der Theologie Rahners der Begriff, mit dem in der Anthropologie die Notwendigkeit für den Menschen bezeichnet wird, einen Wechsel des Erkenntnisordners zu vollziehen: Die bloß "rationale Ontologie" (TV, 147) ist zu überwinden hin auf eine Rationalität aus Liebe (vgl. Kp. 6, 3). Dem gnaden- und lieblosen Erkennen des Menschen entspricht in diesem Zusammenhang die uneingeschränkte Anwendung des logischen Axioms vom Widerspruch: Bei strenger Anwendung dieses Axioms auf die besprochene Doppelaussage müßte von Gott Veränderlichkeit *oder* deren kontradiktorisches Gegenteil, Unveränderlichkeit, ausgesagt werden, tertium non datur. Voraussetzung einer solchen Anwendung des Widerspruchsprinzips wäre allerdings, daß ein jeweils vollkommenes Wissen um die Begriffsinhalte der Worte 'Unveränderlichkeit' und

'Wandelbarkeit' vorausgesetzt werden könnte. Nur auf der Grundlage eines solchen Wissens kann das Urteil, daß zwischen beiden Begriffen wirklich ein kontradiktorischer Gegensatz besteht, gefällt werden. Gerade ein solches Wissen aber ist dort, wo diese Begriffe als *analoge* Prädikationen auf Gott bezogen werden, ausgeschlossen. Ansonsten wäre Gott nicht das Geheimnis schlechthin, gäbe es zumindest in diesem Punkt eine komprehensible Erkenntnis Gottes, einen Einblick nämlich in die Grenzen und Möglichkeiten des göttlichen Wesens. Daß in einem solchen unwirken Sinne, Veränderlichkeit von Gott auszusagen, zur Häresie führen muß, ist unmittelbar einleuchtend: Der entscheidende Fortschritt der von der altkirchlichen Theologie zustimmend rezipierten philosophischen Theologie der Griechen gegenüber dem volkstümlichen griechischen Götterglauben würde annihiliert: Gott wäre in seinem Wesen lediglich die vergrößerte Projektion des Menschen in seiner Bedürftigkeit, nicht aber der ganz Andere, der nur als der selber absolut freie wirkliche menschliche Freiheit begründet kann.

Umgekehrt aber führt auch die Leugnung des heilsgeschichtlich offenbar gewordenen Werdens Gottes an der Welt von der Wahrheit des christlichen Gottes weg. Sie führt zu einem Verständnis göttlicher Unbedrohtheit als einer Aussage der reinen theoretischen Vernunft⁶⁴. Die eschatologische Hoffnung des Christen auf das endgültige Heil der Welt wäre unter dieser Voraussetzung kein *Glaubens*geheimnis mehr, ähnlich wie die Treue Gottes nach der oben referierten neuscholastischen Deutung bei Diekamp und Jüssen nicht mehr ein dankbar anzunehmendes Verhalten Gottes gegenüber seiner Welt ist, sondern reduziert wird auf die Einsicht, daß der unwandelbare Gott eben *sein muß*, sondern reduziert wird auf die Einsicht, daß der unwandelbare Gott eben *sein muß*. Als Einsicht der theoretischen Vernunft verstanden, bedeutet die Erhabenheit Gottes über eschatologischen Hells zwangsläufig für den so Denkenden das Abgelingen in den Zynismus: Alle innerweltlichen Katastrophen wären damit eigentlich doch nicht katastrophal, weil Gott über allem immer unbedroht bleibt und so Garant ist für einen heilshaften Ausgang der menschlichen Geschichte.

Demgegenüber ist festzuhalten, daß für Rahner die göttliche Unbedrohtheit ein Glaubensgeheimnis ist. Das bedeutet aber, daß dieser Satz nur in der tätigen Liebe, die die Seele des Glaubenslebens ist (Kp. 7, 5), richtig aufgenommen werden kann. Das Verhältnis von göttlicher Wandelbarkeit und göttlicher Immutabilität ist also nach der hier vertretenen Deutung der Position Rahners denkterisch nicht befriedigend zu lösen. Der Grund dafür ist, daß beide Begriffe als *streng theologische* Prädikationen Gottes zu verstehen sind. Ihr Begriffsgehalt und das Zueinander und Miteinander der Begriffe bleiben so notwendig dem menschlichen Verstand verborgen.

⁶⁴ Als Beispiel für eine solche Entfaltung der Immutabilitätslehre kann der Beitrag Hans Feils (ders. 1980) genannt werden.

d. *Herbert Vorgrimlers Verständnis von göttlichem Leiden und göttlicher Leidensfreiheit*

In der Tradition Rahners stehend hat Herbert Vorgrimler ein Verstehensmodell für das Verhältnis von göttlicher Leidensfreiheit und göttlichem Leiden entwickelt: Er schlägt vor, das göttliche Wesen als unveränderlich zu denken und davon das "Dasein Gottes" zu unterscheiden⁶⁵. In seinem konkreten Dasein sei Gott für die Menschen der sich Verändernde. Eine solche Unterscheidung ist aus demselben Grunde problematisch, dessenwegen hier (Kp. 6, 4d) die Unterscheidung zwischen göttlichem 'Selbst' und göttlichem Sein bei van der Heijden abgelehnt wurde. Im Gegensatz zu van der Heijden sieht Vorgrimler jedoch die Notwendigkeit, Potentialität von Gott auszusagen, wenn es denn wirklich ein Werden in Gott geben sollte⁶⁶. Diese Potentialität darf jedoch nicht so gedacht werden, als wären es Gott äußerliche Faktoren, die ihn verändern. Vorgrimler macht deshalb darauf aufmerksam, daß die Schöpfung keine Gott-überliche Größe ist⁶⁷. Diese wichtige Einsicht über das Gott-Welt-Verhältnis wird im gängigen theologischen Sprachgebrauch, etwa wenn von 'opera trinitatis ad extra' die Rede ist, häufig nicht genügend beachtet. Sie ist nun aber wiederum in eine in das Mysterium Gottes hinein verweisende Dialektik zu stellen, denn die Welt ist nicht nur nicht außerhalb Gottes, sondern zugleich muß festgehalten werden, daß die Welt, obwohl ganz in Gott, doch das gegenüber Gott freie Andere von ihm selber ist. Das Ineinander von Selbst und Abhängigkeit, das das Verhältnis Gott-Welt bestimmt, ist in der Deutung Rahners ein Verhältnis von streng ontologischer Einmaligkeit. Die Potentialität, der Gott sich als der konkret für seine Menschheit daseiende ausliefert, bleibt von seiner größeren Freiheit ungeschlossen. So wie jedoch die menschliche Freiheit trotz der Abhängigkeit des Menschen von Gott echte Freiheit ist, so ist analog die Schlussfolgerung möglich, daß auch die göttliche Potentialität trotz der schlechthinigen Abhängigkeit dessen, was Gott auch selber betreffen kann, von der Souveränität Gottes dennoch echte Potentialität ist und so echte Möglichkeitsbedingung eines Werdens und eines Leidens Gottes an der Welt. Das hier beschriebene Verhältnis hat jedoch innerweltlich keine Parallele, ist mit Rahners Worten ein Verhältnis von ontologischer "Leiztheit" (IV, 147), das heißt: nicht verstehbar durch Einbindung in einen größeren Verstehenshorizont.

Wenn Vorgrimler den Vorschlag macht, den Begriff des göttlichen Wesens als Bezeichnung für Gott, insofern er unveränderlich ist, zu verwenden, so befindet er sich damit nicht nur – wie er selber nachweist⁶⁸ – in der Tradition Karl Rahners, sondern er knüpft damit auch positiv an die Tradition der philosophischen Theologie der Griechen an, mit deren Begriff des göttlichen Wesens in Überwindung mythischer Gottesbilder von in das Welt- und Naturgeschehen verstrickten Göttern die absolute Transzendenz

Gottes in gesteigerter Form dem menschlichen Denken bewußt wurde. Das entspricht der Intention Vorgrimlers, der entgegen einer allzu eilfertigen Denunziation des griechischen Gottesdenkens dessen Bedeutung für die 'Identitätsbildung' des abendländischen Christentums betont⁶⁹. Die Sprachregelung, zwischen dem unveränderlichen göttlichen Wesen und dem Dasein Gottes für die Menschheit, in dem er veränderlich ist, zu unterscheiden, erscheint mithin als traditionsgemäß und systematisch nachvollziehbar.

Hier soll zu diesem Vorschlag angemerkt werden, daß es sich bei der von Vorgrimler intendierten Unterscheidung nach der hier vertretenen Position um eine *logische* und nicht um eine *ontologische* Erklärung handeln muß, so daß für diese Unterscheidung alles gilt, was in Kp. 16, 1a über logische Erklärungen in Unterscheidung zu ontologischen Erklärungen gesagt werden wird (vgl. auch MysSal II, 361f). Würde man diese Einschränkungen nicht machen, würde man damit insinuiieren, das Wesen Gottes sei eine dem Menschen ontologisch bekannte Größe. Dann aber könnte die Unterscheidung Vorgrimlers in dem Sinne mißverstanden werden, als wäre mit ihr eine Aufteilung Gottes in ein eigentliches, "wesentliches" göttliches Sein einerseits und eine Selbstmitteilung Gottes andererseits, die so nicht eigentlich Seinsmitteilung des Göttlichen wäre, gemeint. Insofern das Wesen Gottes traditionell durch die natürliche Theologie besprochen wird, wäre dann eine weitere Gefahr der mißverstehenden Auslegung von Vorgrimlers Unterscheidung zwischen göttlichen Wesen und göttlichem Dasein die Entwichtigung der Offenbarungstheologie zugunsten der natürlichen Theologie.

e. *Die Rede von der göttlichen Allmacht*

Metaphysisch ergibt sich der traditionelle Begriff der göttlichen Omnipotenz aus der göttlichen Aseität und unbedürftigen Seinsfülle, ist mithin der göttlichen immutabilitas und impassibilitas koordiniert. Rahner sieht die Schwäche der traditionellen Allmachtsdefinition, Gott könne alles mit Ausnahme des metaphysisch Unmöglichen⁷⁰. Denn mit Recht macht Rahner darauf aufmerksam, daß auch metaphysische Möglichkeit und Unmöglichkeit ihre Ursache in Gott haben (HTTL I, 77). So wird der Begriff der göttlichen Allmacht bei Rahner zur Chiffre für die Unendlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes (ebd.). Damit aber ist er der metaphysisch-spekulativen Vernunft entrissen: Die Spekulation über die unbegrenzten Möglichkeiten des göttlichen Wollens und Könnens führt vor die Wirklichkeit des *faktischen* göttlichen Wirkens, das in der göttlichen Intentionalität wurzelt und so unvorstellbar ist. Rahner wehrt so einer natürlichen Komprehensibilität ab und so unwortentlich ist. Rahner wehrt so einer natürlichen Theologie der göttlichen Allmacht, für die Gott zur Folie wird, auf die eigene Omnipotenz projizierbar sind, und die so berechtigterweise die Kritik der feministischen Theologie trifft, in ihr werde Gott zum Symbol eines patriarchalen Herrschaftsmythos⁷¹. Schon Karl Barth hat zur Frage des göttlichen Allmachtsbegriffs darauf aufmerksam ge-

65 Vorgrimler 1987a, 24.

66 Vgl. ebd.

67 Ebd. 25.

68 Ebd.

69 Ebd. 22f.

70 P/G I, 527f.

71 Sölle 1981, 225; vgl. auch den Literaturbericht von C. Halbes (dies. 1981).

macht, daß der mit ihm gemeinte Allmachtsbegriff von *Gott her* zu bestimmen ist, dem *Macht an sich* sei nicht nur neutral, sondern immer böse. Eine Übertragung des allgemeinen Machtbegriffes auf Gott mache ihn zum revolutionären, tyrannischen Dämon?⁷² Diese theologische Intuition wird bei Rahner auch hinsichtlich ihrer metaphysischen Notwendigkeit eingeholt: Von Gottes Allmacht kann nicht anders sinnvoll gesprochen werden als im denkerischen Ausgang von der faktischen Erfahrung Gottes.

Der Allmachtsbegriff verweist aus seiner eigenen metaphysischen Logik heraus auf den Gott, der sich offenbart. Das entspricht den neutestamentlichen Begriffen *εὐρέπεω* und *δύναμις*, die Rahner in diesem Sinne interpretiert (vgl. I, 132): Allmacht wird gesehen und erlebt im heilsgeschichtlichen Wirken Gottes.

Das heilsgeschichtliche Wirken offenbart Gott auf dem Höhepunkt seiner Geschichte mit den Menschen als den leidenden Gottesknecht. Rahner interpretiert: Mit dem Tod Jesu stellt Gott das Gesetz der Geschichte seines Neuen Bundes mit den Menschen auf (IV, 51). Weniger nominalistisch in der Wortwahl ließe sich paraphrasieren: Die (All-) Macht Gottes ist geschichtlich konkret in seiner Offenbarung erschienen als unlöslich verbunden mit der Ohnmacht Gottes in der Welt. Damit hat Gott sie als die Heilsmacht der Geschichte offenbart, die wirksam wird in der Annahme des geschichtlich konkreten Leidens: "[...] die Transzendenz der Dinge auf Gott erfährt nur der, welcher diesem Gott dort begegnet, wo er [...] in das Finsterste und Undurchlässigste dieser Welt hinuntergestiegen ist" (EB 271). Das Rahnersche Denken der Allmacht Gottes verläuft nach der hier gebotenen Darstellung in denselben Bahnen wie Rahners Bedenken der Theodizeefrage (vgl. Kp. 13, 8), die mit dem traditionellen Satz von der Allmacht Gottes unlösbar verbunden ist, so daß 'nach Auschwitz' die Kritik der Allmachtstheologie mit existentieller Dringlichkeit auftritt: Diesen historisch-politischen Ort der christlichen Rede von der Allmacht Gottes untersucht Ottmar John⁷³ und kommt dabei für eine wirklich christlich gläubige Rede von Gottes Allmacht zu Thesen, die in der Konsequenz des hier Entwickelten liegen⁷⁴.

3. Zur Kennzeichnung der Theologie Karl Rahners als 'anthropozentrisch'

Bis hierher wurde als die Tiefenstruktur der Theologie Karl Rahners ein System dialektischer Doppelaussagen beschrieben. Sie bekennen jeweils Gott als das transzendente, absolut Andere des Menschen und zugleich als den, der in einer für den Menschen in ihrer inneren Möglichkeit nicht durchschaubaren Weise, die Menschheit als das auch vor ihm selbst noch gültige Andere seiner selbst begründet und sich diesem Anderen als er selber verbunden hat, um es als das bleibend Andere hellhaft auf sich selbst hinzunorden. Die

gesamte Dogmatik erscheint so als das Bezeugen dieser einen Geschichte Gottes mit seiner Menschheit.

Die dialektischen Doppelaussagen treiben das *theo-logische* Fragen jeweils wieder in das Schweben vor der göttlichen Unbegreiflichkeit: Wie kann Gott zugleich wahrer Gott und wahrer Mensch sein? Wie kann er dem Geschöpf inhärieren und ihm doch absolut transzendent sein? Wie kann er das Andere von sich selbst schaffen, das auch vor ihm noch Gültigkeit und Selbstand hat, ohne selber in seiner absoluten Souveränität über alles Sein eingeschränkt zu sein? Wie schließlich kann die Freiheit des Geschöpfes mit seiner Abhängigkeit von Gott wachsen statt abzunehmen?

Unbegreiflichkeit ist im Rahnerschen Denken der Begriff, der für den Menschen die Notwendigkeit bezeichnet, als Geist in seinem Selbstvollzug einen von Gott her ermöglichten und angebotenen qualitativen Sprung zu vollziehen. Diesen qualitativen Sprung des Erkenntniswesens Mensch zum liebenden Menschen vollzieht der Mensch in seiner weltlichen Sphäre, als *conversus ad phantasma* (Kp. 8), am anderen Menschen (Kp. 9).

Der Ausgriff der Selbsterkenntnis suchenden Menschen nach dem transzendenten Gott wird durch den sich offenbarenden Gott zurückgeworfen auf den Raum des menschlichen Lebens in Welt und Mitwelt. Dieser Raum wird durch die göttliche Selbstmitteilung als von Gott her auf Gott hin eröffneter offenbar. Welt und Geschichte sind von Gott selbst durch seine Menschwerdung *theo-logisierte* Größen. Damit hören sie auf, Sphäre des Nur-Menschlichen zu sein, in der der Mensch teleologisch an seiner Selbstdefinition arbeiten könnte, oder in der es evolutionistisch nur um seine Selbstbehauptung als Mensch ginge.

Als Raum der begegnenden Gottheit steht die Geschichte unter dem in Jesus Christus offenbar gewordenen Gesetz Gottes. Eine Anthropozentrik, die aus dem Blick verliert, "[...] daß Gott das Wichtigste ist [...]"⁷⁵, lehnt Rahner als Kennzeichnung für seine eigene Theologie scharf ab (KRG II, 166). Mit einer solchen Anthropozentrik würde das Transzendenzschema der zwei Räume unter umgekehrten Vorzeichen wie in der neuscholastisch-extrinsenzistischen Konzeption des Verhältnisses von Gott und Mensch re-präsentiert: Barock- und neuscholastischen Extrinsenzismus und einer entsprechenden modernistischen Anthropologie wäre gemeinsam, daß der konkret vorfindliche Mensch sein Menschsein von Gott unbehelligt definiert und gestalten könnte. Gott wäre nur *über* und *jenseits* der Geschichte, jedenfalls nicht *in* ihr.

Die Ablehnung einer solchen Anthropozentrik der Theologie, die den Menschen, in seiner von Gott unbehelligten Konkretheit als "Mittelpunkt, Maß und Ziel aller Dinge begreift", wie Barth formuliert⁷⁵, ergibt sich bei Rahner aus dem theologisch einzig legitimen Grund christlicher Anthropozentrik: der Inkarnation. Die Theologie habe Anthropologie zu betreiben, weil Gott mit seiner Inkarnation Anthropologie betrieben habe (KRG II, 255). Damit aber steht alle theologische Anthropologie und alle anthropozen-

⁷² KD II/1, 589

⁷³ Vgl. John 1988.

⁷⁴ Ebd. 214-216.

⁷⁵ 314

⁷⁵ KD II/2, 319.

trische Theologie unter dem Gesetz der Christologie. Für die Theologie der Inkarnation ist es wiederum wichtig, die dialektische Spannung echter theologischer Aussagen zu halten: Die Menschswendung ist nicht einfach Verbindung der göttlichen und der menschlichen Natur, mit der Gott die Welt und die Menschheit in das Leben Gottes hinein erlöste. Sie ist zugleich die Begegnung Gottes als des 'unvernünftig' bleibend Anderen. Rahners Anthropologie will dementsprechend wirklich *Theologie* sein, will auf Gott selber als Ziel und Grund menschlichen Selbstvollzuges hinweisen (KRG II, 166).

Die anthropologische Summe der Theologie ist so eine praktische: Es geht um die myriologische Introduktion in eine Grundhaltung des Menschen gegenüber Gott, die sich im Handeln an der Welt und an den Menschen zu entfalten hat.

Die Überwindung der transzendentalen Fragestellung Kants, die auf die rein immanent-systematische Begründung menschlicher Subjektivität zielt, ist damit von vorne herein impliziert, und kann Rahner von Greiner⁷⁶ wohl nur auf der Grundlage eines selbst unbegründeten philosophischen Purismus vorgeworfen werden. Der Ausgangspunkt der Theologie Rahners ist eben nicht die Kantische Zielsetzung, den Menschen als neuzeitliches Subjekt zu begründen, sondern der Einbruch der Erfahrung des Göttlichen in die menschliche Welt (vgl. Kp. 1-3), mit dem diese Welt aufhört Nur-Menschliche zu sein.

Wenn eine derart theozentrische Theologie dennoch 'anthropozentrisch' ist, dann nur deshalb, weil Gott in der Welt und im Menschen sich der menschlichen Liebe und Erkenntnis anbietet. Die solchermaßen skizzierte theologische Anthropologie ist unabhängig von der *Theo-logie*. Sie begegnet dem Menschen als dem, den Gott erwählt hat, dem er sich wesentlich verbunden hat (Inkarnation) und dem er inhärent (ungeschaffene Gnade), als dem Geheimnis, als welches er Gott verehrt, indem er ihn liebt.

Hinsichtlich der Unabgeschlossenheit der solchermaßen von Gott begründeten Anthropologie hat das Denken Rahners eine Affinität zur transzendentalen Anthropologie Kants. Anders als dessen Denken zielt die Theologie Rahners jedoch nicht auf eine – zumindest a priori – komprehensible Totalität, darin sich auch von der Hegelschen Geschichtsmetaphysik absetzend. Das theologische Denken Rahners zielt über die transzendente Offenheit des Menschen für Welt und Geschichte hinaus, indem es den Menschen auf die Offenheit gegenüber Gott als den ganz Anderen und die absolute Zukunft des Menschen hinweisen will, wobei diese Offenheit vom Menschen dann allerdings in der Offenheit für die größeren Möglichkeiten des Menschen und seiner Geschichte realisiert wird. Das bedeutet nicht, daß einer evolutionistisch gedachten menschlichen Entwicklungsmöglichkeit eine theologische Weihe angedichtet würde, denn der Gott Jesu Christi ist nicht einfach der nur transzendente 'Deus semper maior' vor und über der Geschichte, sondern zugleich der im Bruder Begegnende, dessen Herrlichkeit im Trost des göttlichen Pneumas andrückt, wo der Mensch in der Liebe zum anderen Menschen die

forma Christi annimmt. Jesus Christus ist nämlich die in der Geschichte bereits erschienene absolute Erfüllung des Menschseins, das so nicht einfach in den leeren Raum einer bestimmungslosen Zukunft als reinem Entwicklungsraum hinein entworfen werden darf. Die von Rahners Theologie her zu fordernde Offenheit des Menschen gegenüber der eigenen Zukunft und Geschichte kommt zu sich selbst als Offenheit für Jesus Christus und damit als Offenheit für den geringsten Bruder⁷⁷.

Das letzte Wort der Theologie Karl Rahners als anthropologischer ist die myriologische Aufforderung, die Nächstenliebe zu vollziehen als Verähnlichung Christi und als Erfüllung des Begriffes, den Gott mit seiner Inkarnation vom Menschen gebildet hat.

⁷⁶ Greiner 1978, 134ff.

15. Kapitel Rahners trinitätstheologisches "Grundaxiom"

Rahners trinitätstheologisches "Grundaxiom", die ökonomische Trinität sei die immanente und umgekehrt (vgl. *MysSal II*, 327ff), ist der Beitrag Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre, der in der theologischen Diskussion der Gegenwart weithin ungeteilte Zustimmung findet, wenn auch zum Teil auf die Notwendigkeit einer differenzierenden Rezeption aufmerksam gemacht wird¹. Rahner legt einen auf der Grundlage dieses Axioms entwickelten, sehr komprimierten Trinitätsstruktural vor (*MysSal II*, 317-403). In diesem Kapitel soll es darum gehen, im Gespräch mit Kritikern des Axioms und solchen Theologen, die dem Rahnerschen Axiom uneingeschränkt zustimmen, um es für eigene trinitätstheologische Erwürfe zu nutzen, das trinitätstheologische Grundaxiom Karl Rahners zu erläutern und zu diskutieren, um so zu einer Einschätzung seines erkenntnistheoretischen Wertes für die Erkenntnis Gottes und für die Trinitätstheologie zu gelangen.

FÜNFTER HAUPTTEIL

B

RAHNER'S BEITRÄGE ZUR TRINITÄTSTHEOLOGIE

1. Der historisch-systematische Kontext der These
Rahner will mit seinem trinitätstheologischen Grundaxiom die allgemeine religiöse und theologische Auffassung überwinden, alles für das Gott-Welt-Verhältnis und mithin für die religiöse und ethische Praxis des Menschen Belangvolle sei in der Lehre von Gott dem Einen beschlossen. Diese latente Überzeugung, die bei Kant zu der berühmten These führt, aus der Dreieinigkeitstheorie lasse sich schlechterdings "nichts fürs Praktische machen"², woraus sich für den Königsberger deren Klassifizierung als Adia-phoron ergibt³, ist neuerdings als "Funktionsverlust der Trinitätstheologie"⁴ beschrieben worden⁵. Von Schönborn vermutet, daß die Verdrängung der ökonomischen Trinitätstheorie im theologischen Westen auf den Antianianismus zurückgehe⁶.

Sicherlich wird der Trinitätstheorie Augustinus an dieser Entwicklung ein entscheidender Anteil zuzusprechen sein⁶. Ihr Einsatz mit der Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens⁷, dessen Dreiheit nicht von der göttlichen Heilsoökonomie her entwickelt wird,

¹ Breuning (ders. 1984, 16) berichtet von einem Konsens der 1982 versammelten deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentalthologen hinsichtlich der Notwendigkeit, die Trinitätstheorie von der göttlichen Heilsoökonomie her zu entwickeln. Kasper (ders. 1982, 33) macht auf eine zeitgenössische Zustimmung innerhalb der orthodoxen Theologie zum Rahnerschen Grundaxiom der Trinitätstheorie aufmerksam. Jüngel (ders. 31978, 507; ders. 1975, 353ff) und Molmann (ders. 1980, 177) zitieren Rahners Grundaxiom zustimmend. Wo katholischerseits korrigierende Anmerkungen gemacht werden, berufen diese auf einer grundsätzlichen Akzeptanz des Axioms (Congar 1982, 331ff; von Balthasar TD II/2, 466). Kasper erkennt auch richtig, daß das Rahnersche Grundaxiom bei Karl Barth in der KD eine weniger explizite Vorformulierung findet. "Die Wirklichkeit Gottes in seiner Offenbarung ist nicht einzuklamern mit einem 'Ihu', als ob Irgendwo hinter seiner Offenbarung eine andere Wirklichkeit Gottes stünde, sondern oben die uns in der Offenbarung bezeugte Wirklichkeit Gottes ist seine Wirklichkeit in allen Teilen der Ewigkeit" (KD I/1, 503; zitiert bei Kasper 1982, 333). Eine Übersicht über weitere Positionen bietet Schaecken (ders. 1979).

² Kant: *Der Streit der Fakultäten* A 50.

³ Ebd. A 54.

⁴ Von Schönborn 1980.

⁵ Ebd. 257f.

⁶ So vermutet auch Rahner: vgl. *MysSal II*, 324.

⁷ *De Trin.* I, c.5.

sondern als geoffenbare Wahrheit mit geschöpflichen Analogien wie dem psychologischen Ternar *memoria-intelligentia-amor/voluntas*⁸ lediglich eine Veranschaulichung erfüllt⁹, entspricht einer trinitätstheologischen Grundauffassung, die Rahner kritisiert, indem er davon spricht, sie erwecke den Eindruck, das Trinitätsmysterium sei um seiner selbst willen geoffenbar worden (Mysal II, 322). Auch die übrigen augustinischen Analogien¹⁰ zielen lediglich auf die Veranschaulichung der Trinität als dem immanenten Mysterium Gottes. Das gilt ebenso auch für die augustinische Relationenlehre¹¹.

Der trinitätstheologische Augustinismus ist der prägendste Einfluß auf die gesamte scholastische Trinitätsspekulation¹². Bei dem für die weitere theologische Entwicklung einflußreichsten Denker, Thomas von Aquin, wird die Ableitung der Trinitätslehre von der erfahrbaren Ökonomie Gottes sogar noch radikalisiert: Der Grund hierfür liegt in der auf die Rezeption des Aristoteles zurückgehenden Konzeption einer neuen Erkenntnislehre. Daß alle Erkenntnis ausgeht von der sinnlichen Wahrnehmung der gegenständlichen Welt, ist der von Rahner mit Entschiedenheit festgehaltene Grundsatz thomasischer Epistemologie (vgl. Kp. 8). In der konkreten Gestalt, in der er bei Thomas entwickelt wird, führt er zur Überwindung des älteren Ineinanders von philosophischer und theologischer Vernunft, zu einer "Emanzipation der menschlichen Vernunft gegenüber dem Glauben"¹³. Ihr entsprechend zerfällt die Gotteslehre in eine "theologia philosophica"¹⁴ und eine "sacra doctrina"¹⁵. Auf ersterer liegt bei Thomas innerhalb der Gotteslehre deutlich der Akzent: In ihr wird die Gotteserkenntnis auf der Grundlage einer auf der Synthese platonischen Partizipations- mit aristotelischem Kausalitätsdenken beruhenden Seinsanalogie (vgl. Kp. 5, 6a-b) konzipiert. Innerhalb dieser natürlichen Theologie wird nun aber nicht nur die Lehre von der Gotteserkenntnis entwickelt, sondern auch die Lehre vom einen göttlichen Wesen, deren Abtrennung vom Thema des dreifaltigen Subsistierens Gottes bereits durch die augustinische Systematik vorbereitet war. So erfährt der Leser bei Thomas alles über Gottes Wesen, sein Leben, Erkennen und seine Eigenschaften in vollkommener Abstraktion von der Trinitätslehre. Die Trinität ist dagegen absolutes Glaubensmysterium und somit von der Vernunft in keiner Weise erreichbar¹⁶, was im Kontext einer so stark von selbstbewußten Vernunftgebrauch geprägten Theologie faktisch auf deren Marginalisierung im existenziell-praktischen Glaubensvollzug hinausläuft. Ausgangspunkt der thomasischen Trinitätslehre ist wie bei Augustin

gustin die Lehre vom einen göttlichen Wesen¹⁷. Was über dieses eine Wesen von seinem Weltverhältnis her zu sagen ist, hat Thomas zuvor in der philosophischen Theologie entworfen. Das ist einleuchtend. Denn insofern die Trinität den menschlichen Intellekt absolut übersteigt, gibt es zwischen ihr und der Welt, in der der Mensch sich vollzieht und von der her er seine Begriffe entwickelt, keine Brücke. Die Konzeption eines zwischen dem Seienden und dem esse subsistens obwaltenden Teilbezugsammenhanges, der die Grundlage analoger Erkenntnis des göttlichen Wesens ist, kennt Gott nur als den Schöpfer, in Bezug auf den nach definierter Glaubenslehre gegen die Vorstellung dreier göttlicher Akzentren, die sich jedes für sich gegenüber der Welt verhalten (vgl. DS 800; passim), nachdrücklich festzuhalten ist: *opera trinitatis ad extra sunt indivisa!* Die Trennung der Eingottlehre von der Trinitätslehre und die Ablösung der Trinitätslehre von der Heilsgeschichte kann mithin als Merkmal einer vom Grundansatz her kosmologischen Theologie gedeutet werden.

Die hier beschriebenen Merkmale der thomasischen Gotteslehre halten sich auch in der Neuscholastik durch¹⁸. Dieser Konzeption kommt der nur negative neuscholastische Geheimnisbegriff (vgl. Kp. 7, 2), mit dem die *mysteria stricte dicta* als an sich beliebige Proben für Tugend und Intellekt gedeutet werden, entgegen. Existenzial-erfahrungshaft kommt diesem Mysteriumsbegriff gemäß den Glaubensgeheimnissen *keine* Bedeutsamkeit zu. An der Stelle des dreifaltigen Gottes steht der *eine* Gott als "verum omnium principium et finis". Zumindest aber, insofern Gott das *Ziel* aller Dinge ist, müßte gemäß DS 1305 und DS 3815 von der Trinität als Gegenstand der *visio beatifica* die Rede sein. Aber auch hier blockiert der Mysteriumsbegriff der Neuscholastik eine entsprechende Dynamik des theologischen Denkens, das die Implikationen der Glaubenslehren innerhalb des *nexus mysteriorum* (vgl. Kp. 4, 1 b) aufzuspüren bemüht wäre: In der *visio* werden

17 Thomas beginnt seine Trinitätslehre mit der Frage nach den Prozessionen aus dem Göttlichen (S.h. I, q. 27). Es folgen die Relationenlehre (q. 28) und die aus ihr abgeleitete Lehre von den göttlichen Personen (q. 29). Ganz am Schluß steht -wie Kramer an anderer Stelle (Mysal II, 341) moniert-der -weil offenhaltungsbezügliche- nicht verdrängbare Rest der ökonomischen Trinitätslehre: die Lehre von den göttlichen Sendungen (q. 43).

18 *DJ*, P/G, Premin und Brinktrine halten sich an die Abfolge: (1) Eingottlehre (Erkenntnis und Eigenschaften Gottes), (2) Trinitätslehre, wobei die Trinitätslehre mit der immanenten Wirklichkeit des göttlichen Wesens beginnt und nur am Schluß von den Sendungen die Rede ist. P/G (I, 461ff) fassen die Sendungen mit den Appropriationen zusammen, wodurch die Kluft zwischen immanentem und ökonomischer Trinität betont wird. Thomastisch unterscheiden sie (ebd. 464) *ewige* und *zeitliche* Sendungen. Erstere werden den Relationen, letzterer den Appropriationen gleichgestellt. Dieser Systematik folgt auch Brinktrine (II, 102ff), der lediglich "formale" eine Zuordnung der sicheren Sendungen zu den einzelnen göttlichen Personen gelten lassen will. *Effizienter* betrachtet sind die sicheren Sendungen aber *ein Werk der ganzen Trinität* [...] (ebd. II, 106). Wegen des Zusammenfalls der ewigen Sendungen mit den Relationen lassen *DJ* (I, 350) den Begriff der ewigen Sendung ganz fallen. Auch Premin (I, 320) begriff den Begriff der Sendung als ökonomischen und ordnet die Lehre in den Abschnitt über die Beziehungen Gottes nach außen ein. Auch wollen *DJ* die ökonomischen Sendungen nicht als Appropriationen verstehen (dies: I, 352). Stattdessen sehen sie ein allerdings nicht weiter erklärtes Entsprechungsverhältnis zwischen den innergöttlichen Relationen und den zeitlichen Sendungen (ebd.). Brinktrine ursprünglicher Beitrag zur Gotteslehre ist ein Anhang über religionsgeschichtliche Parallelen des Trinitätsgebans (ders. II, 184ff). Eine solche religionsgeschichtliche Betrachtungsweise setzt die völlige Ablösung des Geheimnisses von der *einen* göttlichen Ökonomie voraus.

eben alle Geheimnisse offenbar, die dem Gläubigen in statu viatoris nur zu glauben aufgegeben sind. Daß es gerade die *Trinität* ist, die als 'Gegenstand' der visio die Seligkeit der visio ausmacht, kommt nicht in Betracht.

Allein bei Brinktrine findet sich in einer Fußnote¹⁹ ein Hinweis darauf, die visio beinhalte eine "besondere Beziehung zu den göttlichen Personen", zu deren näherer Explikation als Hineinnahme der Seligen in den innergöttlichen Lebensprozeß von Zeugung und Hauchung sich Brinktrine auf Schejll²⁰ beruft.

Vor Rahner hatte Michael Schmaus die Aufgabe der dogmatischen Gotteslehre von der Religionsphilosophie und der Metaphysik ("Gott der Philosophen") unterschieden, indem er als deren eigentliche Aufgabe die Ausdeutung der in Jesus Christus geschehenen "Selbsterschließung Gottes" als des Dreipersonlichen²¹ erkannte. Um diesen eigentlichen Inhalt der dogmatischen Gotteslehre nicht zum Anhängsel der philosophischen Eingottlehre zu machen, will Schmaus den Traktatteil 'De Deo uno' und die Lehre von "Gott dem Dreieinigen" miteinander verflochten zur Darstellung bringen²². Mit dieser verflochtenen Darstellungsweise kann Schmaus jedoch die Unbezogenheit der Traktatseite, die er – anders als Rahner (vgl. *Mysal* II, 323) – theologiegeschichtlich dem Lombarden anlasten will²³, nicht überzeugend überwinden. Schmaus hält nämlich an einem intellektualistischen Offenbarungs- und Theologiekonzept fest²⁴. Nach der Deutung der Offenbarung bei Schmaus erschließt sich der *eine* Gott, der hinsichtlich seines Daseins und auch hinsichtlich seines Soseins durch die natürliche Theologie zuvor erkannt worden ist, in seiner Offenbarung als seinem "So-Tun". Dieses heilsgeschichtliche Handeln Gottes deutet Schmaus nun jedoch nicht als die dem gnadenhaften Glaubensleben aufgegebene präsens-tische Gestalt, in der die Trinität für den Gläubigen als 'Gegenstand' seines Glaubens und seiner Liebe *da ist*, sondern als *Ausgangspunkt*, von dem die Theologie "[...] vom Tun zurückschließend auf das Sein [...] dahin kommt, [...] gültige Aussagen über das Wesen Gottes zu machen"²⁵. Die Offenbarung erscheint so bei Schmaus nicht als pneumatische Präsenz, sondern eher als 'gesehene Sach' (Neumann²⁶), auf die aufbauend, fortschreitend die Theologie zu ihrer eigentlichen Sache kommt: der Erkenntnis nämlich Gottes, wie er an sich, immanent also, wirklich ist. Die ökonomische Trinität ist so nur als Schlüssel zum intellektualistischen 'Ihni' der wahren Erkenntnis Gottes in seinem immanenten Sein von Bedeutung. Die Trennung von immanenter und ökonomischer Trinität verschärfte sich auf diese Weise sogar noch, indem sie nämlich gedeutet wird in Analogie

zu dem Verhältnis von 'Spur' und gesuchtem Gegenstand. Die Trinität als präsens-tisch ökonomisch wirksame und so erfahrbare, weil das bewußte Glaubensleben als Selbstvollzug im Tun des göttlichen Willens bestimmende, findet bei Schmaus keine Erwähnung.

Der für eine das Trinitätsgeheimnis von der Heilsoökonomie her verstehende Trinitätslehre zentrale Begriff der göttlichen Sendung, der das Sichöffnen der immanenten Trinität auf den Menschen hin bezeichnet, mit dem der eine Gott wirklich aus dem Kreis seines innergöttlichen Lebens heraustritt und so den Menschen für sein Glaubensleben als Vernunft- und Willenskraft im Vollzug der caritas integrierendem den Zugang zum Geheimnis seines innergöttlichen Lebens als bleibendem Geheimnis eröffnet, findet bei Schmaus in der zweiten Auflage seiner 'katholischen Dogmatik' (1940) nur eine sehr marginale Besprechung²⁶, die in der sechsten Auflage (1960) im wesentlichen nur um eine ausführlichere Beschreibung der Diskussion über den Charakter der Sendungen als Proprietäten der jeweiligen göttlichen Personen oder als Appropriationen²⁷ erweitert ist. Schmaus nimmt 1940 noch eine gewisse Identifikation der Sendungen mit den innergöttlichen Prozessionen vor²⁸, die er 1960 nur noch abgeschwächt aufrecht erhält²⁹. Bei der Frage, ob die Sendungen nicht-appropriierte Beziehungen der jeweiligen göttlichen Person zum Geschöpf begründen, begründet sich Schmaus 1940 mit einer dahingehenden Andeutung³⁰. 1960 beläßt er es bei einer Darstellung der erwähnten Diskussion und verweist für seine eigene Position auf die Gnadenlehre³¹. Dort ist von einer Teilnahme des Begnadeten am "dreipersonlichen Lebensaustausch Gottes"³² die Rede. Aber auch dieses Eröffnensein des "beziehunglichen" Gegensatzes in Gott³³ wird wiederum rein intellektualistisch gedeutet als "[...] Fähigkeit zu einer neuen Gotteserkenntnis [...]". Diese wird verstanden als Grund "einer neuen Gottesliebe und seligen Gottesgenusses"³⁴. 1979 sind die Sendungen für Schmaus "Offenbarung der Differenzierung im absoluten Sein selbst"³⁵, also wiederum Medium einer rein intellektuellen Erkenntnis der Trinität als immanenter. Der bei weitem überwiegende Teil der Trinitätslehre des Michael Schmaus ist Präsentation der traditionellen zum Thema der immanenten Trinität vorgetragenen Inhalte. Schmaus beruft sich für seine Darstellung auf die augustianische Trinitätslehre³⁶, deren

19 Brinktrine 1963, 125.

20 Schejll 1893, 920.

21 KadO⁶ I, 194ff.

22 KadO⁶ I, 199.

23 Schmaus 21979, II, 1.

24 Besonders signifikant ist hierfür folgender Satz: "Die Offenbarung des dreipersonlichen göttlichen Innenlebens und ist daher der Erweis einer besonderen Liebe, sie gewährt einen Blick in das göttliche zu den Menschen" (Schmaus 21979, II, 86).
25 KadO⁶ I, 277.

322

26 KadO² I, 183ff.

27 KadO⁶ I, 448ff.

28 KadO² I, 183: "Die Sendung ist die Fortsetzung der innergöttlichen Hervorgänge in die außer-göttliche Welt".

29 In KadO⁶ I, 447 wird der in Anm. 28 zitierte Text mit einem relativierenden "gewissermaßen" aufgenommen.

30 Vgl. KadO² I, 183ff.

31 KadO⁶ I, 451.

32 KadO⁵ III/2, 86.

33 KadO⁶ I, 451.

34 KadO⁵ III/2, 87.

35 Schmaus 21979, 77.

36 KadO² I, 73; KadO⁶ I, 198.

oben erwähnte Nachteile auch seinen Entwurf kennzeichnen³⁷.

Auch Johann Auer will offensichtlich in seiner Schmaus gewidmeten Gotteslehre die Traktateile 'De Deo uno' und 'De Deo trino' in ihrer "gegenseitigen Verflochtenheit"³⁸ zur Darstellung bringen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, daß Auer lediglich die Reihenfolge der Traktateile geändert hat³⁹. Auch Auer dringt nicht zum eigentlich problematischen Kern der Isolierung des Trinitästrakates, der ökonomisch-praktischen Funktionslosigkeit dieses Mysteriums nämlich, vor. Wie bei Schmaus erscheint so die Trinitätslehre als eine rein intellektuelle Einsicht über das Wesen des einen Gottes. Und das gilt, obwohl Auer die Lehre von den Prozessionen und den göttlichen Sendungen auf das Engste zusammenbindet⁴⁰. Aufschlussreich ist jedoch das rein erkenntnistheoretische Interesse Auers an der Bestimmung des Verhältnisses von Sendungen und Hervorbringen: Die Missionen sind die Erfahrungswirklichkeit, von der das menschliche Erkennen ausgeht, um zu dem Wissen über die immanente Trinität als der "Wirklichkeit selbst"⁴¹ zu gelangen. Daß, nachdem der Geist sich solchermaßen im Aufstieg zur Wirklichkeit Gottes bereits von der Welt 'verabschiedet' hat, der Weg noch einmal von der Erkenntnis der göttlichen Immanenz zurückführt zur Kenntnisnahme der Sendungen, erklärt sich Auer wiederum rein epistemologisch: Es müsse "[...] jedes echte 'menschliche Erkennen' nachträglich die Erfahrung selbst wieder von der Einsicht und der Erkenntnis her zu der sie geführt hat, neu bedenken und befragen und verstehen und so neue Erfahrungsmomente in ihr entdecken [...]"⁴². Dieser Prozeß wird en paranthèses als derjenige der Wissenschaften bezeichnet. Diese Subsumption theologischen Erkennens unter einen allgemeinen Wissenschaftsbegriff gerade da, wo es um die Herzmitte aller Glaubensgeheimnisse geht, die für Rahner das Ende aller bloß intellektuellen Erkenntnis sind, insofern sie eine Art von Erkenntnis fordern, die der gnadengerechten Integration von Wille und Vernunft entspricht, veranschaulicht kraß die intellektualistisch-gnostisierende Grundhaltung Johann Auers. Die Trennung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität wird zu einer zwischen Erkenntnismittel und Erkenntnisziel. Vergleichbar ist ihr Verhältnis demjenigen partierler Einzelbeobachtungen zur integrierenden Theorie.

Gerade dagegen steht Rahners Betonung der Bedeutsamkeit der ökonomischen Trinität. Sie gewinnt ihren Sinn in der Verbindung mit dem zweiten wesentlichen Beitrag

37 Schmaus selber kritisiert die augustinische Trinitätslehre, weil sie das Bild eines Gottes 'an sich' biete statt dasjenige eines Gottes 'für uns'. Vgl. Schmaus 2:1967, XIII.
38 Kado^o 1, 199.
39 Auer schiebt in seiner Gotteslehre (KKD I) die Darstellung der Trinitätstheologie zwischen das

40 Lehrstück über die Gotteserkenntnis und dasjenige über das Wesen Gottes und die göttlichen Eigenschaften.

41 Vgl. Auer KKD II, 286ff.

42 Ebd., 300. Hervorheb. v. Vf.

43 Ebd.

324

Rahners zur Gotteslehre: Der Theologie des Geheimnisses. Von ihr her ist offenbar: Das Ziel der trinitarischen Selbstoffenbarung Gottes kann nicht die Bildung einer theologischen Theorie über die Immanenz Gottes sein. Eine Theologie, die von diesem Mißverständnis ausgeht, verfehlt den ontologischen Status des endlichen Menschen gegenüber dem unendlichen, unbegreiflichen Gott. Ihr Stigma ist das von Rahner so bezeichnete "Übergewicht theoretischen Begreifenswollens" (XII, 289), das den Rationalismus auch in seiner kryptogamen innertheologischen Gestalt kennzeichnet. Die Trennung von Eingottlehre und Trinitästraktat ist bei Rahner nicht der *eigenliche* Fehler der Gotteslehre, sondern Symptom der eigentlich tragischen *Ökonomievergessenheit* der Theologie.

Auer kritisiert die Kantische Metaphysikkritik als *Dezision*: "Wir halten dieses Verdikt über die Metaphysik für eine freie Entscheidung [...]"⁴³. Damit ist implizit das Urteil über Auers eigenes Festhalten an der natürlichen Theologie gesprochen: Auch sie erscheint als bloßes ("freies") Meinen. Auer referiert die theologiegeschichtlich relevanten Gottesbeweise bis einschließlich Anselm⁴⁴, um dann zu resümieren, in ihnen seien "die zahlreichen modernen Versuche", einen Aufweis der Existenz Gottes zu leisten, impliziert⁴⁵. Die Gottesbeweise seien insgesamt – und unter diese Deutung will Auer auch Rahners Beitrag zur natürlichen Theologie subsumieren – alle "Wegge des Gedankens", mit denen man an Grenzen komme, "[...] wo im Sprung das Gottesbewußtsein zur natürlichen Gegenwart wird"⁴⁶. Was so als die Quintessenz natürlicher Theologie erscheint, heißt sich etwas nüchtern beschreiben als Anwendung denkterischer Techniken zur Autoausgeson eines Gottesbewußtseins, das einem dann auf einmal ("im Sprung") als ganz natürlich erscheint, als *normal* eben. Gegen diesen 'normalen Gott', der zum normalen Leben und Denken der Menschen paßt, geht Rahners Insistieren auf den übernatürlichen Charakter aller *echten* Gotteserkenntnis. Solche gibt es nur, wo Gott sich offenbart und, wo diese Offenbarung vom Menschen im Akt der Gottesliebe angenommen wird. Für Auer steht am Anfang der Gotteslehre wiederum die sogenannte "Werkoffenbarung"⁴⁷. Ihr entspricht – entgegen dem irreführenden Titel – der traditionelle Inhalt der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis. Diese erschließt ein Wissen um Gott als das eine göttliche Wesen. Die diesem entsprechenden, der natürlichen Theologie erschließbaren, metaphysischen Eigenschaften bietet Auer zwar im Anschluß an seine Trinitätslehre⁴⁸, jedoch ohne daß das Offenbarungswissen zu dieser Lehre einen nennenswerten Beitrag leistete. Der zwischen der Lehre von der Gotteserkenntnis und der Lehre von den göttlichen Eigenschaften eingeschobene Traktatteil über den Trinitätsglauben⁴⁹ beginnt dieser kategorialen Vorherrschaft der natürlichen Theologie entsprechend mit der

43 Ebd. 62.

44 Ebd. 53-59.

45 Ebd. 60.

46 Ebd.

47 Ebd. 46ff. Der Begriff stammt ursprünglich von Schmaus (Kado^o 2, 179ff).

48 Auer KKD II, 356-581.

49 Ebd. 229-325.

Entfaltung des Problems, wie der Eine als Trinität zu denken sei⁵⁰. Der systematische Teil der Trinitätslehre erschöpft sich bei Auer dementsprechend in der Diskussion von Analogien, Denkschemata und Vorstellungsmodellen für das immanente Trinitätsgeheimnis⁵¹.

2. Ursprung und Begründung des trinitätstheologischen Grundaxioms bei Karl Rahner

Rahners trinitätstheologisches Vorgehen ist kein Befragen der Christussoffenbarung und der Geisteserfahrung danach, was sich aus ihnen für das Gottesbild gewinnen lasse. Das Grundaxiom der Trinitätslehre ist keine Methodologie für den Gewinn von Erkenntnissen über die immanente Trinität. Es will vielmehr sagen: In Jesus Christus und in der Erfahrung gnadenhafter Subjektivität ist Gott *da*. Dem entspricht die im Zusammenhang der Rahnerschen Rezeption des Chalcedonense besprochene Auflösung des "Denkens in zwei Rätumen", als welches Bonhoeffer solches theologisches Denken charakterisiert, das sich der Logik der göttlichen Inkarnation dadurch entzieht, daß es Welt und Gott, Heiliges und Profanes wieder zu entflechten versucht⁵². In Kp. 10, 1b wurde ein entsprechendes Insistieren auf einer erkenntnistheoretisch zu thematisierenden, räumlichen Transzendenz Gottes unter Hinweis auf die traditionelle Lehre von der Allgegenwart Gottes zurückgewiesen und darauf hingewiesen, daß diese kosmologische Lehre von Gott selber überboten wurde durch Inkarnation und Gnadenbund Gottes. Sie sind die ontologische Gemeinschaft Gottes mit der Menschheit und sein Dasein "familiari modo [...] in aliquibus per gratiam"⁵³.

Es ist nun aber eine Konsequenz der absoluten Einfachheit Gottes, daß Gott da, wo er ist, ganz ist (vgl. Kp. 10, 1b): Die göttliche Natur läßt sich nicht in Teile aufspalten. Wenn Jesus Christus Gott ist, so ist Gott *ganz* in Jesus Christus. Ebenso ist Gott *ganz* in seiner Einwohnungsgnade, in der er sich selbst dem Menschen mitteilt. Der Mensch kann Gott nicht quantifizieren. Die Eigenschaft der göttlichen Einfachheit ergibt sich der natürlichen Theologie gemäß aus der absoluten Ursprungslosigkeit Gottes: Gott –so der Aquinate– ist absolut einfach, weil er absolut ohne jede Ursache ist. Das absolut erste dürftiger Seinsanlage", dem mithin keinerlei Weise von Zusammenge setzt sein entsprechen kann⁵⁴. Rahner paraphrasiert die Ergebnisse der traditionellen natürlichen Theologie in der Regel transzendentalphilosophisch. Eine solche Reformulierung ist für die Lehre von der göttlichen Einfachheit Gottes bei Wahrung von deren traditionellem Gehalt leicht möglich: Gott muß der absolut Einfache sein, weil er als in seinen Erscheinungsweisen

nicht absolut, sondern nur *modal* anwesender für den Menschen *vorhandlich* wäre. Die Lehre vom absoluten, unvorhandlichen Geheimnis Gottes läßt sich nämlich als transzendentalphilosophische Variante der Lehre von der absoluten Ursprungslosigkeit Gottes deuten. Jesus Christus verlor das absolut Verpflichtende seiner Existenz, machte man sich daran, sein Gottsein als partielles zu begreifen und in eine vermeintlich darüber denkbare Ordnung des Göttlichen hinein zu relativieren. Wer so 'kryptoaristisch' das Göttlichen nähme an der Offenbarung Gottes vorbei für sich eine 'Binnenperspektive' des Göttlichen in Anspruch und stelle sich so weder der Wahrheit des göttlichen Geheimnisses noch der Wirklichkeit Gottes als diejenigen, die sie in ihrer Offenbarung ist. Von hierher wird die positive Aufnahme verständlich, die die Lehre von der göttlichen simplicitas ausgerechnet bei dem Feind natürlicher Theologie par excellence, bei Karl Barth, findet (vgl. Kp. 10, 1b).

Rahner gewinnt die skizzierte Einsicht anhand seines gnaden theologischen Schlüsselbegriffes von der quasi-formalrätümlichen Selbstmitteilung, der so zum Schlüsselbegriff seiner Trinitätstheologie wird (vgl. MySal II, 374ff). Mit dem Begriff der Selbstmitteilung entwickelt Rahner ein Verständnis der Gnade Gottes, demgemäß Gott in seiner Gnade als der Tröstende und Besseligende, als der Lockende und die innerweltliche Praxis der Menschen als Formalobjekt ekstatischer Liebesbewegung Treibende *selber* da ist. Es wurde dargestellt, daß die gnadenhafte Präsenz Gottes selbst im Gerechtfertigten (Einwohnungsgnade) die neuscholastische Schultheologie vor ein für sie unüberwindbares Problem stellt: Um die Konsequenz eines pantheistischen Aufgehens Gottes im menschlichen Bewußtsein und in der Welt zu vermeiden, hielt sie es für notwendig, Gott von der im Menschen wirksamen Gnade ontologisch zu unterscheiden, wodurch der Begriff der *in creata* faktisch zum Verschwinden gebracht wurde (vgl. Kp. 4, 3). Erst Rahners Verständnis der Einwohnung Gottes als Geheimnis, das Gott selber ist, und das so und deshalb nicht mehr dem Gericht einer allgemeinen Ontologie unterworfen ist (vgl. Kp. 14, 2c), sondern das als das göttliche Wesen selber in der Geheimnishaftigkeit seines Selbstvollzuges angenommen werden muß im praktischen Selbstvollzug des Menschen ist überwindet die neuscholastischen Aporten. Der praktische Selbstvollzug des Menschen ist auch reflektiert und so notwendig auch metaphysisch erhellt. Das metaphysische Denken umfaßt jedoch nicht den Horizont menschlichen Denkens, vor dem es wirklich als dem absoluten Geheimnis steht: Wie Gott sich dem Menschen in der Einwohnungsgnade selber geben kann und doch zugleich Gott bleibt, der absolut Andere, der sein eigenes Leben in "seliger Unbedrohtheit" (vgl. IV, 145; XY, 193; passim) hat, das bleibt das Geheimnis seines Wesens.

Das Miteinander von Selbstmitteilung und Verborgenheit Gottes deutet Rahner trinitätstheologisch: Gott ist für den Menschen der im Geist Präsenze und zugleich ist Gott als der im Geist Präsenze der, der sich offenbart als der Beisichselbsterleuende, als das "Souveräne, Nicht-Umfaßbare" (MySal II, 338). Im Dasein des Geistes wird die

50 Ebd. 229f.

51 Ebd. Kp. 6.

52 Bonhoeffer 121988, 208ff.

53 S.th. I, 98, a.3.

54 S.th. I, 93, a.7.

Wahrheit der göttlichen Immutabilität offenbar als Gottes *Unbedrohtheit*, in der er als der liebend Andere gerade das *Gegenüber* menschlicher Liebe sein kann.

In der natürlichen Theologie ist die Immutabilität eine Konsequenz der göttlichen Aseität, also der absoluten Ursprungslosigkeit Gottes und der ihr entsprechenden notwendigen absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens⁵⁵. Rahner entspricht nun der im Geist geoffenbarten Wahrheit des Immutabilitätsaxioms, indem er den Aseitätsbegriff offenerbartheologisch-trinitarisch neu deutet und so radikalisiert: Ursprungslosigkeit im strengen Sinne – so Rahner (Mysal II, 355) – komme nur dem göttlichen Vater zu. Mit der Offenbarung des Trinitätsgeheimnisses werde die innertrinitarische Inaszibilität des Vaters als die Wahrheit des kosmologischen Aseitätsbegriffes offenbar. Voraussetzung dieser Identifikation des innerhalb einer kosmologischen Argumentation gewonnenen Aseitätsbegriffes mit der innertrinitarischen Notion des Vaters ist die von Rahner gesehene Verbindung zwischen der Zeugung des Sohnes aus dem Vater vor aller Zeit und der die Zeit begründenden Schöpfungstat (vgl. Kp. 11). Nur auf dem Hintergrund dieser christologisch-christozentrischen Schöpfungstheologie, die die Zeugung des Sohnes als das innertrinitarische Prius des Schöpferhandels Gottes nach außen deutet und so theologisch begründlich macht, warum das Neue Testament und die frühen Symbole das göttliche Schöpfungshandeln vom Vater aussagen bzw. von 'ὁ θεός' als der ersten trinitarischen Person (vgl. I, 143ff), ist es keine *petito principii*⁵⁶, wenn Rahner behauptet, im Aseitätsbegriff sei der Inaszibilitätsbegriff auch vor der Trinitätsoffenbarung bereits "formal implizit bejaht", weil es eben nur dem Vater zukomme, "principium sine principio" zu sein (Mysal II, 355). Aus sich heraus ist diese Argumentation nämlich nicht einleuchtend, weil der Begriff 'principium sine principio' kosmologisch-kosmogonisch seine Bedeutung gewinnt: Das innerhalb der natürlichen Theologie mit dem Begriff des ursprungslosen Urgrundes Gemeinte ist nämlich von der Gottheit insgesamt auszusagen (vgl. DS 800; passim). Auch Rahner bezeichnet das göttliche Schöpfungshandeln im Unterschied zu seiner gnadenhaften Selbstmitteilung als wirkursächliches Tun Gottes. Dabei geht es ihm nicht um die Bezeichnung der spezifischen Wirkweise Gottes im Schöpfungshandeln. Mit seinem schöpfungstheologischen Grundaxiom von der göttlichen Ermöglichung geschöpftlicher Selbsttranszendenz denkt Rahner auch die göttliche Schöpferfähigkeit als ein 'Voninnenherauswirken', bei dem sich der Verrursachende gegenüber dem Verrursachten analog einer von innen her wirkenden formenden Qualität verhält (vgl. Kp. 10, 1b). Die Differenzierung der Ursachertypen bei Rahner zielt vielmehr darauf, das Schöpfungs- und Begnadungshandeln in *theologischer* Absicht zu unterscheiden: Mit der Schöpfung schafft Gott zunächst von ihm selber real Unterschiedenes, er wirkt also – im Bilde gesprochen – 'transsemit', indem er sich von seinem Werk selbst absentriert, um sich dem so zu Selbststand Geschaffenen in der Weise personaler Liebe

gegenüber verhalten zu können. Deren Möglichkeitsbedingung ist nun aber die Überwindung der qualitativen Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, damit es wirklich zur personalen Unmittelbarkeit zwischen Gott und Mensch kommen kann. Erst in der quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung Gottes an das Geschöpf kommt es zu nicht-appropriierten Beziehungen der göttlichen Personen zum Geschöpf (Mysal II, 367).

Die Deutung der ewigen generatio des Sohnes als bezogen auf die Schöpfung ist die trinitätsstheologische Übersetzung der Rahnerschen Überzeugung, daß es zwischen Schöpfungs- und Begnadungswillen Gottes und der ihm entsprechenden Erlösungsabsicht von Gott her keine Differenz gibt: Die Schöpfung war von allem Anfang ihrer innertrinitarischen Grundlegung an das Material der Selbstmitteilung Gottes (vgl. Kp. 11). Dieser Sinn der Schöpfung erschließt sich jedoch nicht über eine formal-logische Analyse des Aseitätsbegriffes⁵⁷. Im gemäß steht Gott als der Unbetelligte, Unbewegliche, als der erste Beweger fremd seiner Schöpfung gegenüber. Das Wissen, daß die Schöpfung der Bewegtheit des innergöttlichen Lebens entspringt, der Zeugung des Sohnes nämlich aus dem Vater, wird erst offenbar mit der Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung.

Von dieser Selbstmitteilung Gottes wurde bisher in diesem Zusammenhang diejenige im Geiste gesprochen, die den Menschen in die Liebesbeziehung zu Gott hineinzieht und Gott so als den den Menschen formal von innen her auf Gott hin Bewegenden offenbart. Zugleich aber offenbar sich Gott so auch als der Andere, auf den als solchen die Liebesbewegung des Menschen hin finalisiert ist. In der quasi-formalursächlichen Einwohnung Gottes mit ihren zwei Momenten von formaler Wirksamkeit Gottes im Menschen und bleibender Transzendenz und Unbedrohtheit Gottes werden so der Geist und der Vater in nicht-appropriierten Beziehungen zum Geschöpf offenbar. Das ist zunächst nichts weiter als die Übersetzung der These, Gott teile sich selber mit, das heißt nämlich: Gott ist als der, der er selber ist, da.

Die traditionelle Lehre von den Appropriationen will den biblischen Sprachgebrauch, demgemäß bestimmte Eigenschaften und Tätigkeiten von einzelnen göttlichen Personen ausgesagt werden, mit der Lehre von der Einheit des göttlichen Wirkens nach außen vermitteln. Thomas sieht in den Appropriationen die Zweignung dem Wesen Gottes zugehöriger Merkmale zu den einzelnen göttlichen Personen. Weil Gotteskenntnis für ihn wesentlich natürliche Gotteskenntnis ist und es keine Erkennbarkeit der personbildenden Proprietäten gibt, hält Thomas die Appropriationen als Mittel "ad manifestationem divinarum personarum"⁵⁸ für legitim. Dieser der Appropriationenlehre zugrunde liegenden Auffassung von der absoluten Erfahrungseigentlichkeit der Trinität entspricht

55 Vgl. Maas 1974; Pieil 1980, 12ff; Vorgrimler 1983b, 149ff.

56 Dieser Vorwurf wird im beschriebenen Zusammenhang andeutungsweise von K. Fischer gegen Rahner erhoben: Fischer 1974b, 342.

57 Zwar will auch der Aquinate im Anschluß an Hilarius von Poitiers die Eigenschaft der Bewegtheit dem Vater zuordnen, weil sie "...i similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium sine principio" (S. in. I, q. 39, a. 8), jedoch handelt es sich hierbei eben um eine *Appropriation*. Es ist dadurch, daß Rahner die Kontinuität des Menschen mit Gott primär als Kontinuität mit dessen gnadenhafter Selbstmitteilung deutet, wird der Blick auf einen nicht-kosmologisch gemeinten Aseitätsbegriff frei, der so dem Vater in einer nicht-appropriierten Weise zugesprochen werden kann.

58 S. in. I, q. 39, a. 7.

auch ein von Diekamp und Jüssen angeführtes Zitat Gregor des Großen, in dem es sinngemäß heißt, daß die ungeteile göttliche Dreifaltigkeit niemals erkannt würde, wenn von ihr immer ungeteilt gesprochen würde. Zwischen Appropriationen und den *wirklichen* innertrinitarischen Proprietäten obwaltet lediglich das Verhältnis einer gewissen Verwandtschaft⁵⁹. Das Appropriationsverfahren gleich mithin den Verfahren, denen gemäß die immanente Trinität mithilfe geschöpflicher Analogien (Augustin) und religionsgeschichtlicher Anklänge (Brinktrine) illustriert wird, ohne selbst als solche jemals zur Aussage kommen zu können.

Die Schwachstelle der augustinisch-thomastischen Trinitätspekulation ist die Lehre von den göttlichen Sendungen. Sie ist innerhalb der traditionellen Trinitätsologie der Ort, an dem vom ökonomischen *Dasein* des Sohnes und des Geistes selber innerhalb der Heilökonomie zu sprechen wäre.

Augustinus ist jedoch bei der Behandlung der Schriftstellen, an denen von einer Sendung des Sohnes durch den Vater und des Geistes durch den Vater und den Sohn die Rede ist, hauptsächlich mit der Abwehr subordinatistischer Vorstellungen beschäftigt⁶⁰. Ihm geht es dementsprechend um die Gleichwesentlichkeit von Sohn und Geist mit dem Vater. In dieser Konsequenz nimmt Augustin eine sehr schroffe Trennung zwischen ökonomischer und immanenter Trinität vor. Von Sendungen will er nur reden zur Bezeichnung der "sichtbaren Sendungen", zu denen er allerdings im Gegensatz zur Beethomistischen Systematik auch die Geisendung zählt, insofern nämlich jene durch prätematurale Begleitphänomene sichtbar werde⁶¹. *Nur diese sichtbaren Phänomene* seien von Gott gesandt, und zwar von der ganzen Trinität⁶².

Thomas übernimmt diese augustinische Lehre: Die zeitlichen Sendungen, also das Hervortreten der göttlichen Personen in der Heilsgeschichte, seien das Werk der ganzen Trinität⁶³. Pohle und Gummersbach unterscheiden im Anschluß an Thomas zeitliche und ewige Sendung; je nachdem, ob die Sendung ihren Zielpunkt in der Trinität (*missio ad intra*) oder im Geschöpflichen (*missio ad extra*) hat⁶⁴. Damit gehen sie allerdings über Thomas hinaus, für den diese Differenzierung *eine des Aspektes* ist, nicht jedoch eine substantielle: Die Sendungen werden als ewig und als zeitlich bezeichnet, je nachdem, ob der ewige Hervorgang aus dem Vater oder die zeitliche Wirkung gemeint ist⁶⁵. Aber auch bei Thomas bleibt der Zusammenhang zwischen zeitlichen Sendungen und ewigen Hervorgängen in Gott verschwommen: Bei der Frage, ob auch der Vater hätte Mensch werden können, lehnt er dies ab, weil der Vater nicht hervorgegangen ist und der Begriff

des Hervorgangens in demjenigen der Sendung impliziert sei⁶⁶. Dasselbe Argument spricht gegen die unsichtbare Sendung des Vaters⁶⁷. Als unsichtbare Sendung bezeichnet Thomas die Sendung des Heiligen Geistes in der Einwohnungsgnade. Auch dafür, daß der Geist nicht sichtbar gesandt werden konnte, weiß Thomas ein Argument aus der immanenten Trinitätspekulation anzuführen: Der der menschlichen Erkenntnisweise gemäßen Aufeinanderfolge von sichtbarer und unsichtbarer Sendung entspricht die Reihenfolge der innergöttlichen Hervorgänge. Daß dem Geist dabei die Proprietät der Liebe zukommt, entspricht seiner ökonomischen Funktion als "sanctificationis indicium"⁶⁸.

Die thomastischen Argumentationen offenbaren jedoch die Schwierigkeit des Aquinaten, zwischen Hervorgängen und Missionen das Entsprechungsverhältnis zu wahren. Das wird ganz eklatant sichtbar, wo Thomas der Frage nachgeht, welcher göttlichen Person die Menschwerdung am ehesten entspreche⁶⁹. Die Antwort hebt wiederum auf Affinitäten zwischen der geschöpflichen Rolle des inkarnierten Logos und den Proprietäten der zweiten trinitarischen Person ab. Derenwegen sei es dem Logos besonders angemessen gewesen, Mensch zu werden: Die zweite trinitarische Person nämlich heiße "verbum". Durch das *Wort* hat Gott geschaffen. Also sei es sinnvoll, daß das *Wort* geschöpfliche Gestalt annehme. Dem Zweck der Menschwerdung, der *Gotteskindschaft*, entspreche es gut, daß Gottes *Sohn* Mensch geworden ist. Schließlich entspreche es der Erlösung von der Erbsünde, die mit dem Versuchungswort der Schlange, das dem ersten Menschenpaar Erkenntnis von Gut und Böse verlieh, verbunden ist; daß sie durch das *Wort* Gottes, die göttliche Weisheit, bewirkt werde. Thomas geht dabei wie selbstverständlich von der Möglichkeit aus, daß jede andere göttliche Person hätte Mensch werden können. Daß der *Sohn* Mensch wurde, erscheint in dem zitierten Artikel eher als die Folge einer göttlichen Ästhetik, deren Gesetz die Verknüpfung des Ähnlichen miteinander ist.

Um seinen Gedanken nicht-appropriierter Beziehungen Gottes nach außen zu stützen, stellt Rahner die These auf, für die hypostatische Union müsse dies allgemein akzeptiert werden (MySal II 329, IV, 117).

Zur Begründung dieses Argumentes greift Rahner auf den augustinisch-thomastischen Gedanken zurück, die Inkarnation sei die Sendung des Logos. Was bei Thomas jedoch nur mit dem vagen Begriff der Konvenienz bezeichnet wird, erscheint bei Rahner als ewige Gemeinschaft: Der göttliche Logos ist als der in Christus offenbar gewordene der "aeternus conceptus [Dei: d. Vt]", um es mit den Worten des Aquinaten zu sagen⁷⁰. Thomas sieht zwischen dem Logos als bestimmendem Urbild der ganzen Schöpfung, als der göttlichen Weisheit, und als Bezeichnung für die zweite trinitarische Person lediglich eine Konvenienz. Rahner dagegen strengt Identität (MySal II, 334ff). Mit der Mensch-

59 D/J I, 348.
60 Vgl. De Trin II, c.4-5; IV, c.19-20; IV, c.21, a.31; XIII, c.19, n.25; XV, c.3, n.5.
61 De Trin, II, c.5.
62 Vgl. De Trin, II, c.5, n.9; passim.
63 S.ih. I, q.43, a.8.
64 P/G I, 464.
65 S.ih. I, q.43, a.2.

66 S.ih. I, q.43, a.4.
67 Ebd. a.5.
68 Ebd. a.7.
69 S.ih. III, q.3, a.8.
70 Vgl. S.ih. III, q.3, a.8.

wendung des Logos wird die göttliche Exemplarursache der Welt offenbar, zugleich auch die Einheit des göttlichen Wirkens als Schöpfungs-, Rechtfertigungs- und Heiligungshandeln.

Rahner erreicht so die Wahrheit des Prinzips 'opera trinitatis ad extra sunt indivisa' auf einer anderen Ebene: Die göttlichen Heilsveranstaltungen werden von ihm nicht zunächst als getrennte Größen begriffen, die als von den einzelnen göttlichen Personen ausgesagte das Problem aufwerten, nachträglich wieder vereint werden zu müssen, um den Trinitarismus zu vermeiden, sondern als das Hervortreten des *einen* göttlichen Heilsplanes, dem in Gott keine Brüche entsprechen und keine Umstimmungen etwa *einer* göttlichen Person durch *eine andere* (vgl. GK 210): Als das eine Akzentrum seiner Geschichte mit den Menschen ist Gott der *eine* Gott. Mit der Inkarnation offenbart Gott zugleich die Wahrheit über die Natur des Menschen, die jenseits aller teleologischen Selbstdefinition des Menschen zu ihrem schöpfungsgemäßen Selbst kommt, indem sich der Mensch der in Christus offenbar geworden und ihm im Hl. Geist angebotenen Selbstmitteilung Gottes öffnet. Die menschliche Natur – so ertrachte die Rahnersche Deutung des Chalcedonense – ist keine fixierbare Größe, sondern in ihrer transzendentalen Unbegrenztheit dazu berufen, Oberdientalpotenz für die gnadenhafte Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott zu sein. So überwindet Rahner das von Bonhoeffer treffend so genannte "Transzendenzschema des "Denkens in zwei Räumen", das die traditionelle Trinitätslehre prägte: Die Gottheit von Sohn und Geist schien Augustin und dem Aquinaten nur rettbar, indem man den Sohn und den Geist mit dem göttlichen Wesen identifiziert, das durch die natürliche Theologie beschrieben wird. Damit aber mußten die ökonomischen Weisen des göttlichen Daseins deponiert werden. Rahner teilt mit Augustin und Thomas deren Anliegen, die Gottheit der Gesandten gegen subordinatianistische Mißverständnisse zu verteidigen. Nur haben sich mit Rahners verändertem metaphysischen Grundansatz die Bedingungen dieses Unternehmens entscheidend verändert: Wenn sich der Begriff des Göttlichen nicht mehr über eine natürlich-theologisch-kosmologische Argumentation erschließt, sondern in der Wirklichkeit des menschlichen Geistes, dann verändert sich die Lehre von den göttlichen Eigenschaften in einer Weise, die es nicht mehr notwendig erscheinen läßt, Sohn und Geist vollkommen von der Ökonomie abzuheben, um ihr Gotsein als in dem Bereich einer räunlich vorgestellten Transzendenz sich vollziehendes zu verteidigen.

Damit die hypostatische Union als Argument für die Existenz nicht-appropriierter Beziehungen der göttlichen Personen 'nach außen' akzeptiert werden kann, muß Rahner die Übertragbarkeit der christologischen Verhältnisse auf die Ökonomie des Geistes verteidigen gegen die von Gallier vertretene Auffassung, die hypostatische Union, also die Vereinigung des einen göttlichen Logos mit der menschlichen Natur, sei absolut einmalig und das mit ihr gegebene Gott-Mensch-Verhältnis in keiner Weise übertragbar auf das Gott-Mensch-Verhältnis einer anderen göttlichen Person. Die Inkarnation nämlich gehöre zur personbildenden Proprietät des innergöttlichen Logos. Daraus ergibt sich, daß

vom Geist in keiner Weise etwas Vergleichbares ausgesagt werden kann, denn: omnia in Deo sunt unum, ubi non obviat relationis opposito (DS 1330)⁷¹. So bleibt in Gott nur die Unterschiedenheit personbildender Proprietäten und ihnen entsprechender Sendungen oder strenge Identität, –tertium non datur.

Das Argument scheint schlagend zu sein, und auch Rahner konzediert, daß es *für sich genommen* nicht positiv bestritten werden kann (vgl. MySal II, 331). Andererseits gibt Rahner zu bedenken: Wenn andere theologische Gründe dafür sprechen, daß es auch andere nicht-approprierte Beziehungen göttlicher Personen 'nach außen' gibt, dann reicht Galliers Argument wiederum nicht aus, deren innere Möglichkeit zu bestreiten. Das ist einleuchtend, denn die formale Zusammenfassung der je besonderen ökonomischen Wirkweise der göttlichen Personen unter dem Begriff der nicht-approprierten Beziehung impliziert nicht die Leugnung der materialen Einmaligkeit und Besonderheit der jeweiligen Beziehungen. Der Begriff ist mithin vor dem Hintergrund des trinitätstheologischen Grundansatzes aus DS 1330 nicht problematischer als der Personbegriff selber, der ebenfalls unter formaler Perspektive die innergöttlichen Hypostasen in ihrer inkompatiblen Einmaligkeit zusammenfaßt.

Die Gründe dafür, daß es sich gerade bei der Einwohnungsgrade um eine nicht-approprierte Relation heilsgeschichtlicher Art handelt, sind gewichtige: Wenn Gott in seiner Gnade *selber* präsent ist und nicht primär mittelbar als die dem schlußfolgenden Denken erschließbare Ursache geschaffener (Gnaden-) Wirkungen im Geschöpf, so daß also wiederum nur das schöpfungstheologische Ursache-Wirkungs-Schema heranzuziehen wäre, wodurch die gnadenhafte Präsenz Gottes im Menschen zu einer vom Menschen rein intellektuell rekonstruierbaren Relation zurückgedrängt würde, dann ist dies zwischen den drei 'Gegebenheitsweisen' Gottes der gnadenhaften göttlichen Präsenz einerseits, der Anwesenheit Gottes in der Inkarnation andererseits und schließlich dem Dasein Gottes als der absolut unbedrohte Herr der Geschichte fällige Differenz göttliche Wirklichkeit selber.

Nichts anderes aber, als daß die innergöttliche Differenz, die traditionell der Personenbegriff statisch aussagt, wirklich als sie selber in den gnadenvermittelten Erfahrungen Gottes *da ist*, will Rahners These von den nicht-approprierten Beziehungen der göttlichen Personen 'nach außen' sagen. Insofern ist diese These lediglich eine Variation des trinitätstheologischen Grundaxioms.

Umgekehrt ließe sich die Streitfrage um die Einmaligkeit der hypostatischen Union als der einzigen nicht-approprierten Beziehung einer göttlichen Person zum Geschöpf als die Frage auffassen, ob der Mensch ausschließlich in Jesus Christus eine unmittelbare Erfahrung Gottes selber mache, ob m.a.W. alles nicht-explizit christologische Sprechen von Gott nur 'natürliche Theologie' sein könne, die bestimmte geschöpfliche Wirkungen auf Gott zurückführt. Für eine dertat argumentierende Theologie wäre es allerdings schwierig

⁷¹ Zur Diskussion Rahners mit Gallier vgl. MySal II, 330f; IV, 117f.

aufzuzeigen, wie es überhaupt zu einer Rede vom Hl. Geist kommen konnte, denn das schöpfungstheologische Ursache-Wirkungs-Schema bezeichnet ja eben nur *eine* göttliche *relatio ad extra*. Wo denn wäre, wenn es gar keine spezifische Erfahrung des Hl. Geistes gäbe, der Grund für die Ausbildung einer Lehre vom Hl. Geist als der dritten trinitarischen Person? Führt nicht die Auffassung von nur *einer* nicht-appropriierten göttlichen Beziehung zum Geschöpf automatisch zu einer Reduktion der Trinität zur göttlichen Zweiheit?

3. Trinitätstheologisches Grundaxiom und Geheimnislehre

Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom, das innerhalb der Trinitätstheorie als die 'Spitzenaussage' der Rahnerschen Gotteslehre gelten kann, muß verknüpft werden mit der zweiten gleich wesentlichen 'Spitzenaussage' Rahners innerhalb der Gotteslehre: der scheinbar zunächst dem traditionellen Felde der Lehre von Gott dem Einen zugehörigen Geheimnislehre nämlich. Die Geheimnislehre entspricht der traditionellen Inkomprensibilitätslehre, die über die Lehre von der Unendlichkeit und absoluten Aktualität Gottes bei Thomas letztlich aus der Lehre über Gott als dem absolut ursprünglichen Ugrund allen Seins abgeleitet ist⁷².

Rahner dagegen entwickelt seine Geheimnislehre nicht kosmologisch. Von der Unbegreiflichkeit des unendlichen Gottes für den endlichen Verstand geht er allerdings aus (vgl. XII, 306ff), jedoch um über die Vermittlung dieses natürlich-theologischen Theorems mit der Lehre von der *visio beatifica* den der Offenbarung entsprechenden Sinn der Inkomprensibilitätslehre zu entwickeln (vgl. IV, 51ff; XII, 285ff; 306ff): Gott will geliebt und nicht begriffen werden. Das ist die Ordnung seiner Selbstermittlung: Gott gibt sich zu erkennen, indem er sich verhüllt (vgl. XII, 298f). So ist Gott das Formalobjekt einer der Vermittlung des Glaubenden integrierenden ekstatischen Liebesbewegung.

Mit der Vermittlung von Inkomprensibilitätslehre und dem theologischen Begriff göttlicher Offenbarung als Selbstmitteilung ist die Grundlage für die *Synthese* von Trinitätstheorie und Geheimnislehre geschaffen.

Daß in der Trinitätstheologie von der Geheimnislehre die Rede sein muß, ist eine theologische Selbstverständlichkeit: Eine breite Traditionslinie bekennt das Trinitätismysterium als das Glaubensgeheimnis schlechthin⁷³, so daß die Neuscholastiker legitimerweise die Lehre des 1. Vatikanums über die strengen Geheimnisse des Glaubens (*mysteria stricte dicta*) auf die Trinitätstheorie beziehen⁷⁴. Darstellungstechnisch wählen dabei alle Neuscholastiker für diese Lehre eine exponierte Position: entweder als Auftakt des Traktatells 'De Deo Trino' (Brinktrine; Diekamp/Jussens; Pohle/Gummerbach; Premm) oder als dessen Abschluß (Ort). Dieselbe Position wählt auch Lonergan⁷⁵ für die Lehre

von der Trinität als "mysterium proprie dictum"⁷⁶. Entsprechend der von ihm intendierten integrierenden Darstellungsweise lehrt Schmaus den Geheimnischarakter der Trinität innerhalb des Abschnittes über die Gotteserkenntnis, mit dem seine Gotteslehre beginnt⁷⁷. Hinter diesen Fortschritt in der Darstellungsweise fällt Auer wiederum zurück. Er isoliert die Lehre von der Geheimnistätigkeit der Trinität wiederum von der Lehre über die göttliche Unbegreiflichkeit⁷⁸.

Auch Rahner eröffnet seine Darstellung der kirchenamtlichen Daten zur Trinitätstheologie mit der Herleitung des Mysteriumsscharakters der göttlichen Dreifaltigkeit (MySal II, 349). Dabei wiederholt er seine aus der Geheimnislehre bekannte ablehnende Haltung gegenüber einem rationalistischen, so nur-negativen Begriff von 'Geheimnis' (vgl. Kp. 6, 2), demgemäß das Mysterium nur als Grenze eines fraglos vorausgesetzten Begriffes menschlicher Erkenntnis denkbar ist. Einem solchen Mysteriumverständnis entspricht der von Auer zur Bezeichnung des Trinitätismysteriums benutzte Begriff der "Denkschwierigkeit"⁷⁹, der sowohl die Negativität des Geheimnisbegriffes als auch die *prinzipielle* Überwindbarkeit des Geheimnisses im Sinne lichter Intellektualität impliziert.

Grundlage der Rahnerschen Kritik am traditionellen Geheimnisbegriff ist die Synopse der Lehre von der *visio beatifica* mit derjenigen, Gott bleibe auch den Seligen unbegreiflich (vgl. Kp. 6, 2). Sie führt Rahner zu einem neuen Begriff gnadengeregener Erkenntnis, die der *ontologisch* qualitativ neuen Weise des Lebens entspricht, in der der Mensch als der die Gnade Gottes annehmende erkennt und handelt: In der *visio* und im Gnadenstand löst die liebende Annahme den 'Imperialismus' des begreifensvollenden Verstehens ab. Aus dem Gedanken, daß Offenbarung und Gnade ontologisch Selbstmitteilung Gottes sind, darin der himmlischen Seligkeit qualitativ gleichartig, folgert Rahner, daß alle Glaubensgeheimnisse letztlich den einen unbegreiflichen Gott selber meinen (vgl. IV, 65f); umgekehrt wird diese These durch eine aposteriorische Durchsicht der traditionell als *mysteria stricte dicta* bewerteten Glaubenslehren (vgl. IV, 87-99) gestützt: Inkarnation, Gnade und Glorie und die Trinitätstheorie meinen den einen Gott als den, der sich selber mitteilt und den menschlichen Intellekt so in die Krise treibt, mehr zu werden, als er ist, oder absolut zu scheitern. Dieses Vor-Gott-in-der-Krise-Stehen des Menschen wird von denen nicht begriffen, die im theologischen Geheimnisbegriff nur eine an sich beliebige negative Grenze sehen wollen. Die Provokation der Lehre von Gott als dem absoluten Geheimnis wird durch eine Theologie ignoriert, die mit der Vorstellung arbeitet, es gebe letztlich doch 'irgendwie' für ein in sich nicht revolutioniertes menschliches Erkenntnisvermögen eine rein intellektuelle Gotteserkenntnis. Solchem rationalistischen 'Optimismus' entspricht eine *schmerzlose* Resignation auf der anderen Seite, der es einfach kein Problem ist, daß der, der sich absolut selbst offenbart haben soll, in dieser

72 S.h.I, q.12, a.1.

73 Belege bei D/J (ebd. I, 271) und P/G (ebd. I, 430).

74 Brinktrine II, 11; D/J I, 271; P/G I, 429; Premm I, 228.

75 Lonergan 1961.

76 Ebd. 284ff. Vgl. a. ders. 1964 I, 175-194.

77 Kado⁶ I, 291f.

78 Auer KKCD II, 95ff (Unbegreiflichkeit Gottes); ebd. 247ff (Mysteriumsscharakter der Trinität).

79 Ebd. 95ff.

Offenbarung zugleich doch der Unbegreifliche sein und bleiben soll. Der geheime Vorbehalt einer solchen Theologie scheint doch zu sein, daß sie mit der Offenbarung Gottes nicht so Ernst macht, wie Rahner dies mit seinem Selbstmitteilungsbegriff tut. Sie spart nämlich offensichtlich neben dem Offenbarsein Gottes einen 'Raum' aus, in dem Gott unerkannt 'irgendwer' sein kann, als der er sich eben nicht geoffenbar hat, und als der er den Menschen dann aber auch nicht eigentlich zu interessieren braucht. Eine solche Vorstellung entspricht wiederum dem von Bonhoeffer kritisierten "Denken in zwei Räumen". Der durch dieses Denken ausgesparte leere Transzendenzraum wird wegen der Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft (vgl. Kp. 10) zwangsläufig zur Projektionsfläche beliebiger menschlich-produzierter Gottesvorstellungen: Der verborgene Gott wird in seiner Bestimmungslosigkeit als 'nuda essentia' zur Projektionsfolie allzu offener Menschlichkeit.

Bei Rahner dagegen ist 'Geheimnis' keine ausschließlich epistemologische Kategorie, die nur negativ ein erkenntnistheoretisches 'Jenseits' bezeichnete. 'Geheimnis' bezeichnet vielmehr das eine göttliche Dasein für den Menschen und damit die für den Menschen alles entscheidende Aufgabe seines Lebens. Der Mensch ist wesentlich das dem Geheimnis konfrontierte Wesen. Das 'Geheimnis' ist nichts Additives, das man auch noch über den Menschen aussagen muß, nachdem man zuvor aus anderen Prinzipien bereits eine Anthropologie entwickelt hat.

Von hier aus werden nun die Kontroversen, die sich um das Rahnersche trinitätstheologische Grundaxiom ergeben haben, überwindbar.

4. Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom in der Diskussion

Den Rezipienten des trinitätstheologischen Grundaxioms Karl Rahners ist gemeinsam, daß sie entweder in kritischer Auseinandersetzung mit dem trinitätstheologischen Entwurf Rahners⁸⁰ oder diesen weitgehend ignorierend⁸¹ oder ihm nachdrücklich zustimmend⁸² weitergehende Aussagen über die immanente Trinität 'an sich' aus der ökonomischen Präsenz Gottes 'für uns' abzuleiten bestrebt sind.

a. *Pier Schoonenberg*

Auf Schoonenberg trifft diese Charakteristik 'negativ' zu: Schoonenberg vertritt eine Art trinitätstheologischen Agnostizismus. Grundlage ist dasselbe Problem, das seit Augustin über Thomas bis in die Neuscholastik hinein zu einer 'Verdopplung' des Trinitätsmysteriums geführt hat: Die Notwendigkeit nämlich, die Einheit des göttlichen Wesens und mithin seines Willens und Handelns gegenüber der Welt zusammenzudenken mit der

Tatsache, daß Gott in drei Hypostasen subsistiert. Augustin löst das Problem mit der Vorstellung eines göttlichen Wesens und Akzentrumms, das als *einer* gegenüber der Welt handelt, wenn auch von ihm aufgrund der Offenbarung gewußt wird, daß es *in sich* als Dreiecht subsistiert. Diese immanente Trinität wird aber in der Frontstellung gegen subordinatianistische Vorstellungen völlig abgelöst von der ökonomischen Dreiecht, die so wiederum – sit venia verbo – als dreifache Offenbarungsmodalität des *einen* Gottes erscheint.

Der polemische Grundgestus theologischer Rede, wie ihn Rahner pflegt, und wie er der Entstehungssituation der christologischen und trinitätstheologischen Lehraussagen entspricht, bedingt, daß die gemeinte Wahrheit sprachlich nur – wie Hans Urs von Balthasar so treffend sagt – "*auf Messers Schneide*"⁸³ angesprochen werden kann, konkret immer nur in der Abwehr des Falschen nach zwei Seiten. Das ist die von Rahner geforderte Wirksamkeit der negativen Theologie durch die ganze Gotteslehre und darüber hinaus durch die ganze Theologie hindurch (Erfahrungen 107). Gott kann als das absolute Geheimnis nur in einem Willen und Erkenntnis integrierenden Totalakt angenommen werden. Das schließt eine rein erkenntniswissenschaftliche Physik des Göttlichen, eine ökonomiöse, praxisierte Binnenperspektive in die Gottheit selbst hinein aus.

Wo im Gefolge des trinitätstheologischen Augustinismus um des Gottseins von Logos und Geist willen beide als immanente Größen von der Ökonomie abgelöst werden, schlägt die ursprünglich intendierte Abwehr des Subordinatianismus dialektisch in einen Krypto-Subordinatianismus um: Der konkrete Jesus ist dann eben doch nicht das Offenbarsein Gottes in der Wahrheit seines eigenen Lebens, nicht Hervortreten der ewigen Sendung und des ewigen Hervorganges, sondern nur der zeitlich Gesandte und als solcher ausgehend von dem einen Gott, der una trinitas, die in ihrem inneren Leben so eben nicht offenbar ist.

Das Problem, das Schoonenberg sieht, ist, daß das göttliche Wirken nach außen einerseits immer freie, ungeschuldete göttliche Gnade ist, während andererseits auch Rahner die innergöttlichen Hervorgänge in Anlehnung an DS 71 als "notwendig und 'wesentlich'" (MySal II, 365) bezeichnet⁸⁴.

Rahner deutet jedoch dieses schultheologische "notwendig"⁸⁵ nicht in freier Spekulation wie Brinktrine, der in den göttlichen Hervorgängen das Streben Gottes nach Selbstvervollkommnung sehen will⁸⁶, sondern ganz im Sinne der Abwehr des arrianischen "ἦν ποτε ὄτε οὐκ ἦν". 'Gott wesentlich' meint also: für den Menschen *unvor-denklich* in Gott selbst gründend, so von Ewigkeit her. Es darf jedoch nicht noch einmal zum Ausgangspunkt einer Spekulation an der trinitarischen Selbstoffenbarung vorbei gemacht werden. Die Aussage von der notwendigen innergöttlichen Prozession des

80

So von Balthasar (TD III, 297f), Congar (ders. 1982, 331f), van der Heijden (ders. 1973, 435ff), Molinam (ders. 1980, 161f), Pannenberg (ders. 1987, 331; ders. 1988, 334f), Siebel (ders. 1988, 4f).

81 Kling (ders. 1980, 581f), Schefczyk (ders. 1968, 112f).

82 Kasper (ders. 1982, 333f), Schoonenberg (ders. 1973; ders. 1984); Wohnmuth (ders. 1988).

83 TD III, 302.

84 Schoonenberg 1984, 474.

85 Vgl. Brinktrine II, 56; DJ I, 314.

86 Ebd.

Logos ist also lediglich eine Variante des christologischen Glaubensbekenntnisses, daß Christus wahrer Gott ist und nicht ein göttliches Geschöpf, *γεzeugτ* "ἠρὸ πῶντων τῶν αἰῶνων" (DS 150).

Schoonenberg nimmt sie allerdings zum Anlaß, zwischen den Sendungen 'nach außen' und der innergöttlichen Zeugung und Hauchung wiederum eine Unterscheidung einzuführen: In ontischer Hinsicht will er Rahners Grundaxiom deshalb nicht akzeptieren⁸⁷. Für Schoonenberg ist vielmehr dessen "gnoseologische Implikation" von vorrangigem Interesse⁸⁸. Dementsprechend hat Schoonenberg 1973 "Thesen zur Lehre vom dreipersonlichen Gott" vorgestellt, in denen das Grundaxiom Rahners als Regel für sinnvolle, nicht "leere" Aussagen über die Trinität etabliert wird⁸⁹. Die Ablehnung der ontischen Gültigkeit des Axioms zusammengenommen mit der gnoseologisch-kritischen Funktion des Rahnerschen Axioms führt in der Schoonenberg'schen Rezeption zu der These, über die immanente Trinität könne man nicht einmal wissen, ob es sie "abgesehen von seiner [Gottes: d. Vf.] heilsgeschichtlichen Selbstitteilung" (ebd.) überhaupt gebe. Damit verfällt Schoonenberg nun wirklich einem dogmatisch nicht haltbaren Modalismus. Möglicherweise dieser Schwäche gewahr geworden, nimmt der Autor 1984 eine gewisse Korrektur seiner Auffassung vor, ohne eigentlich seinen hier so genannten trinitätstheologischen Agnostizismus aufzugeben: Ein Wissen um die immanente Trinität gesees, so heißt es 1984, durch die ökonomische Trinität in der Weise einer Einzelerkennnisse immer begleitenden "ganzheitlichen, überbegrifflichen Fassung der Wirklichkeit", die Schoonenberg "Intuition" nennt. Deren nähere Beschreibung⁹⁰ erinnert stark an Rahners Konzeption des 'Vorgrißs auf das Sein': Der Vorgriß auf das Sein führt jedoch zu keinem Wissen um Gott in seinem 'an sich' (vgl. K.p. 5) und kann deshalb nicht zulässig mit dem Wissen des Gläubigen um Gott als dem im Raume von Glaube und Offenbarung Anwesenden assoziiert werden. Auch ist der Vorgriß 'überkategorial', Schoonenberg sagt "überbegrifflich" (ebd.), wohingegen die Trinitätslehre zwangsläufig kategorialer Begrifflichkeit sich bedienen muß.

b. Yves Congar

Auch Yves Congar hält die Deutung des trinitätstheologischen Grundaxioms als Aussage über Gott selbst und nicht nur über die menschliche Gotteserkenntnis für bedenklich⁹¹. Wie bei Schoonenberg⁹², dessen Thesen zur Trinitätslehre⁹³ Congar jedoch als irrtige Fortsetzung des trinitätstheologischen Denkens Rahners ablehnt⁹⁴, ist für den franz-

sichen Dominikaner das denkerische Hauptproblem die Vermittlung von innergöttlich notwendigen Processionen und freien ökonomischen Sendungen. Die Differenz zwischen der Notwendigkeit des Geschehens 'ad intra' und der göttlichen Freiheit 'ad extra' verbiete die schlichte Identifizierung von zeitlichen Sendungen und ewigen Processionen⁹⁵. Umgekehrt sieht Congar die Notwendigkeit, Sendungen und Processionen möglichst eng zusammenzudenken, denn das schlichte Argument, daß man nur durch die Missionen überhaupt von den Hervorgängen in Gott weiß, leuchtet ihm ein⁹⁶. Die Lösung der Verhältnissbestimmung nimmt Congar streng thomastisch vor: Die Sendungen sind die Hervorgänge, "[...] insofern sie mit einer Wirkung in der Schöpfung abschließen"⁹⁷. Der Unterschied zwischen Procession und Sendung erscheint demnach als einer des *Aspektes*, wie auch Schoonenberg dies behauptet⁹⁸. Dabei ist der innertrinitarische Aspekt der göttlichen Processionen/Missionen dem Menschen verborgen. Erneut drängt sich bei dieser Deutung dann über die Frage auf, woher der Gläubige dann wissen könne, daß die Sendungen überhaupt in Processionen gründen, und woher, daß es nur die zwei Processionen in Gott gibt, die in den Missionen ihre Fortsetzung auf einen "terminus temporalis" hin haben.

Die Verborgenheit der innertrinitarischen Hervorgänge ist für Congar ein Charakteristikum des status viatoris: Erst im Status der Vollendung erfolge "eine volle Selbstmitteilung Gottes"⁹⁹. Der Terminus 'Selbstmitteilung' wird hier nicht im Sinne Rahners gebraucht. Innerhalb der Rahnerschen Konzeption ist es undenkbar, daß Jesus nur eine partielle Selbstmitteilung Gottes wäre oder der Hl. Geist nicht eigentlich der schenkende Gott als er selber. Congar ignoriert, daß "Selbstmitteilung Gottes" bei Rahner das seinshafte Sichverbinden Gottes mit der Menschheit meint, so daß der Begriff bei Congar wiederum deutbar wird im Sinne der Verbalphrase 'sich mitteilen' mit der Bedeutung von 'enwas über sich mitteilen'.

Die nähere Bestimmung der Einschränkung, die Congar hier machen will, kann nur noch mehr befremden: In der Ökonomie erfolge die Selbstmitteilung Gottes als Kenose, in der "forma servi", die "forma Dei" dagegen werde im Eschaton mitgeteilt¹⁰⁰. Zunächst wäre dazu zu fragen, ob denn nicht wegen der unüberwindlichen Unbegreiflichkeit Gottes, der auf Seiten des Menschen dessen seinsmäßige Defizienz gegenüber Gott entoespricht, die göttliche Selbstmitteilung an die Seligen als Ereignis der *visio beatifica* ebenso göttliche Kenose ist wie die göttliche Selbstmitteilung an den Menschen in statu viatoris. Der Mensch ist ja im Eschaton von sich aus nicht seinsmäßig aufgestiegen gegenüber seiner Seinsstufe in statu viatoris.

Ferner ist mit Bezug auf die Differenzierung 'forma servi - forma Dei' zu fragen, ob

87 Schoonenberg 1984, 474.
88 Ebd.
89 Schoonenberg 1973, 115.
90 Ders. 1984, 475.
91 Congar 1982, 334f.
92 Schoonenberg 1984, 474.
93 Ders. 1973.
94 Congar 1982, 335.

95 Ebd. 334.
96 Ebd. 333.
97 Ebd.
98 Schoonenberg 1973, 115.
99 Congar 1982, 336f.
100 Ebd. 336f.

den mit ihr gelehnet werden soll, daß der Gottesknecht wahrer Gott ist? Eine solche Deutung lehnt Congar selbstverständlich strikt ab¹⁰¹. Dennoch bleibt, daß er Gott und seine Selbstmitteilung auseinanderrücken will. Ein Grund dafür, den er andeutet, ist einleuchtend: Die Erfahrung des in der Welt erniedrigten Gottes fordert den Hoffnungs-schrei nach Gott, dem Herrn der Geschichte¹⁰². Es geht bei Congar also um ein Zusammen-denken der Aussagetelle dessen, was hier als theologisch zu wahrendes Paradox von der Veränderlichkeit des Unveränderlichen und vom Leiden des absolut Leidfreien gesagt wurde (Kp. 14, 2): gerade aber die hier zusammengebundenen Aussagetelle lassen sich nur durch einen Verstoß gegen das Gebot, Gott als den absolut Einfachen zu denken, separieren.

Congar fragt, ob die Selbstmitteilung Gottes die Trinität "ganz" entfühle¹⁰³. Die Antwort muß sein: Gott ist für den Menschen die absolut einfache Wirklichkeit: Wo Gott da ist, ist er ganz da! Die Hoffnung auf Gott als den Herrn der Geschichte braucht eine andere Glaubensgestalt als die Vorstellung, Gott halte in seiner Offenbarung noch etwas zurück, eine geheime, eigentliche 'forma Dei'. Ein solches Denken wird zwangsläufig weder der Offenbarung Gottes noch dem Gang der menschlichen Geschichte mit dem rechten Ernst begegnen und an der Selbstmitteilung Gottes vorbei auf einen anderen Gott hoffen, der am Ende das Heil der Menschen sein werde, dessen Herrlichkeit dann die forma servi seiner ersten Offenbarung vergessen macht. Congar hat recht, auf die christliche Offenbarung aufmerksam zu machen, daß eschatologisch die Herrlichkeit Gottes offenbar wird; falsch aber ist es, diese als qualitativ neue und andere Offenbarung Gottes zu erwarten, die damit zwangsläufig als Entwicklung und Relativierung der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist erwartet würde. Hier gilt es, zuhalten, daß nur der leidende Gott helfen könne¹⁰⁴. Gottes Herrlichkeit wird in Ewigkeit zur 'forma servi' darf nicht das abschwächende 'inw' der Vorläufigkeit treten. Paulus verkündigt das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn mit dem hymnischen Lobpreis seiner Kenose (Phil 2, 11): Als der Erniedrigte und Gekreuzigte ist Jesus Christus der Herr. Die Trennung zwischen dem göttlichen Herrsein und dem göttlichen Knechtsein nach dem Schema 'immanent-ökonomisch' führt zu seiner 'Erschärfungstheologie', die an der Krise *dieser* göttlichen Offenbarung und am Dasein *dieses* Karos vorbei von irgend-woher noch ein anderes Heil erwartet. Die ontologische Trennung zwischen der ökonomischen Selbstmitteilung Gottes und der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes ist aber auch von der Theologie der visio her so nicht möglich: Congars These, die forma Dei

lasse "sich hienieden nicht einfangen"¹⁰⁵ suggeriert, in der visio werde die forma Dei intellektuell *begriffen*. Das entspricht jedoch nicht der orthodoxen Auffassung der visio beatifica (vgl. Kp. 4, 4).

Rahner hat den theologischen Begriff des Geheimnisses von der am verabsolutierten Ideal theoretischen Begriffs gebildeten Vorstellung der Vorläufigkeit gereinigt (vgl. Kp. 6, 2). Dadurch wird der Begriff aber zugleich von den bei Congar greifbaren Kategorien des Quantenhaften und des Örtlichen (hienieden-darüber) befreit: Gott ist als das Geheimnis in seiner Offenbarung *ganz* offenbar und nicht 'irgendwie' offenbar und 'irgendwo' und teilweise verborgen. Dem entspricht Rahners Lösung des Verhältnisses von notwendiger, innerer und freier ökonomischer Trinität: Trotz der freien geschulden trinitarischen Selbstmitteilung ist deren "aktuelle Möglichkeit", die "immanente Trinität", ewiges Geschehen in Gott (Mysal II, 365). Auf eine nähere Durchleuchtung des hier obwaltenden Verhältnisses verzichtet Rahner: Gott ist eben in seinem freien Dasein dem Menschen unvordenklich und nicht durchschaubar. Dieser Deutung schießt sich auch Dietrich Wiedeker in seiner systematischen Christologie¹⁰⁶ an: Die absolute Freiheit des göttlichen Wirkens nach außen muß zusammengedacht werden mit der Tatsache, daß sich Gott selbst in seinem eigenen Wesen offenbart¹⁰⁷. Wie beides zusammengeht, bleibt in seiner inneren Möglichkeit ebenso undurchschaubar wie die innere Möglichkeit einer quasi-formalursächlichen Selbstmitteilung, einer mit der Abhängigkeit wachsenden Freiheit sowie der unvernünftigen und ungeschiedenen Anwesenheit zweier Naturen in einer Person.

Congars Deutung führt nicht nur zur Enddramatisierung des Verhältnisses Gottes-Mensch, weil dieses als geschichtlich sich ereignendes eben doch nicht Krise der Konfrontiertheit mit Gott selber ist; sie enddramatisiert auch das göttliche Leben, denn Gott gibt sich in seinen Sendungen ja nur partiell und liefert sich so seiner Schöpfung eben doch nicht aus. Auf diese Weise wird das bei Rahner festgehaltene Bekenntnis zu Gott als dem selig Unbedrohten noch einmal metaphysisch eingeholt: Als Ereignis des Glaubens aber ist das Konfrontiersein des Gläubigen mit Gottes Offenbarung das Ende aller bloßen Metaphysik: Gott ist unbegreiflich. Als der sich Offenbarende ist er unhinterfragbar und unvordenklich und als solcher anzunehmen.

c. Hans Urs von Balhassar

Um die Dramatik des göttlichen Lebens geht es Hans Urs von Balhassar, der das Rahnersche Grundaxiom in der umgekehrten Stoßrichtung wie Schoonenberg und Congar rezipiert¹⁰⁸. Wie den beiden bisher Besprochenen geht es von Balhassar darum, über die Ökonomie hinausgreifend Aussagen über die göttliche Immanenz zu machen.

101 Ebd. 337.

102 Ebd. 326.

103 Ebd. 337.

104 WEN 394.

105 Congar 1982, 337.

106 Wiedeker Mysal III/1, 477-648.

107 Ebd. 537.

108 TD III, 297-305.

Während Schoonenberg in dieser Richtung die absolute Negativität des hier so genannten trinitärs theologischen Agnostizismus zum Programm erhebt, Congar dagegen lediglich einen geheimnisvollen Überschuß der immanenten Trinität gegenüber der ökonomischen annimmt, will von Balhassar –positiv nach einer tieferen Erkenntnis der immanenten Trinität selber trachtend–, sich in das "Geheimnis des Absoluten" "zurücktauchen"¹⁰⁹. Dieser Versuch bewege sich auf Messers Schneide¹¹⁰. Seine Gefahren nach zwei Seiten seien zum einen (a) ein Sichbeschränken auf die göttliche Ökonomie, das die Frage nach der immanenten Trinität im Sinne Schoonenbergs auf sich beruhen läßt¹¹¹, zum anderen (b) die schlichte Identifizierung von ökonomischer und immanenter Trinität. Erstere Gefahr (a) sieht von Balhassar in der Rahnerschen Geheimnislehre präfiguriert. Ihre wegen –darin ist ihm zuzustimmen– liege der Akzent bei Rahner eindeutig auf der Ökonomie¹¹². Es entstehe demnach der Anschein –so Balhassar, der Rahner nicht direkt angreift, vorsichtig formulierend– die immanente Trinität sei lediglich eine "Art Vorbedingung der wahren und ernsthaften Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung Gottes"¹¹³. Die implizite Gefahr dieses Ansatzes sei der Modalismus: Es werde nicht deutlich, ob Rahners Trinitätstheologie ausreiche, um Jesus von einem "bloßen Sachwalter Gottes auf Erden" zu unterscheiden¹¹⁴. Jenseits seines ökonomischen Offenbarereins werde Gott bei Rahner vor allem als Geheimnis gesehen, wobei die Trinität als das "Geheimnis der Geheimnisse" gelte¹¹⁵. Der Begriff der Selbstmitteilung, so konstatiert von Balhassar sehr richtig, erhalte bei Rahner "nur im ökonomischen Klang und Gewicht"¹¹⁵. Die letzten beiden Thesen sind richtige Paraphrase der Trinitätstheologie Rahners: Um sie jedoch auch richtig zu verstehen, ist die Erinnerung an das über die Unbegreiflichkeit Gottes Gesagte (vgl. Kp. 6, 2) unerlässlich: Für die Praxis des Menschen bedeutet das Geheimnis Gottes die Notwendigkeit, den isolierten Betrieb der theoretischen Vernunft, der auf die vergegenständlichende Erklärung angeschauter Dinge und Sachverhalte zielt, zu überwinden hin auf den qualitativ höheren Vollzug menschlicher Geistigkeit, den Gott durch seine gnadenhafte Selbstmitteilung ermöglicht und in dem die menschlichen Grundmengen von Erkenntnis und Wille zu ihrer ursprünglichen und heilschaften integralen Einheit kommen¹¹⁶. Auf die Trinitätslehre bezogen heißt das: Weil die immanente Trinität nicht rein intellektuell vergegenständlicht werden kann, insofern sie nämlich das absolute Geheimnis selber ist, ist sie jener absolut einmalige 'Gegenstand' menschlicher Geistigkeit-

109 Ebd. 301.
110 Ebd. 302.
111 Ebd. 298.
112 Ebd.
113 Ebd.
114 Ebd.
115 Ebd. 299.
116 Von Balhassar unterlegt bei seiner Kritik der Verknüpfung von Trinitäts- und Geheimnislehre den bei Rahner explizit abgelehnten, nur-negativen Geheimnisbegriff der Neoscholastik, dessen Gefahren am Dreifaltigkeitsfest die Predigt mit dem Hinweis ausfallen ließ, die Trinität sei ein so strenges Geheimnis, daß er darüber nichts sagen könne (vgl. Kling 1981, 764).

keit, demgegenüber der Mensch nicht alleine –wie gegenüber jedem anderen Menschen– moralisch verpflichtet ist, das Verstehenwollen sich 'aufzuheben' zu lassen in den Vollzug der Liebe, sondern demgegenüber dieser Akt vollzogen werden muß, wenn anders nicht die menschliche Geistigkeit an diesem 'Gegenstand' endgültig scheitern soll (vgl. IV, 59f). Ein Wissen um die immanente Trinität gibt es nur im Glauben, dessen forma die Liebe ist (vgl. Kp. 7). Diese wiederum bestimmt Rahner in ihrem Wesen als Akt gesteigerter menschlicher Geistigkeit, in dem die Vermögen von Erkenntnis und Wille vereint sind (vgl. Kp. 1, 3c; 10, 2). Dieser Akt wird am phantasma vollzogen (vgl. Kp. 8 und 9). Von der Verfaßtheit des Menschen als 'conversus ad phantasma' her ist die Konzentration auf die Ökonomie sinnvoll: In ihr erscheint die göttliche Trinität als Willen und Intellekt, Verstehen und Handeln immer zugleich fordernde, Jesus als der, den der hermeneutisch-intellektuell-praktische Prozeß der Nachfolge meint, der Geist als formal-ursächliche Ermöglichung eines in der Gottes- und Nächstenliebe gnadenhafte gesteigerten Vollzuges menschlicher Geistigkeit und der Vater als der Zielgrund der so vom Menschen vollzogenen Bewegung, die das Leben des Gläubigen ausmacht.

Die Gefahr einer theologischen Konzentration auf die immanente Trinität ist dagegen ein beschaulicher, möglicherweise ästhetischer Intellektualismus, der den Menschen nicht alleine –in freier Variation der von Balhassarschen Terminologie gesprochen– als Akteur im Drama Gottes mit der Menschheit sieht, sondern in ihm zugleich auch den Zuschauer sehen will. Gerade aber die Grundhaltung des Zuschauers will Rahner wie Bonhoeffer von der Theologie als dem intellektuellen Moment am ganzheitlichen Glaubensakt des Menschen gegenüber Gott ferngehalten wissen: Im Glauben ist der Mensch *absolut* involviert, ist das ganze Subjekt als erkennendes und handelndes in *ekstatischer* Bewegung auf Gott hin. Diesem Grundcharakter des Glaubens widerspricht die 'reditio completa in seipsum' des rein intellektuellen Wissensverwehens. Von Gott gibt es keine rein intellektuelle Anschauung, keine species impressa (vgl. Kp. 4, 4). Gott wird erfahren nur durch Gott, durch keine vermittelnde species, sondern in seiner Einwohnungsgrade (vgl. Kp. 4, 3f), im HI. Geist, also ökonomisch.

Von Balhassar sieht nun ebenfalls, daß die immanente Trinitätstheologie keine gefährlose Untermehnung ist. Die hier drohenden Gefahren, die der oben mit (b) Bezeichneten entsprechen, werden von von Balhassar jedoch stark spezifiziert: Der drohende Grundfehler ist nach der von Balhassarschen Einschätzung offensichtlich nicht die von Rahner her zu bedenkende Gefahr eines Verstoßes gegen die Logik theologischer Erkenntnis. Von Balhassar sieht das Problem darin, daß einerseits zwischen immanenter und ökonomischer Trinität zwar unterschieden werde, daß man aber andererseits die Aussagen über die ökonomische Trinität schlicht auf die immanente übertrage¹¹⁷. Prototyp dieser Verirrung sei die Trinitätstheologie Hegels, die den Weltprozeß "der inneren Geschichte

117 TD II/2, 466. 343

Gottes' einverleibt"¹¹⁸. Von Balthasar realisiert, daß Hegels Religionsphilosophie nicht nur den Eigenstand der Welt gegenüber Gott leugnet, sondern umgekehrt ebenso Gott als in den Weltprozeß aufgehend denkt¹¹⁹. Damit ist exakt die von Rahner gesehene Gefahr eines Wiederauflebens des Neuchalcedonismus bezeichnet (vgl. XV, 210). Als Beispiel einer entsprechenden Spekulation führt von Balthasar mit Recht Molmanns Buch "Der gekrenzte Gott" an¹²⁰.

Gegen dementsprechende Ansätze in der Trinitätstheologie setzt von Balthasar die Notwendigkeit einer *negativen* Theologie, die das Sichzurückkastern "ins Geheimnis des Absoluten" zu begleiten habe¹²¹. Die negative Theologie wird jedoch –en parenthesis– auf ihren Charakter als philosophische reduziert. Auf diese Weise wird das Geheimnissein Gottes nicht als heilsgeschichtliche Wirklichkeit erfaßt. Die Funktion der negativen Theologie wird darauf beschränkt, die Trennung von Gott und Welt zu bezeichnen, wobei das Hauptvorstellungsmodell für diese Getrenntheit von Gott und Welt die Dichotomie von Zeit und Ewigkeit ist.

Von Balthasar hält es dabei offensichtlich epistemologisch für nicht besonders problematisch, sich in die Ewigkeit 'zurückzustarten'¹²², um das "Ur-Drama" in Gott¹²³ als "Urbild"¹²⁴ des ökonomischen Geschehens zu begreifen. Daß Rahner dies für viel problematischer hält, liegt an seiner Ablehnung eines rein philosophischen Transzendenzmodells (vgl. Kp. 14, 20): Das Jenseits Gottes kann nicht wie ein räumlich-zeitliches Anderswo 'vorgestellt werden, sondern ist *seine* Transzendenz, die als solche nach *seiner* Gesetz offenbar ist. Das heißt für Rahner: als die Größe, die den Menschen in eine qualitativ neue epistemologische Situation drängt. Die heilsgeschichtlich offenbar gewordene Wahrheit göttlicher Transzendenz ist die vollzogene Liebe zu Gott als dem inkonprehensibel bleibend Anderen. Von Balthasar ignoriert den von Rahner bezeichneten notwendigen excessus des Geistes in der Liebesekstase. Seiner Konzeption zufolge lasse sich –so ließe sich überspitz paraphrasieren– der göttlichen Transzendenz innerhalb des *normalen* Erkenntnisbetriebes genüge tun, indem man für die immanente Trinität schlicht einen anderen Zeit-Raum annimmt. Wenn aber für diesen Zeit-Raum des 'Jenseits' dieselben Erkenntnisgesetze gelten wie im Diesseits, dann bleibt das Postulat einer negativen Theologie ein rein negatives Scholion, mit dessen Hilfe der von von Balthasar an Molmann richtig kritisierte Neo-Neu-Chalcedonismus nicht wirklich vermieden werden kann. Entsprechend seinem Denken in zwei Räumen' arbeitet von Balthasar zur Verdeutlichung der Einheit und Verschiedenheit von immanenter und ökonomischer Trinität mit der Modellvorstellung des Verhältnisses von Ur- und Abbild. Weil dieses Denkschema der

118 TD III, 297.
119 TD II/2, 466.
120 TD III, 299f.
121 TD III, 302, 304.
122 TD III, 301.
123 Ebd. 302.
124 Ebd. 299.

Transzendenz Gottes nicht genügen kann, ist von Rahner her derselbe Vorwurf gegen von Balthasar zu erheben, den von Balthasar seinerseits gegen Molmann erhebt.

Tatsächlich erscheint das Leiden Jesu Christi auch bei von Balthasar als innergöttliches Leiden, wie dies dem Rahnerschen Vorwurf einer Wiederbelebung des Neu-Chalcedonismus entspricht. Von Balthasar deutet den Kreuzesgehorsam Jesu Christi nämlich als in der Zeit sich ereignendes Moment an der immetritarischen Danksagung¹²⁵, mit der der Sohn auf die "absolute Selbshingabe"¹²⁶ des Vaters bei der Zeugung des Sohnes, die von Balthasar mit Bulgakov als "erste, alles unterfassende innergöttliche 'Kenose'"¹²⁷ von Balthasar mit Bulgakov als "erste, alles unterfassende innergöttliche 'Kenose'"¹²⁷ deutet, antwortet. Mit seiner Danksagung erteigne sich seinerseits der Sohn ganz dem Vater gegenüber, was sich aus seinem Dem-Vater-gleich-wesentlich-Sein ergebe¹²⁸. So sei der Sohn ganz *für* den Vater, wie der Vater ganz *für* den Sohn ist: Die Kenose des Vaters "weitet sich wie von selbst" zur "gesamttrinitarischen", denn das dertat hervortretende "Wir" von Vater und Sohn sei der Geist¹²⁹. Dieses innertrinitarische "'Pro' der Personen" –so von Balthasar unter Berufung auf Norbert Hoffmann¹³⁰– sei der Grund der stöhnenden Pro-Existenz Jesu. Den Gehorsam des Sohnes auf Erden deutet von Balthasar als Kreuzesgehorsam, indem er das Leiden Jesu (nicht dessen Tod) als stellvertretende stöhnende Hinnahme des Zornes Gottes¹³¹ interpretiert. Den biblischen Zorn Gottes hält von Balthasar um der Möglichkeit göttlicher Liebe willen für denknotwendig¹³².

Der Gedanke eines göttlichen Zornes ist dann nachvollziehbar, wenn man den Zorn Gottes als Folge des göttlichen Willens interpretiert, den Anderen in seiner eigenen Freiheitsentscheidung absolut ernst zu nehmen. Damit wird der Wahrheit entsprochen, daß alles Seiende nur von Gott her sein Sein hat, so daß dem Bösen nur ein relativ und abgeleiteter Seinsmodus zugesprochen werden kann. Der göttliche Zorn kann dementsprechend nicht im Sinne einer von außen erlittenen Bewegung des göttlichen Geistes interpretiert werden. Wird nun aber der 'Zorn Gottes' nicht als pathische Verfahren interpretiert werden, sondern als willentliches Tun Gottes 'sua sponte', dann ist die Vorstellung von Balthasars, der göttliche Zorn werde durch Jesu Stöhnleiden *besänftigt*, indem er sich an Jesus "entläßt"¹³³, als ebenso mythischologisch zurückzuweisen wie die zahlreichen religionsgeschichtlichen Beispiele für ein Denken nach dem 'Sündenbockmechanismus'.

Von Balthasar will mit Anselm von Canterbury an der Vorstellung festhalten, es sei mit der äußeren Ehre Gottes unvereinbar, daß Gott die Sünde der Welt einfach vergibt¹³⁴.

125 TD IV, 222f.
126 Ebd. 221.
127 TD III, 300.
128 Ebd. 308.
129 Ebd.
130 TD IV, 220.
131 TD III, 321.
132 Ebd. 315.
133 Ebd. 322.
134 Ebd. 236.

Zugleich weist er jedoch den Anselmschen Gedanken, daß es der göttlichen Gerechtigkeit widerspreche, den einen absolut sündlosen Menschen zum Tode, der ja Sündenstrafe ist, zu zwingen¹³⁵, zurück. Anselm deutet den Tod Jesu als Folge seines Gehorsams, der sich jedoch darauf bezieht, die Gerechtigkeit zu bewahren¹³⁶. Deshalb zieht Anselm wie Rahner den Schluß, den von Balhassar an beiden kritisiert¹³⁷: Der Tod Jesu ist das eigentlich Sinnende und zwar als Konsequenz des Lebens, das Jesus gelebt hat.

Aber auch von Balhassar will das Leiden Jesu nicht alleine als Erleiden des väterlichen Strafwillens sehen. Positiv übernimmt von Balhassar von Anselm die These, der Sohn habe seinen Sühnetod selber gewollt. Das Gebieten des Vaters erscheine "immer mehr als ein 'Gesattelt', 'Gewährnlassen'"¹³⁸. Diese Einigkeit zwischen Vater und Sohn hinsichtlich des Heilswerkes gründe wiederum in ihrer gleichwesentlichen Gottheit: Der Sohn hat das Gotsein wie der Vater, der es als Selbsthingabe vollzieht, und deshalb realisiert auch der Sohn seine Gottheit als "willig-dankbares Sich-verströmen-Lassen durch den Vater"¹³⁹.

Die Selbstweggabe des Vaters, mit der Gott seine Gottheit bei der Zeugung des Logos¹⁴⁰ weggibt, deutet Balhassar als Urbild aller übrigen Kenosen Gottes, die von daher nunmehr als "böje Folgerung" erscheinen¹⁴¹. Für das Geschöpf ergibt sich, daß es als "endliche Freiheit" in der Selbsthingabe des Vaters an den Sohn gründet¹⁴². Der Ort der Welt ist "innerhalb der Differenz der Hypostasen"¹⁴³. An diesem Ort ist die Stunde der Mißbrauch des göttlichen Geschenkes der Freiheit als der gewährten Teilhabe an der göttlichen Autonomie¹⁴⁴. Mißbrauch ist sie, weil der Sünder die geschenkte Autonomie für sich haben will, statt wie der Sohn dem Vater das erhaltene Geschenk zurückzugeben. Damit widerspricht das Geschöpf als Sünder der innerhalb der Trinität sich ereignenden *Wahrheit*, ist so selber *Unwahrheit*¹⁴⁵. Der Sohn dagegen ist die Wahrheit der Schöpfung und der Trinität. Sie offenbart er in seiner Sendung. Das in ihr geoffenbarte Verhältnis des Sohnes zum Vater, die dankbare freiwillige Selbstenteignung, ist das immanent trinitarische Geschehen zwischen Vater und Sohn¹⁴⁶. Insofern braucht der Sohn seine "eigene Stelle" bei der Menschwerdung nicht zu wechseln¹⁴⁷. Der Sohn offenbart "nicht ein menschliches Ideal, sondern das göttliche ewige Leben"¹⁴⁸.

- 135 Cur Deus homo I, c.9.
- 136 Ebd.
- 137 TD III, 257f.
- 138 Ebd. 239.
- 139 Ebd. 306.
- 140 Ebd. 302.
- 141 Ebd. 308.
- 142 TD II/1, 326ff.
- 143 TD III, 310.
- 144 Ebd. 305.
- 145 Ebd. 306.
- 146 Ebd. 308.
- 147 Ebd. 310.
- 148 TD IV, 223.

Hier ist die systematische Tiefenstruktur erreicht, in der der theologisch bedenklich erscheinende, polyseme Gebrauch des Sohnes-Triels bei von Balhassar gründer: Von Balhassar differenziert nämlich nicht zwischen dem Sohnesittel als christologischer Selbstprädikation Jesu, der somit die hypostatische Union bezeichnet, und der Verwendungs des Begriffes 'Sohn' in den frühen trinitätstheologischen Symbola, wo der Begriff den prä-existenten Logos meint. Das Erlösungswerk des Sohnes ist mithin Offenbarung der immanenten Trinität und Hineinnahme der Welt in das innertrinitarische Leben. Das Leiden Jesu wird so zum Moment am innertrinitarischen Lebensprozeß, der ausgehend von den biblischen Zeugnissen rein gnostisch-ästhetisch rekonstruiert wird. In ihm wird das Wesen Gottes als sich-verströmende Liebe offenbar. Als solche ist sie der Ursprung der Schöpfung und deren dem Menschen zum tätigen Vollzug aufgegebene Wahrheit.

Die Übereinstimmung der Willen von Vater und Sohn ist bei von Balhassar ebenso wie die Selbsthingabe des Sohnes an den Vater Konsequenz der Gleichwesentlichkeit von Vater und Sohn. Der Sohn hat mithin die Wahrheit der Schöpfung als sein Wesen. Das Geschöpf ist jedoch mit Gott nicht gleich wesentlich. Die Wahrheit, daß es sich ontologisch richtig nur in der Selbsthingabe vollziehe, tritt ihm dementsprechend von außen entgegen. Dem entspricht von Balhassars Modell von Urbild und Abbild. Das Geschöpf *erschaut* die innertrinitarische Wahrheit als seine eigene in durch Gott geläuteter, heilsgeschichtlich dramatischer Vermittlung. Auf diese Weise tritt sie ihm als intellektuell appetzipables Gesetz der Schöpfung entgegen.

Insofern aber zwischen Geschöpf und Gott eine Differenz zu wahren ist, läßt sich die Frage nicht vermeiden, ob denn das solchernaßen geoffenbarte innertrinitarische Leben den Menschen nicht notwendig als den gegenüber Gott sensmäßig Defizienten überfordere; ob denn nicht die Offenbarung solcher Wahrheit der Schöpfung dem Menschen zwangsläufig als ihm brutal aufokroyiertes 'So-ist-es' erscheinen müsse. Das ist die Gefahr aller intellektualistischen Konzeptionen der Gotteserkenntnis: Daß menschliches Erkennen und Wollen eben nicht in demselben Takt bleiben, wie dies gemäß der Geheimnistheologie Rahners dem Rhythmus theologischen Erkennens entspricht. Nur im Vollzug der ekstatischen Liebe wird die Selbsthingabe des Menschen an Gott als der Vollzug erfahren, der nicht nur *wahr* ist und der schöpfungsmäßigen Berufung des Menschen entspricht, sondern zugleich auch das Wollen des Menschen ganz ausfüllt und seine Seinsbedeute zu ihrem wahren Ziel gelangen läßt.

Von Balhassars an der Schaubühne orientiertes Modell trinitätstheologischer Hermeneutik begrifflich ähnlich, wie dies an Michael Schmans hier kritisiert wurde, die Offenbarung primär als Gewährung einer Binnenperspektive des Göttlichen. Das Offenbarungsverständnis ist dementsprechend imperfektisch. In Umkehrung des von Balhassars Vorwurfes, bei Rahner falle der Akzent zu sehr auf die Ökonomie, ist gegen von Balhassar einzuwenden, daß bei ihm von der ökonomischen Präsenz Gottes viel zu wenig die Rede ist.

Der entscheidende Vorwurf aber gegen von Balthasar von Rahner her ist, daß er die *Ordnung theologischer Erkenntnis* intellektualistisch verkehrt. Mit seiner Deutung der Gnade Gottes als quasi-formalursächlicher Einwohnung Gottes im Menschen vermeidet Rahner das innerhalb der von Balthasarschen Konzeption auftauchende Problem, daß ein rein von außen intellektuell vermitteltel Begriff innertrinitarischer Liebe den Menschen als an ihm selbst herangerungene praktische Anforderung notwendig überfordert. Die göttliche Liebe tut dies innerhalb des Rahnerschen Denkens deshalb nicht, weil sie die seinsmäßige Defizienz des Menschen aufhebt, dabei jedoch diese Aufhebung unter dem Gesetz der Gnade Gottes belassend (Kp. 14, 2o). In dieser Situation ist der Mensch angebotshaft der 'deificatus', der Gott selber mit seinem Willen und dem ihm gemäßen Erkennen erreicht, und dabei dennoch – auch als der, der das göttliche Angebot an ihn annimmt – der bleibend Andere, der mit Gott selber nicht einfach in Identität zusammenfällt. Der Mensch erkennt auch als der 'deificatus' Gott nicht so, wie Gott sich selber erkennt, sondern immer als der Gott gegenüber Andere. Im heilighaften Vollzug wird dieses 'Der-Andere-Sein' Gottes in der Liebe realisiert. Um Gott als den bleibend Anderen zu denken, braucht Rahner nicht wie Schoonenberg, Congar und von Balthasar zwischen immanenter und ökonomischer Trinität zu unterscheiden.

Die Wahrheit der Transzendenz Gottes erschließt sich als sein *personales* Der-bleibend-Andere-Sein gegenüber dem Menschen, dem der Akt der Liebesekstase entspricht. Die genannten Theologen wollen dagegen einen *vortheologischen, metaphysischen Transzendenzbegriff* auf die immanente Trinität in Anwendung bringen. Ein solcher wird jedoch, wie am Beispiel von Balthasars offenbar wird, der Transzendenz Gottes nicht gerecht. Von Balthasars programmatische Erhebung der negativen Theologie zum ständigen Begleiter der Trinitätsspekulation¹⁴⁹ bewahrt diese nicht davor, das innertrinitarische Geschehen in der Weise rein intellektueller Erkenntnis zu besprechen. Die Formel "Gott ist die Liebe" (1 Joh 4, 16), die im ersten Johannesbrief gerade im Kontext des Lobpreises einer anderen Form von Erkenntnis, nämlich derjenigen 'aus Liebe', sich ergibt (vgl. ebd. 4, 7b), wobei von dieser Liebe zunächst gesagt wird, daß sie unverfälschtes Geschenk Gottes sei (4, 10b) und als solches Ermöglichung menschlicher Liebe (4, 19), und sodann: daß die Gottesliebe unlösbar verbunden ist mit der Brudersliebe (4, 20), wird auf diese Weise bei von Balthasar zum Satz komprehensibler Gotteserkenntnis umgedeutet: Daß Gott von Ewigkeit her Liebe ist, ist zwar in Jesus Christus offenbar geworden, wird jedoch richtig nur verstanden –so erscheint es bei von Balthasar– wenn der Blick auf die ewige Selbsthingabe des Vaters an den Sohn geht, dem dessen Sicherströmen an den Vater entspricht.

d. Leo Scheffczyk

In dieselbe Richtung denkt auch Leo Scheffczyk. Auch ihm geht es einerseits um die Unabhängigkeit Gottes von der Welt und andererseits darum, daß Gott "[...] als Wesen der Liebe geglaubt werden muß [...]"¹⁵⁰. Damit nun Gottes Liebe nicht "naturhafter Drang" im Sinne des neuplatonischen "bonum sui diffusivum" sei, müsse Gott "[...] auch unabhängig vom Weltbezug und in sich selbst als ein Liebendes Sein *verstanden* werden [...]"¹⁵¹ können. Daraus ergibt sich für Scheffczyk für den "wahre Liebe" nur zwischen Personen möglich ist, daß "[...] Gottes Sein in personalen Beziehungen existiert, [...]"¹⁵². Scheffczyk setzt dabei einen personalistischen Liebesbegriff voraus¹⁵³, denn innerhalb des traditionellen thomastischen Liebesdenkens ist die Selbstliebe des *einen* absolut Guten, der sich als das "summu bonum" erkennt, eine Selbstverständlichkeit natürlich-theologischer Reflexion¹⁵⁴. Die so erschließbare göttliche Selbstliebe ist keineswegs 'unwahr'. Auch steht das I. Vatikanum zwischen dieser metaphysisch erschlossenen Selbstliebe Gottes und der Freiheit des göttlichen Weltverhältnisses keinerlei Widerspruch: beide Glaubenswahrheiten werden nebeneinander gestellt in einem Kanon gelehrt (DS 3025).

Die Anwendung des personalistischen Liebesverständnisses zur Deutung der innergöttlichen Liebe ist sehr bedenklich: Wie in Kp. 1, 3b dargestellt, gehört zu diesem Liebesverständnis das inkomprehensibile Anderssein des Anderen, der in der Liebe gerade als der unbegreifliche Andere bejaht wird. Dieses Modell auf die Gottheit übertragen heißt also, den Glaubenssatz von der Unendlichkeit des göttlichen Erkennens (DS 3001) leugnen, ebenso wie die sich aus diesem Glaubenssatz ergebende Überzeugung von der vollkommenen Selbsterkenntnis Gottes bestreiten. Gott zerfielen in drei Götter, deren jeweilige Erkenntnis am Selbstbewußtsein des jeweils anderen ihre Grenze fände. Einmal abgesehen von der Frage, wie eine solche Konzeption sich mit der Glaubenslehre von der Gleichvollkommenheit der göttlichen Personen (DS 75) verträglich, und wie sie sich wohl verhalte gegenüber der traditionellen Gleichsetzung göttlichen Erkennens mit dem göttlichen Wesen¹⁵⁵, das ja allen drei göttlichen Personen gemeinsam ist, ist der entscheidende Einwand gegen Scheffczyk, daß er seiner eigenen Intention mit der Konzeption einer innertrinitarischen, nach dem Modell personalistischer Ich-Du-Beziehung zu denkenden Bezogenheit der göttlichen Personen aufeinander nicht gerecht zu werden vermag.

Während die traditionelle Konzeption des absolut vollkommenen und guten und sich so notwendig selbst liebenden göttlichen Wesens gerade die absolute Unvordenklichkeit

¹⁵⁰ Scheffczyk 1968, 116.

¹⁵¹ Ebd. Hervorheb. v. VT.

¹⁵² Ebd. 117.

¹⁵³ Besonders: ebd. 120.

¹⁵⁴ Für Thomas ist Liebe das Verlangen nach dem Guten (S. Jh. I, q. 20, a. 1), Gott aber wesentlich das höchste Gut (ebd. q. 9, a. 2-3). Deshalb liebt Gott notwendig sich selber (ebd. q. 20, a. 1, ad 3).

¹⁵⁵ S. Jh. I, q. 14, a. 4.

der göttlichen Liebeszuwendung zum Geschöpf betont und die Frage nach dem 'Warum' in die Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens hinein unbeantwortet läßt, will Scheffczyk 1 Joh 4, 8, 16 im Sinne einer Vordenklichkeit der ökonomischen Liebe Gottes deuten. Die hermeneutische Grundhaltung Scheffczyks ist *erklärungswissenschaftlicher* Art: Die Frage nach dem 'Warum' der ökonomischen Liebe Gottes führt zu einer Theorie über das immanente göttliche Leben, mit der der Mensch jedoch hybrid seinen seinsmäßigen Status gegenüber dem unbegreiflichen Gott verfehlt. Diese erklärungswissenschaftliche Grundhaltung ist die Grundlage der ungerechtfertigten Zurückweisung der traditionellen Auffassung von der wesenhaften Selbstliebe Gottes und zugleich der Grund dafür, weshalb der positive Beitrag Scheffczyks, die Interpretation der göttlichen Selbstliebe als interpersonalen Geschehen zwischen drei göttlichen Persönlichkeiten vor dem gesetzten Ziel, die Liebe Gottes als gegenüber der Welt freie zu erweisen, scheitern muß: Auch an dieses Konzept kann nämlich sehr wohl die Frage herangetragen werden, ob denn mit ihm nicht ein pathisches Liebensmissen Gottes gedacht wird. Genau diese Konsequenz zieht ja Jürgen Molthmann, der ebenfalls von einem personalistisch zu deutenden Liebesgeschehen in Gott meint ausgehen zu dürfen.¹⁵⁶ Mit Rahner ist dagegen festzuhalten: Hinter das *Dasein* der Liebe Gottes in seiner Offenbarung geht keine erklärungswissenschaftliche Frage zurück: Wo dieses Dasein angenommen wird, wird die Freiheit des göttlichen Liebeshandelns intellektuell-praktisch bejaht. Ein Modell innergöttlicher Kausalität, das diese Freiheit noch einmal begrifflich mache, ist nicht möglich.

e. *Walter Kasper*

Genau auf diesem Punkt besteht auch Walter Kasper¹⁵⁷, der andererseits aber mit einer überzogenen Polemik gegen einen von ihm so genannten "abstrakten Theismus", der Gott "[...] als vollkommenes Du [...]" des Menschen denke¹⁵⁸, der Scheffczykschen Position entsprechen möchte: Wegen der Freiheit des göttlichen Schöpfungs- und Begründungshandelns sei für den Gott, der der selber Liebe ist, ein innertrinitarisches Gegenüber seiner Liebe denknotwendig¹⁵⁹. Andererseits will Kasper aber auch die Vorstellung einer personalistisch zu denkenden Liebesbeziehung in Gott vermeiden, indem er die Einheit der innergöttlichen Liebenden im Sinne der Tradition als Gleichwessenlichkeit expliziert. Daß es zwischen Wesensgleichen interpersonalen Liebe gebe, sei eine absolute Prärogative Gottes!¹⁶⁰ Genau an dieser Stelle findet sich bei Kasper die anfangs erwähnte Emphase des Geheimnisbegriffes. Kasper scheint so über einen Umweg zur traditionellen in der Eingungitthe besprochenen metaphysisch notwendigen Selbstliebe Gottes zurückgefunden zu haben. Doch diese Konsequenz will Kasper nun auch nicht ziehen. An der betreffen-

¹⁵⁶ Molthmann 1980, 70.

¹⁵⁷ Kasper 1982, 364.

¹⁵⁸ Ebd. 359f.

¹⁵⁹ Ebd. 364.

¹⁶⁰ Ebd. 365.

den Stelle gleitet er ins Reibische ab. Die traditionelle Vorstellung von der göttlichen Selbstliebe mache Gott nicht nur zum einsamen Wesen, sondern ebenso zum narzissischen!¹⁶¹

Diese Metabasis ins Genus der Psychoanalyse ist absolut illegitim, weil die zu Recht von Kasper in Bezug auf Gott ausgeschlossene Bedürftigkeit, die das endliche Miteinander menschlicher Personen kennzeichnet, die –personalistisch gedacht– nur im einander Geben und voneinander Nehmen überhaupt erst zu Personen werden!¹⁶², auch den Hintergrund für die von der Psychoanalyse beschriebene krankhafte Fehlentwicklung des Narzissen bildet: Narziß ist ja derjenige, der zu diesem subjektkonstituierenden Geben und Nehmen wegen einer pathologischen Selbstüberschätzung nicht fähig ist. Gott dagegen kann sich nicht krankhaft selbst verabsolutieren, weil seine Absolutheit seinem wahren Wesen entspricht.

Kasper, der die Rahnersche Trinitätstheologie bewundert¹⁶³, will doch über sie hinaus, um Trinität "im Modus der Subjektivität"¹⁶⁴ zu denken. Neben den genannten Argumenten spricht dafür, wie Kasper in Übereinstimmung mit Schoonenberg¹⁶⁵ meint, daß man zu "distinkten Substanzweisen", als welche Rahner die trinitarischen Personen auffaßt (MySal II, 389fD), nicht beten könne¹⁶⁶. Zu diesem Argument wird in Kp. 16 ausführlich Stellung genommen werden.

Weiter wendet Kasper gegen Rahner ein, dieser könne nicht deutlich machen, worin Eigenart und Differenz der innergöttlichen Hypostasen bestehen. Solcher Mangel der immanenten Trinitätslehre müsse aber auf das Verständnis der Heilswirksamkeit negativ zurückwirken!¹⁶⁷ Dies werde aktuell, wo Rahner Jesus Christus als einmaliges unüberbleibares Dasein Gottes deute, ohne genügend "klar" zu sagen, daß es der innergöttliche *Sohn* ist, der sich in der hypostatischen Union inkarniert hat!¹⁶⁸ Dieser Vorwurf Kaspers ist falsch! Er selber nennt den Gegenstand: Rahner besteht ja innerhalb seines trinitätstheologischen Entwurfs gerade darauf, die hypostatische Union sei der "Fall" einer nicht-appropriierten Beziehung einer göttlichen Person, nämlich des Logos, zum Geschöpf (MySal II, 330D). An der Stelle, an der Rahner –laut Kasper– das Gegenteil aussagt (I, 210fD), behandelt Rahner das ganz andere, *christologische* Problem der *unvermischten* Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Jesu Christi. Dort wird mit der Zurückweisung eines *unirrenen* Verständnisses des Urteilssatzes *Tesusus* 'der Sohn' die chalcedonensisches Orthodoxie gegen die monophysitische Vorstellung einer Paralyse der Menschennatur Jesu in der hypostatischen Union verteidigt. In

¹⁶¹ Ebd. 373.

¹⁶² Ebd. 372.

¹⁶³ Ebd. 367.

¹⁶⁴ Ebd. 368.

¹⁶⁵ Schoonenberg 1984, 478f.

¹⁶⁶ Kasper 1982, 386.

¹⁶⁷ Ebd.

¹⁶⁸ Ebd. 369.

keiner Weise soll Rahners Zurückweisung der univoken Deutung des Urteilsatzes 'Jesus ist der göttliche Logos' aber sagen, daß es nicht der *göttliche Logos*, nicht die zweite trinitarische Person sei, die sich in Jesus inkarniert hat. Halben Herzens beruft sich Kasper an dieser dünnen Stelle seiner Argumentation auf Bert van der Heijden's Kritik der Rahnerschen Trinitätslehre, die allerdings auch Kasper als überzogen und als gewolltes Mißverstehen empfindet.¹⁶⁹

f. Bert van der Heijden

Für van der Heijden¹⁷⁰ ist die Tatsache, daß Rahners Überlegungen "wohl keine adäquate Trinitätsologie" seien¹⁷¹ – wie jede Rahner-Kritik bei ihm (vgl. Kp. 6, 4d) – eine Variation seines unhaltbaren Standardvorwurfes, Rahner reduziere die Selbstmitteilung Gottes auf eine Seinsmitteilung. Van der Heijden will aus Rahners orthodoxem Chalcedonismus herauslesen, Rahner leugne, daß Jesus Christus der Logos ist.¹⁷² Er spitzt diese Fehldedeutung zu der These zu, bei Rahner sei Jesus nicht Gott, sondern eine "kreatürliche Realität"¹⁷³. Das Skandalöse dieses gezielten Mißverständnisses, mit dem Rahner zum Kryptoarianer gemacht werden soll, wird durch die Verwendung des Namens 'Jesus' statt 'Christus' nur kaschiert, denn Jesus ist Christus und der Sohn Gottes. Das wird bei Rahner in keiner Weise geleugnet.

Daß die Kopula in diesem Satz jedoch eine andere Semantik hat als das 'ist' in jedem anderen innerweltlichen Urteilsatz, mit dem eine washeitliche Bestimmung von einem konkret angeschauten Diesda ausgesagt wird, ergibt sich einerseits aus der notwendigen Abwehr des Monophysitismus, ist aber andererseits auch eine Konsequenz der Geheimnistheorie: Denn die göttliche Substanz, Gott also als forma, als washeitliche Bestimmung des einen konkreten Menschen Jesus Christus, ist durch keinen Urteilsakt dem intellectus agens abstrahierbar, so daß sie als klar umrissener Begriff im menschlichen Geist bereitgestellt werden könnte, um in Urteilsakten affirmativ auf ein Konkretum bezogen zu werden. Das ist hinsichtlich der für den Menschen sich daraus ergebenden Konsequenz der Unbegreiflichkeit Gottes nicht nur Merkmal des status viatoris, wie van der Heijden unterstellt¹⁷⁴, sondern das für alle Ewigkeit zwischen Gott und Mensch obwaltende Grundgesetz. Auch für Aussagen der Christologie und der Gnadenlehre und mithin der Trinitätsologie gilt deshalb bei Rahner wie bei Barth¹⁷⁵, was Rahner als Vorzeichen vor aller Theologie für indispensabel hält: das Analogiegebot (Erfahrungen 106f).

Konkret bedeutet das für Rahner: Gott ist auch und gerade als der sich selbst Mitteil-

169 Ebd.

170 Van der Heijden 1973, 433ff.

171 Ebd., 441.

172 Ebd., 437.

173 Ebd., 438.

174 Ebd.

175

Zur Bedeutung des Analogiegedankens für die Trinitätslehre Barths und zur Verdängung dieses Gedankens bei Molinam und Jungel vgl. Pannenberg 1980, 120ff.

lende das absolute Geheimnis, von dem es keine *comprehensibile* Erkenntnis gibt. Das heißt aber auf die Christologie bezogen: In Jesus Christus ist Gott *da*. Aber Gott ist der liebende *Herr* dieses Daseins. Er ist als Gott durch dieses sein Dasein dem intellektuellen Erkennen des Menschen nicht begrifflich. Das Offenbarsein der immanenten Trinität in der göttlichen Ökonomie ist kein Ausgeliefertsein Gottes an ein comprehensibles Erkennen des Menschen, das sich analogieles in innerweltlichen Urteilsätzen vollzieht. In diesem Sinne ist Jesus Christus nicht *Gottes Sohn*. Und daß die immanente Trinität die ökonomische ist, bedeutet nicht, daß über die Ökonomie hinaus ein Vorstoß möglich wäre zu einem *comprehensiblen* Verstehen Gottes selber in seinem eigenen, immanenten Leben.

Dieselbe Einschränkung macht Rahner in Bezug auf die pneumatische Selbstmitteilung Gottes (vgl. Kp. 14, 2b). Sie entspricht dem zwischen Gott und Mensch unaufhebbar obwaltenden Grundgesetz, das unter dem Aspekt des Menschen menschliche Endlichkeit heißt. 'Endlichkeit' meint aber nicht – wie van der Heijden unterstellt¹⁷⁶ – einen vorübergehenden Zustand, so daß es für den Menschen einen jenseitigen Raum und eine jenseitige Zeit gäbe, in denen Gott in ontologisch absolut anderer Weise den Menschen offenbar wäre, als er es durch seine heilsgeschichtliche Selbstmitteilung ist. Die falsche Voraussetzung der Kritik van der Heijden ist der vorchristliche Transzendenzbegriff des zweiten Raumes. Er unterliegt solchen Versuchen, zwischen immanenter und ökonomischer Trinität zu unterscheiden, die sich mit dem Anliegen verbinden, an Gottes Offenbarsein vorbei doch noch einen Blick in das Innerste des Heiligums erhaschen wollen. Der Transzendenzbegriff der *Hinter-Welt* scheidet an der chalcedonensischen Orthodoxie: Daß Jesu menschliche Natur mit der göttlichen nicht vermisch ist, darf nicht dazu verleiten, den göttlichen Logos als von Jesus abgetrennten 'irgendwo' rein für sich selbst vorzustellen zu wollen: Das verbietet das chalcedonensische 'ungeteilt'.

g. Wolfhart Pannenberg

Pannenberg stimmt dem Rahnerschen trinitäts theologischen Grundaxiom zu¹⁷⁷, betrachtet es jedoch als den Anfang einer innertheologischen Entwicklung¹⁷⁸, in der Pannenberg eine "Durchführung"¹⁷⁹ der These Rahners steht. Stationen dieser "Durchführung" seien die trinitäts theologischen Beiträge Molinans¹⁸⁰ und Jungels¹⁸¹. Vor allem gegen Molinam wendet Pannenberg jedoch mit Kasper ein, seine Konzeption löse die immanente Trinität in die ökonomische auf und beraube letztere auf diese Weise "[...] allen Sinns und aller Bedeutung [...]". Denn Sinn und Bedeutung habe sie nur, wenn Gott in

176 Van der Heijden 1973, 438.

177 Pannenberg 1987, 330f; ders. 1988, 356.

178 Ders. 1987, 331ff; ders. 1988, 357ff.

179 Ders. 1988, 359.

180 Molinam 4,1981 (Zei Pannenberg wird die Erstauflage von 1972 zitiert).

181 Jungel 1972; ders. 3,1978 (letzteres Werk zitiert Pannenberg nach der Erstauflage von 1977).

der Heilsgeschichte als der da ist, der er von Ewigkeit her ist¹⁸².

Pannenberg lehnt die Vorstellung eines göttlichen Werdens an und mit der Welt ab. Als werdend will Pannenberg lediglich den menschlichen Begriff von Gott denken: Die Heilsgeschichte erscheint ihm so als der von Gott geführte Prozeß der Bewahrheitung dessen, was Gott schon immer "[...] von Ewigkeit zu Ewigkeit [...]"¹⁸³ ist. Der Prozeß der Bewahrheitung Gottes sei bis zur eschatologischen Vollendung abgeschlossen. Damit kommt die Gotteslehre erst in der eschatologischen Vollendung an ihr Ziel: "[...] die Gottheit des von Jesus Christus verkündigten Gottes [...]" wird erst dann "[...] endgültig und unwidersprechlich [...]"¹⁸⁴ offenbar. So will Pannenberg einerseits das prozess theologische Skandalon vermeiden, Gott als den an und mit der Welt selbst Werdenden zu denken. Andererseits aber will er die Einheit von Verborgenheit und Offenbarsein Gottes auf der Achse eines geschichtlichen Offenbarungsprozesses auf die Positionen eines 'Schon-da' und eines 'Noch-nicht' hin auseinandertreiben. Die Offenbarung in Jesus Christus wird so zur bloßen "Antizipation der eschatologischen Vollendung der Welt"¹⁸⁵. Diese Minimalisierung des Offenbarungsgeschehens assoziiert Pannenberg mit dem neutestamentlichen Begriff des "Mysterion"¹⁸⁶. Anders als bei Rahner steht der Empfänger der Offenbarung bei Pannenberg unter dem bleibenden Gesetz rein intellektueller Erkenntnis. Das Geheimnis Gottes gründet mithin in der Vollständigkeit und Partialität, mit der die Offenbarung das göttliche Wesen kundmacht.

Damit ist aber Pannberges Festhalten am trinitätstheologischen Grundaxiom Rahners einigemaßen unverstänlich: Wenn Gott in seiner Offenbarung nur partiell offenbar ist, wie kann man dann sicher sagen, daß die immanente die ökonomische Trinität ist und umgekehrt? Woher weiß man dann sicher, daß die 'eigentliche' eschatologische Offenbarung nicht völlig Neues zutage bringt? Tatsächlich geht Pannberges theologisches Streben auf einen Gott 'hinter der Offenbarung'. Ging es Rahner darum, das ungeteilte Dasein Gottes in der Offenbarung ebenso gläubig zu bekennen wie Gottes unverfügbares 'Der-Ander- Sein', so will Pannenberg das "[...] Jenseits des göttlichen Wesens und seine Gegenwart in der Welt [...]"¹⁸⁷ ebenso wie die "[...] ewige Selbstidentität Gottes und die Stittigkeit seiner Wahrheit im Prozeß der Geschichte, sowie die Entscheidung über seine Wahrheit durch die Vollendung der Geschichte [...]" mit einem "einzigem Gedanken" "*umgreifen*"¹⁸⁸. Das ist eine logische Konsequenz der Pannbergeschen Trennung von göttlicher Immanenz und göttlichem Offenbarsein: Sollen die Begriffe nicht völlig auseinanderfallen, wie Pannenberg dies als die Konsequenz der Konzeption Rahners sieht, gegen die er einwendet, in ihr werde die ewige Selbstidentität Gottes

unabhängig vom "heilsgeschichtlichen Wirken des Sohnes und des Geistes" gedacht¹⁸⁹, dann müssen die zuvor durch Minimalisierung der göttlichen Offenbarung bei Pannenberg genannten Wirklichkeiten nachträglich wiederum vereinigt werden.

Das Vereinigende ist nun aber bei Pannenberg nicht Gott selber, sondern der Mensch, der den vereinigenden, "einzigem", 'umgreifenden' Gedanken bildet. Dieser Gott-vereinigende Gedanke kann natürlich nichts anderes sein als eine Theorie des göttlichen Wesens. So stellt sich für Pannenberg die Aufgabe einer "Herleitung der trinitarischen Dreierheit aus der Einheit des göttlichen Wesens"¹⁹⁰. Damit will Pannenberg der Rahnerschen Forderung, die Trinitätstheologie als "konkreten Monotheismus" zu verstehen (vgl. XIII, 133f), die er von Walter Kasper übernimmt¹⁹¹, entsprechen¹⁹².

In Wirklichkeit geht aber Pannberges Unternehmen auf einen höchst abstrakten Theismus. Der Anknüpfungspunkt für die Frage nach dem göttlichen Wesen ist wie selbstverständlich die überwiegend durch die natürliche Theologie geprägte Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes¹⁹³. Schon ein Jahr vor dem Erscheinen des ersten Bandes seiner 'systematischen Theologie' hat Pannenberg es unternommen, die Trinitätslehre als sich aus dem göttlichen Wesen und den göttlichen Eigenschaften ergebende Konsequenz zu entwickeln. Zu diesem Zweck ist der Bruch mit der traditionellen aristotelisch-scholastischen Substanz-Philosophie notwendig: In Anlehnung an Kant, vor allem aber an Hegel, will Pannenberg die Relation eines Wesens nach außen als zu dessen eigenem Wesen gehörige und ihm nicht nur akzidentielle begreifen¹⁹⁴. Innerhalb der menschlichen Erfahrungswelt ist dieser Gedanke sinnvoll: Geistesgeschichtlich haben die Begriffe 'Subjekt', 'Person' und 'Identität' den scholastischen Substanzbegriff in der Anthropologie beerbt. Im Sinne letzterer Begriffe kommt der Mensch als bedürftiges und gemeinschaftliches Wesen nur im Prozeß der Begegnung und Auseinandersetzung mit anderen zu sich selbst. Die Außenrelation ist dem Menschen mithin 'substantiell'. Diese Situation trifft aber auf Gott nicht zu. Die Tatsache, daß diese schlichten Konsequenzen aus der seinsmäßigen Überlegenheit und der Transzendenz Gottes jede für Gott *wesensnotwendige* Außenrelation ausschließen, kommt als Einwand gegen Pannberges Gedanken für Gott substantieller Relationen scheinbar nicht zum Tragen, denn Pannenberg will ja nicht vom Wesen Gottes sprechen, sondern über die "theologische Frage nach dem Wesen Gottes"¹⁹⁵: Es geht also nicht um Gott als 'Gegenstand', sondern um den menschlichen "Begriff des göttlichen Wesens"¹⁹⁶.

Bei Rahner gibt es einen solchen Begriff des göttlichen Wesens, der die Weisen des

182 Pannenberg 1988, 359.
183 Ebd.

184 Ebd. 159.

185 Ebd. 360.

186 Ebd.

187 Ebd. 361.

188 Ebd. Herwortsch. v. Vf.

354

189 Pannenberg 1987, 331.

190 Ders. 1988, 363.

191 Kasper 1982, 358.

192 Pannenberg 1988, 363.

193 Ebd. 263f. 365-483.

194 Ders. 1987, 334ff; ders. 1988, 397f.

195 Ders. 1987, 335.
196 Ebd. 336.

göttlichen Daseins für den Menschen in einem einzigen Gottesbild verhandelt, nicht: Gottes Daseinsweisen sind für Rahner Dasein des göttlichen Geheimnisses. Sie sind auseinander nicht ableitbar, nicht aufeinander reduzierbar und in keinen höheren Begriff integrierbar. Daß nun der menschheits-, religions- und offenbarungsgeschichtlich sich entfaltende Begriff Gottes, der das göttliche Dasein in der Welt reflektiert, das Wesen Gottes wirklich erfäßt, ergibt sich für Pannenberg aus der "[...] Zusammengehörigkeit von heilgeschichtlichem Offenbarungswirklichkeit und ewigem Wesen Gottes [...]"¹⁹⁷ Pannenberg trennt in diesem Zusammenhang nicht mehr zwischen dem Dasein Gottes in der Welt als Schöpfer und in der Weise der trinitarischen Selbstmitteilung, gibt mithin die systematische Trennung zwischen Natur- und Gnadenordnung auf. Es wurde gezeigt, daß die hier anzusehende Trennung in systematischer Absicht bei Rahner kein zeitliches Nacheinander bezeichnen soll: Gottes Heils- und Begründungswille ist mit seinem Schöpfungswillen schon gegeben (vgl. Kp. 11). Auch impliziert die Theorie vom übernatürlichen Existential die Unmöglichkeit, das faktische Menschsein unter Abstraktion vom göttlichen Begründungswillen zu beschreiben und alleine auf den Begriff einer natura pura hin zu interpretieren (vgl. Kp. 6, 6, 7a). Dennoch bezeichnet die Duplizität von Natur und Gnade bei Rahner eine erfahrbare und existentiell relevante Realität: Dem Gnadenzustand als einer Größe des Bewußten, wenn auch nicht gegenständlich gewußten existentiellen Vollzugs entspricht nämlich eine gegenüber dem Naturzustand des Menschen veränderte epistemologische Grundhaltung (vgl. Kp. 6, 2): die Haltung nämlich der Nächstenliebe als praktischer und intellektueller Vollzug. Ihre mittelbare, metaphysisch-polemische Gestalt ist die Theologie, die in metaphysischen Sätzen die Kontretheit Gottes in seiner Unbegreiflichkeit gegen den 'Imperialismus' des metaphysischen Eros schützt und auf diese Weise Vollzug des Glaubens ist. Das theologische Forschen darf jedoch nicht auf ein Wesen Gottes 'hinter' seinen Daseinsweisen gehen, sondern ist Annahme eines Lebens in der Relation zu den konkreten Weisen der göttlichen Selbstmitteilung. Der Satz von der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität ist in seiner unlösbaren Verbundenheit mit dem Satz von der absoluten Geheimnishaftigkeit Gottes gerade nicht methodologisches Instrument für die erkenntniswissenschaftliche Rückfrage hinter das Angesicht Gottes, hinter die trinitarische Präsenz Gottes in der Welt, sondern Bekennnis *Gott selber* angebotenen ist. Wo dieses methodologische Grundprinzip, das sich aus der Theologie der Selbstmitteilung Gottes als des absoluten Geheimnisses bei Rahner ergibt, nicht geachtet wird, erschleihen alle Hinweise darauf, die Gotteslehre müsse "[...] mit dem Bekenntnis der unbegreiflichen [...] Erhabenheit Gottes beginnen und enden [...]"¹⁹⁸, als eine rein äußerliche Relativierung des rationalen Griffes nach dem Wesen

Gottes. Die Unbegreiflichkeit Gottes wird auf diese Weise zu einer Sache der "Verständnischwierigkeiten"¹⁹⁹.

Für Pannenberg ist die Hauptverständnischwierigkeit in der Gotteslehre das Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften und in der Trinitätsheologie²⁰⁰. Hier meint Pannenberg weiterkommen zu können, indem er die Relationalität als zum göttlichen Wesen gehörig voraussetzt²⁰¹. Gottes Wesen könne so "[...] nicht mehr als beziehungslose Identität jenseits der Welt gedacht werden"²⁰². An dieser Stelle wird die These eher durch einen Sophismus gestützt: Der Begriff des 'Jenseits' nämlich – so Pannenberg – impliziere selber bereits eine Beziehung. Pannenberg geht – wie erwähnt – streng vom menschlichen Bewußtsein über Gott aus. Ein solches muß natürlich auch das mit dem Begriff der absoluten Transzendenz Gottes Gemeinte in die Begreiflichkeit des menschlichen Bewußtseins zerren. Auch Rahner registriert, daß der metaphysische Kausalschluß als Grundlage der traditionellen, metaphysischen Aussagen über Wesen und Eigenschaften Gottes suggeriert, es gehe darum, die menschliche Erfahrung um ein jenseitiges "Subpartikel" zu ergänzen (IX, 161). Rahner zieht daraus die Konsequenz, die Gottesbeweise würden nur dann richtig verstanden, wenn sie mit einer Mystagogie in die neue, gnadenhafte, epistemologisch veränderte Situation des Glaubens verbunden sind (VIII, 205). Auf der Ebene wissenschaftlich-metaphysischer Argumentation entspricht dieser Mystagogie die Abkehr vom 'naiven' Blick auf den 'Gegenstand' und die Hinkehr zum transzendentalen Blick auf das erkennende Subjekt als erkennendes. Bei Rahner blickt die Metaphysik nicht direkt auf Gott, sondern auf den Menschen als den mit Gott konfrontierten. So engt sie den Aporten traditioneller natürlicher Theologie. Pannenberg dagegen greift direkt nach Gott als Gegenstand menschlichen Bewußtseins, von dem es einen Begriff zu bilden gelte.

Von Hermann Cremer übernimmt Pannenberg eine Zweiteilung der göttlichen Eigenschaften in offenbarungsbekundete (Felligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Güte, Barmherzigkeit) und von der Offenbarung vorausgesetzte (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Ewigkeit)²⁰³. Letztere Gruppe hält Pannenberg für bindelbar im Begriff der Unendlichkeit, die im Sinne der Hegelschen Kritik am Jenseits-Begriff nicht als negative Größe verstanden werden darf, weil ein solches Verständnis zur begriffswidrigen Einschränkung der Unendlichkeit führe²⁰⁴. Auf diese Weise wird der Begriff, der die Eigenschaften Gottes 'an sich' bindelt, selbst schon als relationaler Begriff verstanden: Um unendlich sein zu können, muß Gott selber in der Welt gegenwärtig werden, weil er andernfalls eben nur außerhalb der Welt und mithin nicht unendlich wäre. So ist das göttliche Heilshandeln bereits im metaphysischen Begriff seines Wesens präfiguriert.

¹⁹⁹ Ebd. 375.

²⁰⁰ Ebd. ff.

²⁰¹ Ebd. 375.

²⁰² Ebd. 387.

²⁰³ Ders. 1987, 339, modifiziert: ders. 1988, 428ff.

²⁰⁴ Ders. 1987, 340; ders. 1988, 432.

¹⁹⁷ Ders. 1987, 336; ders. 1988, 387f.
¹⁹⁸ Pannenberg 1988, 365.
¹⁹⁹ Ders. 1987, 339, modifiziert: ders. 1988, 428ff.

Pannenberg zeigt sich bezüglich der Frage nach dem Ursprung solchermaßen positiven Unendlichkeitsbewusstseins im Menschen nicht sonderlich interessiert. Er deutet an, es habe seinen Ursprung möglicherweise im vorgreifenden Erkennen, durch das der Mensch seine eigene menschliche Gegenztheit erfährt²⁰⁵. Den positiven Charakter der Unendlichkeit Gottes belegt Pannenberg allerdings offenbarungsgeschichtlich²⁰⁶.

Pannenburgs Deutung des Unendlichkeitsbegriffes bringt ihn dem Ziel, die Einheit der göttlichen Eigenschaften und des göttlichen Wesens als des Dreifältigen zu denken, beträchtlich näher. Er bindet nun nämlich berechtigterweise die offenbarungsbedingten Eigenschaften Gottes in dem Begriff der Liebe²⁰⁷, Liebe ist nun zugleich der trinitarisch-theologische Schlüsselbegriff bei Pannenberg. In analogeloser Anwendung personalistischer Liebesphänomenologie läßt er die innertrinitarischen Personen durch ihre wechselseitige Liebe zueinander konstituiert sein²⁰⁸. Die Personen als Träger des göttlichen Wesens sind der Liebe als "Macht" dabei patristisch ausgeliefert²⁰⁹. Auf diese Weise wird die in Anlehnung an 1 Joh 4, 8, 16 mit dem göttlichen Wesen identifizierte Liebe zum Begriff einer komprehensiblen Erkenntnis des göttlichen Wesens, für die sogar die innertrinitarischen Lebensprozesse erklärbar sind. Die trinitarischen Personen sind die "[...] Singularitäten des dynamischen Feldes der ewigen Gottheit"²¹⁰. Ist Gottes Wesen erst einmal so beschreibbar, dann bereitet auch die Beschreibung des Unterschiedes von Gott und Mensch keine sonderlichen Schwierigkeiten mehr. Göttliche und menschliche Personen seien darin verbunden, daß sie ihr Selbstsein in der ekstatischen Bezogenheit auf andere Personen gewinnen²¹¹. Menschliches Personsein sei jedoch nicht nur derart personalistisch zu bestimmen. Der Mensch sei immer auch als Individuum unterschieden von seinen liebenden Relationen, so daß Liebe und liebendes Subjekt nicht dasselbe seien, während bei den göttlichen Personen beides in eins zusammenfalle.

Pannenburgs an sich begriffenswerter Programm einer Integration der Lehre von den göttlichen Eigenschaften und von der göttlichen Trinität erscheint von Rahner her deshalb in seiner konkreten Durchführung als gescheitert, weil Pannenberg die Funktion der Lehre von den göttlichen Eigenschaften für das Verständnis des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf ignoriert. Für Rahner ist der alle das Göttliche 'An-sich' betreffenden Eigenschaften bindelnde Begriff derjenige des Geheimnisses, der göttlichen Unbegreiflichkeit, nicht derjenige der göttlichen Unendlichkeit. Damit will Rahner jedoch nicht primär eine Aussage über Gott machen, sondern vielmehr eine anthropologische Aussage (vgl. XII, 316f.). Die göttliche Unbegreiflichkeit geht der Offenbarung voraus und bleibt als Grundgesetz des Verhältnisses Gott-Mensch zugleich in der Offenbarung

²⁰⁵ Ders. 1987, 336.

²⁰⁶ Ders. 1988, 431f.

²⁰⁷ Ders. 1987, 340f., ders. 1988, 466ff.

²⁰⁸ Ders. 1988, 461ff.

²⁰⁹ Ebd., 461.

²¹⁰ Ebd., 464.

²¹¹ Ebd.

bestehen. Sie signalisiert die bleibende, von allem Anfang des Menschseins an bestehende und unaufnehmbare Diskrepanz zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf und deren unausweichliche epistemologische Konsequenz. Ein entsprechender Grundsatz fehlt bei Pannenberg. Der erkennende Intellekt nimmt so bei ihm in ungebrochener 'natürlicher' Herangehensweise das offenbare göttliche Wesen wie einen normalen Erkenntnisgegenstand. Alle Aussagen über die Eigenschaften Gottes sind so nicht – wie bei Rahner – Bekenntnis zum konkreten heilsgeschichtlichen Verhalten des unbegreiflichen personalen Gegenübers (vgl. VIII, 175f.), sondern Griff nach den Strukturen des Göttlichen in sich selbst.

Methodisch entspricht dem eine völlige Ignoranz Pannenburgs gegenüber dem Anliegen der traditionellen negativen Theologie. Hier offenbart sich nun eine Grundgefahr des offenbarungstheologischen Grundaxioms: Ging es Barth gerade mit diesem Grundaxiom, gegen die katholische analogia-entis-Lehre gewandt, um das unverfügbare 'Der Herr-Sein' Gottes gegenüber der Welt und dem Menschen, so wird bei Pannenberg ähnlich wie bei Jüngel und Molmann offenbar, daß im Sinne des in Kp. 13, 3 Gesagten die Offenbarung nicht schon dadurch als der irritierende Einbruch der Logik Gottes in die Welt menschlicher Selbstbehauptung und Verweigerung gegenüber Gott gesichert ist, daß man eine theologische Methodendenzion gegen die natürliche Theologie fällt. Das metaphysische Denken drängt sich zwangsläufig in jede Offenbarungstheologie hinein und bestimmt jene insgeheim um so gefährlicher, wo der Theologe glaubt, es durch eine Methodendenzion *endgültig* überwunden zu haben.

h. Jürgen Molmann

Molmann stimmt dem trinitaristheologischen Grundaxiom Rahners als methodischem Prinzip der Trinitätslehre zu²¹², Er erhebt jedoch gegen dessen Entfaltung bei Rahner den neben Siebels Anwürfen (vgl. Kp. 15, 3f.) bei weitem gravierendsten Vorwurf: Rahner erfülle mit seiner Trinitätsologie gleich den Tatbestand zweier Häresien: Sie sei (sabbellianistisch-) modalistisch, weil sie an der Einzigkeit eines göttlichen Akzentums festhalte, und sie sei idealistisch, weil sie Gottes Wesen als *Selbstmitteilung* denke. Auf diese Weise konzipiere Rahner im Sinne des Hegelschen Idealismus die Trinität als an der Welt vollzogenen, Gott wesentlichen und so für Gott notwendigen Reflexionsprozeß des absoluten göttlichen Subjektes. Dadurch gebe Rahner nicht nur die wahre trinitarische Unterschiedenheit in Gott auf, sondern zugleich damit auch (pantheistisch) den Unterschied von Gott und Welt²¹³.

Im Festhalten an dem *einen* göttlichen Akzentrum sei Rahner mit Barth und Diekamp verbunden²¹⁴, denen folglich ebenso der Vorwurf des Sabbellianismus zu machen wäre. Allen dreien wirft Molmann konkret vor, sie lehrten Gott als *eine* Natur mit *einer*

²¹² Molmann 1980, 177.

²¹³ Ebd. 161-166.

²¹⁴ Ebd. 162.

Erkenntnis und einem Bewußtsein²¹⁵. Die Reihe derer, die demnach als Sabellianisten zu denunzieren wären, ließe sich beträchtlich verlängern, ja der Häresievorwurf müßte sogar gegen das kirchliche Lehramt selber erhoben werden, das im IV. Lateranense die Taunusie oder Naturidentität der göttlichen Personen ausdrücklich lehrt (DS 800). Die Weise, wie trotz der geneitschen Abhängigkeit des Sohnes und des Geistes vom Vater alle drei Personen naturidentisch sein können, definiert das Lateranense wie folgt: "Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, iuxta quod ipse testatur: 'Pater quod dedit mihi, maius omnibus est'" (DS 805). Das Konzil argumentiert also an dieser Stelle nicht natürlich-theologisch, sondern bibeltheologisch.

Genau auf diesem Wege will aber auch Molmann zur Gleichwessenlichkeit der göttlichen Personen, die er gar nicht leugnen will, gelangen: Entschieden lehnt er eine monachianistische Vorstellung der innergöttlichen Hervorgänge ab²¹⁶. Der Sohn –so Molmann– empfängt "Gottheit und Personsein vom Vater"²¹⁷. Die Wesensmitteilung wird dabei so streng gedacht, daß Molmann sogar zu einer gewissen Zustimmung zum 'filioque' kommt: Durch die Wesensmitteilung des Vaters an den Sohn werde der Sohn seinerseits zur "Quelle der Gottheit"²¹⁸. Schließlich heißt es bei Molmann, die innergöttliche Liebe sei "*Liebe zum Gleichen*", nicht zum Wesens-anderen²¹⁹. Also hält auch der Tübinger an der Taunusie der göttlichen Personen offensichtlich fest: Den göttlichen Personen ist das göttliche Wesen gemeinsam²²⁰. Trotz dieser Wesens- und Naturidentität sollen nun aber die göttlichen Personen individuierte Substanzen sein. Das entspricht in der klassischen Metaphysik den menschlichen Verhältnissen: Der einzelne Mensch realisiert als einzelner nicht zur Gänze die menschliche Natur. Menschliche Natur und individuierte menschliche Substanz fallen auseinander²²¹. Das ist die metaphysische Grundlage der klassischen, boethianischen Person-Definition. Die Lehre von der göttlichen Taunusie schließt jedoch jene Differenz zwischen den einzelnen göttlichen Personen und dem Wesen der Gottheit aus. Dementsprechend hält auch der Aquinate die Anwendung der von Molmann für die innertrinitarischen Personen herangezogenen klassischen Persondefinition des Boethius auf den Personbegriff der Trinitätslehre für problematisch²²². Die *analoge* Anwendung dieses Personbegriffes führt bei Thomas über den Gedanken, daß das die wesensgleichen Personen Unterscheidende lediglich die Ursprungsrelationen seien, zu der Definition: "Persona enim divina significat relationem ut substantiam"²²³.

Auf der Grundlage seiner Aufspaltung der göttlichen Natur in drei individuelle göt-

- 215 Ebd.
216 Ebd. 182.
217 Ebd. 183.
218 Ebd.
219 Ebd. 74.
220 Ebd. 188.
221 Vgl. S. th. I, q. 3, a. 3.
222 S. th. I, q. 29, a. 4.
223 Ebd.
360

liche Substanzen, von denen allerdings nicht einzusehen ist, worin deren substantielle Individualität bestehen soll, wenn zugleich an ihrer absoluten Identität mit dem göttlichen Wesen festgehalten wird, kann Molmann die thomassische Lehre, die Personen seien durch ihre Relationen unterschieden²²⁴, im Sinne personalistischer Personengemeinschaft deuten: Jede der göttlichen Personen finde "[...] ihre Existenz und ihre Freude in den anderen Personen"²²⁵. Insofern Molmann eine substantielle Verschiedenheit der Personen –analogieles parallel den menschlichen Verhältnissen– als Voraussetzung des personalistisch-relationalen Personenverständnisses deute, ist wohl seine Berrufung auf Richard von St. Viktors Liebestrität²²⁶ irrig, denn Richard vermeidet –gemäß der Deutung Hans Urs von Balthasars²²⁷– jeden Eindruck, die Naturidentität Gottes nicht zu achten.

Nachdem bei Molmann die analogielese Anthropomorphie erst einmal so weit getrieben ist, macht auch die Übertragung des Hegelschen Gedankens, der einzelne komme nur in der Begegnung mit dem anderen zu sich selbst, auf die trinitarische Personengemeinschaft keine Schwierigkeiten mehr, ja auch die Weiterung, die göttlichen Personen hätten auf diese Weise miteinander und mit der Welt eine Geschichte, wird vorgenommen²²⁸. Konsequenterweise müßte diese Geschichte wohl als jeweilige Selbstvervollkommnungsgeschichte der göttlichen Personen gedacht werden.

Die Vorstellung individuiertter Substanzen in Gott ist mit derjenigen der *gänzlichen* Mitteilung des göttlichen Wesens bei den innergöttlichen Prozessionen logisch unvereinbar, denn auch Molmann erklärt: "Die drei göttlichen Personen haben alles gemeinsam, abgesehen von ihren personalen Eigenschaften"²²⁹. Die analogielese Anwendung des menschlichen Personbegriffes auf die Gottheit, die faktisch die These impliziert, die göttlichen Personen hätten jeweils die göttliche Natur nur partiell, ist trinitarisch. Diese Konsequenz wird durch Molmanns abschwächende Formulierung, jede der göttlichen Personen besitze die göttliche Natur auf eine "unverwechselbare Weise"²³⁰ nur notdürftig kaschiert.

Das Motiv für diesen Generalangriff auf die orthodoxe Trinitätslehre ist nun letztlich bei Molmann nicht das anti-häretische Engagement gegen den Rahner vorgeworfenen Modalismus. Der Präzisierung und dem dogmengeschichtlich argumentierenden Nachweis dieses Vorwurfs widmet Molmann keine Zeile. Statt dessen polemisiert er gegen die Vorstellung *eines* göttlichen Akzentrumms unter Rückgriff auf die *Anthropologie*. In der Anthropologie bedeutet –darin ist Molmann zuzustimmen– die idealtypische

- 224 S. th. I, q. 40, a. 2.
225 Molmann 1980, 190.
226 Ebd. 189f.
227 Von Balthasar 1980, 20.
228 Molmann 1980, 190. Daß auf diese Weise der anfangs erwähnte Vorwurf Molmanns gegen Rahner, dieser achte nicht genügend die Freiheit Gottes gegenüber der Welt, indem er die Selbstmitteilung Gottes als Selbstvermittlungsprozess des Absoluten zu sich selber denke, auf Molmann selber zurückfällt, scheint der Tübinger nicht zu bemerken.
229 Ebd. 214.
230 Ebd. 188. Hervorheb. v. Vf.
361

Konzipierung des Menschen als von anderen Menschen völlig unabhängiges, "[...] selbst bestimmendes, über sich verfügendes und von anderen sich absetzendes Akzentrum [...]" einen "possessiven Individualismus"²³¹, der spätestens seit dem christlich-jüdischen Personalismus, auf den Molmann sich beruft, überwunden sein mußte. Gegen einen solchen "extremen Individualismus"²³² und sein "monastisches" Verständnis der personhaften Einheit des trinitarischen Gottes²³³ will Molmann die Einheit Gottes über den traditionellen Begriff der Perichorese erreichen: Die göttlichen Personen bilden "[...] in der ewigen Perichorese ihrer Liebe selbst ihre Einheit"²³⁴.

Von dieser trinitarischen Personengemeinschaft aus müsse eine bewußt christliche "politische Theologie" nach den "Entsprechungen Gottes auf Erden" fragen²³⁵. In der menschlichen Sozialität sei "[...] das Ebenbild des dreieinigen Gottes zu suchen [...]"²³⁶. Die fundamentale Bedeutsamkeit, die anthropologische und politische Kategorien für die Molmannsche Trinitätslehre haben, läßt jedoch den Schluß zu, daß Molmann exakt umgekehrt verfährt, indem er nämlich nicht vom trinitarischen Leben auf ihm entsprechende menschliche Zustände schließt, sondern indem er ihm wünschenswert erscheinende soziale und politische Verhältnisse auf das göttliche Leben projiziert²³⁷.

Molmann braucht sich innerhalb seines Gedankenkreises von diesem Vorwurf nicht fundamental erschüttern zu lassen: Theologie findet für ihn immer im politischen Kontext statt. Allianzen zwischen theologischen und religiösen Vorstellungen einerseits und politischen Optionen andererseits gehören seiner Auffassung gemäß zu den Grundvoraussetzungen, unter denen Theologie getrieben wird. Nur, wer sich dieses Zusammenhangs bewußt ist, entgeht dem unreflektierten, auf diese Weise schlechenden Einfluß des heterodoxen auf das eigene theologische Denken²³⁸. So schließt dieser ideologiekritische Gedanke in sich ist und so überzeugend das von Molmann genannte Beispiel des von Erik Peterson erforschten "politischen Monotheismus"²³⁹, so bedenklich ist doch, daß neben dem Projektionsverfahren kein anderes Modell spezifisch theologischer Intelligenz bilfiert erkennbar ist, wodurch der Ideologiekritik im Rahmen Politischer Theologie nicht nur die negative Rolle der Abwehr von der Offenbarung her als falsch erkannter Projektionen zukommt, die hinsichtlich der Abwehr des projizierten Herrschergedankens im übrigen ja auch schon von dem von Molmann geschmähten Karl Barth wahrgenommen wurde²⁴⁰, sondern zugleich die positive Funktion, als einziger hermeneutischer Schlüssel den Sinn der biblischen Botschaft zu erschließen. Dabei stellt sich die Frage, ob die

231 Ebd. 163.

232 Ebd. 162.

233 Ebd. 195.

234 Ebd. 194; vgl. a. ebd. 167f.

235 Ebd. 215.

236 Ebd. 216; vgl. a. ebd. 173.

237 Vorklänger formuliert findet sich dieser Vorwurf auch bei Löning (ders. 1986: 218).

238 Molmann 1980: 209f.

239 Ebd. 208ff.; ebd. die Berufung auf Peterson 21951.

240 KD IV/1, 82. 338.

362

Offenbarung dem Menschen auf diese Weise überhaupt noch etwas Neues, das er nicht als Ideal seines eigenen gesellschaftlichen Lebens bereits zuvor entworfen hat, sagen könne.

Schließlich und abschließend sei eine kritische Bemerkung zur Molmannschen Polemik gegen die anthropologische Vorstellung des einzelnen Subjektes als sich selbst bestimmendes und sich von anderen absetzendes Akzentrum angefügt. Molmann subsumiert unter diesen "possessiven Individualismus" auch das ignatianische Subjektverständnis²⁴¹, das allerdings für Rahners Subjektbegriff prägend ist (vgl. Kp. 1). Von Rahners Interpretation her wird jedoch offenbar, daß der Selbstbesitz im Sinne bourgeois Subjektivität nicht der eigentliche Kern des ignatianischen Denkens ist: Subjektivität kommt bei Ignatius in der Ekstase in das Gottgeheimnis zum Frieden ihres Selbstseins. Die Ekstase ist in der Deutung Rahners Moment an der Praxis für den Anderen, Vollzug der Gottesliebe als Nächstenliebe. Liebe aber ist umgekehrt für Rahner wie alle innerweltliche Praxis nur in der Annahme der je eigenen individuellen Verantwortung möglich. Selbstbesitz ist nicht das Ziel der Subjektivität. Das Ziel, die ekstatische Liebe, ist jedoch nur in der Annahme der je eigenen Subjektivität erreichbar. Dieses so beschriebene Verhältnis entspricht dem von Theologie und Gottesliebe sowie demjenigen von Metaphysik und selbigem Schweigen in der 'Anschauung' des Gottgeheimnisses. Rahner entspricht mit diesem Personverständnis der boethianischen Persondefinition, der auch Molmann zustimmen will: Der einzelne ist individuierte Substanz, nicht fließendes Moment an der menschlichen Natur. An dieser Stelle rächt sich der erwähnte logische Fehler Molmanns, substanzielle Verschiedenheit und naturhafte Identität von den göttlichen Personen zugleich aussagen zu wollen. Die logische Unmöglichkeit dieser Aussage über Gott führt bei Molmann zu einem minimalistischen Verständnis substantieller Geschiedenheit. Diese erfüllt in Molmanns Konzeption lediglich die Funktion, eine personalistische Deutung der relationalen Geschiedenheit der göttlichen Personen zu ermöglichen. Daraus ergibt sich dasselbe Problem, das hier bereits bei Schiefzyk beobachtet wurde: Wie können die absolut Wesensgleichen im personalistischen Sinne miteinander eine personbildende Geschichte haben? Geschichte der Personen miteinander und personale Relationen werden so zu einer Bewegung desselben im selben. Überträgt man aber dieses Bild innergöttlicher Interpersonalität entsprechend der Molmannschen Anweisung auf die menschlichen Verhältnisse, werden die menschlichen Subjekte zu 'strebenden Momenten einer menschlichen Natur. Die Grundlage individueller Verantwortung wird derart paralytisiert.

Dagegen ist mit Rahner, der durchaus die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit einer Überwindung des bürgerlichen Individualismus und seines Persönlichkeitskultes sieht und visionär von einem heraufziehenden "höheren Sozialismus" spricht (X, 93), für den er entsprechend "höhere Sozialisationsformen des Kirchenvolkes" (XII, 187) erwartet,

241 Molmann 1980: 168.

festzuhalten, [...] daß auch höhere Sozialisationsformen die Einsamkeit des Einzelmenschen, die anzunehmen ist und grundsätzlich gar nicht beseitigt werden kann, eher noch wachsen lassen. [...] Denn Menschen ohne den Mut zum privaten Gebet können kaum wirklich Glieder und Träger einer Gesellschaft mit höheren Sozialisationsformen sein, wie man sie in unserer Zeit sucht. Vielmehr können solche Menschen nur niedere Gemeinschaften bilden, wo der einzelne noch nicht reflex zu jener neuzeitlichen Subjektivität erwacht wäre, die auch in der nachneuzeitlichen Epoche bewahrt und in deren Gruppen eingebracht werden muß" (XII, 97).

1. Wigan Siebel

Wigan Siebel will seinen Beitrag zum innertrinitarischen Relationsbegriff²⁴² ebenfalls als "soziale Trinitätslehre" verstanden wissen, wie der Untertitel seiner Arbeit ausweist. Der Politikwissenschaftler und Soziologe Siebel hält es für seine Sache, das Programm einer "sozialen Trinitätslehre" um die [...] wissenschaftlichen Ergebnisse [...] auch der Soziologie [...] zu bereichern. An den entscheidenden Stellen seines Buches findet der Leser apodiktisch vorgelegene, unbewiesene Behauptungen, so z. B. die, daß nur durch den Blick auf die immanente Trinität [...] dem Gläubigen ein Zugang zum Feuerherd der göttlichen Liebe erschlossen [...] werden könne²⁴⁴.

Siebel sieht das zentrale Problem einer "sozialen Trinitätslehre", die zu leistende Vermittlung nämlich zwischen der göttlichen Tautauise und der Pluralität personaler Akzentren in Gott²⁴⁵. Er löst das Problem durch eine gewaltsame Behauptung: Als das Ziel der Liebe wird die "vollkommene [...] Vereinigung" gesehen. Das Trachten der Liebe gehe auf [...] die "volle Einheit zwischen Personen [...]"²⁴⁶. Akzeptiert man diese These, der soziologischerseits bei Siebel das Konstrukt von "legitimen Herrschaftspersonen"²⁴⁷ als sich aus dem Vollzug der Einheit von Gemeinschaften ergebender Notwendigkeit entspricht, dann ist die Tautauise gerade ein positives Moment an der innertrinitarischen Personengemeinschaft, insofern sie gewährleistet, daß die Trinität "das einfachste Sozialsystem"²⁴⁸ ist, wobei Hinfrächheit das Ideal der Verschmelzung bezeichnet, also etwas nach dem Muster des Kugelwesens in Platons Symposion²⁴⁹. Die Rolle der Gruppenidentität, die Siebel mit dem Kunstwort "Quasi-Person" bezeichnet²⁵⁰, übernimmt in der Trinität der Hl. Geist.

Wie bei Molmann findet eine Projektion 'wünschenswert' sozialer Zustände auf die Trinität statt. Die Synopse von Molmann und Siebel enthält die Beliebigkeit dieses

- 242 Siebel 1986.
- 243 Ebd. 7.
- 244 Ebd. 5.
- 245 Ebd. 7.
- 246 Ebd. 54.
- 247 Ebd. 49.
- 248 Ebd. 74.
- 249 Platon: Symposion XIV.
- 250 Siebel 1986, 49.

Verfahrens: Siebel hat nämlich andere politische Idealvorstellungen als Molmann.

Die Interpretationsdifferenz zwischen Molmann und Siebel bricht genau an der Stelle auf, an der Molmanns Ansatz logisch nicht genügen kann: Bei der Verhältnisbestimmung von göttlicher Wesenseinheit und personaler Dreiheit. Betonte Molmann unter Verdrängung der Wesenseinheit um des Ideals der Personengemeinschaft "von Menschen ohne Privilegien und Unterwerfung"²⁵¹ willen die personale *Eigenständigkeit* der in der Trinität geeinten Personen, so erhebt Siebel die größtmögliche *Einfrächheit* von Gruppen und Gemeinschaften zum Ideal. Dementsprechend fällt der Akzent trotz der Annahme dreier innergöttlicher Akzentren auf die Einheit in der Trinität, die so zur Legitimationsfigur autoritärer Führer-Konzeptionen sowie des familialen Patriarchates wird: So kann Siebel behaupten, die nicht-patriarchalische Familie sei nicht nur naturwidrig, sondern auch unchristlich²⁵². Die Gemeinschaft von Vätern und Söhnen, so erklärt Siebel, sei "die erste Gemeinschaft unter gleichgeschlechtlichen Personen"²⁵³. Der Grund liege nicht nur im Erbschafts- und Nachfolgeverhältnis²⁵⁴, sondern darüber hinaus in der Blutsverbundenheit der beiden. Was sich auch immer hinter diesem dunklen Wort verborgen mag, innerhalb der Siebelschen Konzeption hat es eine Affinität zur Wesenseinheit Gottes. Ähnlich wie Molmann ist Siebel von der erleuchtenden Bedeutsamkeit seines Beitrags überzeugt: Er mache einsichtig, [...] daß Gott wirklich die vollkommenste Gemeinschaft und zugleich der vollendete Liebesbezug zwischen Personen ist" (ebd. 97).

Ähnlich unbedacht wie Molmann operiert Siebel gegen Rahner mit dem Modalismusvorwurf, Rahners trinitätstheologisches Grundaxiom sei –so behauptet Siebel ohne Beweis– in der Weise zu deuten, daß Rahner sagen wolle, außer der ökonomischen Trinität *gebe es keine immanente Trinität*: "Rahner entwickelt [...] die Idee einer ökonomischen Trinität, die die immanente *ist*, d.h. eigentlich *ist*"²⁵⁵, denn im Grunde genommen braucht von einer immanenten Trinität Gottes nach Rahner, so Siebel, gar nicht die Rede zu sein, weil *alles*, was darunter zu verstehen wäre, alleine die ökonomische Trinität sei.

Daß Rahner den Modalismus um eine neue Nuance bereichert habe, will Siebel bei Athanasius Krötger gelernt haben, der sich ausschließlich mit Rahners Trinitätslehre im GK beschäftigt hat²⁵⁶. Krötger zieht aus so "scharfsmigen" (Siebel) Beobachtungen, wie diejenigen, daß der von Rahner häufiger zur Bezeichnung der jeweiligen Präsenz einer göttlichen Person in der Ökonomie verwandte Begriff der "Gegebenheitsweise" sich lateinisch mit "modus" übersetzen läßt, den Schluß, Rahner verbreite den Modalismus²⁵⁷.

- 251 Molmann 1980, 215.
- 252 Siebel 1986, 60.
- 253 Ebd. 61.
- 254 Unter den Bedingungen moderner Gesellschaften ist diese Phänomenologie des Vater-Sohn-Verhältnisses, das den Sohn als den beruflichen und geschäftlichen Nachfolger des Vaters sieht, wohl eher romanische Ideologie im Sinne des von Adorno beschriebenen 'Jargons der Eigenlichkeit' (Adorno 1964), die jedoch nicht den Anspruch soziologischer Wissenschaftlichkeit erheben kann.
- 255 Ebd. 4.
- 256 Krötger 1984.
- 257 Ebd. 36ff.

Damit ist für Siebel bei Kröger "herausgearbeitet", daß "bei Rahner" (also nicht nur im GK, auf den sich Kröger ja beschränkt) "[...] eine gefährliche Verkürzung der Trinitätslehre vorliegt"²⁵⁸.

Diese wahrhaft schmale Autoritätsbasis für den schwerwiegenden Häresivorwurf gegen Rahner will Siebel um die gewichtige Stimme Leo Scheffczyks erweitern. Vorwürfe, die Scheffczyk in einem 1984 veröffentlichten Aufsatz²⁵⁹ gegen ein "Mißverständnis" des Rahnerschen Grundaxioms, dem der Münchener Dogmatiker explicite an derselben Stelle zustimmt²⁶⁰, erhebt, werden von Siebel so zitiert, als bezögen sie sich auf "[...] Konsequenzen dieses Modalismus [...]", den Kröger bei Rahner nachgewiesen haben will²⁶¹. So entsteht der Eindruck, Scheffczyk stimme mit Kröger, den er an keiner Stelle seines Aufsatzes erwähnt, überein. Siebels Begründung des Modalismusvorwurfs gegen Rahner kann mithin als unwissenschaftlich, ja als unseriös bezeichnet werden. Sein Zweck innerhalb der Siebelschen Arbeit ist es, die allgemein akzeptierte trinitätstheologische Methode, daß nämlich auszugehen sei von der göttlichen Ökonomie, zurückzuweisen, um die immanente Trinität rein in sich wieder zur Projektionsfolie 'idealer' menschlicher Zustände zu machen. Damit findet sich bei Siebel mit bei weitem größter Krudität durchgeführt, was auch Molmann versucht: Die globale Verurteilung eines methodologisch wohl begründeten trinitätstheologischen Entwurfs soll der apodiktischen Behauptung eines Gegenteilwurfs das Feld bereiten.

J. Eberhard Jüngel

Bei Eberhard Jüngel findet die Wahrheit von Gott als dem Sich-selbst-an-die-Welt-Entäußernden eine kosmologische Wendung. Jüngels Theologie ist zunächst christozentrisch wie diejenige Karl Rahners. Wer Gott ist, wird an Christus offenbar: "Der mit dem Gekreuzigten identische Gott macht uns seiner Liebe und also seiner selbst gewiß"²⁶². Jüngel lehnt jede natürliche Analogie in der Gotteskenntnis ab. Gott wird sprachereignishaft für den Menschen im Modus der Ansprechbarkeit präsent durch den Tod und die Auferweckung Jesu Christi²⁶³.

Werner Löser²⁶⁴ sieht den entscheidenden Unterschied zwischen den Trinitätskonzeptionen Jüngels und Rahners, die beide übereinstimmen im methodischen Prinzip des Ausgangs von der ökonomischen Trinität, die auch Jüngel für identisch hält mit der immanenten Trinität²⁶⁵, darin, für Jüngel sei das zentrale Ereignis der göttlichen Ökonomie der Tod und die Auferstehung Jesu, während bei Rahner die unio hypostatica das

Grundereignis der geschichtlichen Selbstanifestation Gottes sei. Diese Feststellung ist richtig, wenn auch der ange deuteten Interpretation, dieser Unterschied gründe in der Tatsache, daß sich Rahner von der traditionellen Metaphysik bestimmen lasse²⁶⁶, nicht uneingeschränkt zustimmen ist: Die hypostatische Union ist ja in der Deutung Rahners gerade nicht einfach eine metaphysische, sondern eine existentiell-biographische Größe. Rahners Christologie und dementsprechend seine christologisch geprägte Trinitätstheologie geht wirklich von der *Existenz* Jesu aus, mit der – wie Jüngel methodisch postuliert – Gottes Wesen und Sein offenbar werden²⁶⁷. Jüngel dagegen konzentriert sein theologisches Augenmerk auf den Tod Jesu: Gott habe sich selbst definiert, indem er sich mit dem *weren* Jesus identifiziert²⁶⁸.

Die Gefahr dieser Konzentration des theologischen Augenmerkes auf den toten Jesus ist evident: Der tote Jesus ist allzu leicht Gegenstand ungehelter theologischer Spekulation. Bei Jüngel führt diese zu der These, im Tode Jesu komme Gott "[...] in einem und demselben Ereignis als Gott zu Gott und als Gott (definitiv!) zum Menschen [...]"²⁶⁹.

Die Gefahr solcher Formulierungen liegt auf der Hand: Paralytisiert eine Offenbarungstheologie, die von der Offenbarung her zu einem *Wesensbegriff* Gottes vordringen will und zu einem Begriff der Geschichte, die Gott mit sich selbst habe, nicht die Einsicht, daß Gott nicht vom Menschen her errechen- und beschreibbar ist? Jüngel ist sich dieser Gefahr bewußt. So beeilt er sich dem zitierten Satz hinzuzusetzen: Gott komme als der zu sich selber kommende *von sich selber*. Als der Ursprung sei er jedoch von sich selbst als Ziel unterschieden. Der Unterschied aber ist wiederum kein Gott von außen aufgezungenes Gesetz, dessen Kenntnis den Menschen über Gott erlöbe, sondern Gottes von ihm selbst so gewollte Geschichte mit sich selbst, sein Zeugen und Gezeugwerden²⁷⁰. Mit dieser trinitätstheologischen Deutung der göttlichen Geschichte ist jedoch die Gefahr, aus der Haltung des Beters und des existentiell-praktisch Gott-Konfrontieren zu entkommen, um 'von außen' einen spekulativ-theoretisch-anschaulichen Begriff göttlicher Immanenz zu entwickeln, nicht vermieden. Die Gefahr bei solchen Modellen göttlicher Immanenz ist, daß sie Gott als den Anderen, als den Nicht-Begrifflichen nicht ernstnehmen, daß sich Theologen mit solchen Theorien imaginieren, verstanden zu haben, nach welchen Gesetzen die Gottheit 'funktioniert'. In diesem Bestreben sind entsprechende Theologen *mythologisch*. Mit der Mythologie verbindet sie die entlastende Funktion für das konkrete Leben, das in seiner drängenden Gegenwartigkeit dadurch 'entschärft' wird, daß diese Gegenwartigkeit als Moment gedeutet wird an ewigen Prozessen von göttlicher Sicherheit und Unbedrohtheit.

Bei Jüngel wird die göttliche Urentscheidung für seine Selbstitteilung noch einmal

258 Siebel 1986, 5.
259 Scheffczyk 1984, Ebd. 5967.
260 Siebel 1986, 5. Hervorheb. v. Vf.
261 Jüngel 1978, 511.
262 Ebd. 529.
263 Löser 1984, 33f.
264 Jüngel 1978, 507.

266 Löser 1984, 36.
267 Jüngel 1978, 253.259.
268 Ebd. 498.
269 Ebd. 525.
270 Ebd.

nach ihrer Grundlage im Sein Gottes befragt. 1 Joh 4, 8 ist für die entsprechende Rückfrage ein unverdächtigere Einstiegs²⁷¹. Daß Gott selber die Liebe sei, sei der Inhalt der göttlichen Selbstdefinition am Kreuz. Zugleich wird aber von dieser Selbstdefinition Gottes her deutlich, was göttliche Liebe meint: Als der sich mit dem toten Christus identifizierende ist Gott der sich aus Liebe auf "das Nichts" einlassende²⁷². So kann Jüngel die Selbstdefinition Gottes am Kreuz mit den Worten zusammenfassen: "Wir bringen diese theologischen Ausfüllungen nun auf ihren ontologischen Begriff, wenn wir das Sein Gottes als Aus-sich-heraus-Gehen in das Nichts begreifen"²⁷³. Ist das Sein Gottes solchmaßen in seinem 'An sich' erst einmal auf den "Begriff" gebracht, dann ist sogar die Schöpfung vordenklich. Als der Schöpfer ist Gott der, der sich als der "a se in nihilum ek-sistere"²⁷⁴, der er als die "überströmende Liebe" ist²⁷⁵, auf das Nichts im Modus des Kampfes einläßt. Jüngel besteht an anderer Stelle durchaus darauf, Gottes Schöpfung als Konsequenz einer innergöttlichen Urentscheidung zu deuten: Gottes Sein ist nicht vom Menschen durchschaubare Gegebenheit, sondern: Gottes Sein ist Gottes Entschcheidung²⁷⁶. Es ist aber nicht recht einzusehen, wie die damit gemeinte Freiheit Gottes als des Schöpfers und als des Sichhoffenbarenden noch gedacht werden kann, wenn sich die geschichtliche Erfahrung Gottes erst einmal in eine metaphysische Definition(!) seines Seins und Wesens übersetzt hat²⁷⁷.

Löser²⁷⁸ will bei Jüngel gelernt haben, daß es ja möglicherweise einen herausziehenden neuen Typus von Metaphysik gebe, der die Metaphysik des Geistes und der Identität, von der Rahner "[...] sich in nicht unwesentlichen Punkten bestimmen läßt", überwinde. Löser nennt diesen bei Jüngel angedeuteten Typus metaphysischen Denkens "Metaphysik der Liebe". Einmal abgesehen von der durchaus ja nicht unwesentlichen Frage, wie es ohne Geist und Identität wohl Liebe geben könne, ist gegen diese 'Vision' einer gänzlich neuen Metaphysik der Einwand zu erheben, daß die Metaphysik immer auf die denkerrische Selbstbegründung und Sicherung des Menschen in Welt zielt. Als solches Bemühen ist sie nicht schlechthin illegitim, sondern gehört zum innerweltlichen Selbstvollzug des Menschen. Damit ist die Metaphysik vom Grundimpuls her von der Liebe unterschieden, deren Grundhaltung diejenige des *lassenden* Vertrauens ist. Eine Metaphysik der Liebe würde dem Begriff der Selbstsicherung nicht entsprechen, weil sie auf lückenlose Begründung des Menschen und seiner Vollzüge verzichtet; sie würde aber auch der Liebe nicht entsprechen, weil sie die dankbare Annahme des Anderen als solchen ersetzen würde durch den Versuch, den Anderen in seinem Sosein als vordenklichen zu

271 Ebd. 298.
272 Ebd. 301.
273 Ebd. 303, Hervorheb. v. Vf.
274 Ebd. 303, 411.
275 Ebd. 411.
276 Jüngel 3/1976, 82f.
277 Vgl. zu dieser Gefahr trinitätstheologischer Spekulation: Schiefzyk 1968, 116f.
278 Löser 1984, 36.

ergründen²⁷⁹.

Aus der Vermischung religiöser und metaphysischer Denkform resultiert der Mythos. Der wichtigste theologische Einwand gegen das mythologische Denken ist, daß es den Anspruch erhebt, das menschliche Leben vom Menschen selbst her in seiner metaphysischen Sinnhaftigkeit und vom Göttlichen garantierten Gegehrtheit zu durchschauen. Das Göttliche wird auf diese Weise zum Moment am Versuch menschlicher Selbstbegründung. So verfehlt der Mythos die von Rahner herausgearbeitete Mitte des christlichen Heilsmysteriums, daß der Mensch nämlich in der Heilsgeschichte mit Gott als dem wirklich inkompatiblen Anderen in Freiheit konfrontiert ist.

Für das personalistische Grundverständnis des Verhältnisses Gott-Mensch bei Karl Rahner ist die Freiheit der Geschichte zwischen Gott und den Menschen unbedingtenknotwendig (vgl. Kp. 6, 5; 14, 3). Rahner betont deshalb nachdrücklich sowohl die Freiheit Gottes gegenüber der Welt (Kp. 6) als auch die Freiheit des Menschen gegenüber Gott. Durch Trinitätstheologien, die sich vor mythologischen Denkformen nicht hüten, ist diese zentrale Wahrheit über das Gott-Welt-Verhältnis bedroht: Das wird deutlich durch die jüngelische These, Gottes Sein strecke sich von sich aus in das Nichts hinein aus. Wo diese Aussage als "Definition" Gottes genommen wird, ist der Heilsgeschichte die Dramatik der Freiheit genommen: Gott ist ja wesentlich der, der im Kampfe das Nichts und damit das Böse, das ja im traditionellen metaphysischen Denken nur Mangel an Sein ist, eben nichts²⁸⁰, bekämpft; und Gott wäre nicht Gott, wenn ein Kampf, der ihm so wesentlich ist, nicht zu seinen Gunsten immer schon entschieden wäre.

279 Dieser Einwand ist auch gegen Hemmerles Essay zu einer trinitarischen Ontologie (ders. 1976) zu machen: Hemmerle will das von ihm konstatierte Fehlen einer genuin christlichen Metaphysik (ebd. 22) und die philosophische Ungleichzeitigkeit theologischen Denkens (ebd. 23) überwinden, indem er in Anknüpfung an die Trinitätsspekulation von Balhaars und unter osmotischer Aufnahme personalistischer (ebd. 38), phänomenologischer (ebd. 39) und spieltheoretischer (ebd. 45) Bruchstücke eine neue Metaphysik als Konsequenz der trinitarischen Selbstoffenbarung Gottes in Grundzügen skizziert: An die Stelle der "Gegensands- und Geistesmetaphysik" mit ihren überholten Begriffen "Subjekt", "Substanz" (ebd. 39f) und "Selbstintentionalität" (ebd. 39), von der es heißt, sie sei "am Ende" (ebd. 45), soll eine neue Metaphysik treten, deren Hauptwort das Verb zu sein habe (ebd.). Ein Verb ohne Subjekt kann jedoch nur eine diffuse Bewegung bezeichnen, von der es bei Hemmerle heißt: "Nur etwas bleibt: das Mitum jener Bewegung" (ebd. 41f) aussehenderfallens. "[...] so tritt an die Stelle des einen Subjekts also die Mehrsprachigkeit" (ebd. 42). Akzentuertes läßt Hemmerle in die trinitas von "Pollen" und Bezugspunkten (ebd. 41f) aussehenderfallens. "[...] so tritt an die Stelle des einen Subjekts also die Mehrsprachigkeit" (ebd. 42). Hemmerle sagt sehr richtig, wer an Jesus Christus glaube, der glaube an die Liebe als den Sinn des Seins (ebd. 57). Nur muß Liebe, um solche zu sein, von Subjekten getan werden. Wo dies geschieht, da ist die Metaphysik fern, denn das trinitarische Geheimnis Gottes läßt sich als Geheimnis eben nicht in das metaphysische Begreifen überführen. Das gilt nun allerdings auch für die ganz neue Metaphysik Hemmerles: Das Dasein Gottes in seiner Gnade läßt sich auch auf den neo-hebräischsten Begriff nicht bringen.

280 Vgl. De ver. q.1, a.1; S.th. I, q.5, a.1.