

## Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott

Erwägungen zu Karl Rahners »Grundkurs des Glaubens«

Von Leo Scheffczyk

*Das Anliegen: Glaubensvertrauen aus denkerischer Kraft*

Es ist seit je das Anliegen des theologischen Denkens K. Rahners, das Zentrale des Christentums zu treffen, aber (darüber hinaus) es auch als Zentrum des Menschen aufzuweisen. Im »Grundkurs des Glaubens«<sup>1</sup>, der eine »Einführung in den Begriff des Christentums« bieten will, ist dieses Anliegen, dem unstreitig ein »Systemgedanke« zugrunde liegt, welcher aber vom Autor bislang nicht zu einem solch strengen Systembau zusammengefügt wurde, in imponierender Weise zu einer gewissen Vollendung gebracht.

Von daher wird es verständlich (wie auch verzeihlich), daß der Autor nicht immer neue Steine für diesen Bau verwendet, sondern manche Quadern aus bereits vorliegenden Schriften und Aufsätzen übernimmt. Für die Beurteilung des umfangreichen Werkes bedeutet das aber eine willkommene Erleichterung, ohne die man möglicherweise das Verständnis des Ganzen auf einen ersten Anhieb hin verfehlen müßte. (Es wird auch so noch verfehlt, wenn man das Werk z. B. in eine wohlwollende Parallele zu Küng setzt<sup>2</sup>.) Aus der inhaltlichen und ideellen Rückverbindung zum vorhergehenden Schaffen Rahners läßt sich z. B. hinsichtlich des Anliegens die eigentümliche Verbindung von pastoralem Interesse und stringenter Wissenschaftlichkeit feststellen, eine schlechthin ideale Vereinigung von Aspekten, deren Gelingen immer eine Großtat theologischer Arbeit markieren würde. Tatsächlich schreibt Rahner dieses Werk, dessen Ursprung in Vorlesungen für Theologiestudenten über den vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderten »Einführungskurs« gelegen ist, um dem Theologen, aber auch jedem denkenden Gläubigen Vertrauen in den Grund des Glaubens zu erwecken angesichts einer Welt, in der dieses Vertrauen den härtesten Widerständen ausgesetzt erscheint. Obgleich das Buch »nicht direkt und unmittelbar religiöse Erbauung« (13) vermitteln will, ist es doch auch von einem solchen Zug durchzogen, der sich an manchen Stellen zu (auch sprachlich) schönen Erhebungen religiöser Ergriffenheit steigert, so bei der Beschreibung der inneren Tiefe des Menschen (214 f.), des unsagbaren Geheimnisses Gottes (89 f. u. ö.) oder der persönlichen Beziehung des Christen zu Christus (298–303).

Versucht man diesen Zug auf der Ebene der Wissenschaft zu bestimmen, so darf man ihn als das existentielle oder existentialtheologische Anliegen umschreiben, das dieses Werk in einer Hinsicht charakterisiert. Die schon hier intendierte

---

<sup>1</sup> Herder, Freiburg/Basel/Wien 1976. 448 S.

<sup>2</sup> Vgl. »Theologie und Philosophie«, 52, 1977. S. 67 ff.

Wissenschaftlichkeit, auf die eine moderne, in eine verwissenschaftlichte Welt ergehende Glaubensbegründung nicht verzichten kann, beweist sich aber erst förmlich in der Verwendung höchst subtiler philosophischer Denkmittel, die bei genauerem Hinblick der Transzendentalphilosophie entlehnt sind, welche die Wirklichkeit aus dem eigenen Bewußtsein erhellt, ja geradezu erstellt und setzt.

Deshalb wird am Anfang nachdrücklich die »innere Einheit von Philosophie und Theologie« (15, 22) hervorgehoben, ohne daß freilich die genaue Zuordnung der beiden Wissenschaften festgelegt würde. Nur dies wird klar, daß es sich nicht um eine dogmatische Theologie im eigentlichen Sinne handeln solle, die vom Dogma der Kirche ausgehen müßte. Aber auch das Vorgehen der traditionellen Fundamentalthologie wird nicht angestrebt, weil in ihrem Verfahren die Offenbarung als äußere Tatsache nachgewiesen werden sollte, was den konkreten Menschen nicht überzeugte und in ihm kein Vertrauen zu erwecken vermochte. Die hier gewählte Methode möchte viel tiefer im Menschen ansetzen und das Glaubensgeheimnis mit der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Verbindung bringen (24).

Damit ist ein Weg des philosophischen Nachdenkens über das Wesen des Menschen gewählt, der dem Leser die »Anstrengung des Begriffes« nicht ersparen will und kann, auch wenn erklärend hinzugefügt wird, daß es sich nur um ein Denken über den Glauben auf einer »ersten Reflexionsstufe« (20) handeln solle. Aber das bedeutet keine Ermäßigung des denkerischen Anspruchs, der stellenweise in dem Werk so hochgetrieben wird, daß er auch Fachtheologen herausfordern kann (was natürlich die Frage nach der realistischen Einschätzung des »Erfolges« dieser Gedanken beim vorausgesetzten Anfänger in der Theologie aufkommen läßt). Die Position einer »ersten Reflexionsstufe« ist nur im Hinblick auf die von Rahner festgestellte Tatsache eines »interdisziplinären Zerfalls der Theologie« (19) gewählt, der es unmöglich macht, aus der Gesamtheit dieser Disziplinen ein Grundverständnis des Glaubens zu gewinnen (21). Es ist dies eine beachtliche Konsequenz aus dem sonst vom Autor angelegentlich verfochtenen Pluralismusgedanken, der offenbar hier in eine gewisse Aporie gerät; denn die als die andere Möglichkeit erwogene »zweite Reflexionsstufe« (21), auf welcher jede einzelne theologische Disziplin auf ihre Weise sich über den Glauben Rechenschaft gibt, »ist heute uns allen und erst recht den Anfängern in der Theologie nicht zugänglich« (21). Es legt sich angesichts dieser Feststellung freilich die Frage nahe, ob die einzelnen theologischen Disziplinen und die Theologie in der Gesamtheit dann zu einer Verantwortung des Glaubens überhaupt noch in der Lage seien.

Ein solcher Zweifel, der aus diesem Gedanken kaum auszuschließen ist, bindet natürlich der von Rahner hier vertretenen »ersten Wissenschaft« eine außerordentliche Bürde auf. Diese Last soll gleichsam von einem einzigen, in sich unzerstörbaren Pfeiler getragen werden, der tief in die Transzendentalität des Menschen »abgesenkt« ist, so daß selbst die von außen kommenden »Schübe« und Angriffe (darin liegt tatsächlich der formallogische Vorzug des transzendentalen Ansatzes) den »Pfeiler« nur zu kräftigen vermögen. (Der Autor macht diesen von ihm oft explizierten Gedanken hier in neuer Weise an einem schlichten Beispiel klar, nämlich in einer »Meditation über das Wort Gott« [54–61], die das Ergebnis erbringt: auch der Atheist setzt dieses Wort in der Leugnung Gottes immer neu, verhilft ihm dadurch zu seiner Weiterexistenz, die offenbar unausrottbar ist.)

Trotz des damit übernommenen denkerischen Schwierigkeitsgrades ist der Autor der Überzeugung, daß es nur auf einem solchen Wege möglich sei, dem Menschen »das Vertrauen zu geben, daß er in intellektueller Redlichkeit glauben kann« (23).

### *Vom Inneren des Menschen zum Geheimnis des Gottmenschen*

Für den transzendentalen Ansatz, bei dem »Theologie und Anthropologie notwendig eins« werden (54), hat verständlicherweise die Bestimmung der Personalität und Subjektivität des Menschen vorrangige Bedeutung, das heißt die Deutung dessen, was der Mensch als »Hörer der Botschaft« ist (1. »Gang« der Untersuchung). In einer Weise, die deutlich an »Hörer des Wortes« (1941) anschließt, aber doch von größerer sprachlicher Durchsichtigkeit geprägt ist, wird der Mensch als das »Wesen eines unendlichen Horizonts« bestimmt (42), das in der Erfahrung seiner Endlichkeit gerade aus dem dauernden Vorgriff auf ein Unendliches lebt, welches sich ihm als Geheimnis zuschickt. In einer theologisch wohl nicht ganz unproblematischen Weise wird diese Unendlichkeit des Seins, das Woraufhin des Vorgriffs, mit dem wirklich existierenden Gott des Glaubens und mit dem absoluten »heiligen Geheimnis« (73) identifiziert, wo man doch an sich aus einem Vorgriff noch nicht auf die Wirklichkeit des Angestrebten schließen kann. Rahner stellt zwar fest, daß der Mensch nicht »auf das Nichts als solches vorgreifen kann« (44). Aber die andere Möglichkeit (Kantischer Art), daß Gott für den Ausgriff des Menschen auch nur als Idee oder Postulat Geltung haben könne, wird nicht erörtert. Sie wird mit dem Argument abgewehrt, daß man »nicht im eigentlichen Sinne einen Begriff von Gott bilden und danach dann fragen [könne], ob so etwas auch in der Wirklichkeit gegeben ist«; »der Begriff in seinem ursprünglichen Grund und die Wirklichkeit selbst, die als solche dieser Begriff meint, gehen in einem auf oder werden in einem verborgen« (64). Mit der Einführung des Wortes vom »Aufgehen« ist deutlich das Erfahrungsmoment angesprochen, das offenbar allein die gesuchte Verbindung zwischen dem Begriff und der Wirklichkeit Gottes herstellt, das als »transzendente Erfahrung« einfach gesetzt wird und nicht weiter hinterfragbar ist.

Wenn eine solche »transzendente Erfahrung« Gottes vorausgesetzt wird, sind die einzelnen christlichen Glaubensgehalte (»Geheimnisse«) verhältnismäßig leicht daraus zu deduzieren, etwa die »Schöpfung« als »radikale Herkunftigkeit« von Gott (87), die »Erbsünde« als ursprüngliche Schuldbestimmtheit der menschlichen Freiheitssituation (116), die Gnade als »Ausgerichtetsein des menschlichen Daseins auf die Unmittelbarkeit Gottes« (66). Die Gnade ist jedoch nicht nur im Modus eines fernbleibenden Woraufhin gegeben, sondern in der Weise der »Selbstmitteilung Gottes im Modus der Nähe« (125), welche absolut ungeschuldet geschenkt wird.

Daraufhin kann dann der Mensch (im zweiten »Gang«) als das Wesen beschrieben werden, das »immer und unausweichlich in seiner geistigen Existenz mit Gott zu tun hat, ob er darauf reflektiert oder nicht« (77). Freilich wird (im dritten »Gang«) hinzugefügt, daß der Mensch sich in seiner Freiheit Gott auch versagen kann. Aber wenn dieser Gott doch vorzüglich als »Horizont« des Menschen verstanden wird (und dieser auch schon »Gnade« ist), dann wird nicht eigentlich verstanden, wie der Mensch aus diesem Horizont heraustreten kann. Er muß ihn ja

sogar im Falle des Widerspruches bejahen. Wenn es eine transzendente, gnadenhafte Unmittelbarkeit zu Gott gibt, dann ist schwer zu erweisen, wie der Mensch sie wirklich verlieren könne. Deshalb wird auch (wohl als eine gewisse Konzession) zugestanden, daß das Nein zu Gott »niemals als eine existential-ontologisch gleichmächtige Möglichkeit der Freiheit neben der des Ja zu Gott aufgefaßt werden« kann (109).

In Konsequenz dieses Gedankens kann dann der Mensch (im 4. »Gang«) im spezifisch christlichen Verständnis als »das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes« (122) bestimmt werden. Es ist aber nicht unwichtig anzumerken, daß das Wort von der »Selbstmitteilung« Gottes schon zuvor gefallen ist und zur Kennzeichnung des Menschseins als solchem verwendet wurde. Deshalb ist die letztgenannte Selbstmitteilung Gottes nur »eine bis zum letzten radikalisierende Modifikation unserer Transzendentalität als solcher« (138), das heißt, Christsein ist nur als eine Modalität (und damit ein Akzidenz) des Menschseins angesehen. Trotzdem soll das Christentum als »radikal überbietendes Verhältnis zu Gott« (131) anerkannt bleiben, näherhin als »Religion der Unmittelbarkeit zu Gott« (ebd.).

Freilich wird an dieser Stelle die Frage aufkommen, ob ein solches Gottverhältnis nicht in anderen Religionen auch behauptet werden könne und sogar objektiv vorhanden sei. Sie wird tatsächlich in dem Buch nicht verneint, was das auch hier wieder aufgenommene Theorem von den »anonymen Christen« beweist (155, 165, 178, 298). Trotzdem soll das Spezifische des Christentums an der »Heils- und Offenbarungsgeschichte« (5. »Gang«) eigens nachgewiesen werden. Freilich kann die Geschichte immer nur das »aposteriorische Material« für die »apriorische Geleitetheit« der menschlichen Transzendentalität liefern, die deshalb *vor* der geschichtlichen Offenbarung *auch schon Offenbarung* genannt werden kann (155). Wie verhältnismäßig gering die Eigenbedeutung der Heilsgeschichte angesetzt wird, zeigt die Behauptung, daß das »kategoriale Material« der Vermittlung auch von der profanen Geschichte geliefert werden kann (155 f.). Daraufhin kann die besondere Heils- und Offenbarungsgeschichte nur den Charakter einer völlig gelungenen und geglückten Geschichte annehmen (159), was sie dann eigentlich von der profanen Geschichte nur durch ihre stärkere Intensität und ihren Erfolg unterscheidet.

Es ist aber zuzugeben, daß die spezifische Unmittelbarkeit des Christlichen zu Gott nun noch einmal in einem neuen und entscheidenden Ansatz aufgewiesen werden soll (im 6. »Gang«), nämlich an Jesus Christus selbst, dem »schlechthin Christlichen des Christentums« (178). Mit Recht nimmt deshalb die Christologie die beherrschende Stellung in diesem Buch ein (180–312). Das vollkommene Gelingen der Selbstmitteilung Gottes zur Unmittelbarkeit ist offenbar erst durch die hypostatische Union, das heißt durch den Gottmenschen garantiert. Auch hier ist aber der transzendente Ansatz führend, das heißt das Bestreben zur Entfaltung einer »apriorischen Lehre vom Gottmenschentum« (179). Deshalb wirkt es ein wenig unvermutet, wenn Rahner die Christologie mit einer gänzlich aposteriorischen Beweisführung beginnt, nämlich mit dem Aufsatz über die »Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung«, der von Gedanken Teilhards de Chardin inspiriert ist. Hier erscheint Christus, der absolute Heilsbringer, als Ziel und Gipfel der von unten aufsteigenden Evolution. Von dieser rein aposteriorischen, der Na-

turwissenschaft entlehnten Sicht des Christusereignisses ist zu sagen, daß sie den »transzendentalen Ansatz« des Rahnerschen Denkens insofern unterbricht (wenn nicht gar widerlegt), als hier mit einem rein kategorialen, das heißt zeithaft-empirischen Denken offenbar dasselbe erreicht werden kann, nämlich der Aufweis der Spitzenstellung Christi in der Weltentwicklung, der bei Teilhard sicher nicht transzendental erklärt wird. (Die hier beiläufig fallende Behauptung von der Ablehnung der Zufallstheorie seitens der modernen Naturwissenschaft wäre etwa durch den Hinweis auf J. Monod u. a. zu korrigieren.) Im übrigen handelt es sich bei der Gedankenführung weniger um eine Erklärung der *Menschwerdung Gottes* als um eine solche der *Gottwerdung des Menschen*.

Diese Ungenauigkeit haftet auch der nachfolgenden Entfaltung einer »transzendentalen Christologie« an (206 ff.), in der Christus als der »einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit« (216) erklärt werden soll; denn es gehöre zur Natur des Menschen, »in die Unbegreiflichkeit [Gottes] hinein zu verschwinden« (216). »Inkarnation« wird dann die im menschlichen Wesen angelegte Enteignung und Weggabe des Menschlichen an das Göttliche, die in Christus einmalig geschehen ist.

Aber bei einem solchen Ansatz hat es mit der Behauptung der »Einmaligkeit« des Christusereignisses seine Schwierigkeit.

Rahner selbst scheint das zu spüren, wenn er sich den Einwand macht, daß sich dann »Gottmenschlichkeit« eigentlich öfter ereignen müßte, im Grunde bei jedem Menschen (217). Er weist diesen Einwand freilich entschieden mit dem Argument ab, daß »Geschichtlichkeit« das »Immer und Überall« (217) ausschließe. Aber dieses Argument ist nicht überzeugend, weil ja zuvor mit der *Natur* des Menschen argumentiert wird, die nun tatsächlich »überall« vorhanden ist und eigentlich die Erstreckung nach dem Gottmenschentum »immer« erreichen müßte.

Freilich erfolgt anschließend der Versuch, diesen transzendentalen Aufstieg zum Begriff des Gottmenschen in seiner Einmaligkeit zu erläutern, und zwar durch die breite biblisch-historische Entfaltung der wirklichen, vorösterlichen Geschichte Jesu. Hier kommt das durchgängige Anliegen des Werkes besonders deutlich zum Vorschein, die Einheit von Transzendentalität und Kategorialität, von denkerischer Apriorität und aposteriorischer Geschichte zu wahren (226 ff.). Es wird dabei durchaus ernst gemacht mit der Erkenntnis, daß der Glaube an »das schlechthin Christliche des Christentums, Jesus Christus« (178) auf die konkrete Geschichte Jesu verwiesen ist (234), obgleich die nur relative Sicherheit geschichtlicher Erkenntnis der Glaubensbegründung manche Last aufbürdet (235). Die daraufhin entwickelten »geschichtlichen Minimalvoraussetzungen für die orthodoxe Christologie« (243) heben bei aller Wahrung der Menschheit und Menschlichkeit Jesu doch auch auf seine einzigartigen Prärogativen ab (eschatologischer Prophet; Einheit von Botschaft und Person; Todesbewußtsein als Prophetenschicksal) und beziehen auch die Wunder als Kriterien zur Legitimation seines einzigartigen Anspruches ein, vor allem »das Wunder im Leben Jesu schlechthin« (260), die Auferstehung.

Während jedoch die vorangehenden Fakten des Lebens Jesu rein kategorial betrachtet und gewertet werden, erfolgt bei der Auferstehung eine nochmalige transzendente Begründung aus einer »transzendentalen Auferstehungshoffnung als Horizont der Erfahrung der Auferstehung Jesu« (264). Hier zeigt sich dann aller-

dings auch, wie das Anlegen des transzendentalen Rasters den Heilsfakten nur den *vorgegebenen menschlichen* Sinn zuerteilen kann; denn der Sinn der Auferstehung Jesu kann nicht (wie Rahner meint) »die endgültige Gerettetheit der konkreten menschlichen Existenz durch Gott und vor Gott« (262) besagen, da ja der Mensch Christus keiner Rettung bedurfte.

Bezeichnenderweise wird innerhalb der Geschichte des Lebens und Sterbens Jesu das Ereignis des Kreuzes (welches noch einen anderen Sinn hat als das des »Todes«) nicht thematisiert. Eine eigentliche »Theologie des Kreuzes« kann wohl auch aus der transzendentalen Erfahrung schwerlich abgeleitet werden. Doch ist zuzugeben, daß nachfolgend die Bedeutung der Auferstehung z. B. für den Sühnecharakter des Todes Jesu noch tiefer erschlossen wird (276 ff.), aber dann offensichtlich auch ohne transzendente Begründung.

Daß eine solche Begründung auch bei der »Frage nach den Neuansätzen einer orthodoxen Christologie« (287 ff.) zu Schwierigkeiten führt, zeigt sich etwa bei der Behauptung, daß der Begriff des »absoluten Heilsbringers« die neutestamentliche Sohnes- und Logoschristologie schon in sich schließe. Hier ist aber wohl differenzierter zu verfahren und zu sagen, daß zwar der »Sohn« den Begriff des »absoluten Heilsbringers« in sich schließt, daß aber nicht das Umgekehrte gilt; denn ein »absoluter« oder »eschatologischer« Heilsbringer kann immer auch als menschlich-geschichtlicher Superlativ verstanden werden, von dem aus es immer noch keinen kontinuierlichen Übergang zu einer göttlichen Person gibt.

Bei aller Anerkennung der Bedeutsamkeit des ausführlichen biblisch-geschichtlichen Beweisganges zur Legitimation der Einmaligkeit des Christusereignisses ist doch zu fragen, ob er die ihm zugewiesene Bestimmung erfüllen kann, wenn alles Geschichtlich-Kategoriale immer nur zur Explizierung, zur Ergänzung und zur Objektivierung des im Inneren des Menschen wesentlich schon vorhandenen »Offenbartseins« dienen soll. Auch auf diese Schwierigkeit verweist Rahner selbst, wenn er bezüglich des Auferstehungsereignisses erklärt, daß es dem menschlichen Selbstverständnis, dem die »transzendente Auferstehungshoffnung« zu eigen ist, »von der Erfahrung der Auferstehung Jesu her besser gelingt, dieses Selbstverständnis faktisch zu objektivieren« (264). Ist dann die höchste Heilstat Gottes, der Inbegriff christlichen Glaubens und des erlösten Seins, nicht doch nur eine »verbessernde Objektivierung« des eh und je im Menschen Vorhandenen? Sind dann diese Heilstaten und der Heilsträger selbst nicht ersetzbar und austauschbar durch andere gehaltvolle menschliche Ereignisse in der Geschichte und ihre Träger? Es ist sicher, daß Rahner diese Fragen niemals bejahen würde. Aber kann er sie aus der Konsequenz seines Systems mit dessen Mitteln begründet verneinen? Es ist nicht zu ersehen, wie das auf dem einmal angenommenen Grund geschehen sollte.

Trotzdem läßt Rahner auch auf den folgenden »Gängen«, die den konkreteren Fragen der Kirche (7.), des christlichen Lebens (8.) und der Eschatologie (9.) gewidmet sind, nichts unversucht, die Einzigartigkeit der christlichen Gottunmittelbarkeit (auch in der spezifisch katholischen Erscheinungsform) zu begründen. Es ist konsequent gedacht, wenn dem die Geschichte überragenden Christusereignis auch »geschichtliche Bleibendheit« (313) in der Kirche zugebilligt wird. Aber (rein theoretisch) wäre die Frage möglich, ob dies auch »transzendental« richtig gedacht ist; denn vom Ansatz der Gottmenschlichkeit des Menschen her wäre der Gedanke

genauso schlüssig, daß das Christuseignis einfach in einer »Gemeinde« anwesend bleibt, welche von der *Menschheit als solcher* gebildet wird, nicht aber von einer doch irgendwie separierten Kirche. In Richtung dieses Gedankens weist tatsächlich die Behauptung, daß »die Lehre von der Kirche nicht die Kernaussage des Christentums« sei (315). Aber diese momenthafte Abweichung innerhalb des Gedankenzuges wird dann doch begradigt durch eine Ekklesiologie, die (anders als die bisherige fundamentaltheologische) in der Weise eines »vertrauenden Sich-Einlassens« auf die vorgegebene kirchliche Existenz (341) vorgeht. Sie zielt auf eine Rechtfertigung des katholischen Kirchenglaubens (ohne Preisgabe seiner heute nicht leicht eingängigen Spezifika wie Autorität, Lehramt, Unfehlbarkeit) und wendet sich ausdrücklich gegen einen ekklesiologischen Relativismus. Freilich könnte man auch hier fragen, ob die dazu erstellten Kriterien genügen, unter denen das der geschichtlichen Kontinuität nur besagt, daß die katholische Kirche »konkret nach einem sehr einfachen Befund die dichtere, die selbstverständlichere, die unbefangene geschichtliche Kontinuität mit der Kirche der Vergangenheit bis in die apostolische Zeit hinein hat« (346). Es scheint, daß der Appell an das Vertrauen hier allein den »Beweis« abgibt, zumal naturgemäß solche distinkte Fakten und spezifische Einzelmomente wie eine hierarchische Ordnung oder eine Unfehlbarkeit nicht transzendental, das heißt aus dem gnadenhaften Selbstvollzug des Menschen auf das Unendliche hin, abgeleitet werden können. Tatsächlich tritt in diesen Partien die Anwendung der »transzendentalen Methode« merklich zurück. Wo sie aber in Einzelfällen doch berufen wird, etwa bei der Erklärung der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe (385) oder bei der Beurteilung der Bedeutung des sakramentalen Lebens (396 ff.), vermag sie den Begriff der Einzigartigkeit des Christlichen wiederum nicht zu erreichen. Wenn so die Nächstenliebe als der »Vollzug des Christentums schlechthin« bezeichnet wird (301, selbst unter Berücksichtigung Gottes als des »geheimnisvollen Mitpartners«) und wenn von den Sakramenten gesagt wird, daß sie »nur besonders markierte, geschichtlich in deutlicher Greifbarkeit hervortretende Ereignisse einer Heilsgeschichte« seien, »die identisch ist mit dem Leben des Menschen im ganzen« (397), so ist auch hier das qualitativ Neue und Unableitbare des Christentums nicht erreicht. Auch pastoraltheologisch (einem Grundanliegen des Autors entsprechend) ist zu fragen, ob dem modernen Menschen in seinem Autonomiebewußtsein dieses »bißchen« an zusätzlicher Konkretion und Greifbarkeit als verbindlich erklärt werden könne, wenn in seinem ehrlich geführten Leben im Grunde das Entscheidende schon geschieht. Ist es dann noch so wichtig, Christ zu *werden*, wenn man es im Wesen als Mensch schon *ist*?

#### *Verweis ins Mysterium oder in die Selbstverständlichkeit?*

K. Rahner bringt zum Schluß seinen imposanten Versuch auf die schlichte Formel einer »*reductio in mysterium*« (413), das heißt einer Zurückführung des Christlichen in das Mysterium, welches aber das menschliche Leben als solches ist. Es ist, anders formuliert, der Versuch, die Gottunmittelbarkeit so tief in das eigene Wesen des Menschen zu verlegen, daß er sie ohne jede Extrinsizität, ohne jeden Anflug von Heteronomie, ohne jede Herausforderung durch eine Dualität als das gänzlich

Eigene, als sein eigentliches Selbst versteht. Es kann auch keine Frage sein, daß dieser, letztlich doch mehr philosophisch inspirierte Versuch zur Totalversöhnung des Christlichen mit dem Weltlichen eine originale Leistung darstellt, die in dieser Form weder Vorgänger besitzt, noch einen Nachfolger finden dürfte. Es ist die Ausführung eines grandiosen Systems, in welchem aus der Transzendentalität des Menschen und der Kategorialität der Geschichte (nicht nur der Heilsgeschichte) der Glaube »auf den Begriff« gebracht wird. Das »unergründliche Geheimnis Gottes« bleibt dabei verbal erhalten und unangetastet. Aber es ist ja identisch mit dem Geheimnis des Menschen und kann dann mit dem Paradox der Transzendentalität des Menschen identifiziert und so geradezu als das Selbstverständliche erklärt werden. Darum kann auch gesagt werden: »Das Geheimnis in seiner Unumgreifbarkeit ist das Selbstverständliche« (33). Was sich hier zuträgt, ist ein Selbstbegreifen des Göttlichen, was gewiß ein staunenerregender Vorgang bleibt, aber nicht Geheimnis im Sinne eines übernatürlichen Mysteriums, welches auch nach der vernunftgemäßen Annahme durch den Menschen das ihn Herausfordernde, das für die Vernunft Törichte, andererseits aber auch wieder das Faszinierende und das *Tremendum* bleibt. Das mit der Transzendentalität des Menschen unauflöslich verknüpfte Gottgeheimnis kann man nicht anbeten, auch nicht, wenn es sich in geschichtlichen Taten expliziert, weil diese *ex definitione* nicht mehr erbringen können, als was implizit und unreflexiv schon vorhanden ist.

An dieser Stelle wäre auch unter rein philosophischem Betracht an die Grundlagen dieses Systems manche kritische Frage zu stellen, wie es etwa W. Weischedel bezüglich verschiedener Punkte tut, und zwar mit dem oft wiederholten Endergebnis: »philosophisch nicht einsichtig«. So scheint schon die Zurückführung der Verwirklichung menschlichen Seins auf das Modell »transzendental-kategorial« unbegründet; denn auch zur transzendentalen Erfahrung gehört als echter Erfahrung, daß sie in sich die Möglichkeit tragen muß, enttäuscht, überholt und sogar zerbrochen zu werden, um neuer Erfahrung zu weichen. Wie soll dies aber möglich sein, wenn die Geschichte nur das Angelegte explizieren, erhellen und zu höherer Reflexion erheben kann. Das geht entweder gar nicht (so daß die transzendente Erfahrung eine rein statische Wirklichkeit bleibt), oder es wird ermöglicht durch einen *neuen* Sinn, den die geschichtlichen Fakten in sich tragen und *über* die transzendente Erfahrung *hinaus* an sich selbst erkennen lassen. Das ist besonders gegenüber den Heilsfakten zu sagen, die in diesem System, wie gelegentlich schon nachgewiesen wurde (A. Gerken), als reine *facta bruta* eingesetzt werden und als bloßes Material für die transzendente Erfahrung in ihrer Großartigkeit und Unableitbarkeit nicht voll gewertet werden können.

Aber abgesehen von diesen philosophischen Schwierigkeiten läßt sich das Problematische zuletzt auch an einem theologischen Punkt konkretisieren, der merkwürdigerweise in diesem Werk eine ziemlich beiläufige Behandlung erfährt. Es ist das Trinitätsgeheimnis, von dem man innerhalb des christlichen Glaubens wird sagen dürfen, daß es das »specificum christianum« ist, welches allein auch der christlichen Gottunmittelbarkeit ihren schlechthin einzigartigen und unableitbaren Charakter verleiht. Es muß nun auffallen, wie wenig in diesem Werk vom Trinitätsglauben die Rede ist (nur 24, 139–142; 213 f.; 297, 440). Nun darf man natürlich das Urteil über einen in Frage stehenden Lehrpunkt nicht von der Zahl seiner

Anführungen abhängig machen. Es kann auch auf engstem Raum das Wesentliche gesagt sein. Aber es ist die Frage, ob das hier zutrifft, wenn man sich vorwiegend kritischen Aussagen über die von der Tradition verwendete Begrifflichkeit gegenüberstellt und gesagt bekommt, daß »Vater, Sohn und Geist [nur] für uns« als »drei Gegebenheitsweisen« Gottes »streng zu unterscheiden« sind (142). Erschwerend wirkt die weitere Aussage, daß wir »diese drei [heilsökonomischen] Gegebenheitsweisen Gottes für uns nicht verdoppeln« dürfen, »indem wir eben eine von ihnen verschiedene Voraussetzung für sie in Gott postulieren« (142). Man kann den Satz schwerlich anders verstehen, als daß die »heilsökonomische« Trinität keine »immanente« Trinität hinter sich haben kann. (Dann bekommt natürlich der an sich unverfängliche Satz, »die heilsökonomische Trinität ist die immanente Trinität« einen anderen, dogmatisch schwerlich zu legitimierenden Sinn.) Freilich muß man billigerweise hinzufügen, daß der Autor in anderen Werken viel positiver von der immanenten Trinität spricht. Aber auch in einer neueren, ausführlicheren Stellungnahme steht der folgenschwere Satz: »Es gibt daher auch »innertrinitarisch« nicht ein gegenseitiges »Du«. Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als »sagend« konzipiert werden darf.«<sup>3</sup> Ohne nun den Schriftbeweis zu überfrachten (was auch Rahner nicht tut), dürfte man daran erinnern, daß der Gottmensch, der in der Einheit des Logos steht, tatsächlich »Du« zum Vater sagt (vgl. Mt 11, 25 ff.; Joh 17, 21; Hebr 10, 7). Unabhängig nun von den in anderen Werken vorfindlichen Trinitätsaussagen ist hinsichtlich des »Grundkurses« jedenfalls die Vermutung nicht von der Hand zu weisen, daß sich hier unter dem Druck des Systems die Bedeutung der trinitarischen Wahrheit nicht entfalten kann. Damit ist aber auch eine kritische Feststellung bezüglich des Zentralgedankens von der radikalen Unmittelbarkeit Gottes im Christentum möglich. Diese Radikalität und Absolutheit ist erst aufgezeigt, wenn im Glauben angenommen wird, daß Gott in sich selbst ein mitteilbares, sich personal verschenkendes Wesen, ein Selbstsein im Mitsein ist, dessen freie Ausweitung auf den Menschen hin erst die spezifisch christliche Unmittelbarkeit zu Gott begründet. In einer Hinsicht ist der Ausfall dieses modernen Gedankens einer personalologischen Trinitätsauffassung in diesem System verständlich; denn offenbar kann ein transzendentes Denken manche theologische Höhe erschwingen, nicht aber zum Mysterium des trinitarischen Gottes führen. Das zeigt seine Grenzen bei allem, was ihm (gerade in diesem Werk) an Positivem gelingt. Es wäre nicht sein geringstes Verdienst, wenn es zur weiteren Erörterung des transzendental-idealistischen Ansatzes anregte.

<sup>3</sup> Mysterium Salutis II, S. 366.