

HELMUT HOPING UND JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

CHRISTLICHER UNIVERSALISMUS ANGESICHTS DER SCHWACHEN VERNUNFT

Zu Karl Rahners 100. Geburtstag

Karl Rahner, der am 5. März 1904 in Freiburg im Breisgau geboren wurde und am 30. März 1984 in Innsbruck verstarb, ist neben Hans Urs von Balthasar wohl der bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts. Wie wenige sonst beherrschte er die Kunst, die theologische Tradition auf nichttraditionalistische Weise zu lesen und für die eigene Zeit fruchtbar zu machen. Beiläufig notierte er einmal: «Weil die historische Theologie zu sehr Referat ist, darum lernt man aus ihr meist nur das Stück der Vergangenheit, aber nicht jenes Stück, das unsere Zukunft in unserer Vergangenheit bildet.»¹ Zwanzig Jahre nach seinem Tod droht Rahner selbst zu einem Sujet theologiehistorischer Forschung zu werden. Dies muss kein Nachteil sein: die Edition der kritischen Gesamtausgabe, die Fülle an Einführungen² und wissenschaftlichen Monographien³ erhöhen die Rezeptionsstandards. Zugleich aber muss immer auch versucht werden, die produktiven Anstöße seines Denkens für Gegenwart und Zukunft wach zu halten.

Doch welche gesellschaftlichen Verschiebungen haben sich seit 1984 ergeben? Die soziologische These vom Absterben der Religion durch fortschreitende Modernisierung ist durch die Wiederkehr des Religiösen eindrucksvoll widerlegt worden. Allerdings ist der neureligiöse Trend weithin an den verfassten Kirchen vorbeigegangen. Wenn nicht alles täuscht, hat der Analphabetismus in Sachen des christlichen Glaubens dramatisch zugenommen. Gleichzeitig ist ein gesellschaftlicher Akzeptanzverlust von Theologie und Kirche zu konstatieren. Nicht wenige Intellektuelle nehmen gegenüber dem Christentum eine eher zurückhaltende bis degoutante Haltung ein. Geradezu stereotyp stellen sie den christlichen Universalismus unter Intoleranzverdacht und erinnern an dessen nicht zu leugnende historische Hypothek (Kreuzzüge, Inquisition, Antijudaismus etc.). Die Kirche, zumal die römisch-katholische, scheint zu sehr mit sich selbst beschäftigt, um kraftvoll auf diese Herausforderungen reagieren zu können. Unfruchtbare Kompetenzverteilungsquerelen, eine nahezu pathologische Konzentration auf Themen wie Pflichtzölibat, Frauenordination etc. binden die Kräfte, die für das viel beschworene Projekt einer Neuevangelisierung des «alten Europa» nötig wären.

HELMUT HOPING, Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i. Br.

JAN-HEINER TÜCK, Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i. Br., Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Wie kann vor diesem Hintergrund die unverwelkte Aktualität des Glaubens zur Geltung gebracht werden? Welche Impulse könnte Karl Rahner hier einbringen? Rahner selbst sah die Gefahr, sich im filigranen Geflecht von Detailproblemen zu verzetteln. Schon früh erkannte er, dass der theologische Pluralismus die Kapazität eines Einzelnen überschreitet und bemühte sich, die Substanz des Christentums auf einer ersten Reflexionsstufe darzustellen.⁴ Dabei scheute er nicht die Anstrengung des Begriffs, um den Glauben vor dem Forum der Vernunft zu verantworten. Man wird Rahner daher heute gegen manche seiner Liebhaber verteidigen müssen, die sein *Œuvre* ganz von der mystischen Dimension her lesen und damit zwar die religiösen Bedürfnisse vieler Zeitgenossen befriedigen, aber die spekulative Kraft seiner Theologie wohl doch unterschätzen. Natürlich war Rahner Jesuit – und die ignatianische Frömmigkeit ist eine wesentliche Quelle seines Denkens.⁵ Aber der aufgeregten Suche nach spirituellen Sensationen hätte er mit alemannischer Nüchternheit Alltagserfahrungen entgegengehalten, die in das namenlose Geheimnis Gottes hineinragen.

Wesen der Transzendenz

Von Anfang an bewegt Rahner die Frage nach der Offenheit des Menschen für Gott und die Erfahrung seiner Gnade. Anders als die Neuscholastik, welche Thomas von Aquin gegen die Moderne in Stellung brachte, macht Rahner den Aquinaten als Brücke zur Moderne stark. Dazu greift er auf den Transzendentalthomismus Joseph Maréchal zurück, der gegenüber den vermeintlich agnostischen Tendenzen von Kants *Kritik der reinen Vernunft* nachzuweisen versucht, dass der menschliche Geist immer schon vorgreift auf das absolute Sein. Diese Vorgriffsstruktur wird von Rahner in *Geist in Welt* (1937) ausführlich analysiert: Der Mensch erscheint als Wesen der Transzendenz, insofern er in seiner über die Welt hinausgreifenden Erkenntnis unausweichlich mit Gott zu tun hat. Damit überschreitet Rahner den endlichen Horizont der Daseinsanalytik Heideggers, von dessen Interpretationskunst er gleichwohl inspiriert ist.

Soll Gottes Offenbarung beim Menschen ankommen können, muss dieser von seinem Innersten her auf das geschichtlich ergehende göttliche Wort angelegt sein. In seinem religionsphilosophischen Werk *Hörer des Wortes* (1941) bestimmt Rahner den Menschen als potentiellen Adressaten der Selbstmitteilung Gottes und vollzieht so die anthropologische Wende. Die transzendente Offenheit des Menschen für Gott ist allerdings stets gefährdet. Sie wird immer dann in die Immanenz umgebogen, wenn Idole an die letzte Stelle treten. Nicht zufällig kritisiert Rahner die nationalsozialistische Ideologie, die Rasse und Volk zum Gegenstand der Religion erhebt.⁶ Seine Theologie ist nicht so unpolitisch, wie manche seiner Kritiker meinen.

Selbstmitteilung Gottes

Rahners Theologie der Gnade setzt sich vom überdifferenzierten neuscholastischen Gnadengebäude ab und stellt den universalen Heilswillen Gottes ins Zentrum. Im *Grundkurs des Glaubens* (1976), der Synthese seiner Transzendentaltheologie, begreift er den Menschen als «das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung

Gottes». Um deren universale Relevanz zu erhellen, unterscheidet Rahner zwei Offenbarungsebenen: In der *transzendentalen* Offenbarung wird die Voraussetzung dafür geschaffen, dass Gott als Gott beim Menschen ankommen kann, ohne dass seine Selbstmitteilung auf ein kreatürliches Niveau depotenziert wird. Die *kategoriale* Offenbarung meint die geschichtliche Selbstzusage Gottes in der Person Jesu und der Sendung des Geistes. Der Mensch aber hat auf Gott keinen Anspruch. Um die Gratuität der göttlichen Gabe zu gewährleisten, führt Rahner den Begriff «übernatürliches Existential» ein. Während bei Heidegger «Existenzial» ein konstitutives Merkmal des Daseins meint, besteht die Pointe der Rahnerschen Zusatzqualifikation «übernatürlich» darin, eine generelle Bestimmung des Menschen anzuzeigen, die aber nicht «natürlich» ist. Jeder Mensch ist in seiner Freiheit von der Gnade Gottes bestimmt, die in der Inkarnation gratis geschenkt wird. Damit wird die Frage nach der Autonomie der von Gott geschaffenen Freiheit aufgeworfen.

Rahner bleibt an diesem Punkt unklar⁷, verteidigt aber die menschliche Freiheit gegen reduktionistische Anthropologien. Er konzediert, dass der Mensch durch biologische, psychologische und soziale Einflüsse geprägt ist, hebt aber hervor, dass dieser sich in seiner Faktizität immer noch einmal vor sich selbst bringt. Zur Definition des Menschen gehört daher seine undefinierbarkeit. Gerade die Fähigkeit zur Selbstthematisierung wäre mit Rahner dem aktuellen neurowissenschaftlichen Determinismus entgegenzuhalten: Ein Hirnforscher, der die Freiheit zur Fiktion erklärt, nimmt diese selbst in Anspruch, wenn er seinen Diskurspartner von deren Nichtexistenz überzeugen will.⁸

Suchende Christologie

In der Christologie bemüht sich Rahner darum, die Menschwerdung Gottes vor Missverständnissen zu schützen. Die Aussage «Jesus ist Gott» sei zwar nicht falsch, bei aller verbalen Orthodoxie aber doch mythologieverdächtig, da sie die Vorstellung eines vom Himmel herabgestiegenen Gottes insinuiere, der in der verkleidenden Livree einer menschlicher Natur auf seiner Erde nach dem Rechten sieht, weil es vom Himmel aus nicht mehr geht.⁹ Das Prädikat «ist» in der Aussage «Gott ist Mensch» dürfe daher nicht als reale Identität, sondern müsse als Einheit real verschiedener Wirklichkeiten verstanden werden. Die Einzigkeit Jesu bestehe darin, dass er sich dem Willen des Vaters restlos überantwortet hat und seine Lebensgeschichte so zum Ort der Selbstoffenbarung Gottes wurde. Er ist nicht nur eine herausragende Gestalt in der Reihe der Propheten – ein modischer Jesuanismus war Rahner suspekt –, sondern die unüberbietbare Selbstzusage Gottes an die Menschen. Durch den Tod erhält die bis zum Äußersten durchgehaltene Sendung das Siegel der Endgültigkeit und durch die Auferstehung ihre bleibende Bestätigung.

Die transzendente Christologie Rahners zeigt, dass der vor dem Geheimnis Gottes stehende Mensch immer schon verwiesen ist auf den «absoluten Heilbringer» Christus. Die klassische Deszendenzchristologie expliziert die Menschwerdung des Logos mit metaphysischen Kategorien (Zwei-Naturen-Lehre, Hypostatische Union), während die Aszendenzchristologie eher exegetisch vom Leben und Wirken Jesu ausgeht. Komplementär dazu entwickelt Rahner eine «suchende Christologie», die sich dem Geheimnis Jesu über anthropologische Zugänge annähert. Statt den Gott-

menschen begrifflich zu objektivieren, bedient er sich hier einer «appellativen» Rhetorik, die auf die innere Beteiligung des Adressaten zielt und auf die implizit gelebte «Christologie» in bestimmten Daseinsvollzügen hinweist: Wenn eine Person sich vorbehaltlos auf den Anderen einlässt mit dem Wagnis, dass ihre Liebe ins Leere läuft, ist Christus bereits mitbejaht. Denn in der transzendentalen Tiefe jeder Hingabe ereignet sich die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die in Christus vollendete Gestalt gewinnt. Vorbehaltlose Bejahung schließt zugleich die Weigerung ein, den Anderen dem weglosen Abgrund des Nichts zu überlassen. Ihr ist eine Hoffnung eingeschrieben, die über den Tod hinausgeht und in der Auferweckung Jesu ihren Haftpunkt hat. An seinem Leben wird ablesbar, das der Mensch durch die je größere Nähe zu Gott nicht eingeschränkt wird, sondern allererst zu sich selbst findet. Die Christologie ist daher «Aufgipfelung der Anthropologie.»

Obwohl Rahner aposteriorisch beim faktisch ergangenen Christusereignis ansetzt und den Selbstvollzug des Menschen als Grammatik der Selbstzusage Gottes erschließt, vermag sein transzendentaler Ansatz die besondere Geschichtlichkeit des Christlichen vielleicht nicht immer angemessen einzuholen. Abgesehen von der Frage nach der biblischen Fundierung, erwecken manche Passagen seines Werkes den Eindruck, Christus werde als transzendente Idee aus der Anthropologie abgeleitet. Die altkirchlichen Dogmen hat Rahner jedoch immer als normative Vorgabe anerkannt. Wer seine Christologie unter Häresieverdacht stellt, hat ihn entweder nicht gelesen oder maliziös interpretiert. Unterbestimmt ist jedoch seine Soteriologie, die zwar die Geste der rückhaltlosen Selbstüberantwortung am Kreuz eindrücklich herausstellt; aber undeutlich lässt, wie darin eine erlösende, sündentilgende Kraft liegen soll. Hier hat der Einspruch von Hans Urs von Balthasar ein wichtiges Desiderat markiert.¹⁰

*Anonyme Christen*¹¹

Wenn Jesus Christus der Weg zum Heil ist, wie steht es dann mit Menschen, die Christus nicht begegnet sind, die ihn aufgrund anderer religiöser Überzeugungen ablehnen oder bekennende Atheisten sind? Es gibt ungläubige Verwandte und Freunde – sollen sie vom ewigen Leben ausgeschlossen bleiben? Rahners Theorie der «anonymen Christen» versucht auf diese Problematik zu antworten. Sie geht davon aus, dass Nichtchristen implizit eine Heilsmöglichkeit haben, wenn sie dem unsichtbaren Wirken der Gnade entsprechen und ihrem Gewissen folgen. Theologische Basis ist auch hier der universale Heilswille Gottes, der jedem gewährt, was er zu seinem Heil braucht. Auf dieses Gnadenangebot ist im Modus der Annahme oder des Protests zu reagieren. Wird es angenommen, ist es nach Rahner legitim, von anonymer Christuskirche zu sprechen, die sich in greifbaren Vollzügen artikuliert und damit eine indirekte Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft aufweist.

Man wird hier den Respekt vor den Abgründen der menschlichen Existenz nicht übersehen dürfen. Die Tatsache, dass einer nicht zum Glauben kommt oder ihn verloren hat, kann viele Ursachen haben, über die ein Theologe nicht arrogant hinwegreden kann. Dennoch ist der Begriff «anonyme Christen», an den sich Rahner übrigens nicht fetischistisch klammerte, problematisch. Für die Identität des Christen

ist ein ausdrücklicher Bekenntnisakt indispensable;¹² der Name Jesu Christi prägt nicht nur die Bezeichnung Christ, er wird auch im Gebet angerufen. Außerdem ließe sich einwenden, dass das neuzeitliche Autonomieprinzip verletzt wird, wenn Personen gegen ihr explizites Selbstverständnis als anonyme Christen deklariert werden. Allerdings geht es Rahner nicht um subtile Vereinnahmungsstrategien, sondern darum, den universalen Heilswillen mit dem Faktum des Unglaubens zu versöhnen. Auf den Vorwurf, die Theorie der anonymen Christen lähme die missionarische Sendung der Kirche, hat Rahner entgegnet, auch die implizite Christusbefolgung verlange letztlich nach kategorialer Ausdrücklichkeit in Glaube und Taufe. Dieser Richtungssinn wäre durch den Begriff «potentielle Christen» wohl deutlicher markiert worden. Schließlich dürfte Rahner eine israeltheologische Schwierigkeit übersehen haben: Geht man mit Röm 9–11 davon aus, dass Israel bleibend erwählt ist und eine eigene Stellung im Heilsplan Gottes hat, lassen sich vor allem Juden nicht als anonyme Christen titulieren.

Bleibendes Vermächtnis

Rahner hat ein exklusiv enggeführtes Verständnis von Christentum und Kirche aufgebrochen. Ein Christentum «jenseits des Christentums», für das jüngst Gianni Vattimo votiert hat¹³, könnte sich indes nicht auf ihn berufen. Die schwache Vernunft, mag sie sich auch auf das christologische Motiv der Selbstentäußerung Gottes stützen, ist nicht stark genug, um den universalen Anspruch des Christentums zur Geltung zu bringen.¹⁴ An diesem aber hat Rahner unbeirrbar festgehalten: «Das Christentum versteht sich als die für alle Menschen bestimmte absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann.»¹⁵ Der Verdacht der Intoleranz ist gegen solche Formulierungen leicht erhoben. Allerdings nimmt der Abschied vom Universalismus im Namen der Toleranz gelegentlich selbst intolerante Züge an. Außerdem hat Rahner immer betont, dass der christliche Glaube nur kraft seiner Wahrheit überzeugen kann und deshalb *freie* Zustimmung einfordert. Selbst wenn sein Versuch, den christlichen Universalismus transzendental zu erklären, nicht deutlich genug die Einmaligkeit der geschichtlichen Offenbarung profiliert¹⁶, wird man mit Rahner an der Wahrheitsfähigkeit menschlicher Vernunft und der Freiheit als Voraussetzung christlicher Religion festhalten müssen. Dabei wird die heutige Theologie manche Errungenschaften der Moderne gegen ihre postmoderne Verabschiedung zu verteidigen haben, zugleich aber an die menschliche Endlichkeit und Fehlbarkeit erinnern.¹⁷ Angesichts bestimmter Tendenzen, Theologie rein akademisch zu betreiben und vom gelebten Glauben der Kirche abzulösen, darf schließlich die unverwüstliche Kirchlichkeit des Konzilstheologen Rahners nicht vergessen werden. Noch seine späten umstrittenen kirchenpolitischen Einlassungen waren von einem *sentire cum ecclesia* getragen. Fremd wäre es Rahner gewesen, ein Christentum jenseits der Kirche zu propagieren und auf der Welle der neuen Innerlichkeit zu reiten.¹⁸

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Karl RAHNER, *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 18.

² Vgl. Bernd Jochen HILBERATH, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995; Albert RAFFELT / Hansjürgen VERWEYEN, *Karl Rahner*, München 1997; Michael SCHULZ, *Karl Rahner begegnen*, Augsburg 1999; Andreas A. BATTLOG u.a., *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, Mainz 2003; Herbert VORGRIMMER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004. Für den biographischen Hintergrund ist unumgänglich das Werk von Karl H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*, Freiburg-Basel-Wien, 2. durchges. und erw. Aufl. 2004.

³ Vgl. *pars pro toto* den Band: Roman A. SIEBENROCK (Hg.), *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse* (ITS 56), Innsbruck 2001.

⁴ Vgl. dazu die programmatischen Überlegungen im *Grundkurs des Glaubens* (Sämtliche Werke Bd. 26), Zürich-Düsseldorf-Freiburg 1999, 3–28.

⁵ Vgl. dazu Karl H. NEUFELD, *Ordensexistenz*, in: Albert RAFFELT (Hg.), *Karl Rahner in Erinnerung*, Düsseldorf 1994, 28–43.

⁶ Karl RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 4: *Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, bearbeitet von A. Raffelt, Freiburg 1997, 87 (von Johann B. Metz in der 2. Auflage getilgt). «Schon an dieser Stelle zeigt sich, daß jede Religionsphilosophie grundsätzlich verfehlt ist, die das Korrelat irgendeiner endlichen Seite des Menschen zum Gegenstand der Religion erklärt. Als das Göttliche kann von vornherein nicht das vergegenständlichte Korrelat der rassischen Eigenart, des Blutes, des Volkes, der Welt oder von irgend etwas anderem, auch nicht das Absolutbild des Menschen in Betracht kommen. Denn der Mensch als Geist hat schon immer alles dieses Endliche transzendiert auf etwas, das grundsätzlich und nicht nur graduell mehr ist als dies alles. Er ist Geist und steht so immer schon vor dem unendlichen Gott.» Diese Absage an die nationalsozialistische Rassenideologie unterscheidet sich von den prekären Versuchen, das Dritte Reich theologisch zu legitimieren und ist als solche durchaus registriert worden, wie eine Rezension von *Hörer des Wortes* aus dem Umfeld der Deutschen Christen bezeugt (vgl. H.-E. EISENHUTH, in: *Theologische Literaturzeitung* 67 [1942] 100–111).

⁷ Vgl. Thomas PRÖPPER, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschehen. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1991, 269–273; Hansjürgen VERWEYEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich?*, in: *TThZ* 96 (1986), 115–131.

⁸ Vgl. die weitsichtige Aussage: «Wer z.B. sagt, es gebe keine Logik und keine Wahrheit, die grundsätzlich vom Irrtum unterschieden ist, was man so nenne, sei nur das Produkt bestimmter Gehirnmechanismen oder gesellschaftlicher Zwänge allein, die alle ebenso berechtigt auch anders sein könnten, der sagt einen Satz, dessen Gegenteil er für falsch erklärt, der vollzieht und erfährt aber nochmals, ob er es zugibt oder nicht, den Sinn und den Anspruch von Wahrheit und absoluter Logik, die er in seinem reflektierenden Satz leugnet.» Karl RAHNER, *Gotteserfahrung heute*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. IX, Einsiedeln u.a. 1970, 161–176, hier 163.

⁹ Vgl. Karl RAHNER, *Zur Theologie der Menschwerdung*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln u.a. 1960, 137–155, hier 144f.

¹⁰ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Cordula oder der Ernstfall* (Kriterien 2), Einsiedeln 1966; DERS., *Theodramatik*, Bd. III: *Die Handlung*, Einsiedeln 1980, 253–262.

¹¹ Vgl. dazu Nikolaus SCHWERTFEGGER, *Der anonyme Christ in der Theologie Karl Rahners*, in: Marinao DELGADO / Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 72–94.

¹² In dieser Kritik kommen so unterschiedliche Theologen wie Hans KÜNG (*Anonyme Christen – wozu?*, in: *Orientierung* 39, 1975, 214–216) und Hans Urs von BALTHASAR (*Cordula oder der Ernstfall*) überein.

¹³ Vgl. Gianni VATTIMO, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, München-Wien 2004.

¹⁴ Vgl. Hansjürgen VERWEYEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000.

¹⁵ Karl RAHNER, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: DEBS., *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln u.a. 1962, 136–158 hier 139. Zur richtigen Einordnung dieser pointierten Aussage vgl. Doris ZIEBRITZKI, «*Legitime Heilswege*». *Relecture der Religionstheologie Karl Rahners* (IST 61), Innsbruck 2002.

¹⁶ Vgl. dazu Helmut HOPING, *Ein transzendentaltheologischer Begriff des Christentums – Rahners Kurzformeln des Glaubens*, in: Mariano DELGADO (Hg.), *Das Christentum der Theologen im 20. Jahrhundert. Vom «Wesen des Christentums» zu den Kurzformeln des Glaubens*, Stuttgart-Berlin-Köln 2000, 235–245.

¹⁷ Vgl. dazu unseren Versuch: *Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik*, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 7 (2003) 26–32.

¹⁸ Der vorliegende Beitrag erschien erstmals unter dem Titel *Kein Christentum jenseits des Christentums* in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 6. März 2004 (Beilage Literatur und Kunst). Er wurde leicht erweitert und um Literaturangaben ergänzt.