

Thomas P. Föbel

Karl Rahner –
Grundlegende Aspekte und Dimensionen
einer großen Theologie
Einführung, Darstellung, Weiterführung

Teil 1:
Die theo-anthropologische Grundlegung
in Offenbarung und Selbstmitteilung

Bonn 2017

Zur Einführung

Ich bin froh, dass die Möglichkeit zur Onlineveröffentlichung mir die Chance eröffnet, den Wunsch vieler Kommilitoninnen und Kommilitonen endlich zu erfüllen, meine Grundlegungsschriften zur Theologie Karl Rahners in zitierfähiger Form öffentlich zu machen.

In diesem ersten Teil geht es um die theo-anthropologische Grundlegung der Theologie Karl Rahners in Offenbarung und Selbstmitteilung. Im Laufe des Jahres soll ein zweiter Teil folgen, in dem ich einzelne Theologieelemente Rahners eingehender behandeln und darstellen will.

Die drei großen Kapitel dieser Schrift sind modular aufgebaut. Das heißt: Einerseits steht jedes Kapitel für sich und kann – je nach Zeit und Zweck der Lektüre – separat von Ganzem rezipiert werden. Andererseits bauen die Kapitel aber auch so aufeinander auf, dass die Thematik in sukzessiver Form immer intensiver dargestellt und verarbeitet wird.

Ich freue mich über jedes Feedback und kritische Anregungen und stehe jederzeit gerne für Rückfragen zur Verfügung.

Thomas P. Föbel
thomasfoessel@aol.com

am 15. August 2017
dem Hochfest Mariens
und Namenstag meiner Kinder

Inhaltsverzeichnis

I.	Die Leiblichkeit der Gnade	6
	Anliegen, Inhalt und Methode der Theologie Karl Rahners – eine pastoralorientierte Einführung	
	I. Anliegen und Methode der Theologie Karl Rahners – ein Überblick	6
	II. Gnade als Selbstmitteilung Gottes	8
	1. Vorüberlegungen	8
	2. Der Begriff „Selbstmitteilung Gottes“	11
	3. Der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes	13
	3.1 Der Mensch als „Geist in Welt“	14
	3.2 Der Mensch als eine Frage, die er sich nicht selbst beantworten kann	16
	4. Jesus Christus als Antwort auf die Frage, die der Mensch ist	17
	5. Das Ziel der Selbstmitteilung Gottes – ihre leiblich-ge- schichtliche Annahme durch den Menschen in Glaube, Hoffnung und Liebe	18
	6. Spuren der Gnade - Welthafte Manifestationen der Leiblichkeit der Gnade	19
II.	Der Mensch vor dem nahen Geheimnis –	23
	Methodische und inhaltliche Einführung in das Theologielayout	
	Karl Rahners	
	I. Gott und Mensch	23
	1. Der „theo-anthropologische Ansatz Karl Rahners	23
	2. Reflexion über das Wort „Gott“ und die Gotteserkenntnis	27
	II. Mensch und Gott	30
	1. Die Grundbestimmung des Menschen: Hörer des Wortes als Geist in Welt	31

2. Offenbares Geheimnis: Gott	37
2.1 Die transzendente Erfahrung	37
2.2 Die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes	49
2.3 Der Offenbarungsbegriff – Heilsgeschichte und Offenbarungsgeschichte	61
3. Gott als bleibendes Geheimnis	78
3.1 Der „Ort“ des Christen ¹ : Gott der dreieine	78
3.2 Die theologische Kurzformel	80
3.3 Die anthropologische Kurzformel	90
3.4 Die Futurologische Kurzformel	93
3.5 Gotteserkenntnis – Gottesverständnis - Gottesverhältnis	95
III. Die Offenbarungstheologie Karl Rahners – eine texterschließende Einführung	103
1. Vorüberlegungen zum Begriff „Selbstmitteilung Gottes“	103
1.1 Das Wesen der Selbstmitteilung Gottes	104
1.2 Das „übernatürliche Existential“	109
2 Der Offenbarungsbegriff: <i>Heilsgeschichte</i> und <i>Offenbarungsgeschichte</i>	114
2.1 Die Ausgangsfrage	114
2.2 Die Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Offenbarungsgeschichte	116
2.3 Das transzendente und kategoriale Moment der einen Offenbarung und der Begriff der Offenbarungsgeschichte	119
2.4 Die Koexistenz von Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte	122

¹ Vgl. RAHNER, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: FEINER, Johannes/ LÖHRER, Magnus, Hgg., *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. II. Zürich u.a. 1967, 318-401. [= RAHNER, Gott.]

2.5	Das Verhältnis der <i>allgemeinen</i> übernatürlichen Offenbarungsgeschichte zur speziellen übernatürlichen Offenbarungsgeschichte	125
2.6	Der eschatologische Höhepunkt der Offenbarung: der unüberbietbare Zusammenfall von transzendentaler und kategorialer Offenbarung in Jesus, dem Christus	130
3	Karl Rahners Theologumenon vom „anonymen Christen“	132
3.1	Rahners Motive für eine Theorie vom „anonymen Christen“	132
3.2	Der Begriff des „anonymen Christ“	137
3.3	Der „anonyme Christ“ - die Ausgangslage der Argumentation und deren Ziel	138
3.4	Anonymer Theismus als Voraussetzung des anonymen Christentums	141
3.5	Der anonyme Christ	143
	Bibliographie in Auswahl	155

I. Kapitel

Die Leiblichkeit der Gnade

Anliegen, Inhalt und Methode der Theologie Karl Rahners – eine pastoral orientierte Einführung

I. Anliegen und Methode der Theologie Karl Rahners – ein Überblick

Die Theologie Karl Rahners ist wie kaum eine andere Theologie des vergangenen Jahrhunderts von dem Willen beseelt, dem Menschen von heute, d.h. dem je gegenwärtigen Menschen, die ewig gültigen Glaubenswahrheiten des Christentums so nahe zu bringen, dass er sie in seinem jeweiligen Lebenskontext verstehen und existentiell aneignen kann. Gerade deswegen ist seine Theologie von einer durchgängigen Bipolarität gekennzeichnet: Einerseits steht sie in unverbrüchlicher Treue zum Ursprung aller christlichen Rede von Gott: Dem Leben und der Lehre Jesu Christi, dem menschengewordenen Sohn Gottes, in dem und durch den Gottes Heilsoffenbarung und Gottes Gnadenhandeln zu einem irreversiblen Höhepunkt gekommen ist. Diese Treue zum Ursprung sieht Rahner garantiert durch die Kirche, die – wie das II. Vatikanum sagt – „in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten (...) allen Geschlechtern alles [übermittelt], was sie selber ist, alles, was sie glaubt“ (DV 8). Andererseits, nein gleichzeitig, geht es ihm darum, den ewigen, weil eschatologischen Inhalt der christlichen Botschaft in einer Weise zu dolmetschen und zu verheutigen, dass der Mensch einer jeden je neu von Gott geschenkten Gegenwart existentiell total engagiert und intellektuell redlich sagen kann: „Gott und sein Christus sind mein Heil, das Heil meiner Mitmenschen und so das Heil der gesamten einen Welt.“

Zwei Bibelstellen markieren den Horizont seiner priesterlichen Arbeit als theologischer Wissenschaftler:

„Die Gnade Gottes ist erschienen, um alle Menschen zu retten.“ (Tit 2,11)²

„Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen.“ (1 Tim 2,3f.)

In diesen biblischen Aussagen ist Rahners „Programm“ sowohl vorgezeichnet als auch legitimiert:

1. In ursprungsbezogener Treue geht es zuallererst und zuallerletzt darum, die Glaubenswahrheit vom universalen Heilswillen Gottes, der universalen Wirklichkeit der Gnade, gläubig anzunehmen und bekenntnishaft zu verkündigen.
2. Der Erkenntnisort dieser Wahrheit aber ist Jesus Christus, in dem die Gnade Gottes in einer dem menschlichen Wahrnehmungsvermögen entsprechenden Weise *erschienen* ist.

² „Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet - nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens - durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist.“ (Tit 3,4f.)

3. Das Erkenntnisziel dieses Geschehensereignisses der Gnade in Jesus Christus ist die „Erkenntnis der Wahrheit“ durch jeden Menschen zu jeder Zeit – und so auch für uns Heutige.

Gemäß dieser biblisch begründeten Handlungsanweisung ist es demnach Aufgabe einer jeden Theologie, einerseits auf Gottes zuvorkommendes Heils-Tun, wie es uns in Schrift und Tradition der Kirche bis heute gegenwärtig bleibt, zu reflektieren und andererseits im Blick auf den Menschen die Frage zu stellen, wie und warum dieser sein Heil *nur* in der Beziehung zu Jesus Christus finden kann.

Im Grunde genommen geht Rahner in seiner Theologie in analoger Weise den Weg Jesu Christi selbst, der seine „Botschaft vom Reich Gottes“ in einer Weise lehrhaft verkündet und lebenspraktisch verbürgt, die dem emotionalen und intellektuellen Horizont seiner Jüngerinnen und Jüngern angemessen ist und ihrer Auffassungsgabe entspricht. Das bedeutet: Weil die christliche Botschaft von der Gnade eine Heilsbotschaft *für* den Menschen schlechthin ist und weil Jesu Botschaft eine Heilsbotschaft *für* den je konkreten Menschen ist, setzt sie von sich her die theologische Frage nach der Heilsempfänglichkeit des Menschen *als Mensch* frei. Diese Frage aber bringt eine theologische Anthropologie hervor, die den Menschen als das Wesen einer möglichen und tatsächlich ergangenen Offenbarung Gottes ausweist. Dabei darf die theologische Ausgangslage nie vergessen werden: In Jesus Christus – als dem Grundsakrament des Heils, als dem Grundsakrament der Offenbarung und als dem Grundsakrament der Gnade – sehen wir, wie es um den Menschen steht: Es steht sehr gut um ihn, weil er als Mensch dieser Erde der von Gottes Gnade angesprochene ist. Gerade deswegen aber ist es legitim, ja geradezu notwendig, den Blick auf den Menschen und dessen Wesen zu richten. Weil wir wissen, dass es in der Offenbarung Gottes *um den ganzen Menschen* geht, in seiner geistigen und leiblichen Dimension, schlicht *um ihn als Person* in einer Ganzheit, wie sie der Schöpfungsintention und der Gnadenintention Gottes entspricht. Wenn wir diesen theologischen Hintergrund beachten, wird auch der folgende Satz aus „Hörer des Wortes“ (1941) verständlich, der eine entscheidende Aussage für unsere Thematik enthält:

„Gott kann nur das offenbaren, was der Mensch hören kann.“ (HdW SW 4, 172)

In diesem Satz wird keineswegs eine Überheblichkeit des Menschen formuliert, wird keineswegs die Theologie und ihre Lehre von der Gnade auf den Menschen reduziert – im Gegenteil: Er will und muss verstanden werden als eine theologische Reflexionsaussage, zu der uns unser Glaube an die Gegenwart der Gnade Gottes im fleischgewordenen Gottmenschen Jesus Christus ermächtigt:

Wenn das Bekenntnis des Großen Glaubensbekenntnisses, dass Jesus Christus „für uns Menschen und zu unserem Heil vom Himmel hinabgestiegen ist“, gilt, und wenn es wahr ist, dass dieses Heil das Heil des Menschen, insofern er Mensch ist, ist, dann dürfen und müssen wir sagen: Gottes Gnade und Offenbarung als Heil und Offenbarwerden des Heils ereignen sich in einer Weise, die dem Menschen gerecht wird. In einer

Weise, die der von Gott selbst geschaffenen und gewollten „*conditio humana*“ entspricht. Der Mensch, so wie er ist, ist von Anfang an der mögliche Adressat und Empfänger des Heiles, das Gott selbst ist – den wir *als Menschen* schauen werden von Angesicht zu Angesicht.

Diese „anthropologische Wende“, wie Rahners Theologie häufig – aber in missverständlicher Weise – charakterisiert wird, lässt sich deswegen in einer noch tiefer gehenden Betrachtung auch begreifen als der theologisch abstrakte, methodologische Nachvollzug der *Wende* bzw. *Hinwendung* Gottes zum Menschen, wie sie in der Inkarnation Jesu Christi gnadenhaft und heilshaft vollzogen wurde. Sie ist von daher mitnichten eine unerlaubte Reduktion der Theologie auf die Horizontale der Anthropologie, sondern vielmehr gläubiger, wenngleich theologischer, Nachvollzug der gnadenhaften „anthropologischen“ Hinwendung Gottes zum Menschen, auf die die Schöpfung von Anfang an ausgerichtet war und die in Jesus Christus in Ewigkeit vollendet ist.

Wenn die These von der durchgängigen Bipolarität von Rahners Theologie, d.h. von einer gleichursprünglichen Verschränkung von theologischer Glaubensaussage einerseits und anthropologischer Glaubensfähigkeit andererseits, von Heilzusage und Heilsempfänglichkeit, von Theologie und „Anthropologie vor Gott“ zutrifft, dann gibt es zwei gleichberechtigte Wege, sich unserem eigentlichen Thema, der Selbstmitteilung Gottes als Ausdruck für die „Leiblichkeit der Gnade“, zu nähern. Zum einen nämlich kann man von der christlichen Glaubenswahrheit ausgehend den Menschen als „Hörer der Botschaft“, als Adressat der Gnade aufsuchen oder aber man kann umgekehrt vom Menschen als dem „Hörer des Wortes“ zu den Glaubensaussagen von der universalen Gnade vorstoßen. Beide Wege, sowohl den deszendenten, der gewissermaßen von „oben nach unten“ führt, wie den aszendenten „von unten nach oben“, ist Rahner gegangen. Beide sind legitim und führen zum gleichen Ziel, von dem sie auf je unterschiedliche Weise ihren Ausgang genommen haben, weil sie ihren gemeinsamen Fluchtpunkt in dem einen Gott-Menschen Jesus Christus und seiner Offenbarung in unserem armen Fleisch haben.

Ich möchte heute den ersten Weg von der Glaubensaussage zum gläubigen Menschen, vom Logos zum „Hörer des Wortes“, von der Botschaft zum „Hörer der Botschaft“ gehen, nicht zuletzt deswegen um zu zeigen, wie sehr Rahners Theologie und Anthropologie eine durch und durch gläubige und kirchliche ist.

II. Gnade als Selbstmitteilung Gottes

1. Vorüberlegungen

Rahners gesamte Gnadenlehre kulminiert in folgendem Spitzensatz seiner Theologie, den man durchaus als einen „modernen Glaubenssatz“, zumindest aber als ein weithin anerkanntes Theologumenon betrachten kann:

„Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.“³

Dieser Satz über den Menschen schlechthin ist wiederum nicht Ausdruck einer menschlichen Selbstherrlichkeit, sondern das Ergebnis und die Frucht einer gläubigen, theologischen Reflexion auf das allem menschlichen Denken und Handeln zuvorkommende Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus: Denn in diesem ist das Beziehungsgeschehen zwischen Gott und seinen Menschen – zum Ausdruck gebracht durch den Begriff der Selbstmitteilung Gottes – in einer Weise gelungen, zu einem glücklichen und deswegen vollendeten Ende gekommen, das Gültigkeit und Bestand für die Ewigkeit hat. Denn, nochmals sei auf die Heilige Schrift verwiesen: „[In Jesus Christus] ist die Gnade Gottes (...) erschienen, um alle Menschen zu retten.“ (Tit 2,11)⁴

Ich werde im Folgenden ganz im Sinne Rahners und in der Spur des Offenbarungsverständnisses des II. Vatikanischen Konzils den Versuch unternehmen, Gottes Gnadenhandeln und Offenbarungsgeschehens als ein *Beziehungs- bzw. Kommunikationsgeschehen* zwischen Gott und den Menschen zu dolmetschen. Dabei geht es in besonderer Weise darum, die beiden Pole dieser Beziehung – Gott und Mensch – zu betrachten und dabei die Art und Weise der Beziehungswirklichkeit zu bestimmen, in der es zu einer Kommunikation, zu einer *Communio*, dieser beiden höchst ungleichen Größen kommt. Aufgrund dieser fundamentalen „Ungleichheit“ aber – Gott als das absolute Geheimnis einerseits, der Mensch als das Geschöpf Gottes andererseits – ist von vornherein klar auszusagen, dass diese Beziehungswirklichkeit angemessen nur als *Gnade* ansprechbar ist: Sie ist eine Wirklichkeit, auf die der Mensch von sich aus keinerlei Anspruch erheben kann und die er aus eigener Kraft weder initiieren noch aufrecht erhalten könnte. Und sie ist eine Beziehungswirklichkeit, die zwar das Heil des Menschen – die Antwort auf alle seine Fragen, die Stillung aller seiner berechtigten Sehnsüchte, sein Leben als Vollendung – bedeutet, die er aber gleichwohl und gerade deshalb nur als das freie und ungeschuldete Geschenk der Liebe Gottes und als dessen freie Huld *empfangen* kann.

Kehren wir zurück zu unserem Ausgangspunkt:

„Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.“⁵

³ RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö., 122. [= RAHNER, Grundkurs.]

⁴ „Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet - nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens - durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist.“ (Tit 3,4f.)

⁵ RAHNER, Grundkurs 122.

Diese Aussage ist – wie bereits angedeutet – gerade nicht das Ergebnis einer philosophischen, psychologischen oder anthropologischen Introspektion und Reflexion, sondern einzig und allein *Reaktion* auf das aller menschlichen Erkenntnis zuvorkommende Offenbarungshandeln Gottes als Gnade. Und doch zeigt der Satz gleichzeitig, dass diese Gnade der Offenbarung eine zutiefst menschliche Angelegenheit ist: Indem der Mensch nicht kreativ, sondern reaktiv auf die Offenbarung reflektiert und das Ergebnis seines Nachdenkens in diesem theologischen Satz zum Ausdruck bringt, hat er die Wahrheit der Offenbarung bereits zu *seiner* Wahrheit gemacht, ja hat er in gewisser Weise die Gnade Gottes und deren Erfahrung in der Begegnung mit Jesus Christus ein Stück weit verleiblicht, weil und indem er sie in seine – menschliche – Sprache übertragen hat.

Damit von vornherein klar wird, dass uns dieser Satz unmittelbar und sofort in die uns hier beschäftigende Thematik um die „Leiblichkeit der Gnade“ hinführt, muss man sich von vornherein bewusst sein, dass der Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ für Rahner einerseits synonym mit dem Begriff der Gnade und andererseits synonym mit dem Begriff der Offenbarung ist.

Gnade im eigentlichen – und das heißt in einem dezidiert und exklusiv christlichen – Verständnis ist identisch mit der absoluten Selbstmitteilung Gottes. Weil aber Selbstmitteilung Gottes und absolute, unüberbietbare, eschatologische Offenbarung nach Rahner ihrerseits wechselseitig austauschbare Begriffe sind, können wir sagen: Die Offenbarung Gottes an den Menschen, wie sie sich vollendet in der Person und im Leben Jesu Christi ereignet hat, *ist* die Gnade des Menschen als die ihm angebotene. Und der begnadete Mensch ist schließlich derjenige, dem sich Gott als er selbst offenbarend mitteilt und der diese Offenbarung in einem menschlichen, personalen Akt (d.h. in Erkenntnis und Freiheit) angenommen hat. Wo und wenn der Mensch dieses Angebot der Selbstmitteilung Gottes, der Gnade, der Offenbarung, der Beziehungsinitiative Gottes annimmt, bedeutet dies sein Heil. Dessen vollendete Gestalt wiederum das „Erfassen und Haben Gottes in unmittelbarer Anschauung und Liebe“⁶ – die *visio beatifica* ist, die glückselige Schau Gottes, kurz: der Himmel.

Die Begriffe „Selbstmitteilung“, „Gnade“, „Offenbarung“ bezeichnen demnach eine reale *Beziehungswirklichkeit* zwischen Gott und dem Menschen, deren Initiative allein von Gott (denn der Mensch ist das *Ereignis* dieser Selbstmitteilung) ausgeht und zu der der Mensch als Mensch seinerseits, nachdem er sie erkannt hat, frei Stellung nehmen muss. Diese Gnade als *Verhältnisbestimmung* Gottes zum Menschen aber ist von einer solchen Art, dass sie dem Menschen, dem Adressaten des Beziehungsangebotes Gottes, und seinem Wesen ganz und gar entspricht. Sie richtet sich an den Menschen, insofern er Mensch ist und deswegen auf eine Weise, die es diesem ermöglicht, die Gnade Gottes auf menschliche Art und Weise zu empfangen, zu erkennen und frei anzunehmen.⁷ Weil die Gnade Gottes auf den Menschen zielt, der, wie das II. Vatikanum emphatisch

⁶ RAHNER, Grundkurs 124.

⁷ Der scholastische Satz „*gratia non destruit sed supponit naturam*“ (die Gnade erhebt die menschliche Natur und zerstört sie nicht) gilt insbesondere für die Gnadenlehre Karl Rahners.

feststellt, in Leib und Seele einer ist (GS 12), deswegen hat sie immer auch einen leiblichen Aspekt, oder, wie man im Blick auf Jesus Christus als dem Grundsakrament der Gnade auch sagen kann, trägt einen sakramentalen Charakter:

„Der christliche Glaube bekennt von Jesus Christus, dass er der absolute Heilsbringer, die konkret geschichtliche Vermittlung unseres unmittelbaren Verhältnisses zum Geheimnis Gottes als des sich selbst Mitteilenden ist.“⁸

Wir kommen darauf zurück.

2. Der Begriff „Selbstmitteilung Gottes“

Was aber bedeutet nun der Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ konkret?

Zum besseren Verständnis dieses doch recht abstrakten Begriffs können wir uns das Gemeinte zunächst auf der Ebene der menschlichen Kommunikation verdeutlichen, in der es auch Mitteilung und deren Höchstform – Selbstmitteilung – genannt, gibt.⁹

Setzen wir zunächst bei der einfachen Mitteilung an. Christian Müller teilt Renate Schmidt nebst seiner Telefonnummer mit, dass er 32 Jahre alt, in München wohnt und leidenschaftlicher Fußballfan ist. All diese „Informationen“ kann Renate Schmidt, die aus Hamburg stammt, nicht haben. Christian Müller teilt Frau Schmidt *etwas* (eine Information) *über sich* mit. All diese Mitteilungen sind wahr und dennoch teilt Müller in ihnen nur etwas über sich mit, aber nicht *sich* selbst, sein inneres Wesen, so wie er ist. Seine Mitteilung ist eben (noch) keine *Selbst*-mitteilung. Von einer wirklichen, wenn gleich auch nie absoluten, *Selbst*-mitteilung kann man auf der Basis menschlicher Kommunikation überhaupt nur sprechen in einem *personalen Liebesgeschehen*. Wenn ein Mensch einem anderen Menschen seine Liebe bekennt, dann teilt er dem anderen nicht nur etwas *über sich* mit (das tut er auch, etwa seine Telefonnummer!), sondern er teilt *sich* dem anderen in seinem wahren Selbst mit. Auch in dieser Selbstmitteilung bleibt es wahr, dass Christian Müller 32 Jahre alt ist und aus München stammt und dennoch spricht er im Liebesgeschehen ungleich mehr über sich aus, indem er *sich selbst* aussagt als Liebender.

Für Rahner liegt die eigentliche Bedeutung von Gnade und Selbstmitteilung nicht darin, dass Gott in ihr *etwas über sich* aussagt. Es ist nicht so, dass Gottes Offenbarung primär in der Mitteilung von Sachverhalten *über* Gott besteht, von denen der Mensch kraft seiner eigenen Natur und Vernunft kein Wissen haben kann. Vielmehr besteht das eigentliche Wesen der Selbstmitteilung Gottes darin, „dass Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht“¹⁰. Gott selbst,

⁸ RAHNER, Grundkurs 300.

⁹ Ein solcher Vergleich ist gewagt, weil kein menschlich-menschliches Beziehungsverhältnis das gottmenschliche Gnadenvhältnis adäquat zum Ausdruck bringen kann. Wenn wir an dieser Stelle es dennoch wagen, dann muss man in besonderer Weise im Auge behalten, was das 4. Laterankonzil aller Theologie als verbindliche Norm vorgegeben hat: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.“ (DH 806)

¹⁰ RAHNER, Grundkurs 122.

als er selbst, so wie er selbst ist, konstituiert, „gründet“ den Menschen derart, dass dieser das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist. Gnade bezeichnet demnach die Verhältnisbestimmung zwischen Gott und dem Menschen: Gott lädt den Menschen ein, mit ihm in eine Beziehung einzutreten. Diese Einladung – Gnade genannt – richtet sich universal an alle Menschen und wird so zu einer Bestimmung, zu einer Wirklichkeit, die das Dasein eines jeden bestimmt. Gleichzeitig damit aber zeichnet sie sich in die Strukturen der Welt ein. Und wo immer der Mensch sich auf dieses gnädige Beziehungsangebot Gottes einlässt, verleibt sich die Gnade und wird so im Raum der Geschichte wirksam, greifbar und erfahrbar.

Um den Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ in seiner ganzen Tiefe auszuloten, müssen wir noch einen Schritt weiter gehen. Gott ist, das wissen wir aufgrund der Offenbarungsgeschichte mit ihrem Höhepunkt in Jesus Christus, ein *personales Wesen*, das in sich Beziehung ist. Ja, mit dem ersten Johannesbrief können wir das innere Wesen Gottes darüber hinaus sogar mit der Liebe identifizieren:

„Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm.“ (1 Joh 4,16)

Wenn sich Gott also dem Menschen in seiner Gnade als er selbst mitteilt, d.h. genauso wie er an sich und für sich selbst ist, dann können wir sagen: Gottes Selbstmitteilung, die den Menschen konstituiert, ist Gottes Liebe. Der Mensch ist in all seinen Dimensionen – so können wir folgern – Ereignis und Geschöpf der Liebe Gottes. Da, wo er diese Liebe seinerseits mit Liebe beantwortet, sie in und als Liebe erwidert, gelingt sein Menschsein, vollendet er sein Wesen, gelangt er zum Ziel seiner Möglichkeiten, ja dort realisiert er sein Heil. Ein Heil, das in nichts anderem als in der gelungenen Beziehung, der vollendeten *Communio* zwischen Gott und dem Menschen besteht. Weil Rahner seine Gnadentheologie im Letzten als ein *personales* Beziehungsgeschehen versteht, spricht er von der „dialogischen Weise“ der Selbstmitteilung Gottes und von wechselseitig „freier dialogischer Partnerschaft“ zwischen Gott und dem Menschen.¹¹

Entscheidend für das Verständnis des Begriffs der „Selbstmitteilung Gottes“ ist es, sich bewusst zu machen, dass bei einer *Selbst*-Mitteilung der *Geber* selbst die *Gabe* ist¹². Diese Gabe – Gott selbst in seiner Liebe – will sich an den Menschen verschwenden. Sie gelangt dann an ihr Ziel, wenn sie als Gabe vom Menschen angenommen wird. Mit den Worten Rahners:

„Selbstmitteilung Gottes besagt also, dass das Mitgeteilte wirklich Gott in seinem eigenen Sein und so gerade die Mitteilung zum Erfassen und Haben Gottes in unmittelbarer Anschauung und Liebe ist.“¹³

Hier wird in Form einer theologischen Reflexion zum Ausdruck gebracht, was der Johannesbrief sagt: Wer in der Liebe bleibt, der nimmt die Liebe Gottes an und „Gott bleibt in ihm“.

¹¹ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Gnade. In: SM II, 450-465, 451.454. [= RAHNER, Art. Gnade – SM.]

¹² Vgl. RAHNER, Grundkurs 126.

¹³ RAHNER, Grundkurs 124.

3. Der Mensch als Adressat der Selbstmitteilung Gottes

Nachdem wir uns nun in einem ersten wichtigen Schritt dem Wesen der „Selbstmitteilung Gottes“ genähert haben, dürfen wir uns nun dem Menschen als dem Adressaten und dem Empfänger, gewissermaßen als dem „Kommunikationspartner“ der Gnade Gottes nähern. Die Frage Rahners lautet: „Welchen Hörer erwartet das Christentum, damit seine eigentlichste und letzte Botschaft überhaupt gehört werden kann?“¹⁴

Wenn Rahner diese Frage stellt, dann führt diese in eine doppelte Richtung: Zunächst und primär wird die Antwort darauf gesucht, wer, was und wie *der Mensch schlechthin* ist, an den sich das gnadenhafte Beziehungsangebot Gottes richtet. Dann aber geht es auch um den je *konkreten Menschen* im Heute; um dessen Selbstverständnis, Vorverständnis und Verstehensvoraussetzungen in einem spezifisch kulturell und gesellschaftlich geprägten Kontext. Nur wo diese Dimension bedacht wird, kommt auch das „Im Heute glauben“ – so der Titel einer kleinen Meditationsschrift Rahners – in angemessener Weise in den Blick.

Rahners Anthropologie ist – und das muss bei allen folgenden Überlegungen bedacht sein – eine zuhächst *theologisch* orientierte. Genauer: Der Mensch an sich ist von Gott her ganz und gar im Blick auf den Menschen schlechthin, Jesus von Nazareth, hin geschaffen, man könnte auch sagen: Er ist so „konzipiert“, dass Gott in dem, was wir Menschwerdung und Inkarnation nennen, eine menschliche Natur so annehmen kann, dass sie zu seiner (Gottes) eigenen Wirklichkeit werden kann. Auf diesen einmaligen Höchstfall von Menschsein hin ist jeder Mensch so geschaffen (und konzipiert), dass dieser der Adressat einer gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes sein kann. Deswegen aber hat es jeder Mensch immer schon – ob er das weiß oder nicht, ob er es will oder nicht – mit Gott zu tun, ist er immer schon als Gottes Kreatur *das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes*. M.a.W.: Unabhängig davon, ob der Mensch darum weiß, hat er es in seinem geschichtlichen, endlichen und leiblichen Dasein als Geist immer schon „mit Gott zu tun“; steht er von vornherein und vom Anfang seines Lebens in einer gnadenhaften Beziehung zu Gott; ist er von vornherein derjenige, der von Gottes Gnade, Liebe und Nähe „verfolgt“ ist:

„Man könnte (...) – den Menschen in sein höchstes und finsternes Geheimnis hineinstoßend – den Menschen definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinausgesagt wird; das abgekürzte Wort Gottes hat man ja den menschengewordenen Logos genannt. Die Abkürzung, die Chiffre Gottes ist der Mensch, d.h. der Menschensohn und die Menschen, die sind, letztlich weil es den Menschensohn geben sollte. Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch, gerade das und nichts anderes, könnten wir sagen.“¹⁵

Bernd Jochen Hilberath fasst dies zusammen, wenn er schreibt:

¹⁴ RAHNER, Grundkurs 35.

¹⁵ RAHNER, Karl, Zur Theologie der Menschwerdung Gottes. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 137-155, 150. [= RAHNER, Theologie.]

„Weil der Mensch ein immer schon von Gott geschaffener Begnadeter ist, kann er sich nur verstehen, wenn er sich letztlich von Gott her versteht. Deshalb kann aber auch alle Theologie beim Menschen beginnen, insofern es in diesem Sinne keinen gott-losen Menschen geben kann.“¹⁶

Das Angesprochensein von Gott ist daher das Grundexistential des Menschen schlechthin: Was auch immer und wo auch immer er *als Mensch* handelt, denkt, erkennt, fühlt, liebt, tut er dies als einer, der in einer gnadenhaften Beziehung und Kommunikation mit Gott steht. Aber – diese Modifikation ist wichtig – er vollzieht dieses Verhältnis zu Gott *als Mensch* und das heißt, er lebt sie mit und in seinen – spezifisch menschlichen – Möglichkeiten der Erkenntnis und Freiheit, als leiblich und endlich verfasstes Wesen, kurz als „Geist in Welt“.

3.1 Der Mensch als „Geist in Welt“

Rahners anthropologische Grundbestimmung des Menschen als „Geist in Welt“ – so der beredte Titel einer seiner ganz frühen Schriften aus dem Jahr 1936 – fasst das Wesen des Menschen in einer kaum zu überbietenden Prägnanz zusammen und hat bis heute weder an Aktualität, noch an ihrer Gültigkeit verloren. Worum geht es?

Nun, Rahner versucht zunächst unabhängig von allen theologischen Aussagen über den Menschen, dessen inneres Wesen zu bestimmen. Er benutzt dazu die Methode einer transzendentalen Reduktion und Deduktion, deren Darstellung den Rahmen des hier Versuchten sprengen würde, so dass ich direkt auf das Ergebnis von Rahners Analyse zurückgreife.

Vom Menschen¹⁷ ist zunächst zu sagen, dass er aufgrund seiner ihm wesensgemäßen Verfasstheit ein zutiefst sinnliches, ja leibliches Wesen ist. Ganz grundlegend ist er zunächst einmal: Mensch *in Welt* – Ein Sinnenwesen, das bei jedem Erkenntnis- und Freiheitsvollzug auf die ihn umgebende Welt, die Erde, ja auf Materie angewiesen ist. Er ist als Person und als Subjekt unausweichlich eingelassen in seine Welt, sowohl in eine *personale* Mit-welt, als auch in eine unterpersonale Um-welt. Als Person ist er nicht nur angewiesen auf seine Sinnesorgane, ohne die er zu keiner neuen Erkenntnis gelangen würde, ohne die er zu keiner Kommunikation fähig wäre, sondern er steht auch an einer ganz bestimmten Stelle in Raum und Zeit und ist deswegen ein *geschichtliches Wesen*. Diese „Geschichtlichkeit“ des Menschen äußert sich in seiner Umwelthaftigkeit, seiner Leiblichkeit, der Zugehörigkeit zum Menschengeschlecht, seine Angelegtheit auf Gemeinschaft und gewiss auch in der „geschichtliche[n] Bedingtheit und Unverfügbarkeit seiner Situation und vor allem [im] unverfügbaren Pluralismus seines Wesens“¹⁸.

¹⁶ HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995, 72 [= HILBERATH, Karl Rahner].

¹⁷ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Anthropologie, theologische. In: SM I, 176-186. [= RAHNER, Art. Anthropologie.]

¹⁸ RAHNER, Art. Anthropologie 183f. Vgl. RAHNER, Karl, Natur und Gnade. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 209-236, 230. [= RAHNER, Natur und Gnade.]

Kurzum: In all seinem Tun vollzieht sich der Menschen aufgrund seiner Leiblichkeit *in* Welt und Geschichte, so dass man nicht angemessen von ihm sprechen kann, *ohne* auf diese fundamentale Weltlichkeit seines Daseins hinzuweisen. Der Mensch ist bis in seine innerste Tiefe hinein ein welthaftig Wesen, von dem nichts übrig bliebe, wenn man diese seine Leiblichkeit von ihm abziehen würde.

Aber – und nun drängt sich ein weiterer, ebenso wichtiger Gedanke auf: Der Mensch geht nicht darin auf, ein weltliches Sinnenwesen zu sein. Denn, so Rahner, im gleichen Augenblick, wo sich der Mensch vollzieht als Wesen, das ganz und gar auf die Welt bezogen ist, hat er kraft dieser Erkenntnis die Welt bereits überschritten. Im Akt des Denkens und Handelns spürt, erfährt und erkennt er, dass er mehr ist als Welt, ja, dass er zu sich selbst sagen muss: Ich bin mehr als Materie und deswegen *Geist*.

Das heißt, der Mensch ist das Wesen, das durch sein Denken grundsätzlich nicht nur offen ist auf alles, was ihm sinnlich-materiell begegnet, sondern er ist darüber hinaus auch offen für alles, was das Gegenständliche übersteigt, transzendiert. Der Mensch ist aufgrund seiner Geistigkeit eben nicht festgelegt auf eine bestimmte Umwelt, die er immer nur reproduziert. Vielmehr kann er alles, was ihm begegnet, infrage stellen und so übersteigen. Damit ist er – „capax infiniti“ – in der Lage, grundsätzlich alles, was ist, alles Sein zu erkennen. Weil er *Geist* ist, hat der Mensch auch einen Bezug zur *Wahrheit*: Er kann urteilen über den Wahrheitsbezug einer Gegebenheit – und so erkennen; er kann unterscheiden zwischen Gut und Böse – und so moralisch handeln. Und schließlich hat er in diesen geistigen Vollzügen einen Bezug zum Schönen, einen „Sinn“ für das Schöne als der Synthese des Wahren und Guten.

Drei Grundgegebenheiten zeichnen den Menschen als *Geist* in Welt aus:

1. Der Mensch hat ein Wissen um sich selbst, ein Selbstbewusstsein und kann deshalb sagen: „Ich bin Ich und nicht Du.“
2. Der Mensch ist das Wesen der Freiheit, das nicht auf bestimmte Handlungsschemata festgelegt ist.
3. Der Mensch ist das Wesen einer universalen Kommunikation, weil er in und durch die Sprache alles Bedingte und Gegenständliche übersteigen kann.

Doch darf dieses „Lob“ der menschlichen Geistigkeit nicht das zuvor Gesagte vergessen machen: Der Mensch ist nicht „reiner Geist“, vielmehr ist er *Geist in Welt*. All seine geistigen Akte sind immer Akte, die er *in der Welt* vollziehen muss. Seine Geistigkeit bleibt gebunden an *sinnliche Erkenntnis*. Nur wenn der Mensch sich der Welt zuwendet, kann er sich selbst vollziehen, kann er etwas als etwas erkennen. Im Anschluss an Thomas von Aquin stellt Rahner fest, dass der Mensch allein durch eine Hinwendung zu den Sinnes-eindrücken (*conversio ad Phantasma*) zu sich selbst gelangen kann (*reditio in se ipsum*), bei-sich-selbst-sein kann. Somit ist alle menschliche Erkenntnis sinnliche, weltliche, leibliche und schließlich endliche Erkenntnis. Aber indem der Mensch diesen fundamentalen Sachverhalt durchschaut, hat er auch

alles Endliche *als Endliches* erkannt und damit bereits überstiegen. Weil er das Wesen dieses Überstiegs, das Wesen der Transzendenz ist, kann er als Geist *in der Welt* Ausschau halten nach etwas, was mehr ist als die endliche Welt. Er kann und er muss das bedenken, was jedem Seienden zugrundeliegt: das Sein des Seienden selbst, das Ganze von Sein, das absolute Sein, also Gott.

So erfährt sich der Mensch zunächst als ausgedehnt zwischen der *Bedingtheit der Welt*, die seine Welt ist, und der *Unbedingtheit des Geistes*, der die eines „Geistes in der Welt“ ist. Als Bewohner der Erde spürt er, dass er auf der Welt und in der Welt doch nie ganz zu Hause ist.

3.2 Der Mensch als eine Frage, die er sich nicht selbst beantworten kann

Entsprechend dieser Überlegungen erfährt sich der Mensch demnach in einer dialektischen Spannung, die er selbst nicht aufheben kann: Einerseits – als Geist *in Welt* – erfährt er seine notwendige Hinordnung auf die Welt, ohne die er nicht das wäre, was er ist: leiblicher Mensch. Andererseits aber – als *Geist in Welt* – erfährt er sich als das Wesen, das sich nicht in reiner Diesseitigkeit, Weltlichkeit und Endlichkeit erschöpft. Deswegen – so Rahner – ist der Mensch als *endlicher Geist* der zwischen Himmel und Erde ausgedehnte:

„Er ist der Geist, der sich als solcher erfährt, indem er sich nicht als reiner Geist erfährt. Der Mensch ist nicht die in sich fraglose, fraglos gegebene Unendlichkeit der Wirklichkeit; er ist die Frage, die leer, aber wirklich und unausweichlich vor ihm aufsteht und die von ihm nie überholt, die adäquat beantwortet werden kann.“¹⁹

Damit aber haben wir das Letzte erreicht, was der Mensch von sich aus unabhängig von der christlichen Offenbarung sagen kann: Er ist sich selbst eine Frage, die er sich nicht beantworten kann. Weil er aber diese Frage ist, sucht er in seiner Welt, in seiner Geschichte, im Erkenntnisraum, der ihm durch seine sinnlich-leibliche Verfasstheit erschlossen ist, die Antwort auf die Frage, die er nicht nur hat, sondern die er als endlicher Geist mit Notwendigkeit *ist*.

Sie haben gewiss längst bemerkt, worauf die Anthropologie dieser endlichen und leiblichen Geistigkeit des Menschen hinausläuft: Weil sich der Mensch immer schon als Frage erfährt, sucht er im Raum seiner Welt eine dieser Frage adäquate Antwort. Diese Antwort aber ist schließlich der christliche Glaube, genauer: die Selbstmitteilung Gottes als Gottes-Beziehung in einer unüberbietbaren Nähe, die Gott Gott sein lässt und den Menschen nicht verschlingt. Und so findet sich die Antwort auf die Frage, die der Mensch ist, schließlich nur im Gottmenschen Jesus Christus, in dem, wie das Exsultet sagt, Himmel und Erde versöhnt und Gott und Menschen verbunden sind.

Solange der Mensch mit seinen eigenen kognitiven Fähigkeiten sein Wesen zu²⁰ begreifen sucht, gelangt er stets an eine „unendliche Grenze“, die er nicht überwinden kann: So sehr er als endlicher Geist auch seine Verdanktheit – Kreatürlichkeit genannt

¹⁹ RAHNER, Grundkurs 43.

²⁰

– erkennt, so sehr bleibt die Frage unbeantwortet und unbeantwortbar, was das letzte Ziel des Menschen ist: Ist es die Vollendung seiner Endlichkeit in all ihren personalen Relationen durch Gott oder aber steht am Ende ein alles verzehrendes Nichts, das sein Dasein beendet, ohne es in ein umfassendes Heil hinein zu vollenden. Ein Heil – das zeigt die *conditio humana* des Menschen als ein Fragender – das er selbst nicht herstellen kann, sondern das einzig und allein als das Geschenk der freien Gnade, der Beziehungstiftung durch Gott empfangen werden kann.

„Der Mensch ist die radikale Frage nach Gott, die als solche von Gott geschaffene auch eine Antwort haben kann, eine Antwort, die als geschichtlich erscheinende und radikal greifbare der Gottmensch ist und die uns allen von Gott selbst beantwortet wird. Dies geschieht mitten in die absolute Fragwürdigkeit unseres Wesens hinein durch das, was wir Gnade, Selbstmitteilung Gottes und *visio beatifica* nennen.“²¹

4. *Jesus Christus als Antwort auf die Frage, die der Mensch ist*

Die christliche Botschaft gibt auf die menschliche Frage nach seiner endgültigen Zukunft eine Antwort, in der das „Rätsel“ des Menschen gelöst wird, ohne den Menschen als Menschen aufzulösen. Diese Antwort besteht aber nicht in einem bestimmten Satz, einer Lehre, nicht in einer bestimmten Erkenntnis, sondern letztlich in einer Beziehungswirklichkeit. Diese Beziehungswirklichkeit aber, die selbst der Beziehungslosigkeit des Todes mächtig ist, ist jene, die durch den Gottmenschen Jesus Christus allein realisiert, gestiftet ist und durch ihn in Ewigkeit verbürgt bleibt. In ihm ist zum einen die gottmenschliche *Communio* in einer Weise realisiert, die dem Menschen in seiner geist-leiblichen Verfasstheit entspricht, weil sie in ihrer inkarnatorischen Struktur den Menschen da berührt, wo er ist: In seiner Welt, in seiner Geschichte und so im Medium des Endlichen, das durch die Menschwerdung Gottes zu dessen eigener Wirklichkeit geworden ist. Zum anderen aber wird in Jesus Christus diese gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes an jeden Menschen nicht nur realisiert, sondern auch in einer Weise *sichtbar*, die dem menschlich-sinnlichen, leiblichen Erkenntnisvermögen entspricht:

„Er ist es, der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes die [Selbstmitteilung Gottes] erfüllt und abschließt und durch göttliches Zeugnis bekräftigt, dass Gott mit uns ist, um uns (...) zu ewigem Leben zu erwecken.“ (DV 4)

Abermals möchte ich an den Titusbrief erinnern: In Jesus Christus ist „die Gnade Gottes (...) erschienen, um alle Menschen zu retten.“ (Tit 2,11)

²¹ RAHNER, Grundkurs 222f.

Im Blick auf Rahners Rede von der „Selbstmitteilung Gottes“ können wir auch sagen: In der Person Jesus Christus hat sich diese Selbstmitteilung Gottes, sein Beziehungsangebot an den Menschen in einer Weise verleiblicht, die eine bleibende und ewige Bedeutung für das menschliche Gottesverhältnis hat. Dieses Gottesverhältnis – Gnade genannt – nämlich berührt den Menschen in all seinen Dimensionen, insofern nämlich das Heil, soll es wirklich das Heil des Menschen sein, eine zutiefst leibliche Dimension hat und so auch zu einer geschichtsnotorischen Größe wird. Diese geschichtliche Präsenz ereignet sich in besonderer Weise, beileibe aber nicht nur in der Kirche und ihren Sakramenten, worauf Herr Sonnemans bereits hingewiesen hat.

Diese Dimension des leiblichen Aspektes des Gnadenhandelns Gottes gehört zu den Fundamenten des christlichen Glaubens an die Inkarnation. Man denke nur an das „Gegrüßet seist du, Maria“, in dem es nicht von Ungefähr heißt: „und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes Jesus.“ Oder denken Sie an das Glaubensbekenntnis, das von der Hoffnung auf die Auferstehung des Fleisches kündigt, deren Grundlage ihrerseits Jesu leibliche Auferstehung von den Toten bildet.

Und so ist Karl Rahner zuzustimmen, wenn er im Blick auf die Frage nach der Gnade und dem menschlichen Heil feststellt:

„Eine absolute Trennung zwischen einem Schicksal der Leiblichkeit des Menschen und dem Schicksal seiner geistigen Person ist (...) weder von einer heutigen noch von der biblischen Anthropologie aus denkbar.“²²

5. Das Ziel der Selbstmitteilung Gottes – ihre leiblich-geschichtliche Annahme durch den Menschen in Glaube, Hoffnung und Liebe

Es dürfte deutlich geworden sein, worin der Sinn der theologischen Rede von der Selbstmitteilung Gottes letztlich besteht. Es geht in ihr um nichts weniger als um die christliche Antwort auf die menschliche Frage nach seinem Heil und dem Heil aller Mitmenschen. Dieses Heil aber besteht in nichts anderem als in der gelungenen Beziehung des Menschen mit Gott und darin zugleich mit allen Menschen, als den Adressaten der einen Gnade Gottes. Es geht um eine heil-volle Beziehung zwischen Gott und dem Menschen, die allein durch Gott initiiert und allein von ihm getragen wird, vermittelt durch den Gottmenschen Jesus Christus. Aber es bleibt doch wahr, dass die Selbstmitteilung Gottes erst da zu ihrem eigentlichen Ziel gelangt, wo sie vom Menschen in seiner leiblich-geschichtlichen und personal-geistigen Verfasstheit angenommen wird. Sie setzt daher voraus, dass der Mensch die ihm von Gott angebotene Beziehung in einem freien, personalen und so echt menschlichen Akt annimmt. Diese Annahme aber vollzieht der Mensch schlicht und einfach da und dann, wo er als Geist in Welt in seiner Welt *glaubt, hofft und liebt*. Dem Vollzug dieser drei theologischen Tugenden liegt ein Gemeinsames zu Grunde, auf das alles ankommt. Denn in allen von diesen drei menschlichen Taten vollzieht der Mensch in der Welt und am Material der Welt seine Personalität. Er vollzieht sie, in dem er

²² RAHNER, Karl, Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 197-226, 219. [= RAHNER, Kirchliche Christologie.]

in einem freien Akt sich jeweils *selbst* überschreitet und das Ziel seines Lebens, sein Glück und sein Heil nicht *bei sich selbst sucht*, sondern in der ihm durch die Selbstmitteilung angebotenen Beziehung mit Gott.

Wo der Mensch *glaubt*, da realisiert er, dass er sein Leben nicht sich selbst verdankt, sondern jeweils neu empfängt aus der schöpferischen Kraft der Nähe Gottes, in die der Glaube immer mehr hineinführt.

Wo der Mensch *hofft*, da realisiert er, dass er sein Leben in all seinen Relationen nicht selbst vollenden kann, sondern, dass er Heil und Vollendung nur erlangen kann, wenn er über sich hinausgehend sich und sein Leben festmacht in der schöpferischen Kraft der Gottesbeziehung, die stärker ist als der Tod und jede Beziehungslosigkeit.

Wo der Mensch *liebt*, da realisiert er schließlich, dass er sein Leben in all seinen Relationen nur da gewinnen kann, wo er sich ganz überschreitet, indem er sich für den Anderen öffnet, sich dem anderen schenkt – dem Großen Anderen, Gott, und dem Kleinen Anderen, dem Mitmenschen.

Glaube, Hoffnung und Liebe sind also die leiblich-personalen Grundvollzüge, in denen der Mensch seine Möglichkeiten „voll ausschöpft“, indem er sich von sich selbst wegwagt, indem er sich in Freiheit und Liebe dem Anderen hingibt und sich so selbst zurückgeschenkt bekommt. Glaube, Hoffnung und Liebe sind so die Weisen, in der der Mensch das Angebot der Selbstmitteilung Gottes selbst realisiert und er so zu einer Beziehung mit Gott und allen Menschen gelangt, das sein Heil als die Antwort auf die Frage, die er ist, bedeutet. Dieses Heil vollendet den Menschen in all seinen Dimensionen, lässt den Menschen Mensch bleiben, der schließlich als begnadeter Mensch, als Heiliger, Gott schaut von Angesicht zu Angesicht.

6. Spuren der Gnade - Welthafte Manifestationen der Leiblichkeit der Gnade

Vom theologischen Ansatz Rahners, der strikt bei der Menschwerdung Gottes ansetzt, ist es im Grunde genommen selbstverständlich, dass die Gnade und Selbstmitteilung Gottes nicht nur eine bewusstseinsjenseitige Wirklichkeit bezeichnet, sondern dass ihre ein ganz und gar geschichtsnotorische, welthafte und leibliche Dimension eignet. Die vom Gott des Himmels in seiner Selbstmitteilung Gottes gestiftete Beziehung zum Menschen in dessen Welt, hat sich in vollendeter Gestalt durch den Gottmenschen Jesus Christus in die Welt hinein eingestiftet, sich verleiblicht, verobjektiviert und so allen für den Menschen in einer ihm gemäßen Weise sichtbar und greifbar manifestiert. Ein letztes Mal sei der Titusbrief zitiert:

„Die Gnade Gottes ist erschienen, um alle Menschen zu retten.“ (Tit 2,11)²³

Die Wirklichkeit der Selbstmitteilung Gottes, deren Ziel – Gott als er selbst – „mehr als Welt“ ist, ist gleichwohl schon in dieser Welt unaufhörlich und unausweichlich *wirksam*. Sie ist *wirksam*, indem sie die Welt hier und heute, auch in dieser Stunde, öffnet auf den Gott Jesu Christi hin. Weil sich die Gnade Gottes in Jesus Christus in

²³ „Als aber die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters, erschien, hat er uns gerettet - nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens - durch das Bad der Wiedergeburt und der Erneuerung im Heiligen Geist.“ (Tit 3,4f.)

der Welt verleiblicht hat und weil sie sich immerfort verleiblicht da, wo der Mensch sie als leibliches Wesen in seinem Leben realisiert, können wir bereits jetzt die Heilsfrüchte der Gnade genießen, auch wenn sie erst im Himmel vollendet und vollendend geerntet werden können.

Wer mit den Augen Christi, die uns geschenkt sind, wach und froh in die Welt schaut, der kann diese Heilsfrüchte überall erkennen, wenn er nur will. Abschließend möchte ich auf drei Orte hinweisen, in denen sich die Leiblichkeit der Gnade für alle sichtbar *manifestiert*.

Zunächst ist auf den Ort der Kirche zu verweisen, als einer auch welthaften Manifestation und Sichtbarmachung der Selbstmitteilung Gottes (vgl. LG 8). Die Kirche empfängt ihr Licht ganz und gar von Jesus Christus, der das Licht der Völker ist. Und da, wo sie dieses Licht weiter trägt – und sie tut es in unzähliger und rastloser Weise, wo immer sie die Selbstmitteilung Gottes in der Liturgia feiert, in der Martyria bekenntnishaft verkündet und in der Diakonia in praktischer Nächstenliebe vollzieht – da ist sie das sichtbare, sakramentale Zeichen für die Anwesenheit der Gnade:

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott, wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (LG 1)

Dann aber ist auf die Welt als solche zu verweisen. Auch sie ist ein Ort, an dem die Heilsfrüchte der Gnade sichtbar werden, wenn man nach ihnen sucht. Ganz allgemein möchte ich auf die Idee von den allgemeinen Menschenrechten hinweisen, deren Entstehen und Formulierung meiner Ansicht nach sich in sehr eindeutiger Weise als eine Konsequenz aus dem christlichen Menschenbild ergibt. In der Idee einer unverlierbaren und unveräußerlichen Würde, die jedem Menschen aufgrund seines bloßen Menschsein zukommt, sehe ich Rahners Satz von der Ereignishaftigkeit des Menschen durch die Selbstmitteilung Gottes gespiegelt. Und ich möchte die These wagen, dass diese Idee *ohne* das Christentum, ohne die Verleiblichung der Gnade nicht zu einem mehr oder minder universal geachteten Kulturerbe der Menschheit geworden wäre.

Und dezidiert hinweisen möchte ich, stellvertretend für so Vieles, auch auf die Errungenschaften der modernen Medizin, die Lehre von den Arzneien und das moderne Gesundheitswesen. Hat nicht das christliche Menschenbild, das den Menschen als einen Mitgestalter an der einen Schöpfung Gottes achtet, maßgeblich dazu beigetragen, den Menschen als Menschen zu erforschen, um ihm in seinem Leben zu helfen? Kann es nicht sein, dass sich in dem unauslöschlichen Impetus der Medizin, den Menschen von Krankheiten zu befreien und ihn zu heilen, auch ein Stückweit die Gnade Gottes verleiblicht? Dürfen wir nicht unsere heutige Medizin auch ein Stückweit als Nachfolge Jesu begreifen, der – wie das Neue Testament bezeugt – „im Volk alle Krankheiten und Leiden [heilte] (Mt 4,23).

Und schauen wir uns die Heilmittel der Pharmazie an, die im Raum des abendländischen und amerikanischen Christentums entdeckt und erforscht wurden. Dürfen wir ihnen – im Aspirin, im Penizillin, im Kortison, im Insulin, im Seroxat – und in ihrem weltweiten segenhaften Einsatz nicht auch ein Stückweit die Verleiblichung der Gnade

erkennen, der es nicht nur um den heiligen, sondern auch um den heilen Menschen geht?

Und schließlich die so oft gescholtene institutionelle Medizin mit ihren Kliniken, Krankenhäusern und professionellen Pflegeleistungen. Kann es nicht sein, dass sich in ihnen die Gnade verleibt in einer Weise, die den modernen Herausforderungen entspricht? Ja, sind nicht die allen Menschen offenstehenden Krankenhäuser – etwa das Allgemeine Krankenhaus in Wien – nicht eine „Erfindung“ des Christentums? Etwas, das es vor Jesus Christus in dieser Form auf der Welt schlicht nicht gegeben hat.

Schließlich ist das eigene Leben der Ort, an dem man die Verleiblichung der Gnade erkennen kann. Denn wo immer ein Mensch in einer ausweglosen Situation Hoffnung zu neuer Zukunft schöpft, die Angst vor dem harten Los des sicheren Todes im Glauben an den Gekreuzigten und Auferstandenen bezwingt, zerbrochene Beziehungen neu in Liebe verwandelt werden, weil Schuld eingesehen und Sünden bereut werden, da manifestiert sich gewiss auch das Wirken der Gnade Gottes und seiner Selbstmitteilung im Leben eines jeden Menschen.

Gewiss ließe sich eine fast beliebig große Anzahl dieser Orte angeben, an der sich die Gnade Gottes verleibt. Und zur „Identifikation“ dieser Manifestationen gibt es ein sehr einfaches Kriterium: das Empfinden echter Freude, die mehr ist als bloßer Spaß oder Fun, eine Freude, die letztlich eucharistisch ist, weil die Eucharistie die zentralste und dichteste Verleiblichung der Gnade ist: Denn in ihr feiern wir das ewige Gelingen der Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Eine Beziehung, die der Mensch nur dankbar – eucharistisch – entgegennehmen kann. Eine Beziehung, durch die schließlich alle Menschen zu Kommunionkindern des einen Vaters werden sollen, vermittelt durch den Gottmenschen Jesus Christus in der Dynamis des Heiligen Geistes. Des Geistes, der die Liebe Gottes in die Welt trägt und die so in dieser wirksam wird in der Leiblichkeit der Gnade, deren Angeld der Leib Christi ist.

Das alles, was Rahner sagt, hätte man vielleicht mit Thomas von Aquin auch viel kürzer sagen können. Ihm, dem spiritu rechter von Karl Rahner, sei daher auch das letzte Wort gegeben:

Einst am Kreuz verhüllte sich der Gottheit Glanz,
hier ist auch verborgen deine Menschheit ganz.
Beide sieht mein Glauben in dem Brote hier;
wie der Schächer ruf ich, Herr, um Gnad zu dir.

Kann ich nicht wie Tomas schaut die Wunden rot,
bet ich dennoch gläubig: „Du mein Herr und Gott!“
Tief und tiefer werde dieser Glaube mein,
fester lass die Hoffnung, treu die Liebe sein.

Denkmal, das uns mahnet an des Herren Tod!
Du gibst uns das Leben, o lebendig Brot.

Werde gnädig Nahrung meinem Geiste du,
dass er deine Wonne koste immerzu.

Jesus, den verborgen jetzt mein Auge sieht,
stille mein Vertrauen, das mich heiß durchglüht:
lass die Schleier fallen einst in deinem Licht,
dass wir (ich) selig schauen, Herr, dein Angesicht.

II. Kapitel

Der Mensch vor dem nahen Geheimnis – Methodische und inhaltliche Einführung in das Theologielayout Karl Rahners

I. Gott und Mensch

1. Der „theo-anthropozentrische“ Ansatz Karl Rahners²⁴

Rahners gesamte Theologie hat zur Voraussetzung, dass Gott nicht nur eine Hypothese des reflektierenden Subjekts ist, sondern dass der Mensch qua „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ zu einer rationalen Gottes-Erkenntnis kommen kann. Das ist gemeint, wenn Rahner formuliert:

„Damit wir horchen können, ob Gott spreche, müssen wir wissen, dass er ist.“²⁵

Karl Rahners Theologie setzt bei Gott an *und* Karl Rahners Theologie setzt beim Menschen an. – Beide Aussagen sind wahr und beide Aussagen müssen gleichzeitig gemacht werden, wenn man dem theologischen Ansatz Rahners gerecht werden will, wenn man sein Nach-denken über Gott verstehen will; ein Nach-denken, das beim Bedenken des Menschen ansetzt.

(1) In seinem Artikel „Theologie und Anthropologie“²⁶ führt Rahner aus, dass unter den Bedingungen der heutigen Zeit Theologie immer theologische Anthropologie sein müsse.²⁷ Soll die Botschaft des Christentums beim Menschen wirklich ankommen, wirklich dessen eigentlichste und innere Existenz betreffen, dann muss beim Menschen angesetzt werden, weil es in der christlichen Botschaft um das *Heil* geht, das den *Menschen in allen Dimensionen seines Lebens* angeht. Und zu diesem Heilsangebot Gottes soll und muss der Mensch in freier Antwort Ja sagen können.

Es überrascht von daher wenig, dass Karl Rahner die eigentlichen Ausführungen in seiner theologischen Summe, dem Grundkurs des Glaubens, mit folgender Frage beginnt:

„Welchen Hörer erwartet das Christentum, damit seine eigentlichste und letzte Botschaft überhaupt gehört werden kann? Dies ist die erste Frage, die wir hier zu stellen haben.“²⁸

²⁴ Vgl. FÖBEL, Thomas, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. Innsbruck 2005, 521-530 [= FÖBEL, Gott].

²⁵ RAHNER, Karl, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2. im Auftrag des Verf. v. Johann Baptist METZ überarb. Auflage München 1957 (München ¹1937) [= RAHNER, GiW].

²⁶ RAHNER, Karl, Theologie und Anthropologie. In: SzTh VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 43-65 [RAHNER, Theologie und Anthropologie].

²⁷ Vgl. RAHNER, Theologie und Anthropologie 43.

²⁸ RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg u.a. ⁴1984 (Sonderausgabe), 35 [= RAHNER, Grundkurs].

Aber - so kann man mit Fug und Recht fragen - muss denn nicht alle Theologie, alle Gottesrede von Gott ihren Ausgang nehmen? Stellt der Satz, dass alle Theologie theologische Anthropologie sein muss, keine maßlose Selbstüberschätzung des Menschen dar? Genau dieser Vorwurf wurde Rahner gegenüber immer wieder erhoben - zu Unrecht, wenn man genauer hinschaut.

Wie kommt Rahner aber zu dieser Aussage, die er sogar noch dahingehend pointieren kann, dass er behauptet, „alle Theologie (bleibe) (...) in Ewigkeit Anthropologie“²⁹?

„Wenn Gott selbst Mensch ist und es in Ewigkeit bleibt; wenn alle Theologie darum in Ewigkeit Anthropologie bleibt; wenn es dem Menschen verwehrt ist, gering von sich zu denken, da er dann ja gering von Gott dächte; und wenn dieser Gott das unaufhebbare Geheimnis bleibt, dann ist der Mensch in Ewigkeit das ausgesagte Geheimnis Gottes, das in Ewigkeit am Geheimnis seines Grundes teilhat.“³⁰

„Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich der Christologie, ist in Ewigkeit Theologie“ (RAHNER, Karl, Zur Theologie der Menschwerdung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 137-155, 151.)

Die Antwort fällt nicht schwer, wenn man betrachtet, was Rahner unter dem uns scheinbar so vertrauten Wort „Mensch“ versteht: Der Mensch nämlich ist vom Anfang seines Daseins *das von Gott kommende und so auf Gott verwiesene Wesen*. Rahner drückt dies in einem Satz aus, der in gewisser Weise das Ganze seiner Theologie im Fragment zum Ausdruck bringt:

„Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenen, absoluten Selbstmitteilung Gottes.“³¹

Was besagt dieser Satz?

Zunächst einmal ist festzuhalten, dass dieser Satz einen allgemeinen Sachverhalt zum Ausdruck bringt, eine *universale* Aussage trifft, die ohne jede Einschränkung für jeden Menschen gilt: Ausnahmslos *jeder Mensch*, unabhängig von seiner Herkunft, seiner Kultur und seiner *Religion (!)*, ist das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes. Und unter „Selbstmitteilung Gottes“ wiederum versteht Rahner, dass Gott dem Menschen seine Nähe und seine persönliche Zuneigung schenken will. Selbstmitteilung Gottes ist ein Schlüsselbegriff Rahnerscher Theologie und der Versuch, das, was die scholastische Theologie unter dem Begriff der „ungeschaffenen Gnade“ versteht, in eine neue Begrifflichkeit zu übersetzen.³²

Damit aber haben wir bereits einen wesentlichen Aspekt des Rahnerschen Denkens kennengelernt: Weil jeder Mensch das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist, hat es der Mensch *notwendig und unausweichlich* mit Gott zu tun. Von daher ist jede wahre

²⁹ RAHNER, Grundkurs 223. Vgl. „anthropozentrische Theologie“, Karl Rahner im Gespräch, 2, 166.

³⁰ RAHNER, Grundkurs 223.

³¹ RAHNER, Grundkurs 122.

³² Vgl. HEIJDEN, Bert van der, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen. Einsiedeln 1973, 3f.

und eigentliche Aussage über den Menschen zugleich auch eine Aussage über Gott. Bei näherem Hinsehen entpuppt sich also Rahners *Anthropozentrik* in Wirklichkeit als radikale Egozentrik. „Radikal“ ist diese, weil die Wurzel des Menschen *immer schon* in Gott gegründet ist und dieser immer unter dessen Liebesangebot (Gnade) steht.

Bernd Jochen Hilberath fasst dies zusammen, wenn er schreibt:

„Weil der Mensch ein immer schon von Gott geschaffener Begnadeter ist, kann er sich nur verstehen, wenn er sich letztlich von Gott her versteht. Deshalb kann aber auch alle Theologie beim Menschen beginnen, insofern es in diesem Sinne keinen gott-losen Menschen geben kann.“³³

(2) Aber die Motive für Rahners Verbindung von Anthropologie und Theologie, was man in der Theologiegeschichte auch als die „anthropologische Wende“ bezeichnet³⁴, gründen noch tiefer. Sie gründen im „schlechthin Christlichen des Christentums“³⁵, nämlich in dem Gottmenschen Jesus Christus. Das grundlegende Datum der christlichen Offenbarung (und genau das ist die Selbstmitteilung Gottes) ist für Rahner die Tatsache der Inkarnation, die Menschwerdung Gottes. Von ihr her gesehen erst eröffnet sich die grundlegende Bestimmung des Menschen auf Gott hin, ja die Bestimmung der Schöpfung von Anfang an. Rahner:

„Gott will das Ganze der Schöpfung um des Höchsten in der Schöpfung willen (...).“³⁶

Dieses „Höchste der Schöpfung“ aber ist nichts anderes als die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus.³⁷ Wenn aber Gott *selbst* Mensch wird, dann ist vom Menschen aus gesehen Jesus Christus der „einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit“³⁸.

Das bedeutet: Weil Gott Mensch geworden ist, muss die Theologie sagen, „dass [Gott] genau da ist, wo wir sind und allein da zu finden ist“³⁹. Von hierher wird klar, warum Rahner behaupten kann, dass Theologie in Ewigkeit Anthropologie ist: Sie muss es sein, weil sie als christliche Theologie fundamental von dem *Gottmenschen* Jesus Christus ausgehen muss. Würde sie letztlich gering vom Menschen denken, dann hieße, dass nichts anderes, dass sie auch gering von Gott denken würde, der ja selbst Mensch geworden ist und in Ewigkeit Mensch bleibt.⁴⁰ Bleibende Bedeutung der Menschheit

³³ HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. *Gottgeheimnis Mensch*. Mainz 1995, 72 [= HILBERATH, Karl Rahner].

³⁴ Vgl. EICHER, Peter, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg/ Schweiz 1970.

³⁵ RAHNER, Grundkurs 178.

³⁶ RAHNER, Karl, *Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*. Fünfte, erw. Auflage Innsbruck, Wien 1988, 62 [= RAHNER, Sendung].

³⁷ Vgl. RAHNER, Karl, *Chalkedon - Ende oder Anfang*. In: GRILLMEIER, ANTON u.a., Hgg., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*. Bd. III. Würzburg, 2. fotomechanischer Nachdruck mit Ergänzung 1962, 3-49, 16f [= RAHNER, Chalkedon]. Vgl. RAHNER, Grundkurs 197.

³⁸ RAHNER, Grundkurs 216.

³⁹ RAHNER, Grundkurs 223.

⁴⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 223.

Jesu für das Heil der Welt, d.h. für das Gottesverhältnis, für das ER in seiner Person *immer* Mittler bleibt!

Die Christologie, d.h. die Lehre von der gottmenschlichen Wirklichkeit Jesu Christi als Kern der christlichen Theologie, ist eine Anthropologie, die sich, getragen von der Selbstmitteilung Gottes, selbst überbietet. Umgekehrt kann Rahner dann sagen, dass die Anthropologie nichts anderes ist als eine defiziente Christologie.⁴¹

Nur wenn man sich diesen Sachverhalt verdeutlicht hat, kann man überhaupt einen angemessenen Zugang zu Rahners religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Überlegungen bekommen. Rahners Überlegungen gehen - bis in seine frühe, etwas missverständlich zuweilen „philosophisch“ genannte Schaffensperiode - von der in Jesus Christus ergangenen Offenbarung aus. Rahners Theologie und ebenso seine Philosophie sind zutiefst geprägt von der „Erfahrung der Gnade“⁴², wie der Rahnerschüler Karl Lehmann in seinem nach wie vor sehr empfehlenswerten Rahnerportrait ausgeführt hat. Und Peter Eicher stellt für das gesamte Rahnersche Schaffen kategorisch fest:

„Das Verhältnis von Glauben *und Denken* ist für Karl Rahner ein für allemal bestimmt durch die Offenbarung Gottes in Jesus Christus.“⁴³

Näherhin kann Eicher sogar von einem „Denken aus erfahrener Auferstehung“⁴⁴ bei Karl Rahner sprechen. Diese „erfahrene Auferstehung“ dem Menschen von heute nahezubringen, war das große Anliegen Rahners bis in seine Philosophie hinein, die daher auch als „Pastoralphilosophie“⁴⁵ bezeichnet worden ist.

⁴¹ Vgl. RAHNER, Chalkedon 16f. Anm. 19.

⁴² Vgl. LEHMANN, Karl, Karl Rahner. Ein Porträt. In: DERS./ RAFFELT Albert, Hgg., Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch. Freiburg i. Br., Basel, Wien 1979, 13*-53*, 36*.

⁴³ EICHER, Paul, Offenbarung: Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977, 347 [= EICHER, Offenbarung] [Herv. d. Vf.]

⁴⁴ Vgl. EICHER, Offenbarung 417.

⁴⁵ Vgl. MÜLLER, Klaus, Wenn ich „ich“ sage: Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität. Frankfurt a. M. u.a. 1994, 57.

2. Reflexion über das Wort „Gott“ und die Gotteserkenntnis⁴⁶

Gott denken:

darin meldet sich die Frage was unter „Gott“ gedacht werden soll

und

ob das Denken zu einem Urteil über die Existenz des Gedachten außerhalb des Denkens kommen könne⁴⁷

Ausgangspunkt unser Überlegungen ist

- das Dasein Gottes im Wort „Gott“

Gottes Dasein im Wort „Gott“

Offenheit des Wortes, Verweis auf „Namen“ (Vater, Absolutes, Sinn usw.).

Hinweis auf Entzogenheit und Unverfügbarkeit.

- auch der A-theist kommt nicht am Wort „Gott“ vorbei
- auch Wittgensteins Verdikt hat es nicht verschwinden lassen
- Sinnlosigkeits-verdacht und
- Theodizee-Problematik

⇒ Alle brauchen „Gott“ als Zielpunkt ihrer Kritik bzw. Reflexion.

Was es mit „Gott“ auf sich habe („im Guten wie im Bösen“, d.h. in Faszination und Ärgernis); in der Tat hat „Gott“ eine *turbulente* und *hinreißende*, abstoßende und begeisternde Geschichte

in der Menschheit und mit ihr –
in Anbetung und Hingabe bis zum Martyrium,
in Verzweiflung und Verspottung bis zur Lästerung,
im geistigen Ringen und Interesselosigkeit,
in existentieller Suche und erfüllter Glückseligkeit
in Verkündigung und Verschweigen bis zum Vernichten Wollen seiner Erinnerung
in Missbrauch und Mission.

M.a.W.: hinter den Büchern und Theorien stehen Menschen mit ihren Biographien, mit den eigenen Erfahrungen und Problemen und mit denen der Zeit und Geschichte der anderen.

Zwischenfrage: Geht es bei der Frage nach Gott eher um *Erkenntnis* oder *An-erkenntnis* Gottes?

⁴⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 54-79.

⁴⁷ Vgl. SPLETT, Jörg, Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken. In: HFTh² I. 101-116, 101.

Wenn es um Anerkenntnis geht, dann hat das die *Wahrheit der Gotteserkenntnis* zur Voraussetzung.

Zunächst: jeder Mensch wird unausweichlich mit „Gott“ konfrontiert.

Das Wort ist offen:

es drückt aus das Unsagbare, Namenlose, das Schweigende

⇒ Verschwinden des Wortes „Gott“?

- Dann ist der Mensch nicht mehr vor das Ganze der Wirklichkeit gestellt
- Er hätte das Woher und Woraufhin verloren „zurückgekreuzt zum findigen Tier“ (58)
⇒ Das Wort bleibt
- in diesem Wort ergreift die Sprache ihren Grund – zumindest *als Frage*

Gott: das Wort kommt

wird nicht von uns er-dacht

sondern es kommt auf uns zu

erleidend, aber auch erlösend

„Es ist da. Es kommt aus jenen Ursprüngen, aus denen der Mensch selbst herkommt; (...). Es ist die Öffnung auf das unbegreifliche Geheimnis“ (60).

⇒ Überforderung

⇒ Ruhestörung im Dasein

⇒ letztes Wort, bevor wir anbetend verstummen und schweigen gegenüber dem unsagbaren Geheimnis

Dennoch muss man von Gott reden,

soll nicht statt Schweigen in Anbetung Gott verloren gehen im Verschweigen.

Verschiedene Arten der Gotteserkenntnis

- Unsere *Gotteserkenntnis* ist immer *aposteriorisch*, d.h. sie resultiert aus der konkreten Begegnung mit der Welt,
in der freilich „Gott“ kein Gegenstand unter anderen ist
- zur Voraussetzung dieser konkreten (kategorialen) Erkenntnis Gottes gehört die transzendente Gotteserkenntnis
„weil die ursprüngliche Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis, die die Grunderfahrung Gottes ausmacht, ein dauerndes Existential des Menschen als eines geistigen Subjektes ist.“ (61)

- die kategoriale, thematische Gotteserkenntnis ist also die Reflexion auf diese transzendente Verwiesenheit des Menschen in das Geheimnis
- die thematische Gotteserkenntnis ist aber nicht der gründende Modus der transzendentalen Erfahrung
- das Reden *von Gott* ist die Reflexion, die auf ein unthematisches Wissen von Gott verweist. (Vgl. 62)
- dieses transzendente Element ist *in* jeder kategorialen Gotteserkenntnis enthalten
- die unthematische Gotteserkenntnis (transzendente) vollziehen wir immer, auch wenn wir objektiv an anderes denken als an „Gott“; sie vollziehen wir implizit im religiösen Tun u.a. in der philosophischen Reflexion: „In dieser entdecken wir nicht Gott, so wie man einen bestimmten Gegenstand unserer innerweltlichen Erfahrung entdeckt, sondern in diesem explizit religiösen Tun auf Gott hin im *Gebet*,

und in der *metaphysischen Reflexion* bringen wir nur ausdrücklich vor uns, was wir im Grunde unseres personalen Selbstvollzugs immer schon von uns ungesagt wissen. So wissen wir unsere subjektive Freiheit, unsere Transzendenz und die unendliche Eröffnetheit des Geistes auch dort und dann, wo wir sie gar nicht thematisch machen (...)“. (63)

„Der Begriff ‚Gott‘ ist nicht ein Ergreifen Gottes, durch das der Mensch sich des Geheimnisses bemächtigt, sondern ein Sich-ergreifen-Lassen von einem anwesenden und sich immer entziehenden Geheimnis. Dieses Geheimnis bleibt Geheimnis“. (63)

Die innere Einheit aller Gotteserkenntnis

natürliche Gotteserkenntnis

- durch Offenbarung – Erkenntnis Gottes durch seine eigene Offenbarung
- Heilshandeln Gottes in der Geschichte der Menschheit und des Einzelnen

Ursprüngliche Einheit dieser Erkenntnisweisen

⇒ transzendente Gotteserfahrung als ursprüngliche wird wirksam sowohl in philosophischer Erkenntnis wie im religiösen, gläubigen Vollzug

⇒ alles Tun des Menschen steht im Horizont der Gnade, d.h. des Selbstvollzugs des Menschen auf die Unmittelbarkeit Gottes hin

- deswegen gibt es *keine* Gotteserkenntnis,

die „rein natürlich“ wäre (66)

dennoch wird damit nicht die Differenz von philosophischer und theologischer Gotteserkenntnis aufgehoben

es wird nur gesagt: der Philosoph, der Gott im Denken bedenkt,

vollzieht dieses Denken (aus Sicht des Theologen Rahner)

als Mensch, der in der konkreten Heilsgemeinschaft Gottes steht

und sein Denken ist – thematisch oder unthematisch, bewusst oder unbewusst – immer schon im Horizont der Gnade, d.h. des übernatürlichen Ziels, auf Gott hin

Das *heilige* Geheimnis das Woraufhin und Wovonher unserer Transzendenzerfahrung (vgl. 69).

- man kann vom Sein sprechen, vom Grund, letzter Ursache usw.
- aber das kann schon wieder objektivierend sein, darum ist das Woraufhin der Transzendenz nicht einfach „Gott“ genannt,

sondern unendlicher Horizont,

unverfügbare, unerreichbare

sich der Liebe öffnende

⇒ das Geheimnis

- heilig:

ausgehend von der Transzendenz der Freiheit, des Willens und der Liebe (75f)

dieses Geheimnis ist „die Eröffnung meiner eigenen Transzendenz als Freiheit und Liebe“ (74).

heilig als Einheit von Freiheit und Liebe

ist dieser Wesensbegriff von „Gott“

nur ein Gedachtes oder ein Wirkliches?

- Es wäre das größte Missverständnis, wenn man dieses Woraufhin nur als *Idee* auffasste, die vom Denken gesetzt wäre
- Das ginge an der ursprünglichen Erfahrung vorbei, das ursprüngliche Wissen um das „Sein“ ist im „*Ereignis der Transzendenz*“ gegeben (75)

II. Mensch und Gott

1. Die Grundbestimmung des Menschen: Hörer des Wortes als Geist in Welt⁴⁸

Karl Rahner beschließt sein erstes grundlegendes Werk „Geist in Welt“⁴⁹ mit folgenden Sätzen, die für seine *gesamte Arbeit* als programmatisch gelten dürfen:

„Damit wir horchen können, ob Gott spreche, müssen wir wissen, dass er ist; damit seine Rede nicht einen schon Wissenden treffe, muss er uns verborgen sein; damit er zu Menschen spreche, muss sein Wort uns dort treffen, wo wir immer schon sind, an irdischem Ort, in irdischer Stunde. Indem der Mensch *convertendo se ad Phantasma* [Hinwendend mühsend zu den Sinneseindrücken] in die Welt sich begibt, hat sich die Eröffnung des Seins überhaupt und von ihm das Wissen vom Dasein Gottes immer schon vollzogen, ist uns aber auch damit dieser Gott als jenseits der Welt immer schon verborgen. (...) Und wenn das Christentum nicht Idee ewigen, immer gegenwärtigen Geistes ist, sondern Jesus von Nazareth, dann ist des Thomas Metaphysik der Erkenntnis christlich, wenn sie den Menschen zurückruft in das Da und Jetzt seiner endlichen Welt, da auch der Ewige in sie einging, damit der Mensch ihn und in ihm noch einmal sich selber finde.“⁵⁰

Den Versuch eines *Nachweises der Existenz Gottes* wird Rahner alsbald in Vorträgen auf den Salzburger Hochschulwochen im Jahre 1937⁵¹ leisten, die später als „Hörer des Wortes“⁵² veröffentlicht die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts maßgeblich beeinflussen haben. Schon in „Hörer des Wortes“ wird es Rahner maßgeblich darum gehen, die Geschichte - oder wie er später sagen wird „das Kategoriale“ - als einzig möglichen Ort einer an den Menschen ergehenden Offenbarung zu erweisen. Mit dieser Problematik wird Rahner sein ganzes theologisches Leben lang ringen. Auch wird er immer an der Ungeschuldetheit der Gnade, der Ungeschuldetheit der Selbstmitteilung Gottes festhalten, was in diesem Zitat dadurch angesprochen wird, dass das Wort Gottes nicht schon einen Wissenden treffe.⁵³ Sogar die Rahnersche Grundüberzeugung, dass Gott

⁴⁸ Literaturhinweis: BATLOGG, Andreas u.a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen, Entwicklungen, Perspektiven. Mainz 2003. Teil I „Von Gott berührt“. Quellen und Grundlegung. Darin 4. Glauben gibt zu denken: „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“, 55-105.

⁴⁹ RAHNER, Karl, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2. im Auftrag des Verf. v. Johann Baptist METZ überarb. Auflage München 1957 (München ¹1937) [= RAHNER, GiW].

⁵⁰ RAHNER, GiW 407.

Vgl. BATLOGG, Andreas u.a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen, Entwicklungen, Perspektiven. Mainz 2003, 77 [=BATLOGG, Denkweg].

⁵¹ Vgl. RAFFELT, Albert, Editionsbericht. In: Rahner, Karl, Sämtliche Werke. Bd. 4. Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie. Bearb. v. RAFFELT, Albert. Hg. v. d. Karl Rahner Stiftung. Solothurn, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1997, XIII-XXXVIII, XIVf.

⁵² RAHNER, Karl, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München 1941 [= RAHNER, HdW. Die hochgestellte Ziffer gibt die Auflage an].

⁵³ Diese Tatsache, dass Rahner stets keinen Zweifel daran läßt, dass die Gnade, wenngleich jedem Menschen angeboten, nie vom Menschen her gefordert werden kann und insofern ungeschuldet bleibt, anerkennt sogar der Rahner kritisch gegenüberstehende Richard Schaeffler. Vgl. SCHAEFFLER, Richard, Die Wechselbeziehung zwischen Philosophie und katholischer Theologie. Darmstadt 1980, 207.

das namenlose Geheimnis für den Menschen bleibt, auch dann, wenn Gott als Geheimnis der Nähe dem Menschen sich offenbart, wird hier durch die paradoxe Gegenüberstellung vom „immer schon vollzogenen Wissen um Gott“ und der „immer schon Verborgenheit Gottes“ zumindest angedeutet. Und letztlich wird in diesen Sätzen auch deutlich, dass die Theologie anfänglich und letztlich von Jesus Christus zu handeln hat, in dem der Mensch sich selbst findet, dann aber zweifellos berechtigt, theologische Anthropologie bzw. anthropologische Theologie zu treiben.

Bevor ich nun versuchen werde, Ihnen den Ansatz des religionsphilosophischen Hauptwerkes „Hörer des Wortes“ vorzustellen, möchte ich zunächst nur die Titel der ersten beiden grundlegenden Werke Rahners, „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“, bedenken.⁵⁴

1.1 Geist in Welt

Was bedeutet es, wenn Rahner feststellt, der Mensch sei *Geist in Welt*? In diesem kurzen Satz kommt die wesentliche Grundbestimmtheit des Menschen zum Ausdruck. Zunächst einmal *ist der Mensch Geist*. Das heißt, der Mensch ist das Wesen, das durch seinen Verstand grundsätzlich nicht nur offen ist auf alles, was ihm begegnet, sondern er darüber hinaus auch offen ist für alles, was das Gegenständliche übersteigt, transzendiert. Der Mensch ist aufgrund seiner Geistigkeit nicht festgelegt auf eine bestimmte Umwelt. Vielmehr kann er alles, was ihm begegnet, infrage stellen und so übersteigen. Damit ist er - „capax infiniti“ - in der Lage, grundsätzlich alles, was ist, alles Sein zu erkennen.

Doch der Mensch ist nicht „reiner Geist“, vielmehr ist er *Geist in Welt*. All seine geistigen Akte sind immer Akte, die er *in der Welt* vollziehen muss. Seine Geistigkeit ist gebunden an *sinnliche Erkenntnis*. Nur wenn der Mensch sich der Welt zuwendet, kann er sich selbst vollziehen, kann er etwas erkennen. Im Anschluss an Thomas von Aquin stellt Rahner fest, dass der Mensch allein durch eine Hinwendung zu den Sinneseindrücken (*conversio ad Phantasma*) zu sich selbst gelangen kann (*reditio in se ipsum*), bei-sich-selbst-sein kann. Somit ist alle menschliche Erkenntnis sinnliche, weltliche, endliche Erkenntnis. Aber indem der Mensch diesen fundamentalen Sachverhalt durchschaut, hat er auch alles Endliche *als Endliches* erkannt und damit überstiegen. Weil er das Wesen dieses Überstiegs, das Wesen der Transzendenz ist, kann er als *Geist in der Welt* Ausschau halten nach etwas, was mehr ist als die endliche Welt. Er kann und er muss das bedenken, was jedem Seienden zugrundeliegt: das Sein des Seienden selbst, das Ganze von Sein, das absolute Sein, also Gott.

Indem der Mensch einerseits gebunden an sinnliche Erkenntnis und andererseits seine Welt kraft seiner Geistigkeit übersteigt, hat er immer schon eine Ahnung vom Sein überhaupt, weiß er um die Existenz dessen, was die Grundlage der Welt ist. So bleibt

⁵⁴ Vgl. BATLOG, Denkweg 55-105.

der Mensch ausgespannt zwischen der *Bedingtheit der Welt* und der *Unbedingtheit des Seins*.

Was der Mensch aber von sich aus nicht wissen kann ist, wie dieses unbedingte Sein zum Menschen steht. Nur dann, wenn sich das absolute Sein dem Menschen zu erkennen gibt, kann der Mensch wissen, wie es um ihn steht, ob er auf eine letzte Sinnerfüllung ausgerichtet ist, oder ob an seinem Ende letztlich nur der allen Sinn vernichtende Tod steht.

Diese uneindeutige Situation markiert den philosophischen Ausgangspunkt für die religionsphilosophische Schrift „Hörer des Wortes“. In „Hörer des Wortes“ bedenkt Rahner die *Möglichkeit*, dass das absolute Sein, auf das der Mensch immer schon verwiesen ist, sich dem Menschen kundtut, sich dem Menschen offenbart. Zu einer solchen Kundgabe ist das unbedingte Sein zweifellos fähig, sonst wäre es kein unbedingtes Sein. Also ist der Mensch nicht nur „Geist in Welt“, sondern auch der potentielle Hörer einer möglichen Botschaft, wenn diese Botschaft an ihn ergeht.

Aber - so fragt Rahner - wie und wo kann der Mensch eine solche Botschaft vernehmen? Und er stellt fest, dass es auf Seiten des Menschen Bedingungen dafür gibt, wie und wo eine Offenbarung an ihn ergehen kann. Diese Bedingungen ergeben sich aus dem Wesen des Menschen, das ja bestimmt ist als „Geist in Welt“. Wenn es wahr ist, dass der Mensch in jedem Erkenntnisakt auf sinnliche Eindrücke angewiesen ist, dann gilt dies auch für eine mögliche Offenbarung. Wenn der Mensch wirklich wesentlich „Geist in Welt“ ist, dann *muss* eine Botschaft den Menschen auch *in der Welt* begegnen. Dann muss eine Offenbarung, wenn sie ergeht, geschichtlich ergehen, soll sie den Menschen da erreichen, wo er steht: in der Welt. Als *Geist in Welt* ist der Mensch der potentielle *Hörer des Wortes*.

1.2 Der Mensch als „Hörer des Wortes“

Das Grundanliegen⁵⁵:

Karl Rahner will die *biblische Aussage*, dass der Mensch Hörer des Wortes Gottes sein kann, *philosophisch verständlich* machen.⁵⁶ Aus dem Selbst- und Seinsverständnis des Menschen heraus soll *erwiesen* werden, wie der Mensch *notwendig geschichtlich* zu sich selbst und so zu Gott finden kann, wenn Gott sich in der Geschichte zu vernehmen gibt.

Begegnet dem Menschen in seiner *Geschichte* das „Wort Gottes“, so entspricht ihm (dem Menschen) das zutiefst, weil er aus seinem Wesen heraus

⁵⁵ Die vorliegenden Ausführungen orientieren sich an: SIMONS, Eberhard, Philosophie und Offenbarung in Auseinandersetzung mit 'Hörer des Wortes' von Karl Rahner, Stuttgart u.a. 1966.
Vgl. ferner: FRIES, Heinrich, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Heidelberg 1949 [= FRIES, Religionsphilosophie]. Raffelt, Albert/ Verweyen, Hansjürgen, Karl Rahner. München 1997, 40-50 [= RAFFELT/ VERWEYEN, Karl Rahner].

⁵⁶ Vgl. Dtn 6,4; Joh 1.

„in die Geschichte hineinhorchen muss, um darin jenem daseinsgründenden und -erhellenden ‘Wort’ zu begegnen, auf das hin die seinsvernehmende Vernunft des Menschen je schon fragend eröffnet ist.“⁵⁷

Die Tatsache der Offenbarung Gottes in seiner Menschwerdung setzt Rahner zweifellos voraus; aber er möchte in „Hörer des Wortes“ zunächst unter Absehung der Daten, die aus der Offenbarung bekannt sind, mit rein philosophischen Mitteln die Bedingungen für eine mögliche Botschaft Gottes auf Seiten des Menschen prüfen.⁵⁸

Erstes *Leitprinzip* für Rahner bilden die Ergebnisse von „Geist in Welt“: Der menschliche Geist ist bleibend verwiesen an seine Sinnlichkeit. Ein Offenbarungsverständnis ist nur mittels eines Weltverständnisses möglich: eine Offenbarung, die den Menschen treffen will, muss sinnlich erfolgen.

Grundlegendes Faktum ist, dass der *Mensch sich in der Welt vorfindet*. Aus dieser anfänglichen Fraglosigkeit ergibt sich dann aber notwendig die Frage des Menschen, welche Stellung er im Ganzen von Welt und Sein einnimmt. Der Mensch *fragt* in jedem Erkenntnisakt immer auch nach dem Ganzen von Sein. Diese Frage nimmt ihren Ausgangspunkt aber stets von einem sinnlich gegebenen Gegenstand. Der Mensch erkennt einen Gegenstand, indem er diesen von sich selbst abgrenzt und ihn in den umfassenden Horizont des Seins einordnet. In jeder sinnlichen Erkenntnis vollzieht der Mensch also dreierlei: Er erkennt etwas als etwas (sinnliche Erkenntnis) und bejaht dabei gleichzeitig das unbedingte Sein überhaupt als Bedingung dafür, dass überhaupt etwas ist. Nur in dieser *conversio ad phantasma* (Hinwendung zu den Sinneseindrücken), die gleichzeitig ein Vorgriff auf das Sein im Ganzen bedeutet, erkennt sich der Mensch selbst (*reditio in se ipsum*). Ohne diese „*conversio ad phantasma*“ (Hinwendung zu den Sinneseindrücken) hätte der Mensch weder eine Erkenntnis von sich selbst, noch eine Erkenntnis vom Sein überhaupt. Umgekehrt aber könnte der Mensch nicht einen Gegenstand als Gegenstand erkennen, wenn er kein zumindest implizites Vorwissen vom unbedingten Sein hätte. *Dieses unbedingte Sein, das zweifelsfrei existiert, aber identifiziert Rahner mit Gott.*

In dem Beziehungsgeflecht von Mensch und Gegenstand kommt das Sein-an-sich, kommt Gott, zur Erscheinung. Damit ist aber nur be-kann, *dass* es Gott gibt. (Das aber ist sicher!) *Was* und *Wie* dieser Gott ist, darüber kann der Mensch von sich aus keine Aussage treffen. Von sich aus kann der Mensch Gott nicht erkennen: Die nackte Tatsache der Existenz Gottes sagt nichts über dessen Wesen aus. Soll der Mensch etwas vom Wesen Gottes erfahren, so ist er darauf angewiesen, dass Gott sich dem Menschen offenbart.

⁵⁷ RAHNER, HdW² 10.

⁵⁸ Vgl. RAFFELT/ VERWEYEN, Karl Rahner 47.

Heinrich Fries charakterisiert Rahners Ansatz mit folgenden Worten: „Insofern ist die so gefaßte Religionsphilosophie *christliche* Philosophie, weil sie unter voller Beibehaltung ihrer philosophischen Eigenständigkeit über sich hinausweist auf eine möglicherweise ergehende *Offenbarung* und den Menschen *als den* bestimmt, zu dessen Wesen es gehört, Theologe zu werden, wenn die freie, unberechenbare Botschaft Gottes an ihn ergeht.“ (FRIES, Religionsphilosophie 253.)

Damit aber stoßen wir auf das zweite Leitprinzip von „Hörer des Wortes“: Gott ist vollkommen frei, sich zu offenbaren oder zu schweigen. Wenn Gott aber in seiner Freiheit sich entschließt, zum Menschen zu sprechen, dann kann er das nur in einer Weise, die dem Menschen entspricht. Eine mögliche Offenbarung kann daher nur geschichtlich im Wort ergehen.

Aus didaktischen Gründen möchte ich Ihnen diese Überlegungen nochmals in sechs Punkten näherbringen. Als Ausgangspunkt wähle ich eine spätere Aussage Rahners, in der er sich zum Wesen des Menschen äußert:

1. „Ich meine, der Mensch ist die Frage, auf die es keine Antwort gibt.“⁵⁹

Der Mensch ist sich selbst eine Frage, eine Frage, die er aus sich selbst nicht beantworten kann. Wir können auch sagen, der Mensch ist auf der Suche, auf dem Weg zu seiner „Mitte“. [In jedem Erkenntnisakt wird zugleich die Frage nach dem Ganzen gestellt.]

Deswegen ist Rahner – wie Verweyen fälschlicherweise insinuiert – durchaus nicht der Meinung, dass sich die Seinsfrage gegenüber einer sie stillenden Antwort immunisiere und insofern das „Letzte“ wäre. Gerade das Gegenteil ist der Fall, wenn es in der ersten Auflage von „Hörer des Wortes“ in deutlicher Aufnahme der Gedanken aus „Geist in Welt“ heißt:

„Jede Frage aber hat ein Woher, ein principium für eine mögliche Antwort auf sie. Denn eine Frage, die schlechterdings keine Antwort will, gibt sich selbst auf.“⁶⁰

Wenige Zeilen später heißt es:

„Eine metaphysische TMpoc» der Seinsantwort gegenüber ist deshalb nicht möglich, weil zum Dasein des Menschen ständig und notwendig die Seinsfrage gehört und somit der Mensch ständig und notwendig das Woher einer Antwort und damit einschlussweise auch die Antwort auf die Seinsfrage selbst in seinem Dasein setzt.“⁶¹

2. Zwar weiß der Mensch viel über sich aus Wissenschaften, gewinnt stets neue Erkenntnisse, aber all dies führt *nicht zu einer „Menschenformel“*. Der Mensch bleibt - trotz all dieser Erkenntnisse - sich gegenüber fragend. Die Weite „möglicher Erkenntnisse, Einsichten und Erfahrungen kommt nie von sich aus und mit eigenen

⁵⁹ RAHNER, Karl, Wagnis des Christen. Freiburg i. Br. u.a. 1974, 13 [= RAHNER, Wagnis].

⁶⁰ RAHNER, HdW¹ 45 (SW 4, 54).

⁶¹ RAHNER, HdW¹ 46 (SW 4, 56).

Vgl. FÖBEL, Thomas, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. Diss. masch. Bonn 2003, 409-436.

Mitteln zu einer vollendeten Erfüllung“⁶². Maurice Blondel spricht im gleichen Zusammenhang von dem „Unerreichbar-Notwendigen“⁶³. Der Mensch übersteigt alle Einzelerkenntnisse - aber wohin?

3. Dieses Wohin/ Woraufhin wird *Offenheit auf das Ganze* genannt. In seinem Gesamtwerk hat Rahner dafür auch folgende Begriffe verwandt: unendlicher Horizont, Grund der Hoffnung, unbegrenzte Weite, Geheimnis des Seins, das Woraufhin unserer Transzendenz⁶⁴ - all diese Begriffe sind Synonyme für „Gott“. Das allerdings erschließt sich erst dem Glaubenden. In „Hörer des Wortes“ wird nur festgestellt, der Mensch sei ein Wesen unendlicher Offenheit:

„Der Mensch ist die absolute Offenheit für Sein überhaupt, oder, um dieses in einem Wort zu sagen, der Mensch ist Geist. Die Transzendenz auf Sein überhaupt ist die Grundverfassung des Menschen.“⁶⁵

Rahner versteht diese Offenheit aber immer auch als eine Offenheit auf Gott:

„Der Mensch ist Geist, das heißt, er lebt sein Leben (...) in einer Offenheit zu Gott. Und diese *Offenheit zu Gott* ist nicht ein Vorkommnis, das etwa je nach Wunsch im Menschen sich hie und da einmal begeben könnte oder auch nicht, sondern die *Bedingung der Möglichkeit dessen, was der Mensch* (...) immer auch im verlorensten Alltagsleben ist. *Er ist dadurch allein Mensch, dass er immer schon auf dem Weg zu Gott ist*, ob er es ausdrücklich weiß oder nicht, ob er es will oder nicht, denn er ist immer die unendliche Geöffnetheit des Endlichen für Gott.“⁶⁶

4. Weil aber der Mensch je „Gott“ begegnet, kann dies nur unter *menschlichen Bedingungen* geschehen. Der Mensch als „Geist in Welt“, dessen Erkenntnisvermögen mit Sinnlichkeit verbunden ist und sich auf „Welt“ richtet, kann einem „Gott“ nur *in der Welt* begegnen und ihn nur unter den Bedingungen menschlichen Erkennens wahrnehmen. Der „Ort“ einer möglichen Gottesbegegnung wird daher als „die Geschichte“ bestimmt:

„Der Mensch [ist] kraft seines Wesens in die Geschichte verwiesen.“⁶⁷

Zwei Hinweise:

- (1) Mit der Geschichte ist die Welt des Menschen gemeint, nicht also die Welt als Kosmos/ Natur; denn Geist ist Signum des Menschen. Ergo gibt es eine apriorische Bedingung vom Horchen/ Hören des Menschen auf Gott: *die Geschichte*.

⁶² RAHNER, Wagnis 17f.

⁶³ Vgl. BLONDEL, Maurice, Logik der Tat. Aus der „Action“ von 1893 ausgewählt und übertragen von Peter HENRICI. Einsiedeln 1986, 91. Vgl. DERS., Zur Methode der Religionsphilosophie, Einsiedeln 1974, 137ff. Vgl. zu Blondel: VERWEYEN, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentalthologie. Düsseldorf 32000.

⁶⁴ Vgl. WEGER, Karl-Heinz., Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg i. Br. u.a. 1986, 65 [= WEGER, Karl Rahner].

⁶⁵ RAHNER, HdW² 71.

⁶⁶ RAHNER, HdW² 86. [Herv. d. Verf.]

⁶⁷ RAHNER, HdW² 35.

(2) Verweis auf Balthasars sogenannte „Erblickungslehre“: „reines Schauen“ gibt es auf Erden nicht und alles „Sehen“ wird gegeben (Gnade als Licht des Glaubens).

5. Wenn Gott sich in seinem „Selbst“ mitteilen will, dann nur unter diesen Bedingungen der Geschichte. Deshalb bleibt der Mensch an die Geschichte verwiesen als den Ort einer *möglichen* Offenbarung Gottes; da Gott aber *frei* ist zu „reden“ oder zu „schweigen“, kann der Mensch nicht die Forderung erheben, Gott müsse sich offenbaren. **Der (menschliche) Geist ist kein Anspruch auf Gott.** Sonst schuldete Gott dem Menschen etwas, Offenbarung wäre von Gott aus notwendig. Der Mensch kann sich nur in eigener Freiheit und Liebe öffnen. Insofern ist er auf der Suche und Hörer des möglicherweise ergehenden Wortes:

„Der Mensch ist in dem Maße horchend auf das Reden oder Schweigen Gottes, als er sich in freier Liebe dieser Botschaft des Redens oder Schweigens des Gottes der Offenbarung öffnet.“⁶⁸

„Weil das Horchen vom Menschen aus gesehen ebenso mit dem Schweigen Gottes rechnen muss, bleibt Gottes Selbsterschließung in jeder Hinsicht unberechenbare und ungeschuldete Gnade.“⁶⁹

6. Da dem Menschen nur das sinnlich anschauliche Sein *unmittelbar* gegeben ist, weil er Geist *in Welt* ist und er dennoch auf das Ganze hin offen ist, d.h. auch auf das, was nicht unmittelbar gegeben ist, kann sich das nicht-unmittelbar gegenständlich Gegebene nur im *Zeichen* mitteilen. Gott als transzendenter *Geist*, als unbegrenztes Sein, kann nicht in *Unmittelbarkeit* erfasst werden, weil er als solcher in keiner geschichtlichen Vorhandenheit, die immer begrenzt ist, vollständig erscheinen kann. Will sich Gott dennoch als er selbst mitteilen, dann kann er das - wie bereits ausgeführt - nur in der Geschichte, ohne jedoch mit dieser Geschichte identifiziert werden zu können. Der Mensch ist als *Geist* in Welt seinerseits in der Lage, alles Geschichtliche durch ein begriffliches Zeichen, das er von allem faktisch Gegebenen abstrahiert, zu transzendieren. Das begriffliche Zeichen für eine so gewonnene geistige Realität aber ist das *Wort*. [DV: *verbis gestique*]. Also ist das *Wort* die Weise einer möglichen Offenbarung Gottes, die einerseits alles Geschichtliche übersteigt, andererseits aber in der Geschichte - *indirekt* in Form der Abstraktion - vernommen werden kann.

2. *Offenbares Geheimnis: Gott*

2.1 Die transzendente Erfahrung

- Die transzendente Erfahrung als Erfahrung Gottes

Wenn wir uns nun der „transzendenten Erfahrung“ zuwenden, erreichen wir ein schweres, für Rahners Ansatz aber entscheidendes Lehrstück, weil er hier den *Versuch unternimmt aufzuzeigen, dass Gott als das bergende, aber auch undurchschaubare Ge-*

⁶⁸ RAHNER, HdW² 133.

⁶⁹ RAHNER, HdW² 213.

heimnis in jedem menschlichen Erkenntnis- und Freiheitsakt gleichsam anonym „erfahren“ wird. Die „Erfahrbarkeit Gottes“ ist für Rahner aus zwei Gründen heraus schwierig, ja problematisch. Die prinzipielle Schwierigkeit liegt darin, dass Gott nicht erfahren werden kann wie normalerweise ein Sachverhalt in der Welt von uns erfahren wird. Dies liegt daran, dass Gott in der Welt nicht vorkommt wie ein beliebiger Gegenstand neben anderen, sondern Gott vielmehr der *welt-jenseitige (transzendente) tragende Grund* aller Gegenständlichkeit ist. Würde man Gott in der Welt wie einen Gegenstand wahrnehmen, dann hätte der Mensch darin gerade nicht Gott erfahren, sondern sich einen Götzen gemacht⁷⁰:

„Man hat (...) von Gott keine Erfahrung wie von einem Baum, einem anderen Menschen und anderen äußeren Wirklichkeiten (...).“⁷¹

Die andere Schwierigkeit liegt in der epochalen Situation des Christentums begründet, weil Gott in der Welt, nicht zuletzt wegen des Erkenntnisfortschrittes der Naturwissenschaften und Technik, immer weniger selbstverständlich angetroffen wird. [Dann war Gott vorher ein Lückenbüßer-Gott, der erklären sollte, was natürliche Ursachen hat (vgl. Brecht, Ozeanflug).]

In gewisser Hinsicht kann man sagen, dass die Welt „gott-los“ und Gott „welt-los“ geworden ist. Diese Entmythifizierung der Welt entspricht dem christlichen Gottesbild zutiefst und muss daher keineswegs negativ beurteilt werden⁷², sie fordert aber dazu heraus, neue Zugänge zu Gott aufzuzeigen. Dies ist um so dringlicher, wenn man bedenkt, dass das Christentum seinen gesellschaftlichen Einfluss zumindest in der abendländischen Welt mehr und mehr einbüßt. Einen ersten Zugang zu dem, was Rahner unter transzendentaler Erfahrung versteht, möchte ich vermitteln, indem ich auf die eher spirituelle Dimension des Rahnerschen Denkens zurückgreife:

- Der Christ von Morgen - ein Mystiker?

Karl Rahner geht davon aus, dass die Kirche langsam und immer mehr von einer Volkskirche zu einer Kirche der persönlichen Glaubenden in der Diaspora wird. Angesichts der Situation einer „Weltlosigkeit Gottes“ und einer „Gottlosigkeit der Welt“ bedarf es nach Rahner einer viel reflexiver und durchdachteren, immer wieder neu erprobten und eingeübten *Mystagogie* in die eigentliche und eigene religiöse Erfahrung:

„Der Fromme von morgen wird ein ‘Mystiker’ sein, einer, der etwas ‘erfahren’ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer persönlichen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird (...).“⁷³

⁷⁰ Vgl. RAHNER, Karl, Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik. In: SzTh VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 165-186, 165: Rahner spricht hier davon, dass der wahre Radikalismus einer Gotteslehre immer nur die stets unternommene Destruktion eines Götzen liegen könne.

⁷¹ RAHNER, Grundkurs 55.

⁷² Vgl. RAHNER, Karl, Theologische Deutung der Gegenwartssituation als Situation der Kirche. In: ARNOLD, Franz-Xaver u.a., Hgg., HdPTh II,1, Freiburg i. Br. u.a. ²1970, 233-256, 243 [= RAHNER, Theologische Deutung].

⁷³ RAHNER, Karl, Frömmigkeit früher und heute. In: SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 11-31, 22f.

Der Satz ist missverständlich, weil man bei Mystik leicht an einen vergeistigten, der Welt abgewandten Menschen denkt, dem eine außergewöhnliche religiöse Erfahrung zuteil wurde, die so nur wenige erfahren. Genau das meint Rahner nicht, wenn er davon spricht, dass der Fromme von morgen ein Mystiker sein muss, um Christ sein zu können. Ihm geht es vielmehr um eine *Mystik des Alltags*, um eine *alltägliche Mystik*. Rahner ist davon überzeugt, dass *jeder Mensch* in seinem Leben mit Gott zu tun hat (übernatürliches Existential!), gleichgültig, ob er Christ oder Atheist ist, auch dann, wenn er dies oft nicht ausdrücklich erkennt. Auch heute - so die feste Überzeugung Rahners - kann der Mensch in seinem Leben, in seinem Alltag, Gott *erfahren*. Gott begegnet ihm überall da, wo er sein Leben versucht ganz anzunehmen, wo er Versöhnung empfängt und selbst verzeiht, wo er seine Aufgaben erfüllt und selbst im Versagen noch einmal durchbebt wird von Hoffnung, die nicht aus ihm selbst heraus kommen kann:

„Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon einmal verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten (...)? Haben wir schon einmal gehorcht, nicht weil wir mussten und sonst Unannehmlichkeiten gehabt hätten, sondern bloß wegen jenes Geheimnisvollen, Schweigenden, Unfaßbaren, das wir Gott und seinen Willen nennen? Haben wir schon einmal geopfert, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne das Gefühl einer inneren Befriedigung? Waren wir schon einmal restlos einsam? Haben wir uns schon einmal zu etwas entschieden, rein aus dem innersten Spruch unseres Gewissens heraus (...)? Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort wo keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung einen mehr trägt (...)? Haben wir einmal eine Pflicht getan, wo man sie scheinbar nur tun kann mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen, wo man sie scheinbar nur tun kann, indem eine entsetzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt? Waren wir einmal gut zu einem Menschen, von dem kein Echo der Dankbarkeit und des Verständnisses zurückkommt, und wir auch nicht durch das Gefühl belohnt werden, ‘selbstlos’, anständig usw. gewesen zu sein?“⁷⁴

⁷⁴ Vgl. RAHNER, Karl, Über die Erfahrung der Gnade. In: SzTh III, Einsiedeln ²1957, 105-109, 106f. Vgl. FÖBEL, Gott 931-936. Vgl. SONNEMANS, Heino, Verheutigung der Gottesfrage. In: Lebendiges Zeugnis 59 (2004) 244-257.

<p>1. <i>Geschwiegen,</i></p> <p>obwohl wir uns verteidigen wollten,</p> <p>obwohl wir ungerecht behandelt wurden?</p>	<p>Mt 27,11ff.: Als aber die Hohenpriester und die Ältesten ihn anklagten, gab er keine Antwort.</p> <p>Da sagte Pilatus zu ihm: Hörst du nicht, was sie dir alles vorwerfen?</p> <p>Er aber antwortete ihm auf keine einzige Frage, so dass der Statthalter sehr verwundert war.</p>
<p>2. <i>Verzehen,</i></p> <p>obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten,</p> <p>obwohl das Verzeihen als selbstverständlich angenommen wurde?</p>	<p>Lk 23,34: Jesus aber betete: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun. Dann warfen sie das Los und verteilten seine Kleider unter sich.</p>
<p>3. <i>Gehorcht,</i></p> <p>nicht aus Zwang und wegen Unannehmlichkeiten,</p> <p>sondern wegen jenes Geheimnisvollen, Schweigenden, Unfassbaren, das wir Gott und seinen Willen nennen?</p>	<p>Mt 26,39: Und er ging ein Stück weiter, warf sich zu Boden und betete: Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst.</p>

<p>4. <i>Geopfert,</i></p> <p>ohne Dank, ohne Anerkennung, ohne Gefühl der inneren Befriedigung?</p>	<p>Joh 19,28-30:</p> <p>„Danach, als Jesus wusste, dass nun alles vollbracht war, sagte er, damit sich die Schrift erfüllte: Mich dürstet.“</p> <p>Ein Gefäß mit Essig stand da. Sie steckten einen Schwamm mit Essig auf einen Ysopzweig und hielten ihn an seinen Mund. Als Jesus von dem Essig genommen hatte, sprach er: Es ist vollbracht! Und er neigte das Haupt und gab seinen Geist auf.“</p> <p>Mt 26,53: Da sagte Jesus zu ihm: Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen.</p> <p>Oder glaubst du nicht, mein Vater würde mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken, wenn ich ihn darum bitte?</p>
<p>5. <i>Restlos einsam?</i></p>	<p>Mk 1,35-37:</p> <p>„In aller Frühe, als es noch dunkel war, stand er auf und ging an einen einsamen Ort, um zu beten. Simon und seine Begleiter eilten ihm nach, und als sie ihn fanden, sagten sie zu ihm: Alle suchen dich.“</p> <p>Mt 27,46:</p> <p>Um die neunte Stunde rief Jesus laut: Eli, Eli, lema sabachtani?, das heißt: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?</p>

<p>6. <i>Entscheidung,</i> aus der Tiefe des Gewissens heraus für die man immer und ewig verantwortlich sein wird</p>	<p>Mt 26,39: Und er ging ein Stück weiter, warf sich zu Boden und be- tete: Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vo- rüber. Aber nicht wie ich will, son- dern wie du willst.</p>
<p>7. <i>Versucht, Gott zu lieben</i> ohne Welle der gefühlvollen Begeisterung, wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo Liebe erscheint wie der Tod und die absolute Vernei- nung, wo alles scheinbar sinnlos geworden ist.</p>	<p>Lk 23,46: Und Jesus rief laut: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist. Nach diesen Worten hauchte er den Geist aus.</p>
<p>8. <i>Pflicht getan,</i> mit dem Gefühl sich zu ver- leugnen und auszustreichen, entsetzliche Dummheit ohne Dank.</p>	<p>Mk 8,31: „Dann begann er, sie dar- über zu belehren, der Menschensohn müsse vieles erleiden und von den Ältesten, den Hohenpriestern und den Schriftgelehrten verworfen wer- den; er werde getötet, aber nach drei Tagen werde er auferstehen.“ Lk 23,46: Und Jesus rief laut: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist. Nach diesen Worten hauchte er den Geist aus.</p>
<p>9. <i>Gut zu einem Menschen,</i> ohne Echo der Dankbarkeit, ohne Belohnung.</p>	<p>Summe des Leben Jesu</p>

Für den Frommen von heute kommt es darauf an, diese Begegnungen, kleinen Begebenheiten und unscheinbaren Situationen *in seinem Leben* als Orte zu erkennen, an denen er die *Erfahrung Gottes* gemacht hat. Die Erfahrung des Gottes, auf den hin er *immer schon*, ob er darum weiß oder nicht, ob er dies will oder nicht, bezogen ist. Der Fromme von heute wird dann zum Mystiker geworden sein, wenn er an einer Stelle seines Lebens Gott als den bergenden Grund seines Lebens *erfahren* hat und diese Erfahrung immer wieder neu macht, wenn er tastend versucht, zu lieben, zu hoffen und zu glauben. Wo dies geschieht, da wird der Mensch eingeführt in das Geheimnis seines Lebens, da wird der Mensch zu einem lebensgeschichtlich verankerten Glauben befähigt. Diesen lebenslangen Prozess bezeichnet Rahner mit dem Begriff „Mystagogie“.

1.1.1 Der Begriff der „transzendentalen Erfahrung“

Wir können an dieser Stelle erneut an dem uns bereits bekannten Diktum Rahners ansetzen, dass der Mensch das Ereignis der freien und vergebenden Selbstmitteilung Gottes ist.⁷⁵ Wenn dieser Satz wahr ist, dann „kann die Kreatürlichkeit und Ausgerichtetheit des Menschen auf die Selbstmitteilung Gottes als Seinswirklichkeit nicht am Bewusstsein des Menschen vorbeigehen, sondern muss dort seine Spuren hinterlassen“⁷⁶, wie Erwin Dirscherl in seiner sehr beachtlichen Habilitationsschrift feststellt. [„Gott will, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2,4).]

Rahner versucht diese „Spuren“ der Selbstmitteilung Gottes am Menschen aufzuzeigen. Diese „Spuren“ finden sich in dem, was Rahner die „transzendente Erfahrung“ nennt. Rahner nennt diese Erfahrung *transzendental*, weil sie zu den *notwendigen Strukturen* des erkennenden Subjekts gehört und bei jedem Menschen identisch anzutreffen ist:

Transzendente Erfahrung bedeutet für Rahner das „subjekthafte, unthematische und in *jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewusstsein* des erkennenden Subjekts und seine Entschränkung auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit.“⁷⁷

[D.h.: die transzendente Erfahrung ist ebenso universal wie das übernatürliche Existential.] Sie ist die Bedingung der Möglichkeit für jede geschichtliche - oder wie es bei Rahner heißt - *kategoriale Erkenntnis*, für jede menschliche Erfahrung. Dies gilt auch dann, wenn sich der Mensch gar nicht bewusst ist, dass er diese transzendente Erfahrung *immer schon* macht.

Worin besteht aber diese *Erfahrung*? Um dies zu verstehen, können wir auf die Überlegungen zu „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ zurückgreifen: Wenn der Mensch etwas erkennt, dann tritt bei ihm nicht nur diese konkrete Einzelerkenntnis ins Bewusstsein. Es gibt in jedem Erkenntnisakt nämlich auch ein „Mitbewusstsein“⁷⁸, das unthematisch (d.h. ungegenständlich), aber notwendig ist: Wenn ich etwas erkenne, dann

⁷⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 122.

⁷⁶ DIRSCHERL, Erwin, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emanuel Levinas, Habil., Würzburg 1995, 193 [= DIRSCHERL, Bedeutung].

⁷⁷ RAHNER, Grundkurs 31. [Herv. d. Vf.] Vgl. DIRSCHERL, Bedeutung 209f.

⁷⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 31. Vgl. HILBERATH, Karl Rahner 84.

habe ich immer auch ein Mitbewusstsein vom Sein. Alles Gegenständliche (Kategoriale) erfasst der Mensch nur im Horizont des Seins überhaupt. Das Sein ist die Bedingung der Möglichkeit der Einzelerkenntnis. Diese Bedingung der Möglichkeit macht sich der Mensch in aller Regel nicht bewusst, obgleich sie jedem Erkenntnisakt zugrundeliegt. Dieses „Mitwissen“ beinhaltet kein gegenständliches Wissen von etwas und wird von Rahner daher als „unthematisch“ bezeichnet. Karl-Heinz Weger versucht diesen denkerisch schwierigen Sachverhalt wie folgt auszudrücken:

„Transzendente Erfahrungen sind die ‘Erfahrungen’ des Menschen, die in der Weise eines unthematischen Mit-wissens, als eine Art Horizont und als die Bedingung der Möglichkeit des kategorialen Tuns des Menschen gegeben sein müssen.“⁷⁹

Bernd Jochen Hilberath versucht folgende Näherung zur Erklärung, warum je *gewusste* Erfahrung zugleich eine *bewusste* einschließt:

„Nach Rahner ist diese transzendente Erfahrung eine Erfahrung, weil sie ein Moment an der konkreten Erfahrung darstellt. [Rahner] ist also der Meinung, dass die Bedingung der Möglichkeit von konkreter Erfahrung in dieser selbst miterfahren wird. Das Miterfahren ist nun keine konkrete thematische Erfahrung, sondern eine Erfahrung des notwendig und unaufgebaren in jedem Erkenntnisakt Mitgegebenen. Von daher ergibt sich die Kennzeichnung dieser Erfahrung als transzendentaler Erfahrung.“⁸⁰

Vergegenwärtigen wir uns diesen Sachverhalt an einem Beispiel: Wenn wir einen Baum erkennen, dann erkennen wir nicht nur den Baum, sondern wir erkennen gleichzeitig auch „mit“, dass er keine Blume ist. Er ist aber auch keine Wiese, kein Berg, kein Mensch etc. Im letzten stoßen wir so auf das Sein selbst, das all diesen Wirklichkeiten zugrundeliegt. Dieses Sein ist der Horizont, in dem wir das einzelne (z.B. den Baum) erkennen. Aber, und das ist entscheidend: Das Sein selbst kann nicht wieder ein Gegenstand sein, weil wir dann wiederum weiterfragen müssten, was diesem Sein zugrundeliegt. Wenn wir an dieser Stelle angelangt sind, haben wir das absolute Sein erreicht. Dieses absolute Sein ist das letzte *Woraufhin* der transzendentalen Erfahrung. Und dieses *Woraufhin* bezeichnet das Wort „Gott“. Haben wir so in der transzendentalen Erfahrung Gott als das letzte *Woraufhin* erreicht, dann können wir sagen, dass dieses *Woraufhin* auch das ursprüngliche *Wovonher* sein muss. Nur das absolute Sein kann dem einzelnen Gegenstand, dem einzelnen Menschen, dem einzelnen Seienden Dasein zukommen lassen. Ohne dieses absolute Sein gäbe es schlechterdings nichts. (Vgl. Vatikanum I, DH 3004.)

Ausdrücklich sei betont: wir erkennen das Sein als solches nicht unmittelbar, weil es kein Gegenstand unter anderen Gegenständen sein kann. Aber wir haben ein Mitbewusstsein von diesem Sein, wenn wir einen Einzelgegenstand erkennen. Auf dieses „Mitbewusstsein“, die transzendente Erfahrung, jedoch können wir direkt flektieren.

⁷⁹ WEGER, Karl Rahner 48.

⁸⁰ HILBERATH, Karl Rahner 84.

Rahner selbst definiert den Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ im Grundkurs des Glaubens folgendermaßen:

„Das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewusstsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die *transzendente Erfahrung*.“⁸¹

Und ganz ausdrücklich stellt er fest, „dass mit dieser transzendentalen Erfahrung ein gleichsam *anonymes und unthematisches Wissen von Gott* gegeben ist“⁸².

Damit wird deutlich, dass in dieser Erfahrung dem Menschen eine Wirklichkeit (oder genauer eine Beziehung zu einer Wirklichkeit) zukommt, die weder von ihm selbst, noch aus seiner empirischen Welt stammt. Von daher kann Rahner sagen, dass die *transzendente Erfahrung* auch die „Erfahrung der *Transzendenz*“⁸³ ist, in der die grenzenlose Offenheit des Menschen aufgeht in das unbegreifliche Geheimnis hinein.⁸⁴ In dieser Erfahrung „der Transzendenz auf das heilige Geheimnis“⁸⁵ sagt sich das, was die Menschen „Gott“ nennen, schweigend dem Menschen zu „als das Absolute, Unübergreifbare“⁸⁶.

Auch wenn die transzendente Erfahrung, die Rahner - wie gesehen - als Gotteserfahrung interpretiert, in jedwedem geistigen Akt mitgegeben ist, so gibt es doch Situationen im menschlichen Leben, in denen sie nicht so leicht übersehen wird, wie dies gewöhnlich in der Banalität des Alltags geschieht. Solche Situationen sind da, wo der Mensch „gewissermaßen auf sich selbst zurückgeworfen wird“⁸⁷.

Rahner nennt als Beispiel die Erfahrung, dass der Mensch von einem anderen Menschen mit einer *Unbedingtheit* geliebt wird, für die es in der Endlichkeit und Brüchigkeit des Geliebten eigentlich keinen Grund gibt.⁸⁸ Die transzendente Erfahrung wird auch dort thematischer als sonst erfahren, wo der Mensch im Angesicht des allen Sinn vernichtenden Todes diesen annimmt und so eine Freiheit gewinnt, die sich auf nichts mehr stützt und gerade so unbedingt wird.⁸⁹

Rahner kann resümieren: „Was so erfahren wird, meint Gott (...)“⁹⁰ und „Was mit Gott gemeint ist, ist zu verstehen von dieser Erfahrung her“⁹¹. Das, was in diesen Erfahrungen als das unbegreifliche Geheimnis der Transzendenz erfahren wird, kommt für Rahner in dem Wort „Gott“ zum Ausdruck.⁹² *Nur wo der Mensch zumindest noch als Frage „Gott“ sagt, ist er Mensch.* Würde der Mensch das Wort „Gott“ vergessen und hätte er

⁸¹ RAHNER, Grundkurs 31.

⁸² RAHNER, Grundkurs 32.

⁸³ RAHNER, Grundkurs 31.

⁸⁴ Vgl. RAHNER, Karl, Gotteserfahrung heute. In: SzTh IX, Einsiedeln u.a. 1970, 161-176, 169 [= RAHNER, Gotteserfahrung].

⁸⁵ RAHNER, Grundkurs 32,

⁸⁶ RAHNER, Grundkurs 32.

⁸⁷ RAHNER, Gotteserfahrung 168.

⁸⁸ Vgl. RAHNER, Gotteserfahrung 169.

⁸⁹ Vgl. RAHNER, Gotteserfahrung 169.

⁹⁰ RAHNER, Gotteserfahrung 170.

⁹¹ RAHNER, Gotteserfahrung 170.

⁹² Vgl. DIRSCHERL, Bedeutung 216.

selbst vergessen, dass er es vergessen hat, würde der Mensch aufhören, ein Mensch zu sein. Rahner: „Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier.“⁹³

Angesichts des theoretischen und praktischen Atheismus formuliert Rahner geradezu feierlich die folgenden Sätze:

„Und wenn die rationalistischen Philosophen und Positivisten nicht darüber reden wollen, werden die Heiligen, die Dichter und andere Offenbarer des *ganzen* vollen Daseins sich deswegen die Rede verbieten lassen? (...) Und noch wenn dieses Wort einmal vergessen wäre, dann würde uns in den entscheidenden Stunden des Lebens das namenlose Geheimnis unseres Daseins schweigend, richtend und zur letzten Freiheit begnadigend immer noch umgeben, und wir würden den alten Namen für es neu erfinden.“⁹⁴

Wir sind an dieser Stelle dort angelangt, wohin uns auch die Überlegungen im letzten Unterkapitel geführt: zu einer Anleitung zur Gotteserfahrung, zu einer Mystagogie. Rahners Anliegen sei in seinen eigenen Worten wiedergegeben:

„Es ist (...) Aufgabe gerade des Christentums selbst, immer neu auf diese ursprüngliche Gotteserfahrung hinzuweisen, den Menschen anzuleiten, sie in sich zu entdecken, sie anzunehmen und zu ihr sich auch zu bekennen in ihrer werthafte[n] und gesellschaftlichen Objektivation, die, wo sie rein und auf Jesus Christus als ihre Besiegelung bezogen ist, eben das ist, was wir Christentum nennen.“⁹⁵

- Die transzendente Erfahrung als Erfahrung der Gnade

Vergewissern wir uns zunächst, was wir mit unseren Überlegungen zur „transzendenten Erfahrung“ gewonnen haben. Rahner glaubt zeigen zu können, dass *jeder Mensch* immer verwiesen ist auf das namenlose Geheimnis, das der Mensch „Gott“ nennt. Diese Verwiesenheit auf das *Woraufhin seiner Existenz* ist gleichzeitig auch das *Wovonher seiner Existenz*. Jeder Mensch hat es in seinem Leben mit diesem Geheimnis seines Lebens, Gott genannt, zu tun, ob er dies will oder nicht, ob er das erkennt oder nicht. Das unthematische und anonyme Wissen von Gott ist jedem Menschen in seiner transzendenten Erfahrung gegeben, mag es auch noch so verdeckt oder bewusst niedrig gehalten sein. Der Mensch vollzieht sein Dasein im Horizont des unbedingten Seins, und selbst da, wo er dagegen protestierend aufbegehrt, ist dieser Protest nochmals unterfangen von diesem unbedingten Sein. Dieses unbedingte Sein aber ist für den Menschen das heilige Geheimnis.

Was sagt dieser Begriff?

Gott oder das absolute Sein ist vom Menschen aus das, was von diesem nie in eine feste Begrifflichkeit gebracht werden kann, weil alle Begriffe selbst bedingt sind von ihm; das Geheimnis bleibt somit immer unbegrifflich, oder wie Rahner sagt „namenlos“.⁹⁶

⁹³ RAHNER, Grundkurs 58.

⁹⁴ RAHNER, Gotteserfahrung 171.

⁹⁵ RAHNER, Gotteserfahrung 176.

⁹⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 75.

Auch kann der Mensch des absoluten Seins nie mächtig werden. Allein schon deswegen nicht, weil er als Geist *in Welt* endlicher Geist ist, der das Absolute, das Unbegrenzte nie zwingen kann. Der Abstand zwischen Mensch und dem absoluten Sein kann vom Menschen nie überbrückt werden: es bleibt *Geheimnis*.

Warum aber spricht Rahner vom *heiligen* Geheimnis. Um dies zu verstehen, muss man sich bewusst machen, dass der Mensch als endlicher Geist immer von etwas abhängig ist, das er selbst nicht leisten kann. Seine Freiheit ist geschenkte Freiheit, die auf das Geheimnis verweist, das selbst absolut frei ist. Dieses Geheimnis aber bejaht neben sich andere Freiheit, nämlich den Menschen, obgleich es dieses Freiheitswesen neben sich nicht bedürfen würde. Eine solche Bejahung von anderer Freiheit aber ist das, was man unter Liebe versteht.⁹⁷ Das Woraufhin des Menschen, das Geheimnis, ermöglicht in absoluter Freiheit das andere, den Menschen. Und unter dieser Hinsicht ist das Geheimnis ein liebendes Geheimnis.

Wem sonst, wenn nicht diesem absolut freien und liebenden Geheimnis, so fragt Rahner rhetorisch, käme der Name „heilig“ ursprünglicher zu?

„Denn wie wollte man das Namenlose, Verfügende, uns in unsere Endlichkeit Verweisende und trotzdem in unserer Transzendenz immer durch die liebende Freiheit Bejahte nennen, wenn nicht ‘heilig’? Und was könnte man ‘heilig’ nennen, wenn nicht dieses, oder wem käme der Name ‘heilig’ ursprünglicher zu als eben diesem unendlichen Woraufhin der Liebe, die vor diesem Unumgreifbaren, Unsagbaren notwendigerweise Anbetung wird?“⁹⁸

Allerdings ist mit dieser - in gewisser Weise - natürlichen Gotteserkenntnis in der transzendentalen (Gottes)-Erfahrung, die zur Erkenntnis des Woraufhin des Menschen auf das „heilige Geheimnis“ das Eigentlichste noch gar nicht gesagt. Die Frage des Menschen nach dem Sein im Ganzen stößt vielleicht zur Existenz Gottes vor; aber - und das ist entscheidend - damit ist nicht gesagt, wie sich das absolute Sein, wie sich Gott zum Menschen verhält. Die Frage bleibt offen, „ob Gott die für uns schweigend in sich verschlossene und uns in unsere Endlichkeit hinein distanzierende Unendlichkeit oder die radikale Nähe der Selbstmitteilung sein will“⁹⁹.

Für Rahner ist diese Frage nicht offen, weil Gott, als das heilige Geheimnis, sich in der Menschwerdung Jesu Christi als das Geheimnis der radikalen Nähe geoffenbart hat.

Damit aber ist die ängstliche Frage des Menschen, wie es angesichts des heiligen Geheimnis um ihn steht, ein für allemal beantwortet: Der Mensch ist nicht das Ereignis der bleibenden, unüberwindbaren Ferne zum Geheimnis, sondern vielmehr das Ereignis „einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“¹⁰⁰. Diese absolute Selbstmitteilung Gottes hat ihren unüberbietbaren Höhepunkt durch die hypostatische Union in der Menschwerdung Gottes erreicht¹⁰¹. Diese Selbstmitteilung

⁹⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 74.

⁹⁸ RAHNER, Grundkurs 74.

⁹⁹ RAHNER, Grundkurs 173.

¹⁰⁰ RAHNER, Grundkurs 122.

¹⁰¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 177.

Gottes aber ist jedem Menschen als angebotene Gnade im übernatürlichen Existential gegeben. Dass dieses übernatürliche Existential alle Dimensionen des Menschseins betrifft, gilt auch und gerade für die transzendente Erfahrung. Damit aber ist *jede* transzendente Erfahrung immer mehr als die bloße Erfahrung des heiligen Geheimnisses; sie ist weit darüber hinaus die Erfahrung der Gnade.¹⁰² Diese Gnade aber ist nichts anderes als Gott, der sich selbst in personaler Nähe dem Menschen mitteilt und ihn einlädt und ermächtigt diese Selbstmitteilung seinerseits frei anzunehmen.

Von hierher aber haben wir den Ausgangspunkt dieser Überlegungen wieder erreicht. Die Theologie darf beim Menschen ansetzen, der als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes es in jeder echten menschlichen Erfahrung immer schon mit Gott zu tun hat. Dieser Gott wird dem Menschen immer Geheimnis bleiben, aber als Geheimnis der vergebenden und liebenden Nähe.

¹⁰² Vgl. WEGER, Karl Rahner 82.

2.2 Die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes

Will man den Offenbarungsbegriff von Karl Rahner verstehen, so muss man zunächst bei dem Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ ansetzen und hier nochmals bei dem für Rahners Theologie so fundamentalen Satz, dass der Mensch „das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“¹⁰³ ist.

Bevor wir diesen Begriff im folgenden genauer bestimmen werden, können wir vorab feststellen, dass für Rahner die Selbstmitteilung Gottes auf das engste mit der Offenbarung Gottes zusammenhängt, was besonders deutlich wird, wenn er von einer *Selbstoffenbarung Gottes* spricht.¹⁰⁴

Nach Rahner ist der Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ als Schlüsselbegriff für die Theologie überhaupt geeignet, weil durch ihn unterschiedliche Aspekte des christlichen Glaubens in seines Wesens erhellt werden können.¹⁰⁵

- Durch den Begriff „Selbstmitteilung Gottes“ kann das Verhältnis zwischen der Schöpfungsordnung und der Gnadenordnung in ihrer Einheit und Verschiedenheit ausgesagt werden kann: Die Welt und in ihr der Mensch als Schöpfung, in der Gott das andere seiner selbst bewirkt und so ins Dasein setzt, ist zu begreifen als die notwendige Möglichkeitsbedingung dafür, dass Gott dem Menschen in seiner Selbstmitteilung nahekommen kann. Damit aber ist die Selbstoffenbarung Gottes das ursprüngliche Motiv, der Grund für die Schöpfung. *Es gibt die Welt, damit es Selbstmitteilung Gottes geben kann.* Und weil diese Selbstmitteilung Gottes Ausdruck einer freien und unendlichen Zuneigung Gottes an das Geschöpf ist, resultiert das Motiv der Schöpfung aus nichts anderem als der Liebe: „Deus caritas est.“¹⁰⁶
- Im Blick auf die Gnadenlehre stellt Rahner fest, dass die Gnade im eigentlichen Sinne als Selbstmitteilung Gottes verstanden werden kann, die dann an ihr Ziel kommt, wenn der Mensch das Angebot Gottes in Freiheit annimmt.¹⁰⁷
- Und insofern die Inkarnation, das heißt die Menschwerdung Gottes, den höchsten Ausdruck der geschichtlich sich ereignenden Selbstmitteilung Gottes darstellt, auf den die gesamte Welt und Geschichte hingeordnet ist, muss man sagen, dass die gesamte Weltgeschichte immer schon auf diesen Höhepunkt hin angelegt ist. Die Welt *ist*, damit *Inkarnation*, unüberbietbare Selbstmitteilung, sein kann: Menschwerdung Gottes, die Gott für sich nicht notwendig hat, die aber für alle Menschen das Heil der Nähe Gottes bedeutet.¹⁰⁸

¹⁰³ RAHNER, Grundkurs 122.

¹⁰⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 175.

¹⁰⁵ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Selbstmitteilung Gottes. In: SM III, 521-526, 523 [= RAHNER, Selbstmitteilung Gottes].

¹⁰⁶ Vgl. RAHNER, Selbstmitteilung Gottes 523.

¹⁰⁷ Vgl. RAHNER, Selbstmitteilung Gottes 523.

¹⁰⁸ Vgl. RAHNER, Selbstmitteilung Gottes 523.

Uns beschäftigt hier zunächst die Frage nach der Offenbarung Gottes, die Rahner eng mit dem Begriff der Selbstmitteilung verbindet.¹⁰⁹ Diesem Begriff müssen wir daher zunächst genau nachgehen und orientieren uns dabei am Grundkurs des Glaubens, in dem Rahner seinen Offenbarungsbegriff am deutlichsten konturiert hat.

- Das Wesen der Selbstmitteilung Gottes

Anfänglich müssen wir uns verdeutlichen, worin das Wesen der Selbstmitteilung Gottes besteht, was Rahner unter diesem Begriff von Offenbarung versteht.¹¹⁰

Für Rahner liegt die eigentliche Bedeutung von Offenbarung und Selbstmitteilung nicht darin, dass Gott in ihr *etwas über* sich aussagt. Es ist nicht so, dass Gottes Offenbarung primär in der Mitteilung von Sachverhalten *über* Gott besteht, von denen der Mensch kraft seiner eigenen Natur und Vernunft kein Wissen haben kann. Vielmehr besteht das eigentliche Wesen der Selbstmitteilung Gottes darin, „dass Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht“¹¹¹. Gott selbst, als er selbst, so wie er selbst ist, konstituiert, „gründet“ den Menschen derart, dass dieser das Ereignis dieser Selbstmitteilung ist.

Diese Selbstmitteilung ist absolut, d.h. sie hält nicht irgendetwas zurück, sondern sie enthüllt dem Menschen das göttliche Wesen ganz und gar.

Unter der Voraussetzung, dass Gott ein personales Wesen und seine Selbstmitteilung wirklich absolut, d.h. vollständig, ist, ist es unmittelbar einsichtig, dass sie von Gott her nur als eine personale Mitteilung zu verstehen ist. Und umgekehrt vom Menschen her gesehen bedeutet dies, dass der Mensch eine so verstandene Offenbarung, die im letzten identisch ist mit der Gnade, nur unter der Voraussetzung empfangen kann, dass auch er ein personales, geistiges Wesen ist. *Der Mensch muss das Wesen der Transzendenz sein, d.h. er muss alles dinghaft-gegenständliche übersteigen können, damit er eine Selbstmitteilung Gottes, der per definitionem weder dinghaft noch gegenständlich ist, empfangen kann.*

Bei aller Schwierigkeit eines Vergleiches können wir uns diesen Sachverhalt auf der Ebene der menschlichen Kommunikation verdeutlichen. Ein solcher Vergleich ist gewagt, weil kein menschlich-menschliches Beziehungsverhältnis das gott-menschliche Offenbarungsverhältnis adäquat zum Ausdruck bringen kann. Wenn wir ihn an dieser Stelle es dennoch wagen, dann muss man in besonderer Weise im Auge behalten, was das 4. Laterankonzil aller Theologie als verbindliche Norm vorgegeben hat: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.“ (DH 806)

¹⁰⁹ Vgl. RAHNER, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 115-135, 123.

¹¹⁰ Zum Problem der Bestimmung von Offenbarung vgl. SECKLER, Max, Der Begriff der Offenbarung. In: HfTh² II, 41-61. Vgl. SONNEMANS, Heino, Offenbarung und Religion. Perspektiven theologischer Standortbestimmung. In: Nothelle-Wildfeuer, Ursula/ Glatzel, Norbert, Hgg., Christliche Sozialethik im Dialog. Zur Zukunftsfähigkeit von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft. FS Roos. Graftschaft 2000, 97-115.

¹¹¹ RAHNER, Grundkurs 122.

Worin besteht der Unterschied zwischen Mitteilung und Selbstmitteilung im zwischenmenschlichen Bereich? Setzen wir zunächst bei der Mitteilung an. Christian Müller teilt Renate Schmidt mit, dass er 32 Jahre alt, in München wohnt und leidenschaftlicher Fußballfan ist. All diese „Informationen“ kann Renate Schmidt, die aus Hamburg stammt, nicht haben. Christian Müller teilt Frau Schmidt *etwas* (eine Information) *über sich* mit. All diese Mitteilungen sind wahr und dennoch teilt Müller in ihnen nur etwas über sich mit, aber nicht *sich* selbst, so wie er ist. Seine Mitteilung ist keine *Selbst*-mitteilung. Von einer wirklichen, wenngleich auch nie absoluten, *Selbst*-mitteilung kann man auf der Basis menschlicher Kommunikation überhaupt nur sprechen in einem *personalen Liebesgeschehen*. Wenn ein Mensch einem anderen Menschen seine Liebe bekennt, wobei wir hier voraussetzen, dass es sich um wahre Liebe handelt, dann teilt er dem anderen nicht nur etwas *über sich* mit (das tut er auch!), sondern er teilt *sich* dem anderen in seinem wahren Selbst mit. Auch in dieser Selbstmitteilung bleibt es wahr, dass Christian Müller 32 Jahre alt ist und aus München stammt und dennoch spricht er im Liebesgeschehen ungleich mehr über sich aus, indem er *sich selbst* aussagt als Liebender.

Wir können diesen - durchaus gewagten - Vergleich auch noch im Blick auf den möglichen Adressaten einer solchen Selbst-Mitteilung versuchen. Sich-selbst Mitteilen - etwa im Eingeständnis der Liebe - kann der Mensch sich sinnvollerweise nur einem Wesen, das eine solche Selbst-mitteilung auch annehmen kann. Der Versuch etwa, sich einem Computer so mitzuteilen, dass in dieser Mitteilung das personale Wesen des Menschen selbst ausgesagt würde, liefe immer ins Leere, weil die binäre Computerkodifizierung letztlich nur Daten verarbeiten kann, die er auf die banale Ebene einer Ja/Nein-Identifikation hinausliefe. Eine solche Informationsverarbeitung würde aber nie die Ebene einer wirklich personalen Mitteilung erreichen können.

Entscheidend für das Verständnis des Begriffs der „Selbstmitteilung Gottes“ ist die Tatsache, dass man sich bewusst macht, dass bei einer *Selbst*-Mitteilung der *Geber* selbst die *Gabe* ist¹¹² und diese dann an ihr Ziel gelangt, wenn die Gabe als Gabe angenommen wird. Nochmals mit den Worten Rahners:

„Selbstmitteilung Gottes besagt also, dass das Mitgeteilte wirklich Gott in seinem eigenen Sein und so gerade die Mitteilung zum Erfassen und Haben Gottes in unmittelbarer Anschauung und Liebe ist. Diese Selbstmitteilung bedeutet gerade jene Objektivität der Gabe und der Mitteilung, die der Höhepunkt der Subjektivität auf seiten des Mitteilenden und des Empfangenden ist.“¹¹³

In der Selbstmitteilung, die Rahner hier als Objektivität der Gabe bezeichnet, teilt Gott sein wahres Sein (Höhepunkt seiner Subjektivität) mit und dieses wahre Sein bedeutet zugleich auch den Höhepunkt der Subjektivität auf der Seite des Adressaten (Mensch),

¹¹² Vgl. RAHNER, Grundkurs 126.

¹¹³ RAHNER, Grundkurs 124.

dessen Vollendung in der unmittelbaren Anschauung Gottes (gen. sub. und obj.) und in der Gottes-liebe (gen. sub. und obj.) besteht.

Die doppelte Modalität der Selbstmitteilung Gottes

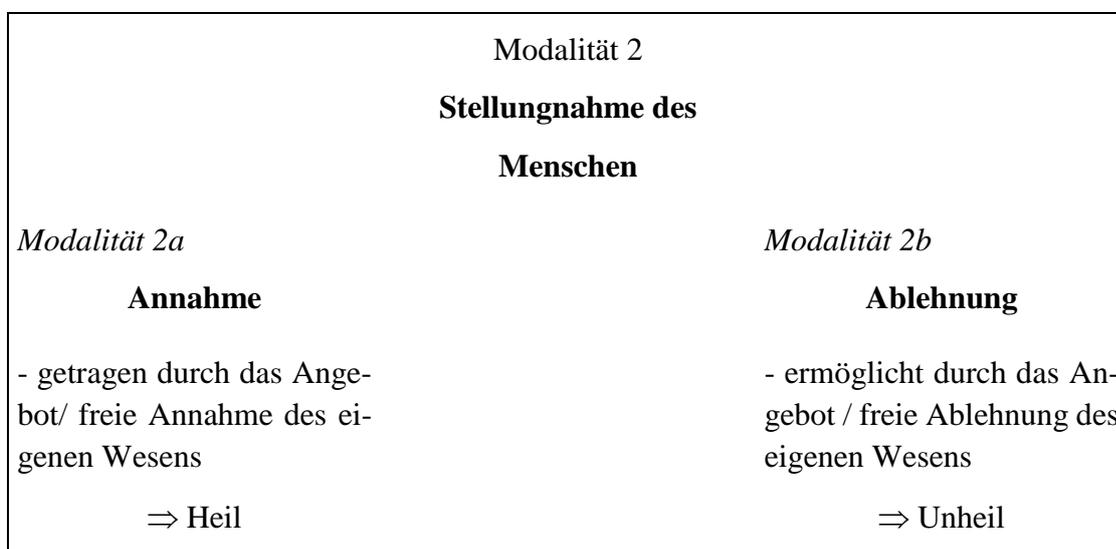
Wir haben bereits festgehalten, dass sich die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als ein geistig-personales Wesen richtet, wobei die Bestimmung als „geistig-personales Wesen“ impliziert, dass es als solches ein Wesen der Freiheit ist. Würde man diese Bestimmung vom Menschen „abziehen“, dann könnte man ihn nicht mehr als ein personales Wesen bezeichnen. Der Mensch als nicht-personales Wesen käme aber als Adressat einer Selbstmitteilung Gottes gar nicht in Frage, was wir uns oben bereits vergegenwärtigt haben. Tatsächlich aber ist es so, dass der Mensch ein Freiheitswesen ist, „dass in der Möglichkeit eines absoluten ‘Ja’ oder ‘Nein’ zu Gott existiert“¹¹⁴.

Daraus ergibt sich folgendes: Die Selbstmitteilung Gottes steht unter einer doppelten Modalität. Auf der einen Seite, von Gott aus gesehen, besteht die Modalität des *Angebotes* an den Menschen. Dieses Angebot ist streng universal zu denken (dazu später Näheres), insofern radikal jeder Mensch das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist. Auf der anderen Seite, vom Menschen aus gesehen, besteht die Modalität der freien *Stellungnahme*. Diese Stellungnahme wiederum zerfällt ihrerseits in die doppelte Modalität von „Annahme“ oder „Ablehnung“ durch die freie Entscheidung des Menschen.

Im Hinblick auf diese Entscheidung muss dann allerdings nochmals eine Differenz festgehalten werden: Annahme und Ablehnung stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander, als ob in ihnen das neutrale Vermögen einer Wahlfreiheit gegeben wäre.

- Hinsichtlich der „Annahme“ der Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung muss festgehalten werden, dass diese Annahme ihrerseits ganz und gar getragen wird durch das Angebot selbst, weil dieses Angebot selbst den Horizont des Menschen bildet, in dem er seine Freiheitsentscheidung trifft. Zudem unterstreicht Rahner, dass der kreatürliche, d.h. menschliche, Akt der Annahme der Selbstmitteilung Gottes diese „göttliche Gabe“ auf eine kreatürliche Ebene depotenzieren würde, wenn der menschliche Vollzug der freien Annahme nicht seinerseits nochmals getragen wäre von Gott selbst. Die Annahme der Selbstmitteilung Gottes *in und durch* diese selbst, wäre aber gleichbedeutend mit dem Heil des Menschen.
- Hinsichtlich der „Ablehnung“ der Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung muss festgehalten werden, dass sich der Mensch durch diese Ablehnung in einen Selbstwiderspruch zu sich verfangen würde, weil er genau das ablehnt, was sein innerstes Konstitutivum ausmacht. Die Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes bedeutet damit aber das Unheil des Menschen.

¹¹⁴ RAHNER, Grundkurs 124.



Um das Wesen der Selbstmitteilung Gottes, hier verstanden als Selbstoffenbarung Gottes, noch genauer zu erfassen, können wir mit Rahner nochmals bei der „transzendenten Erfahrung“ ansetzen.

In der transzendenten Erfahrung „erfährt der Mensch sich als das endliche, kategoriale Seiende, als das vom absoluten Sein her in Unterschied von Gott eingesetzte, als das vom absoluten Sein herkommende und im absoluten Geheimnis gründende Sein“¹¹⁵. In diesem zunächst kompliziert klingenden Satz bringt Rahner zum Ausdruck, dass der Mensch sich immer schon seiner Endlichkeit bewusst ist und in dieser Erkenntnis gleichzeitig der Tatsache gewahr wird, dass er das Wesen einer auf das Sein schlechthin offenen Transzendenz ist. Indem er die Endlichkeit *als* Endlichkeit erkennt und damit jede Endlichkeit überschreitet, weiß er sich verwiesen (oder geöffnet) auf das absolute Sein selbst. Dieses absolute Sein ist das *Woraufhin* aller menschlichen

¹¹⁵ RAHNER, Grundkurs 125.

Erkenntnis und *gleichzeitig*, weil der Mensch ein endliches Sein ist, das *Wovonher* seines Daseins. In dieser Verwiesenheit auf das absolute Sein, die der Mensch zwar verdrängen, aber der er nie entgehen kann, ist das gegeben, was man eine „natürliche Offenbarung Gottes“¹¹⁶ nennt.

Aber - und das ist für das Verständnis der Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung entscheidend - durch diese „natürlichen Offenbarung“ hat der Mensch zwar ein Wissen um Gott, aber er weiß nicht, wie dieser Gott sich zum Menschen verhält. Er weiß nicht, ob dieser Gott „die für uns schweigend in sich verschlossene und uns in unsere Endlichkeit hinein distanzierende Unendlichkeit oder die radikale Nähe der Selbstmitteilung sein will“¹¹⁷.

Man könnte etwas vergrößert sagen, da in der „natürlichen Offenbarung“ dem Menschen das „Dass“ Gottes bekannt ist, während über das „Wie“ Gottes nichts ausgesagt werden kann.

Diese „natürliche Gottesoffenbarung“ ist aber im Grunde genommen immer schon in ein höheres Ganzes eingebettet, wenn Rahner den Menschen als „Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes“¹¹⁸ definiert. Denn in dieser Aussage soll ja gerade zum Ausdruck gebracht werden, dass Gott nicht das radikal fernbleibende Woraufhin und Wovonher des Menschen ist und in schweigender Ferne verharrt, sondern „dass er sich selbst als er selbst gibt“¹¹⁹. Damit aber ist dem Menschen in der Selbstmitteilung Gottes eröffnet, dass das vom Menschen her unerreichbare Ziel durch Gottes Offenbarung, die im letzten identisch ist mit der Gnade, zum Ausgangspunkt des vollendeten Selbstvollzug des Menschen werden kann.¹²⁰

In der Selbstmitteilung Gottes zeigt sich Gott, das heilige Geheimnis, als die bergende Nähe, als vergebende Intimität, als Heimat, als sich mitteilende Liebe, als das Heimliche.¹²¹

- Das „übernatürliche Existential“

Bevor wir uns weiter mit dem Rahnerschen Offenbarungsbegriff auseinandersetzen, wenden wir uns den Rahnerschen Überlegungen zum „übernatürlichen Existential“ zu. Galten unsere Überlegungen bisher vor allem Gott als dem Subjekt der Selbstmitteilung Gottes, so stellt das „übernatürliche Existential“ in gewisser Weise ein logisches Pedant zu diesen Ausführungen dar, insofern sich in diesem Begriff die konkreten Auswirkungen der Selbstmitteilung Gottes für ihren Adressaten widerspiegeln. Beide Aspekte sind engstens aufeinander bezogen, wenn Rahner das „Angebot der Selbstmitteilung“ als das „übernatürliche Existential“ bezeichnet.¹²²

¹¹⁶ RAHNER, Grundkurs 173. Rahner bemerkt aber ausdrücklich, dass dieser Begriff einer „natürlichen Offenbarung“ mißverständlich sei. (Vgl. ebd.)

¹¹⁷ RAHNER, Grundkurs 173.

¹¹⁸ RAHNER, Grundkurs 125.

¹¹⁹ RAHNER, Grundkurs 125.

¹²⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 126.

¹²¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 137.

¹²² RAHNER, Grundkurs 132.

Einer der bekanntesten Beiträge Karl Rahners für die Theologie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts war sicherlich die Implementierung des Begriffs eines „übernatürlichen Existentials“. Was aber ist mit diesem Begriff gemeint?

Wenn man den Gedanken von der Ereignishaftigkeit des Menschen *qua Selbstmitteilung Gottes* zu Ende denkt, dann ergibt sich, dass diese Gnade ausnahmslos jedem Menschen zumindest im *Modus des Angebotes* gegeben ist. Der Mensch ist von vornherein auf Gott verwiesen als sein eigentliches und erreichbares Ziel verwiesen. Diese apriorische, d.h. immer gegebene, Verwiesenheit des Menschen auf Gott bezeichnet Rahner in Anlehnung an den Begriff des „Existenzial“ bei Martin Heidegger als *übernatürliches Existential*. Dabei kommt durch den Begriff „Existential“ zum Ausdruck, dass das Angebot der Selbstmitteilung Gottes zum *konstitutiven* Bestandteil der menschlichen Wirklichkeit gehört. Rahner versteht unter Existential nämlich „eine dauernde, bleibende Verfasstheit [sic!] einer endlichen Geistperson, die die Ermöglichung und ontologische Vorbestimmung eines personalen Handelns ist“¹²³. Das Existential unterscheidet sich vom Existentiellen dadurch, dass es *nicht* der freien Tat der Person selbst entstammt, sondern deren Voraussetzung ist.¹²⁴ Das Existential bestimmt den Menschen in *all* seinen Dimensionen, wobei der Hinweis auf „alle“ Dimensionen deutlich unterstrichen werden muss. Darüber hinaus charakterisiert Rahner diese Grundanlage des Menschen aus zwei unterschiedlichen Gründen als „übernatürlich“:

„Übernatürlich ist dieses Existential sowohl, weil es den Menschen ausgerichtet auf das übernatürliche Ziel, als auch, weil es ungeschuldet ist.“¹²⁵

Damit besagt der Begriff ein doppeltes: Zum einen ist jeder Mensch als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes zu einem übernatürlichen Ziel berufen (theologisch: zur *visio beatifica*), zum anderen aber ist diese übernatürliche Berufung etwas, was dem Menschen nicht schon aufgrund seines bloßen Geschaffenseins gegeben ist. Das Angebot der Selbstmitteilung Gottes, das Angebot der Gnade als übernatürliches Existential geht über die Schöpfungsgabe hinaus und ist dennoch, wegen des universalen Heilswillens Gottes (1 Tim 2,4), ausnahmslos allen Menschen angeboten. In der für Rahner typischen, nicht immer ganz einfachen Diktion liest sich dies folgendermaßen:

„Diese ‘Situation’ [des in Christus objektiv gerechtfertigten Mensch als dauerndes Subjekt der Heilssorge und des Gnadenangebotes Gottes] (...), die umfassend und unentrinnbar dem freien Handeln des Menschen vorgegeben ist und dieses bestimmt, besteht nicht nur in den Gedanken und Absichten Gottes, sondern ist eine realontologische Bestimmung des Menschen selbst, die als Objektivierung des allgemeinen göttlichen Heilswillens zwar gnadenhaft zu seinem Wesen als ‘Natur’ hinzutritt, dieser aber in der realen Ordnung niemals fehlt.“¹²⁶

¹²³ RAHNER, Karl, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung. In: Orientierung 20 (1956) 8-11, 9 [= RAHNER, Verhältnis].

¹²⁴ Vgl. RAHNER, Verhältnis 9.

¹²⁵ RAHNER, Verhältnis 9.

¹²⁶ RAHNER, Karl, Art. Existential, übernatürliches. In: LThK² Bd. 3, 1301.

1. Diese erste Bestimmung des „übernatürlichen Existentials“¹²⁷ ist eine wirkliche, objektiv-reale und von Gott *geschaffene* Bestimmung der menschlichen Natur, welcher zu dieser faktisch hinzukommt und als Potenz bzw. Entsprechung auf Seiten des Menschen für die Selbstmitteilung Gottes gilt.
2. Später hat Rahner das übernatürliche Existential mit der Selbstmitteilung Gottes identifiziert und zwar Selbstmitteilung als transzendente Offenbarung und als kategoriale Offenbarung (d.h. im Christusereignis).
3. Die *transzendente Offenbarung als übernatürliches Existential* bedeutet ein *Überformtsein* des Menschen als Person durch die *Heilsgnade* im Modus des Angebotes und bedeutet die objektive Erlösung aller Menschen in Jesus Christus, welche der Mensch subjektiv annehmen muss.

Karl-Heinz Weger bezeichnet diese Überlegungen zum Angebot der Gnade im übernatürlichen Existential als das zentrale Anliegen der Rahnerschen Theologie:

„Gnade, die wirklich übernatürliche Gnade, die Gott selbst ist, ist die innerste Mitte jeder menschlichen Existenz.“¹²⁸

Man würde dem Begriff des „übernatürlichen Existentials“ jedoch nicht gerecht, wenn man es rein formal und isoliert vom Christusereignis betrachten würde. (Dass dies ganz spezifische und gewichtige Probleme mit sich bringt, darauf kann hier nur hingewiesen werden.¹²⁹)

Wir haben bereits mehrfach gesehen, dass Rahners Theologie maßgeblich von der Tatsache der Inkarnation her entfaltet wird. *Weil* die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus der Höhepunkt der Geschichte schlechthin ist, *hat dieses Ereignis Konsequenzen* für alle Menschen, für die gesamte Menschheit. Unter der Voraussetzung nämlich, dass die „Menschheit (...) als eine konkrete Einheit von Gott gesehen und behandelt“¹³⁰ wird, *betrifft das Christusereignis alle Menschen aller Zeiten*.¹³¹ Dadurch, dass Gott in Jesus Christus in die Geschichte und Welt eingetreten ist, verändert sich fortan die Situation der Welt im ganzen und in ihr die Situation jedes einzelnen Menschen. Dies gilt bereits für die Menschen, die vor dem geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung gelebt haben, „weil die in der übernatürlichen Ordnung gegebene Heilsgeschichte (...) von vorneherein eine solche [ist], in der Gott in Christus sich in der Inkarnation der Welt mitteilen wollte“¹³². Nikolaus Schwerdtfeger kommt zu dem Urteil:

¹²⁷ Vgl. RULANDS, Paul, Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner. Innsbruck 2000, 254ff.

¹²⁸ WEGER, Karl Rahner 80.

¹²⁹ Vgl. BALTHASAR, Hans Urs von, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966. Vgl. METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz⁵ 1992, 152ff.

¹³⁰ RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „*Mystici Corporis Christi*“. In: SzTh II, Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, 85 [= RAHNER, Gliedschaft].

¹³¹ Vgl. zum folgenden SONNEMANS, Heino, Außerhalb der Kirche kein Heil? Ein theologischer Grundsatz und seine Bedeutung im geschichtlichen Wandel. In: DERS., Gottesglaube und Heilswahrheit. Frankfurt a. M. u.a. 1989, 149-168, 163-168.

¹³² RAHNER, Karl, Art. Übernatürliche Ordnung. In: SM IV 1041-1048, 1047.

„Darum ist vorlaufend zum geschichtlichen Christusereignis und auf es hingebordnet das übernatürliche Existential faktisch schon mit der Schöpfung gegeben.“¹³³

Im Hintergrund dieser Konzeption steht die biblische Aussage des Kolosserbriefes, dass von Anfang alles durch Christus geschaffen ist und die gesamte Schöpfung auf Christus hin angelegt ist¹³⁴:

„Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. (Kol 1,15-17)“

Das Christusereignis qualifiziert die Welt von vorneherein anders, als wenn die Schöpfung nicht immer schon auf Christus hin angelegt gewesen wäre. Und die Schöpfung muss von Anfang an *so* angelegt sein, dass der Logos Mensch werden kann; das bedeutet, Menschsein muss *apriori so* verfasst sein, dass Inkarnation und *visio beatifica* auch vom Menschen her möglich sind. Diese umfassende Situation einer in Christus [und seiner Kirche] gleichsam geweihten Menschheit¹³⁵ findet ihren konkreten Niederschlag beim Menschen im Angebot des übernatürlichen Existentials. Dieses ist damit *christologisch* qualifiziert als Selbstmitteilung Gottes in Christus, hat aber - unter der Bedingung der Sünde - auch einen *soteriologischen* Charakter als *vergebende* Selbstmitteilung Gottes/ ohne Sünde auch *soteriologisch* als *Vollender*. (Objektive Erlösung - Überformtsein des Menschen durch die Heilsgnade und *eschatologisch* als unwiderrufliche und endgültige Zusage der Selbstmitteilung Gottes an jeden Menschen.)

In einer ersten Zusammenfassung können wir versuchen, die komplexe Wirklichkeit, die der Begriff des übernatürlichen Existentials zum Ausdruck bringen will, thesenartig wie folgt zu fassen:

1. Das übernatürliche Existential besagt die *Ausrichtung jedes Menschen* auf sein letztes Ziel, das Gott als er selbst ist.¹³⁶ Weil diese Ausrichtung von Gott her gesehen ungeschuldet ist und das Ziel als solches die naturalen Möglichkeiten des Menschen übersteigt, heißt das Existential „übernatürlich“. Das übernatürliche Existential konkretisiert den allgemeinen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4) auf alle Menschen hin, ist ausnahmslos in jedem Menschen die von Gott geschaffene Anlage/ Potenz für die *visio beatificia*/ Selbstmitteilung Gottes (noch nicht damit identisch).

¹³³ SCHWERDTFEGGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“. Freiburg i. Br. u.a. 1982, 187 [= SCHWERDTFEGGER, Gnade].

¹³⁴ Vgl. SCHWERDTFEGGER, Gnade 186.

¹³⁵ RAHNER, Gliedschaft 93. Vgl. RAHNER, Sendung 263.

¹³⁶ Vgl. RAHNER, Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: SzTh I, Einsiedeln u.a. 1954, 377-414, 408.

2. Das übernatürliche Existential ist die Gnade Gottes selbst als Selbstmitteilung Gottes. Die Tatsache, dass ausnahmslos jedem Menschen diese Gnade im übernatürlichen Existential angeboten ist, sagt aber noch nichts darüber aus, ob der einzelne Mensch diese Gnade auch angenommen hat bzw. annehmen wird.¹³⁷
3. Das übernatürliche Existential bestimmt zugleich die Situation des Menschen als in und durch Christus „objektiv erlöst“. So bedeutet es eine Überformung des Menschen und stellt ihn in die Entscheidung, diese objektive Tatsache auch subjektiv in Glaube, Hoffnung und Liebe nachzuvollziehen.¹³⁸ Die im übernatürlichen Existential angebotene Gnade ist identisch mit der absoluten Selbstmitteilung Gottes, die durch die Menschwerdung Gottes an die Welt ergangen ist und vom Menschen Jesus absolut angenommen wurde. (Höhepunkt der Offenbarung.)

Das übernatürliche Existential betrifft *alle Dimensionen* des Menschen in seinem konkreten Leben. Zu ihm muss der Mensch, ob er will oder nicht, Stellung nehmen. Das mag so klingen, als ob dadurch die Freiheit des Menschen eingeschränkt, ja verunmöglicht würde. Dies ist aber nicht der Fall. Das sei noch etwas ausführlicher hinsichtlich der Auswirkungen des „übernatürlichen Existentials“ erläutert. Rahner schreibt:

„Kein Mensch kann verhindern, dass er von Gott geliebt wird (...), kein Mensch kann verhindern, dass er erlöst ist, dass er existiert als der in der Fleischwerdung des ewigen Logos Gewollte, kein Mensch kann sich, obwohl er im protestierenden Nein dazu leben kann, dem entziehen, dass die Gnade Gottes ihn dauernd heimsucht, (...) dass alles menschliche Dasein einzig gründet im Abgrund des Geheimnisses, das die absolute Liebe ist. (...)

Diese Wirklichkeit mag reflex gewusst, glaubend und liebend angenommen sein oder nicht, sie ist eine Wirklichkeit, sie ist dazu bestimmt, selbst noch als verneinte, das Leben des Menschen innerlich zu tragen, sie dringt in tausend geheimen Weisen aus dem Herzgrund des Mensch in all seine Bereich ein, sie macht ihn unruhig, verzweifelt an der Enge und Endlichkeit des Daseins (...). Der Mensch hat keine Ruhe. Er kann seine Endlichkeit nicht mehr beruhigt für selbstverständlich halten.“¹³⁹

In diesem ausführlichen Zitat wird sehr deutlich, wie umfassend die Wirklichkeit des übernatürlichen Existentials die konkrete Wirklichkeit des Menschen umgreift. Als diese umfassende Wirklichkeit aber fordert das übernatürliche Existential den Menschen zur Stellungnahme heraus. Diese Stellungnahme, die keinesfalls nur in besonderen, gar religiösen Akten geschieht, stellt den Menschen immer vor die Frage nach seinem eigenen Selbstverständnis. Da aber dieses Selbstverständnis wiederum maßgeblich durch die Realität des übernatürlichen Existentials geprägt ist, verhält sich der Mensch

¹³⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 133.

¹³⁸ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Rechtfertigung. In: LThK² Bd. 8, 1042-1046, 1043f.

¹³⁹ RAHNER, Karl, Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. In: SzTh VII, Einsiedeln u.a. 1966, 386-400, 387f.

in jeder seiner Entscheidungen, in jeder Erkenntnis auch gegenüber Gott; entweder indem er dessen Angebot - seine Selbstmitteilung - annimmt, oder aber, indem er diese ablehnt.

Eine entscheidende Überlegung zum übernatürlichen Existential müssen wir noch unternehmen. Man muss sich ganz klar bewusst sein, dass das Existential auch da wirksam ist, wo der Mensch nicht glaubt. Ja, es ist vielmehr anzunehmen, dass der Mensch in den meisten Fällen nicht ausdrücklich (thematisch) um diese ursprüngliche Verwiesenheit auf Gott weiß. Rahner geht sogar soweit zu behaupten, dass das übernatürliche Existential den Menschen selbst da noch trägt, wo dieser ausdrücklich Nein zu Gott sagt. Von daher sind alle Menschen *potentiell* (!) „anonyme Christen“, haben es alle Menschen immer schon mit Christus und seiner Kirche zu tun, auch dann, wenn sie die explizite Botschaft des Christentums noch nicht erreicht hat.¹⁴⁰

Bevor wir im folgenden uns dem Verständnis dessen, was Rahner unter Offenbarung versteht, noch eingehender widmen können, sollen zusammenfassend die Konsequenzen des übernatürlichen Existentials für die menschliche Transzendentalität aufgezeigt werden. Erst von daher kann deutlich werden, was Rahner unter den Begriffen der Heils- und Offenbarungsgeschichte versteht und wie sich diese zur menschlichen Geschichte überhaupt verhalten.

Das, was über das übernatürliche Existential ausgeführt wurde, gilt - wie wir gesehen haben - im Blick auf den Menschen schlechthin universal; es gilt für den Menschen schlechthin und nicht nur für den getauften und gerechtfertigten im Gegensatz zum Heiden und Sünder.¹⁴¹ Durch das „übernatürliche Existential“ wird (besser noch würde man sagen „ist“) die Transzendentalität des Menschen, die greifbar ist in der transzendentalen Erfahrung, eine „übernatürlich erhobene“¹⁴², so dass diese übernatürliche Verfasstheit der menschlichen Transzendentalität „eine Modalität seiner ursprünglichen und unthematischen Subjekthaftigkeit“¹⁴³ ist. Der Terminus „unthematisch“ bringt dabei zum Ausdruck, dass die übernatürliche Transzendentalität des Menschen zwar nicht vom Menschen ausdrücklich, eben thematisch, *gewusst* ist, aber dennoch ungegenständlich *bewusst* ist:

„Die Selbstoffenbarung Gottes in der Tiefe der geistigen Person ist eine von der Gnade herkommende, an sich selbst unreflexe, apriorische Bestimmtheit, ist nicht an sich schon gegenständliche sachhafte Aussage, ist Bewusstheit, nicht Gewusstheit.“¹⁴⁴

Auch wenn der Mensch - zumindest vor der Begegnung mit dem Evangelium - nicht ausdrücklich um die Finalisierung seines Geistes auf die liebende Nähe Gottes hin

¹⁴⁰ Vgl. RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: SzTh VI, Einsiedeln u.a. 1965, 545-554. DERS., Atheismus und implizites Christentum. In: SzTh VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 187-212 [= RAHNER, Atheismus]. DERS., Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“. In: SzTh X, Einsiedeln u.a. 1972, 531-546.

¹⁴¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 133.

¹⁴² RAHNER, Grundkurs 135.

¹⁴³ RAHNER, Grundkurs 135.

¹⁴⁴ RAHNER, Grundkurs 175.

weiß, macht sie sie sich doch im Dasein des Menschen - in seiner übernatürlich erhobenen, transzendentalen Erfahrung - bemerkbar und wirkt sich darin aus.¹⁴⁵ Sie ist für Rahner sogar schon im eigentlichen Sinne Offenbarung:

„Die übernatürlich erhobene, unreflexe, aber wirklich gegebene transzendente Erfahrung der Bewegtheit und Verwiesenheit des Menschen auf die unmittelbare Nähe Gottes ist aber durchaus schon als solche im voraus zu einer geschichtlich sich vollziehenden reflexen Thematisierung im ganzen der menschlichen Geistes- und Religionsgeschichte als eigentliche Offenbarung anzusprechen, die keineswegs mit der sogenannten natürlichen Offenbarung identifiziert werden darf.“¹⁴⁶

Von dieser Stelle aus können wir nun den Offenbarungsbegriff bei Rahner weiter verdeutlichen.

¹⁴⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 136.

¹⁴⁶ RAHNER, Grundkurs 154.

2.3 Der Offenbarungsbegriff: Heils-*geschichte* und Offenbarungs-*geschichte*

2.3.1 Die Ausgangsfrage

Angesichts des Zieles unserer Vorlesung ist es höchst interessant, dass Rahner seine Überlegungen zum Begriff der Offenbarung verknüpft mit einer, wenn auch kurzen, Auseinandersetzung mit dem sogenannten „Modernismus“ und hier im besonderen mit dessen Offenbarungsbegriff.¹⁴⁷

Rahner stellt fest, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Häresie des Modernismus die Kirche bedroht habe, zu dessen Grundirrtümern v.a. sein Offenbarungsbegriff gehört habe.¹⁴⁸

„Offenbarung war (...) für den Modernismus ein anderes Wort für die der menschlichen Geschichte immanente und notwendige Entwicklung des religiösen Bedürfnisses, in der dieses sich in den mannigfaltigsten Formen der Religionsgeschichte objektiviert und langsam zu höherer Reinheit und umfassenderer Fülle bis zu seiner Objektivierung in Christentum und Kirche aufwächst.“¹⁴⁹

Diesem Offenbarungsbegriff warf die Kirche vor, dass er „immanentistisch“ sei und damit Offenbarung auf eine rein innerweltliche bzw. innermenschliche Entwicklung reduziere, die keinen Spielraum für ein Handeln Gottes „extra nos“ zulasse.

Umgekehrt macht Rahner aber geltend, dass sich der Modernismus seinerseits nicht völlig zu unrecht gegen ein Offenbarungsverständnis der neothomistischen Schultheologie gerichtet habe, welches das Offenbarungsgeschehen einseitig als ein dem Menschen äußerlich bleibendes Eingreifen Gottes verstanden hat. Dieses Eingreifen Gottes, etwa durch die Propheten, wurde verstanden als die äußerliche Vermittlung wahrer von Gottes Autorität legitimer Sätze bzw. Einsichten über Gott, die der Mensch alleine kraft eigener Vernunft nicht erreichen könnte. Der Modernismus wirft damit der faktischen, nicht lehramtlich verbindlichen, Theologie vor, einem extrinsezistischen Offenbarungsbegriff anzuhängen.¹⁵⁰

Um Rahners Anliegen zu verstehen ist es wichtig festzuhalten, dass Rahner hier zwischen der Schultheologie einerseits und der kirchlichen Orthodoxie andererseits unterscheidet. Das - um es etwas vergrößert auszudrücken - „extrinsezistische Offenbarungsverständnis“ der Schultheologie beherrschte zwar faktisch den theologischen Lehrbetrieb, was aber nicht bedeutet, dass es identisch ist mit der Lehre der Kirche selbst, insofern es eben nicht die Fülle des Glaubensgutes ausschöpfte. Rahner will diesen Streit nicht entscheiden, sondern will lediglich zum Ausdruck bringen, dass sowohl der Offenbarungsbegriff der „Schultheologie“ als auch der des „Modernismus“ defizitär gewesen sei.

¹⁴⁷ Vgl. RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. In: DERS./RATZINGER, Joseph, Offenbarung und Überlieferung. QD 25. Freiburg u.a. 1965, 11-24, 11-13 [= RAHNER, Bemerkungen].

¹⁴⁸ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 11.

¹⁴⁹ RAHNER, Bemerkungen 11.

¹⁵⁰ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 12.

Dieser „Einstieg“ in die eigentliche Thematik des Offenbarungsbegriffs ist typisch für Rahners Art der theologischen Argumentation. Rahner geht aus von der *faktisch* betriebenen Theologie und konfrontiert diese mit den aktuellen Glaubensfragen der Zeit. Sodann versucht er eine „neue Antwort“, indem er zum einen die verengte Sicht der Schultheologie aufzeigt, um so den Blick auf das gesamte *depositum fidei* freizusetzen. Auf der Grundlage einer auf diese Weise gewonnenen neuen Offenheit auf das gesamte Glaubensgut gewinnt Rahner sodann durch kreativ-produktives Weiterdenken der Glaubensüberlegungen Antworten auf die aktuellen Fragen der Menschen.

Die ärgerliche Konkretheit einer Offenbarungsgeschichte

Rahner diagnostiziert bereits im Jahr 1963, worin die Problematik des „modernen Menschen“ liegt, sich auf eine Offenbarung einzulassen, deren Wesen es gerade ausmacht, dass sie *geschichtlich* ergeht. Dazu betrachtet er unterschiedliche Denkhaltungen, die bei den Menschen anzutreffen sind. Im einzelnen spricht er von einem antikirchlichen Humanismus, einem bekümmerten Atheismus, und dem Materialismus. (Heute müsste man von einem religiösen Pluralismus und der postmodernen Desavouierung der Idee einer letzten Wahrheit sprechen.) Für alle diese Denkrichtungen ist nicht so sehr die Annahme eines „deus absconditus“ ärgerniserregend als vielmehr die christliche Lehre, „dass es eine *Geschichte* der Offenbarung geben soll, in der Gott selbst einen einzigen Weg neben den vielen anderen der übrigen Religionsgeschichte bahnt und ihn selbst dann im Fleisch erschienen abschreitet“¹⁵¹.

Ärgerniserregend für den Menschen ist also nicht das transzendente Gottesverhältnis, die transzendente Offenbarung, sondern vielmehr die *kategoriale Offenbarungsgeschichte*. Bislang hatten wir uns primär dem „transzendentalen Gottesverhältnis“ zugewandt, das nach Rahner von seinem Wesen her darin besteht, dass Gott sich dem Menschen als bergende Nähe und erreichbares Ziel mitgeteilt hat. Und erinnern wir uns daran, dass diese Selbstmitteilung Gottes im übernatürlichen Existential alle Dimensionen des Menschen betrifft; der Mensch hat es somit in jeder Erkenntnis und in jeder Freiheitstat immer schon mit Gott zu tun. Diese Selbstmitteilung Gottes aber können wir dann als *transzendente Offenbarung*, oder noch genauer als transzendentalen Aspekt der Offenbarung bezeichnen.¹⁵² Von diesem transzendentalen Moment aber müssen wir das kategoriale, geschichtliche Moment unterscheiden. Bevor wir näher auf das Verhältnis dieser beiden Begriffe und das mit ihnen Bezeichnete eingehen, möchte ich sie im Anschluss an Bernd Jochen Hilberath wie folgt umschreiben:

„*Transzendental* bedeutet das mit dem Wesen (a priori, ursprünglich, notwendig, von innen her, immer schon, von vornherein und nicht nachträglich und rein faktisch) Gegebene; es zeigt sich implizit, ungegenständlich, unreflex, unthematisch; es nicht gewusst, aber wohl bewusst.

Kategorial besagt das (von außen, a posteriori, in Raum-Zeitlichkeit) Entgegenkommende; es ist explizit, gegenständlich, reflex, thematisch und gewusst.

¹⁵¹ RAHNER, Bemerkungen 12.

¹⁵² Vgl. RAHNER, Bemerkungen 15.

Transzendental und kategorial bedingen sich gegenseitig: Das transzendente ist die Möglichkeitsbedingung des Kategorialen (...) - das Kategoriale bringt das Transzendente erst zu sich selbst.“¹⁵³

Die Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Offenbarungsgeschichte Das herkömmliche Verständnis von „kategorialer Offenbarungsgeschichte“

Zunächst müssen wir uns dem Begriff der „kategorialen Offenbarungsgeschichte“ zuwenden, indem wir uns diesem vom herkömmlichen Glaubensverständnis aus nähern, gerade weil Rahner in einer anderen - und wie wir sehen werden - sehr viel weiteren Weise von diesem Begriff Gebrauch macht.

Wir sind es gewohnt unter „kategorialer Offenbarungsgeschichte“ bzw. „kategorialer Offenbarung“ die Offenbarungsgeschichte Israels bis hin zu Jesus Christus zu verstehen, wie sie ihren Niederschlag in der Heiligen Schrift gefunden hat. Wesentliche Stationen dieser Offenbarungsgeschichte wären die Uroffenbarung im Paradies, der Noahbund, die Berufung des Abrahams, die Offenbarung Gottes im Dornbusch, die Befreiung aus Ägypten, Bundesschluss am Sinai und prophetische Verheißung, bis hin zur endgültigen Offenbarung Gottes in Christus. Diese Begrifflichkeit ist wohlmotiviert und kann sich auf das heilsgeschichtlich verstandene Offenbarungsverständnis von Dei Verbum (hier v.a. 3f.) berufen.

Rahners Unterscheidung zwischen der allgemeinen und speziellen Offenbarungsgeschichte

Rahner hingegen geht von einem weiteren Verständnis aus, wenn er den Begriff der „Offenbarungsgeschichte“ verwendet:

„Ein vulgäres Verständnis des Christentums identifiziert meist unvorsichtig die alttestamentliche und neutestamentliche explizite Offenbarungsgeschichte und deren Niederschlag in den Schriften des Alten und Neuen Testaments mit Offenbarungsgeschichte überhaupt.“¹⁵⁴

Demgegenüber macht Rahner geltend, dass eine „Offenbarungsgeschichte im eigentlichen Sinne sich überall dort ereignet, wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt“¹⁵⁵. Dennoch will Rahner mit dieser Feststellung den Unterschied zwischen der Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments und einer allgemeinen Offenbarungsgeschichte nicht nivellieren. Er spricht daher von der „speziellen christlichen Offenbarungsgeschichte“ einerseits und von einer „allgemein übernatürlichen Offenbarungsgeschichte“ andererseits.¹⁵⁶

¹⁵³ HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995, 116 [= HILBERATH, Karl Rahner].

¹⁵⁴ RAHNER, Grundkurs 149.

¹⁵⁵ RAHNER, Grundkurs 149.

¹⁵⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 149.

Offenbarungsgeschichte

allgemeine, übernatürliche, transzendente Offenbarungsgeschichte

Offenbarungsgeschichte I

*alt- und neutestamentliche
Offenbarungsgeschichte*

*(Offenbarungsgeschichte im engeren
Sinne)*

*spezielle, christliche, übernatürliche
Offenbarungsgeschichte (Gk 149)*

*amtliche, partikulare, regionale,
kategoriale Offenbarungsgeschichte (Gk 165)*

Offenbarungsgeschichte II

*außer alt- und neutestamentliche
Offenbarungsgeschichte*

*(Offenbarungsgeschichte im weiteren
Sinne)*

*allgemeine, übernatürliche
Offenbarungsgeschichte (Gk 149)*

*allgemeine Offenbarungsgeschichte
(Religions- und Geistesgeschichte) (Gk
164)*

Verhältnis von Offenbarungsgeschichte I zu Offenbarungsgeschichte II

In der partikularen, regionalen, kategorialen Offenbarungsgeschichte kommt die allgemeine Offenbarungsgeschichte transzendentaler und kategorialer Art zu ihrem vollen Wesen und voller geschichtlicher Objektivation (vgl. Gk 165).

Wir müssen diese Unterscheidung im Auge behalten, wenn wir nun dem Rahnerschen Offenbarungsbegriff weiter nachgehen.

1.1.2 Das transzendente und kategoriale Moment der Offenbarung und der Begriff der Offenbarungsgeschichte

Für Rahners theologischen Grundansatz ist die Voraussetzung entscheidend, dass der Mensch als Subjekt und Person ein *geschichtliches Wesen* ist und in dieser Subjekthaf-tigkeit gleichzeitig auch das geschichtliche Wesen der Transzendenz.¹⁵⁷ Diese Trans-zendenz des Menschen bzw. seine transzendente Verfasstheit vollzieht sich *immer in Geschichte* und ist so unausweichlich zu sich selbst *geschichtlich* vermittelt:¹⁵⁸

„Der Mensch realisiert (...) seine transzendente Subjekthaf-tigkeit weder ungeschichtlich in einer bloß innerlichen Erfahrung einer gleichbleibenden Subjektivität, noch ergreift er diese transzendente Subjektivität durch eine ungeschichtliche, an jedem Punkt der Zeit gleicherweise möglichen Refle-xion und Introspektion.“¹⁵⁹

Die Transzendentalität des Menschen darf unter keinen Umständen als ein Vermögen verstanden werden, „das unabhängig von der Geschichte gegeben, erlebt, erfahren, re-flektiert“¹⁶⁰ wird. Soll die *Transzendentalität* bzw. die *Transzendenz* - und damit die transzendente Offenbarung - des Menschen einerseits und seine Geschichtlichkeit an-dererseits zusammengedacht werden, dann muss man folgern, dass „die Transzendenz selbst eine Geschichte hat“ und umgekehrt „die Geschichte immer selber das Ereignis dieser Transzendenz ist“¹⁶¹.

Diesen grundlegenden Sachverhalt gilt es nun Schritt für Schritt auf das Offenbarungsgeschehen zu übertragen.

Transzendente Offenbarung und ihre kategoriale Vermittlung

Wir setzen zunächst an bei dem transzendentalen Moment der Offenbarung, wenn wir nochmals auf die menschliche Transzendentalität rekurrieren. Diese ist beim Menschen aufgrund der ihm im übernatürlichen Existential angebotenen Selbstmitteilung Gottes „übernatürlich erhoben“¹⁶², d.h. die Konstitution des Menschen im Horizont der Gnade als Selbstmitteilung Gottes. Rahner spricht in diesem Zusammenhang von einer „in-ner(n) gnadenhafte(n) Selbstoffenbarung im Kern der geistigen Person“¹⁶³, von der *transzendentalen Offenbarung* als „gnadenhaft erhöhte Gestimmtheit des Men-schen“¹⁶⁴.

Was oben von der menschlichen Transzendentalität im allgemeinen ausgesagt wurde - und hier berühren wir das kategoriale Moment der Offenbarung - , gilt auch für die

¹⁵⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 145.

„Die Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit sind Momente am Menschen, die er nicht bloß - neben und zusätzlich zu seiner freien Personenhaftigkeit - auch *hat*, sondern Momente an der freien Subjekthaf-tigkeit der Person als solcher.“ (RAHNER, Grundkurs 51.)

¹⁵⁸ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 14.

¹⁵⁹ RAHNER, Grundkurs 145.

¹⁶⁰ RAHNER, Grundkurs 145.

¹⁶¹ RAHNER, Grundkurs 145.

¹⁶² RAHNER, Bemerkungen 15.

¹⁶³ RAHNER, Grundkurs 175.

¹⁶⁴ RAHNER, Grundkurs 175.

transzendente Offenbarung: auch sie ist immer welthaft und daher kategorial vermittelt und ereignet sich an „dem geschichtlichen Material des Lebens des Menschen“¹⁶⁵.

Verdeutlichen wir uns das Gemeinte nochmals anhand der Ausführungen von Rahner selbst¹⁶⁶:

- Die Selbstoffenbarung Gottes in der Tiefe der geistigen Person (= transzendente Offenbarung) ist:
 - *an sich* selbst unreflexe, apriorische Bestimmtheit,
 - ist nicht *an sich* schon gegenständliche sachhafte Aussage
 - ist *Bewusstheit*, aber nicht *Gewusstheit*. (Gk 175)
 - Soll sich diese übernatürliche Bestimmtheit *konkret* ereignen,
 - dann muss diese
 - gnadenhafte, ungegenständliche, unreflexe Selbstoffenbarung Gottes
 - immer kategorial *vermittelt* werden in sachhaft gegenständlicher *Gewusstheit*. (Gk 175f.)
- Nur auf Grund dieser kategorialen Vermitteltheit in sachhaft-gegenständlicher Gewusstheit kann die gnadenhafte Geoffenbarkeit Gottes
- zum Prinzip des konkreten menschlichen Handelns auch in der Dimension des Gesellschaftlichen werden;
- dabei ist es zunächst gleichgültig, ob diese Vermitteltheit von ausdrücklich thematischer Religiosität ist oder nicht. (Gk 176)

Offenbarung kann dann aber verstanden werden „als die geschichtliche kategoriale Selbstausslegung (...) desjenigen transzendentalen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, das durch die allem Geist gnadenhaft, aber unausweichlich und immer eingestiftete Selbstmitteilung Gottes übernatürlicher Art gegeben ist (...).“¹⁶⁷ Von dieser Bestimmung der Offenbarung her wird deutlich, warum das *Offenbarungsereignis* immer einen doppelten Aspekt hat. Der erste *transzendente* Aspekt der Offenbarung ist die „Konstitution der übernatürlich erhobenen Transzendenz des Menschen“¹⁶⁸. Der zweite *kategoriale* Aspekt ist die „geschichtliche Vermitteltheit, die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung“¹⁶⁹.

¹⁶⁵ RAHNER, Grundkurs 175.

¹⁶⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 175f.

¹⁶⁷ RAHNER, Bemerkungen 14.

¹⁶⁸ RAHNER, Bemerkungen 15.

¹⁶⁹ RAHNER, Bemerkungen 15.

N.B.: Weger zitiert diese Passage bei Rahner nicht korrekt, wenn er schreibt: „Der zweite Aspekt des Offenbarungsereignisses ist deren ‘geschichtliche Vermittlung [?], die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung’ (...).“ (WEGER, Karl Rahner 111.) „Vermitteltheit“ und „Vermittlung“ besagen aber unterschiedliches.

Mit dieser Bestimmung dessen, was Rahner unter Offenbarung versteht, haben wir aber den Begriff der Offenbarungsgeschichte noch nicht ganz erreicht. Mit Blick auf das Offenbarungsereignis können wir zunächst nur sagen, dass die transzendente Offenbarung notwendig *geschichtlich* vermittelt ist. Von einer Offenbarungsgeschichte aber kann man demgegenüber erst sprechen, wenn mehrere Offenbarungsereignisse miteinander verknüpft sind. Genau dies geschieht dann, wenn ein Offenbarungsereignis (in seinen beiden Momenten von transzendentelem und kategorialen Moment) sich gegenständlich, worthaft objektiviert und so zu einer expliziten kategorialen Offenbarung, zum Offenbarungswort wird. Dieses kategoriale Offenbarungswort wird zum Wort *in der* Geschichte und trifft auf diese Weise wiederum auf die „übernatürlich erhobene Transzendenz des Menschen“¹⁷⁰, die ihrerseits durch das Offenbarungswort zu sich selbst vermittelt wird und so fort.

Die Vermittlung der beiden Momente der *einen* Offenbarung hat somit ihrerseits eine Geschichte.¹⁷¹ Und diese Geschichte der Vermittlung des transzendenten und des kategorialen Momentes der Offenbarung bezeichnet Rahner als *Offenbarungsgeschichte*. Von daher ist es auch einsichtig, dass Rahner von der „Geschichte der Vermittlung der transzendenten Geoffenbarkeit Gottes“¹⁷² spricht.

Diese Geschichte, in der die in Freiheit angenommene Selbstmitteilung Gottes immer deutlicher in Erscheinung tritt¹⁷³, steht ihrerseits unter der Leitung Gottes, insofern der transzendenten Selbstmitteilung Gottes (= transzendente Offenbarung) von Gott her immer schon eine Dynamik auf ihre geschichtliche Realisation und Vermittlung eigen ist, die von Gott getragen ist (Inspiration). Von daher kann auch die Vermittlung der Offenbarung nochmals als Offenbarung bezeichnet werden.¹⁷⁴

„Die Geschichte der Vermittlung der transzendenten Geoffenbarkeit Gottes ist ein inneres Moment an der Geschichtlichkeit der Selbsterschließung Gottes in der Gnade, weil diese von sich her und nicht nur vom Wesen des Menschen her eine Dynamik auf ihre eigene Vergegenständlichung hat, da sie ja selbst Prinzip der Vergöttlichung der Kreatur in allen deren Dimensionen ist.“¹⁷⁵

Auf diese Weise konstituiert sich die Offenbarungsgeschichte in einem allgemeinen Sinne. Und von einer Offenbarungsgeschichte im uns zunächst eher geläufigen Sinn kann nach Rahner dort gesprochen werden, „wo sie *wirklich* Geschichte der wahren Selbstausslegung dieser übernatürlich transzendenten Erfahrung ist und nicht deren Missdeutung (...)“¹⁷⁶.

Auf diese Unterscheidung werden wir noch zurückkommen.

¹⁷⁰ RAHNER, Bemerkungen 15.

¹⁷¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 176.

¹⁷² RAHNER, Grundkurs 176.

¹⁷³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 148.

¹⁷⁴ RAHNER, Grundkurs 176.

¹⁷⁵ RAHNER, Grundkurs 176.

¹⁷⁶ RAHNER, Bemerkungen 15.

1.1.3 Die Koexistenz von Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte

Erst von dieser Bestimmung dessen, was Rahner unter Offenbarung und Offenbarungsgeschichte versteht, können wir uns der Frage nach dem Verhältnis von Heils-, Offenbarungs- und Menschheitsgeschichte zuwenden.

Rahner stellt die - zunächst gewagt anmutende - These auf, „dass die Heilsgeschichte koexistent ist mit der gesamten Menschheitsgeschichte (...)“¹⁷⁷ und darüber hinaus die universale Heilsgeschichte zugleich Offenbarungsgeschichte sei, die darum mit der Weltgeschichte *koextensiv* ist.¹⁷⁸

Für Rahner steht von vornherein fest, dass die Heilsgeschichte von Anfang an zusammen (koexistent) mit der Menschheitsgeschichte besteht. Überall da, wo der Mensch Geschichte betreibt, betreibt er diese im Horizont der dem Menschen angebotenen Selbstmitteilung Gottes. Von daher muss diese Geschichte bereits *auch* Heilsgeschichte sein, weil in jeder menschlichen Geschichte, wo sie nicht nur Naturgeschichte ist, sich „der konkrete geschichtliche Vollzug der Annahme oder Ablehnung dieser Selbstmitteilung Gottes“¹⁷⁹ ereignet.

Überdies muss eine Heilsgeschichte, wenn sich in ihr wirklich das Heil des Menschen ereignen soll, zugleich *Offenbarungsgeschichte* sein.

Rahner argumentiert streng dogmatisch:

- Er setzt zunächst bei der Feststellung an, dass es für die katholische Dogmatik unbestreitbar einen „ernsten, wirksamen, allgemeinen Heilswillen Gottes im Sinne jenes Heils, das der Christ als sein christliches Heil meint“¹⁸⁰ gibt und verweist zum Beleg dieser Annahme auf das Zweite Vatikanische Konzil.¹⁸¹ Hier heißt es etwa in Gaudium et Spes 22, dass der Heilige Geist *allen* Menschen die Möglichkeit anbietet, dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.
- Wenn es eine universale Heilsmöglichkeit für alle Menschen aller Zeiten gibt, dann muss es auch für alle Menschen die Möglichkeit des *Glaubens* geben, weil ein Heil ohne Glaube undenkbar ist (Hebr 11,6). Heil, als von Gott ermöglichte und vom Menschen frei vollzogene Tat, ist nur möglich, „wo sich *Glaube* an das Wort des sich im eigentlichen Sinne offenbarenden Gottes vollzieht“¹⁸². So wenig wie Heil ohne Glaube denkbar ist, so wenig ist Glaube denkbar ohne eine Offenbarung Gottes: „Heil [kann] aber ohne Glaube und Glaube ohne eigentliche Offenbarung nicht sein (...)“¹⁸³ Rahner fasst diesen Zusammenhang sehr prägnant zusammen:

¹⁷⁷ RAHNER, Grundkurs 147.

¹⁷⁸ RAHNER, Grundkurs 149.

¹⁷⁹ RAHNER, Grundkurs 148.

¹⁸⁰ RAHNER, Grundkurs 150.

¹⁸¹ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 17.

Vgl. RAHNER, Grundkurs 156: namentlich verweist Rahner auf LG 16, GS 22, AG 7, NAe 1f.)

¹⁸² RAHNER, Grundkurs 152.

¹⁸³ RAHNER, Bemerkungen 17.

„Ein Heilswirken ohne Glaube aber ist nicht möglich, und ein Glaube ohne eine Begegnung mit dem sich persönlich offenbarenden Gott ist ein Unbegriff.“¹⁸⁴

- Damit aber hat Rahner das Ziel seiner Argumentation erreicht, das wir in den Worten Rahners selbst wiedergeben: „Soll es also überall in der Geschichte Heil und somit auch Glaube geben können, muss überall in der Geschichte der Menschheit eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen so am Werke sein, dass sie jeden Menschen tatsächlich ergreift und in ihm durch den Glauben Heil wirkt, in jedem Menschen, der sich nicht selbst durch seine eigene Schuld dieser Offenbarung ungläubig verschließt.“¹⁸⁵

Damit aber ist die These Rahners begründet: Die Heilsgeschichte ist nicht nur *koexistent* mit der Menschheitsgeschichte, sondern darüber hinaus ereignet sich auch *Offenbarungsgeschichte* überall da, „wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt“¹⁸⁶. Von ihrer zeitlich/ räumlichen Erstreckung sind daher Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte *koextensiv*. Dabei ist nochmals deutlich zu unterstreichen: Diese Offenbarungsgeschichte darf nicht auf die Geschichte einer „natürlichen Offenbarung“ reduziert werden¹⁸⁷, weil sich der allgemeine Heilswille Gottes auf ein streng übernatürliches Heil bezieht: die glückselige Gottesschau, die *visio beata*.

Rahner ergänzt seine eher als dogmatisch zu bezeichnende Argumentation durch eine spekulative, indem er zur Begründung dieser These wiederum beim „übernatürlichen Existential“ anknüpft, durch das bei ausnahmslos jedem Menschen eine „Geoffenbarkeit Gottes durch gnadenhafte Selbstmitteilung“¹⁸⁸ gegeben ist. Diese transzendente Offenbarung qua übernatürliches Existential kann und muss nach Ansicht Rahners durchaus schon als Wortoffenbarung verstanden werden unter der Voraussetzung, dass unter dem Begriff „Wort“ nicht nur eine phonetische Verlautbarung verstanden wird und zudem bedacht bleibt, dass jede transzendente Offenbarung geschichtlich vermittelt ist.¹⁸⁹ Rahner unterstreicht zwar, dass durch das übernatürliche Existential „keine gegenständliche Geoffenbarkeit einzelner Gegenstände oder Sätze gegeben“¹⁹⁰ ist, wohl aber das, was allen Sätzen des Glaubens als die Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt, nämlich die „transzendente apriorische Eröffnetheit des Menschen auf

¹⁸⁴ RAHNER, Grundkurs 156.

¹⁸⁵ RAHNER, Grundkurs 153.

¹⁸⁶ RAHNER, Grundkurs 149.

¹⁸⁷ RAHNER, Grundkurs 150.

¹⁸⁸ RAHNER, Bemerkungen 17.

¹⁸⁹ RAHNER, Bemerkungen 17.

„Die apriorische Gelichtetheit des Subjekts in seiner Transzendentalität kann und muß schon Wissen genannt werden, auch wenn dieses apriorische Wissen nur am aposteriorischen Material der uns begegnenden Einzelwirklichkeit vollzogen wird. Ebenso kann und muß die apriorische, übernatürliche und vergöttlichende Transzendentalität schon im voraus zu ihrer Auflichtung des einzelnen aposteriorischen Objektes der Erfahrung in der geschichtlichen Offenbarung selbst Offenbarung genannt werden.“ (RAHNER, Grundkurs 155.)

¹⁹⁰ RAHNER, Bemerkungen 18.

den Gott des ewigen Lebens und der absoluten Selbstmitteilung“¹⁹¹. Diese Eröffnetheit des Menschen vollzieht sich aber notwendig in der Geschichte und kann sich dabei sehr ausdrücklich, aber auch nur sehr anonym vollziehen. Wo immer sie sich aber vollzieht, geschieht dies in gewisser Weise „worthaft“ und eben nicht „in einer individualistischen und ungeschichtlichen Introspektion“¹⁹².

Eine wichtige Unterscheidung müssen wir aber noch bedenken: So sehr die Heilsgeschichte ko-existent zur Weltgeschichte und die Offenbarungsgeschichte ko-extensiv zur Menschheitsgeschichte sind, so wenig sind Heilsgeschichte und Weltgeschichte, Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte *identisch*.

Rahner stellt kategorisch fest, dass die konkrete Geschichte „nie einfach die reine Offenbarungsgeschichte in sich“¹⁹³ ist. Zwar ereignet sich die Offenbarungsgeschichte in der Menschheitsgeschichte (und auch umgekehrt); letztere fällt aber nicht mit ersterer zusammen, weil sich in der Menschheitsgeschichte immer auch Irrtum, Fehlinterpretation, Schuld und Mißbrauch ereignen. Schuldgeschichte und Heilsgeschichte durchdringen sich unscheidbar bis zum Gericht Gottes.¹⁹⁴

Insofern in jeder Geschichte auch Unheil, Schuld und Nein gegen Gott gegeben ist, kann von einer Identität von Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte also keine Rede sein. Dies gilt nach Rahner selbst für die alttestamentliche Religionsgeschichte, in der zu unterscheiden ist zwischen „echter Offenbarungsgeschichte“ einerseits und „schuldhaft selbstherrlicher Religionsgeschichte“ andererseits.¹⁹⁵

Das Kriterium zur Unterscheidung von Heilsgeschichte und Unheilsgeschichte im Blick auf die Menschheitsgeschichte im ganzen, wie im Blick auf die Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes ist allein in Christus gegeben.¹⁹⁶

1.1.4 Das Verhältnis der allgemeinen übernatürlichen Offenbarungsgeschichte zur speziellen übernatürlichen Offenbarungsgeschichte

Wenn wir uns nun dem Verhältnis zwischen der *allgemeinen* Offenbarungsgeschichte und der *speziellen* Offenbarungsgeschichte¹⁹⁷ zuwenden, müssen wir zunächst einige terminologische Klärungen vornehmen, um nicht den Überblick zu verlieren. Die Komplexität dessen, was Rahner unter Offenbarung und Offenbarungsgeschichte versteht, führt in seinen Darstellungen häufig zu Abkürzungen in der Terminologie, woraus leicht Missverständnisse resultieren. So spricht Rahner von dem „Verhältnis von allgemeiner transzendentaler und kategorial-besonderer Offenbarungsgeschichte“¹⁹⁸ und bezeichnet damit das Verhältnis von allgemeiner und spezieller Offenbarungsgeschichte, wobei wir unter spezieller Offenbarungsgeschichte die Offenbarungsgeschichte verstehen können, die ihren Niederschlag in den Schriften des Alten und

¹⁹¹ RAHNER, Bemerkungen 18.

¹⁹² RAHNER, Bemerkungen 18.

¹⁹³ RAHNER, Bemerkungen 18.

¹⁹⁴ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 18.

¹⁹⁵ RAHNER, Bemerkungen 18.

¹⁹⁶ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 18f.

¹⁹⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 149.

¹⁹⁸ RAHNER, Grundkurs 157.

Neuen Testament gefunden haben. Rahners Terminologie führt zu Missverständnissen, insofern der Eindruck entstehen könnte, eine transzendental allgemeine Offenbarungsgeschichte habe kein kategoriales Element und umgekehrt könnte die Rede von einer „kategorial-besonderer Offenbarungsgeschichte“ zu der falschen Annahme verleiten, letztere habe mit der transzendentalen Offenbarung nichts zu tun. Korrekt, bzw. ausführlich müsste man die beiden Spezies der Offenbarungsgeschichte folgendermaßen bezeichnen:

- Allgemeine Offenbarungsgeschichte in Einheit von transzendentaler und kategorialer Offenbarung¹⁹⁹
- Besondere Offenbarungsgeschichte in Einheit von transzendentaler und kategorialer Offenbarung

Folgende Feststellungen müssen getroffen werden:

1. Für beide „Offenbarungsgeschichten“, die in Zusammenhang und Verschiedenheit zueinander stehen²⁰⁰, gilt, dass es sich jeweils um *übernatürliche* Offenbarungsgeschichte handelt. Man würde Rahner massiv missverstehen, wenn man die Unterscheidung zwischen der allgemeinen und speziellen Offenbarungsgeschichte diakritisch scheiden würde in „natürlich“ und „übernatürlich“.
2. Die allgemeine Offenbarungsgeschichte ist - ebenso wie die besondere - transzendentaler und kategorialer Art.²⁰¹ Und umgekehrt gilt: auch die spezielle Offenbarungsgeschichte ist von transzendentaler und kategorialer Art.²⁰² Sie unterscheidet sich jedoch von der allgemeinen Offenbarungsgeschichte dadurch, dass sich in ihr die transzendente Offenbarung für einen zeitlich und räumlich begrenzten Kreis von Menschen auslegt.
3. Der Begriff „kategoriale Offenbarungsgeschichte“ darf zunächst nicht exklusiv für die spezielle Offenbarungsgeschichte in Anspruch genommen werden. Rahner: Die besondere Offenbarungsgeschichte ist „nur eine Spezies, ein Sektor der allgemeinen kategorialen Offenbarungsgeschichte“²⁰³.

Diese komplizierten Unterscheidungen verdeutlichen, dass wir uns sehr genau an die Ausführungen Rahners halten müssen. Schreiten wir also die Aussagen zum Verhältnis der allgemeinen und speziellen Offenbarungsgeschichte behutsam ab.

Nochmals: „Die wesensnotwendige geschichtliche Selbstausslegung (übernatürlich-) transzendentaler Erfahrung“²⁰⁴

¹⁹⁹ Rahner spricht ausdrücklich von einer „allgemein kategorialen Offenbarungsgeschichte“. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 159.)

²⁰⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 157.

²⁰¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 165.

²⁰² Vgl. RAHNER, Grundkurs 165.

²⁰³ RAHNER, Grundkurs 159.

²⁰⁴ RAHNER, Grundkurs 157.

- Die kategoriale Geschichte ist „immer und überall die notwendige, aber geschichtliche, objektivierende Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung“ (Gk 157). Diese Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung ist wesensnotwendig und gehört zur Konstitution der transzendentalen Erfahrung selbst.
- Gibt es Geschichte als notwendige objektivierende Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung, dann gibt es ebenso notwendig „offenbarende Geschichte der transzendentalen Erfahrung“ (Gk 158).
- Die Geschichte des expliziten Sichauslegens der transzendentalen übernatürlichen Erfahrung kann nicht anders als Offenbarungsgeschichte genannt werden. (Gk 158)

Die kategoriale Offenbarungsgeschichte: ein weiterer und engerer Begriff

- Kategoriale Offenbarungsgeschichte im *weitesten Sinne* kann in einer *unthematischen* Weise die *geschichtliche* Vermittlung der transzendentalen, übernatürlichen Gotteserfahrung sein. (Gk 158)
- Aber: die Geschichte der transzendentalen Offenbarung Gottes²⁰⁵ (= kategoriale Offenbarungsgeschichte im weitesten Sinne) wird immer intensiver eine „explizit religiöse Selbstausslegung“ (Gk 159) der transzendentalen Offenbarung sein. Wir können dann von einer explizit religiös kategorialen Offenbarungsgeschichte sprechen.
- Wo sich eine solche explizit religiöse kategoriale Offenbarungsgeschichte sich *als positiv von Gott gewollt und gesteuert [d.h.: inspiriert] weiß* und sich der Berechtigung dieses Wissens vergewissert, „ist Offenbarungsgeschichte in dem Sinn gegeben, den man gemeinhin mit diesem Wort verbindet“ (Gk 159).
- Diese Art von Offenbarungsgeschichte ist jedoch nur ein Sektor der „allgemeinen kategorialen Offenbarungsgeschichte“ (= kategoriale Offenbarungsgeschichte im weitesten Sinn).
- Von hierher gelangen wir zur Definition einer *kategorialen Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne*:
 - Diese kategoriale Offenbarungsgeschichte im *engeren Sinne* ist der „geglückteste Fall“ der geschichtlichen Selbstausslegung der transzendentalen Offenbarung. (Gk 159) [Unklar bleibt, warum Rahner an dieser Stelle schon von einem „geglücktesten Fall“ spricht, obgleich dies doch im eigentlichen Sinne nur von Christus aussagbar wäre.]
 - Oder: Kategoriale Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne ist der volle Wesensvollzug der transzendentalen und kategorialen Offenbarung in Wesenseinheit und Wesensreinheit. (Gk 159)
 - Weiteres Kriterium: die kategoriale Offenbarungsgeschichte weiß sich explizit als von Gott gewollte und gesteuerte Heilsgeschichte (s.o.).

²⁰⁵ Diese hat einen irreversiblen Richtungssinn und vollendet sich in der Offenbarung Jesu Christi.

- Diese Definition einer *kategorialen Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne* kann auf das Alte und Neue Testament eindeutig *appliziert* werden. **Aber:** Der Begriff einer solchen kategorialen Offenbarung ist nicht *deckungsgleich* mit der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte. Er geht über diese *extensiv* hinaus.
- Damit gelangen wir zu folgender Definition des Begriffs der Offenbarungsgeschichte im *vollen Sinn* des Wortes.²⁰⁶

„Offenbarungsgeschichte in dem üblichen und - vor allem - vollen Sinn des Wortes ist also dort gegeben, wo diese Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte so glückt und in Sicherheit zu sich selbst und zu einer Reinheit kommt, dass sie sich mit Recht als von Gott gesteuert und geführt weiß und sich - von ihm gegen alle sich selbst verhärtende Vorläufigkeit und Depravation geschützt - selbst findet.“ (Gk 159)

Die Möglichkeit echter Offenbarungsgeschichte außerhalb des Alten und Neuen Testaments

- Vor allem in der *individuellen Heilsgeschichte* kann man davon ausgehen, dass sich solche kategoriale Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne ereignet, auch außerhalb des Bereiches des Alten und Neuen Testaments.
- Aber auch in der kollektiven Geschichte der Menschheit, v.a. in ihrer Religionsgeschichte, kann es *kurze Teilgeschichten* einer solchen engen kategorialen Offenbarungsgeschichte geben. Sie ist aber gefährdet und stets durchkreuzt durch Schuld und Unwesen des Religion. (Gk 160)
- Diese kategoriale Offenbarungsgeschichte kann natürlich nicht vollendet sein, weil sie nur in Jesus Christus vollendet sein kann.

Jesus Christus als das Kriterium der Unterscheidung

- „Erst im vollen und unüberholbaren Ereignis der geschichtlichen Selbstobjektivierung der göttlichen Selbstmitteilung an die Welt in Jesus Christus ist ein Ereignis gegeben, das als eschatologisches einer geschichtlichen Depravation, einer verderbenden Auslegung in der weiteren Geschichte der kategorialen Offenbarung und des Unwesens der Religion grundsätzlich und schlechthin entzogen ist.“ (Gk 161)
- Jesus Christus als Kriterium der geschichtlichen Offenbarungsgeschichte im engen Sinne ist zunächst anzuwenden auf die konkrete Religionsgeschichte. Er scheidet zwischen Missverständnis und legitimer Auslegung der transzendentalen Offenbarung.
- Jesus Christus als Kriterium der geschichtlichen Offenbarungsgeschichte im engen Sinne ist aber auch anzuwenden auf die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte:

²⁰⁶ Rahner bezeichnet dies darüber hinaus als „üblich“. Ich möchte daran aber allergrößte Zweifel anmelden.

auch hier ist zu unterscheiden zwischen der Reinheit der kategorialen Offenbarungsgeschichte und deren menschliche Ersatzbildungen und Deutungen.

- Unklar bleibt, wie sich diese These mit der Aussage Rahners verträgt, der enge Begriff der kategorialen Offenbarungsgeschichte sei auf das AT eindeutig applizierbar. Im Blick auf das Neue Testament ist dies klar, insofern sein Zustandekommen ja bereits in Jesus Christus einen diakritischen Maßstab hatte.

Die Funktion von Offenbarungsträgern (Gk 162)

- Neben der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer *allgemeinen* kategorialen Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne gibt es aber auch eine *amtliche Offenbarungsgeschichte*. Diese amtliche kategoriale Offenbarungsgeschichte ist mit der alt- und neutestamentlichen wirklich *identisch*.
- Diese *amtliche* kategoriale Offenbarungsgeschichte muss verstanden werden als die „gültige Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes“. (Gk 162)
- Zugleich ist sie die Thematisierung der allgemeinen kategorialen Geschichte dieser Selbstmitteilung.
- *Propheten* sind ursprüngliche Träger solcher Offenbarungsmitteilungen von Seiten Gottes.
 - In ihnen geschieht die Selbstausslegung der übernatürlich-transzendentalen Erfahrung und ihrer Geschichte in *Tat und Wort*.
 - Bei ihnen kommt etwas ins Wort, d.h. in geschichtlich-kategoriale Greifbarkeit, das grundsätzlich bei allen Menschen gegeben ist: nämlich die transzendente Offenbarung.
 - Entscheidend: Bei dieser Selbstausslegung wird eine Wirklichkeit ausgelegt, die durch Gott selbst konstituiert ist. Wird aber eine solche Wirklichkeit geschichtlich ausgelegt, so *legt sich Gott selbst in der Geschichte aus*. Die Träger einer solchen Selbstausslegung Gottes sind daher von Gott *autorisiert*.
 - Das Glaubenslicht (= göttliche Subjektivität des Menschen, die durch die Selbstmitteilung Gottes konstituiert wird) unter dem die Propheten die göttliche Botschaft verkünden und das Glaubenslicht, das allen Menschen angeboten ist, ist *identisch*. (Gk 163)
 - Unterschied zwischen Prophet und dem Gläubigen: „Der Prophet ist (...) nichts anderes als der Glaubende, der seine transzendente Gotteserfahrung richtig aussagen kann.“ (Gk 163)
 - Diese Aussage geschieht so, dass sie auch *für andere* zur richtigen und reinen Objektivation der jeweils eigenen transzendentaler Gotteserfahrung wird.
- Ein solches prophetisches Geschehen bezeichnet Rahner als „besondere, kategoriale Offenbarung“. (Gk 163.)

- Nicht jeder ist ein Prophet, weil nicht jeder Mensch dazu in der Lage ist, seine transzendente Offenbarung (Gotteserfahrung) authentisch und für andere Menschen verstehbar auszusagen. Viele müssen sich eine solche reine Selbstausslegung *sagen* lassen, nicht weil sie eine solche Erfahrung nicht hätten, sondern weil zum Wesen des Menschen gehört, dass er seine Selbsterfahrung menschlicher und gnadenhafter Art in der Geschichte der Kommunikation der Menschen untereinander vollzieht. Das prophetische Wort steht in einer solchen Geschichte und führt andere Menschen dazu, ihre je eigene transzendente Gotteserfahrung reflex thematisch machen zu können. (Gk 163)
- Wo legitimierte und für viele andere bestimmte Selbstausslegung der transzendenten übernatürlichen Gotteserfahrung sich ereignet, haben wir ein offenbarungsgeschichtliches Ereignis im *vollen* Sinn des Wortes. Legitimiert wird diese Selbstausslegung durch das Wunder (Gk 158), wobei man unter „Wunder“ die Übereinstimmung einer bestimmten geschichtlichen Konfiguration mit der transzendenten Gnadenerfahrung des Menschen verstehen muss. (Gk 257)

Der Richtungssinn auf Universalität in der gegliederten partikulären Offenbarungsgeschichte

- „In der partikulären, regionalen, kategorialen Offenbarungsgeschichte kommt die erste, die allgemeine Offenbarungsgeschichte transzendentaler und kategorialer Art zu ihrem vollen Wesen und voller geschichtlicher Objektivierung (...).“ (Gk 165)
- Jede richtige, zeitlich oder regional begrenzte, geschichtliche Selbstausslegung hat eine innere Dynamik auf Universalismus, auf die Vermittlung eines immer adäquateren religiösen Selbstverständnis aller Menschen.
- Wenn die in einer partikulären Heilsgeschichte auftretenden Propheten und religiösen Institutionen (z. B. die Heilige Schrift) gegenüber den einzelnen Menschen eine *Autorität* haben, können und müssen wir von einer amtlichen, partikulären, kategorialen Offenbarungsgeschichte sprechen (Gk 165). Die Autorität leitet sich wiederum durch die Legitimation durch das Wunder her. (Gk 176f.) Diese amtliche und partikuläre Offenbarungsgeschichte bildet *ein*, wenngleich auch herausragendes, *Moment* der allgemeinen Offenbarungsgeschichte, die koextensiv zur Menschheitsgeschichte ist. Als ein solches Moment aber hat sie eine nähere oder entferntere Bedeutung für die Geschichte des Menschen überhaupt. (Gk 177)
- Wir haben somit den Begriff von „Offenbarung“ erreicht, der deckungsgleich ist mit dem theologisch herkömmlichen Verständnis von „Offenbarung“.
- Rahner gibt eine Reihe von Kriterien an, die erfüllt sein müssen, damit von einem solchen engeren Begriff einer amtlich, partikulären und kirchlich verfassten Offenbarung gesprochen werden kann:
 1. Ein solches Offenbarungsgeschehen, als Vergegenständlichung der transzendenten Offenbarung, muss sich an die Gemeinschaft der Menschen richten

und nicht nur an die individuelle Existenz des Einzelnen. → Insofern ist die kirchlich.

2. Die vermittelnde Übersetzung durch die Offenbarungsträger muss von Gott so geleitet werden, dass sie rein bleibt. → Insofern ist sie partikulär.
3. Die Vergegenständlichung der Offenbarung durch die Offenbarungsträger und unsere eigene Angerufenheit durch diese vergegenständlichte Offenbarung muss für uns legitimiert sein, in dem, was wir Wunder nennen. → Insofern ist sie amtlich. (Gk 176)

1.1.5 Der eschatologische Höhepunkt der Offenbarung: der unüberbietbare Zusammenfall von transzendentaler und kategorialer Offenbarung in Jesus, dem Christus

Wenn wir mit Rahner die Offenbarungsgeschichte verstehen als die kategorial-geschichtliche Selbstausslegung der transzendentalen Offenbarung, die sich in der Menschheitsgeschichte schlechthin kategorial vollzieht und darin ihren besonderen Ausdruck in der amtlichen Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments findet, haben wir bereits die Grundlagen für den Zugang zu der unüberbietbaren Offenbarung Gottes in Jesus Christus gelegt.

In Jesus Christus hat sich der *einmalige und endgültige* Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte bereits ereignet: „geoffenbart ist im schon ereigneten, einmaligen und endgültigen Höhepunkt dieser Offenbarungsgeschichte die absolute und unwiderrufliche Einheit der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit und ihrer geschichtlichen Vermitteltheit in dem einen Gottmenschen (...)“²⁰⁷.

In der hypostatischen Union, d.h. in der Menschwerdung Gottes, ereignet sich von Gott her gesehen die „transzendente Selbstmitteilung Gottes“, die „transzendente Offenbarung“ in nicht mehr zu überbietender Art und Weise. Sie ereignet sich zunächst für die „kreatürliche geistige Wirklichkeit Jesu“²⁰⁸. Insofern Jesus aber, indem sich die transzendente Offenbarung par excellence ereignet, ein Mensch innerhalb des gesamten Menschengeschlecht ist, ereignet sie sich - durch diesen Gottmenschen vermittelt - für jeden Menschen und an jeden Menschen. In der Menschwerdung des Logos sind Gott selbst (in seiner transzendentalen Offenbarung), der Aussagemodus (die menschliche Wirklichkeit Christi) und der Empfänger der Selbstmitteilung Gottes, Jesus als der Begnadete und Gottschauende, absolut einer geworden.²⁰⁹ *Im Gottmenschen Jesus Christus ereignet sich somit die absolute Selbstmitteilung Gottes und deren geschichtliche Vermitteltheit* (als Annahme der angebotenen Selbstmitteilung Gottes durch Jesus) in Einheit. Transzendente Offenbarung und ihre kategoriale Vermittlung fallen in Jesus Christus, als von Gott in der hypostatischen Union gewirkt und vom Menschen Jesus in der Gnade angenommene und *so* vermittelte zusammen. Im Gottmenschen kommen Gottes Selbstmitteilung und *menschliche Annahme* dieser Mitteilung in nicht

²⁰⁷ RAHNER, Bemerkungen 15f.

²⁰⁸ RAHNER, Grundkurs 177.

²⁰⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 177.

zu überbietender Art und Weise überein.²¹⁰ Dieses Geschehen ist damit aber das geschichtlich-kategoriale Offenbarungsereignis schlechthin, in dem die transzendente Offenbarung Gottes in nicht mehr zu überbietender Weise ein-für-allemal, eschatologisch *in Erscheinung* tritt. Das Christusereignis ist damit - unter dem Aspekt des Offenbarungsereignisses - die „endgültige geschichtliche Erscheinung dieser Zusage und Annahme in einem“²¹¹. Es ist die „Einheit von transzendentaler Selbstmitteilung Gottes und ihrer endgültigen geschichtlichen Vermitteltheit und Erscheinung“²¹².

Mit den Worten Rahners selbst können wir abschließend festhalten: „In Jesus ist zugleich die gnadenhafte Mitteilung Gottes an den Menschen und deren kategoriale Selbstausslegung in der Dimension des leibhaftig Greifbaren und Gesellschaftlichen zu ihrem Höhepunkt, zur Offenbarung schlechthin gekommen.“²¹³

Diesem Offenbarungsgeschehen schlechthin, der kategorialen Offenbarung an sich, gegenüber ist die gesamte Offenbarungsgeschichte vor Christus vorläufig in einem doppelten Sinn: Sie ist vorläufig, insofern sie sich selbst aufheben muss in die Offenbarung schlechthin; aber sie ist zugleich vorläufig, insofern sie auf Jesus Christus hin zuläuft. Auch wenn die Offenbarung in Christus endgültig abgeschlossen ist, so ist die Offenbarungsgeschichte überall da immer noch vorläufig, wo sie noch nicht die Ausdrücklichkeit des Christusereignisses gefunden hat. Und solange sie dies nicht getan hat, ist sie anonym und vorläufig im Sinne eines Vorauslaufens auf das, was schon unüberbietbar gegeben und erschienen ist: *Deus homo factus est quia Deus caritas est.*

²¹⁰ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 16.

²¹¹ RAHNER, Bemerkungen 16.

²¹² RAHNER, Bemerkungen 16.

²¹³ RAHNER, Grundkurs 177.

3. *Gott als bleibendes Geheimnis*

3.1 Der „Ort“ des Christen²¹⁴: Gott der dreieine

Vorgabe der Theologie:

- der Glaube der Kirche

Glaubens-dokumente

die *Bibel* als Buch der Kirche

Credo – Kurzformel des Glaubens

traditio als Prinzip der Heilsgeschichte

als Prinzip der Theologie (Weitergabe/ traditio 4)

keine traditio ohne memoria

- Zusammenhang von Taufe und Glaube

Liturgie der Osternacht: Taufe und Glaube

aus dem Christusereignis

Gotteskindschaft aus „Wasser

und Heiligem Geist“

„Ort“ *des Christen* ist nicht das Baptisterium, auch nicht nur das Volk Gottes, sondern Gott: der drei-eine.

Grundaussage des Christentums:

Der Gott im Christentum ist der drei-eine Gott; und als solcher hat er sich in der Inkarnation der zweiten göttlichen Person in Jesus Christus den Menschen offenbart

Trinität: Gott ist in sich Liebe

⇒ Bild: menschlicher Geist (Erkennen/ Wollen/ Memoria)

Gott als in sich differenzierte Einheit und

ein bleibendes Gegenüber/ Anderes als Schöpfung

- Schöpfung als Setzung, *Bejahung von Endlichkeit*, von Anderem
- Endlichkeit ist kein Makel – keine Erlösung von der Endlichkeit,
- sondern Erlösung der Endlichkeit ins Endgültige/

²¹⁴ Vgl. RAHNER, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: FEINER, Johannes/ LÖHRER, Magnus, Hgg., *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. II. Zürich u.a. 1967, 318-401. [= RAHNER, Gott.]

- *Mit-Sein; theologisch Communio*

- *Gottes Freiheit:*

Gott braucht nicht die Welt, um Gott zu sein (gar um zu herrschen), noch um „lieben“ zu können, *weil er Liebe ist*²¹⁵

Liebe *ist* Gott aber, wenn er trinitarisch ist

⇒ nicht die Selbstvollendung des Absoluten

⇒ nicht die Aufhebung des Endlichen-Vielen in das Eine

⇒ kein Werden Gottes – und doch „Gott alles in allem“ (1 Kor 15,26)

- *Gottes Liebe:*

Liebe, die sich genügt und dennoch den anderen schafft

Frage 1: Ist „Gott in sich“ Liebe nur als *Gott für uns*,

also ist das, was wir Trinität nennen nur ein Reflex aus der Gotteserfahrung der Heilsgeschichte (ökonomische Trinität; vgl. *oikonomia tes charitos* Eph 3,2)

oder

ist *Gott in sich* wirklich trinitarische Liebe?

a) immer bleibt Gott ein Geheimnis

immer gilt die Analogia (DH 806/ 4. Laterankonzil 1215²¹⁶)

d.h. Gott ist mehr anders als ähnlich zu unserer Rede von Gott

b) aber es gibt nicht die Unähnlichkeit, die so radikale Andersheit wäre, dass nichts mehr dem geglaubten Inhalt entspräche. Es gäbe sonst auch keine Gleichnisse vom Reich Gottes usw.

c) So sehr Gott der *Deus absconditus* ist, so ist er doch auch der

Deus seipsum revelans

die Rede von der Offenbarung als Selbst-Mitteilung Gottes

macht es notwendig,

die Wirklichkeit Gottes in der Zeit (Geschichte), d.h. in Jesus Christus, als Wirklichkeit Gottes in der Ewigkeit anzunehmen.

Die Inkarnation bedeutet nicht eine Phase der Manifestation des Göttlichen für die Menschen, sondern die Annahme des Menschseins in die *communio* Gottes

²¹⁵ „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8)/ „(...) und keine Finsternis ist in ihm“ (1 Joh 1,5).

²¹⁶ „Quia inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.“ (DH 806)/ „Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.“ (DH 806)

3.2 Die theologische Kurzformel

*Kurzformel des Glaubens: Das Geheimnis des dreifaltigen Gottes als das zu bedenken aufgegebene*²¹⁷

Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“ ist ein Musterbeispiel für ein gleichermaßen spirituell reiches wie intellektuell tiefes „Denken in Gott“. Er stellt den Versuch dar, das Wesentliche des Christentums *begrifflich* zu fokussieren. Am Ende des Werkes werden die Ergebnisse der insgesamt neun einzelnen Gänge nochmals in drei Kurzformeln des Glaubens gebündelt, in denen die Essenz des Christlichen und das „Kriterium des Christseins“²¹⁸ (Menke) prägnant zum Ausdruck gebracht werden. An diesen jedermann leicht zugänglichen Ausführungen wird im Folgenden angeknüpft, wenn es darum geht, die christliche Glaubenshinterlage, das *depositum fidei*, als Grundlage für die Frage nach dem „Denken in Gott“ zu skizzieren. In ihnen findet man zudem die Überlegungen gespiegelt, die zuvor als Problembewusstsein im Sinnhorizont angestellt wurden. Da die *drei* Kurzformeln „als Spiegelung des Trinitätsglaubens“²¹⁹ äußerst dicht sind und in einer inneren Bezogenheit zueinander stehen, soll zunächst ein Überblick über deren Struktur vorgestellt werden.

Der Inhalt der Kurzformel

Nachdem die Grundstruktur von Rahners Überlegungen verdeutlicht wurde, sollen nun die einzelnen Formeln von ihrer Inhaltsebene betrachtet werden. Auf den ersten Blick wirken sie zwar kompliziert, aber man kann sie relativ leicht entschlüsseln.

Vielleicht ist hier im Blick auf Rahner und dessen Verständnis auch eine Kritik an unserem theologischen Lehrbetrieb einmal angebracht. Wer sich mit Texten von Rahner auseinandersetzt, sollte sich bewusst sein, dass er es bei ihnen mit wissenschaftlicher Literatur zu tun hat. Was man ihm dennoch immer wieder vorwirft ist, dass seine Sprache schwierig sei und seine Terminologie unverständlich. Während man über ersteres gewiss streiten kann, so trifft der zweite Vorwurf nicht, wenn man den wissenschaftlichen Kontext beachtet: Das einzige, was Rahner tut, ist das, was für *jede* andere Wissenschaft eine bare Selbstverständlichkeit: er benutzt Fachbegriffe und erwartet, dass diese Fachbegriffe einem *Theologen* und auch einem Theologiestudenten zumindest in Ansätzen vertraut sind. Im Grunde genommen ist jeder Rahnertext für denjenigen prinzipiell verständlich, der das Einmal-eins der theologischen Begriffe beherrscht (und für die, die sie nicht beherrschen hat er das „Kleine theologische Wörterbuch“ geschrieben). Auch die Fachbegriffe, die in den Kurzformeln auftauchen sind keineswegs esoterische Orchideenblüten der „elaborierten Performanz“, sondern im Grunde Termini, ohne die man überhaupt nicht Theologie studieren, geschweige denn Theologe werden kann. Vielleicht wäre es notwendig, der klassischen Vorstellung vom „Abarbeiten am Begriff“ auch in unserem Studiengang mehr Aufmerksamkeit zu richten. Vieles wäre leichter, wenn man sich mehr um ein gemeinsames Vokabular verständigen würde, statt sich

²¹⁷ RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö., 430-440.

²¹⁸ MENKE, Karl-Heinz, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre. Würzburg 2003. [= MENKE, Kriterium.]

²¹⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 440.

mit der theologischen Relevanz der Barttracht der Sumerer auseinander zu setzen, wie es Rahner selbst einmal spitz formuliert hat. Ein theologischer Grundkurs täte nicht nur den Studierenden zur Orientierung und geistigen Mündigwerdung gut, sondern zwänge auch die Lehrenden wieder mehr dazu, sich auf die Kerndinge zu orientieren.

Rahner beginnt mit einer „theologischen Kurzformel“:

„Das unumfassbare Woraufhin der menschlichen Transzendenz, die existenziell und ursprünglich – nicht nur theoretisch oder bloß begrifflich – vollzogen wird, heißt Gott und teilt sich selbst existenziell und geschichtlich dem Menschen als dessen eigene Vollendung in vergebender Liebe mit. Der eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in dem die Selbstmitteilung als irreversibel siegreich offenbar wird, heißt Jesus Christus.“²²⁰

- Gott als Geheimnis

Obwohl von einer „theologischen“ Formel gesprochen wird, nimmt diese ihren Ausgang beim Menschen als dem Wesen der *Transzendenz*. Der Mensch als geistiges Wesen ist dadurch gekennzeichnet, dass er aufgrund seiner *Geistigkeit* im Denken jede endliche Wirklichkeit übersteigen (transzendieren) kann. Jede Antwort, die die Welt dem Menschen gibt, ist nur der Anfang eines neuen Fragens usw. Die Fähigkeit, jede irdische Wirklichkeit geistig zu überschreiten, ist Auszeichnung des Menschen als dem Geist *in Welt*; sie ist Gabe und Aufgabe zugleich, Segen, der zum Fluch werden kann. Indem der Mensch aber alles in seinem Dasein, ja sein eigenes, endliches Dasein stets überschreiten kann, ja immer überschreiten muss, erfährt er sich als das Wesen der *Transzendenz*. Dies ist nicht nur der Fall, wenn er sich über diesen Sachverhalt in einer theoretischen Reflexion (Begriff!) klar wird, sondern die Dynamik der Transzendenz, das Transzendieren erfasst und trägt *alle* Tätigkeiten des Menschen *im Denken, im Erkennen und im Handeln*.

Dieser unausweichlichen Tatsache, die sich existentiell im Leben eines jeden Menschen bemerkbar macht, stößt aber an ihre eigenen Grenzen: Denn obwohl der Mensch das Wesen der unendlichen Transzendenz ist, erfährt er sich zugleich als endliches Wesen: sterblich, kontingent und selbst im Akt des Transzendierens noch *fragend*. Der Mensch findet sich vor in einer Schweben von Endlichkeit und Unendlichkeit und stößt in dieser Erfahrung notwendigerweise auf Gott und dessen *Existenz*²²¹. Weil er aus seiner Endlichkeit (der Mensch ist sich selbst Frage) die unendliche Bewegung seiner Selbstüberschreitung nicht erklären kann, muss es für diesen *Movens* einen Grund geben, der nicht aus ihm selbst stammt: Diese Dynamik, die den Menschen immer schon ergriffen hat, ist *das Worauf-hin* des Menschen: es ist derjenige *Gott* (als die einzig mögliche Begründung für das unendliche Transzendieren), der offensichtlich neben sich und außerhalb seiner selbst etwas Anderes gewollt und bewusst ins Dasein gestellt hat: die Schöpfung. Von dieser Grunderfahrung aus gelangt der Mensch zu der Erkenntnis, dass er

²²⁰ RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö., 435f. [= RAHNER, Grundkurs.]

²²¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 436.

selbst und die ihn umgebende Mit-Welt und Um-Welt das Werk einer positiven Setzung ist: er darf er sich als bejahte und gewollte Endlichkeit begreifen.

Aber dieser Gott wird zugleich als unumfassbar erfahren: so sehr sich der Mensch auf Gott hin verwiesen weiß, so sehr weiß er gleichursprünglich, dass er diesem Wovonher und Worauf-hin seiner Existenz nicht mächtig ist und niemals mächtig werden kann: Weil Gott Gott ist und nicht Mensch und er auch genauso vom Menschen erfahren wird (nämlich als Gott und nicht als endlicher Mensch), ist die *Unbegreiflichkeit* Gottes oder wie es bei Rahner heißt, die „*Geheimnishaftigkeit*“ Gottes die erste und grundlegende Aussage, die vom Menschen her über Gott ausgesagt werden kann – diese Aussage ist gleichzeitig auch die letzte, die der Mensch über Gott treffen kann. Von daher ist „das Christentum die Anbetung des einen und wahren Gottes (...) – gegen alle Götzenbilder als Verabsolutierung endlicher Mächte und Dimensionen des Menschen.“²²² Es geht also keineswegs bei Rahner nur um einen *Begriff* des Christentums, sondern vor allem – und darin fundamental – um den Verweis auf dessen Ziel: die Anbetung Gottes.

Mit der Erfahrung Gottes als all-umfassendes und deswegen un-umfassbares Geheimnisses ist neben der Schöpfungsaussage auch das monotheistische Bekenntnis im Grunde schon gegeben: Denn gäbe es mehrere Götter als gleichberechtigt nebeneinander, so würde der Mensch diese Vielzahl ja seinerseits überschreiten (transzendieren) können und zumindest fragen, was diesen „Göttern“ nochmals zugrunde liegt. Das Denken des Menschen erwiese sich als „mächtiger“ als jeder einzelne dieser mehrzahligen Götter. Wo man aber noch weiterzählen kann, da hat man Gott keinesfalls erreicht. Gott wäre also nicht der, über den Größeres nicht gedacht werden kann, wie Anselm mit Klarheit formulierte.

Diese *Erfahrung Gottes als bleibendes Geheimnis* ist jedem Menschen zugänglich und sagt von daher noch nichts *spezifisch Christliches* aus.

- Gott als Geheimnis teilt sich mit

Das entscheidend Christliche der unausweichlichen Erfahrung des abwesend-anwesenden, verborgen-offenbarenden Geheimnisses liegt nun aber darin, dass dieses Geheimnis, Gott genannt, den Menschen nicht *nur* geschaffen hat und dieser nun sein endliches Leben in unendlicher Ferne zu Gott leben muss, sondern darüber hinaus *sich selbst* als er *selbst* in *Nähe* gegeben hat. Rahner verwendet für diesen Spitzengedanken seiner Theologie den Begriff der „*Selbstmitteilung Gottes*“: er bedeutet nichts anderes, als dass Gott sich selbst, so wie er *an sich* und nicht nur *für uns* ist, dem Menschen mitgeteilt und so *offenbar* gemacht hat. Zwischen dem Menschen und den Menschen und Gott besteht so ein von Gott *allein* initiiertes und getragenes, wechselseitiges Beziehungsverhältnis: Gott bietet dem Menschen in seiner Selbstmitteilung seine Gemeinschaft an. Diese Gemeinschaft aber bedeutet das Heil des Menschen *als Menschen*; sie ist wie Rahner sagt, „dessen *eigene* Vollendung“. Das „eigen“ muss besonders beachtet werden und zeigt an: nach christlicher Vorstellung bedeutet das Heil des Menschen

²²² RAHNER, Grundkurs 439.

weder die Aufhebung seiner Endlichkeit in ein Nichts oder ein Alles, sondern die bleibende Gerettetheit seiner *geschichtlichen und endlichen* Existenz als solcher *in* Gott. Der Mensch ist also nicht nur das gewollte Geschöpf Gottes, sondern darüber hinaus eingeladen (DV 2/ bei Rahner: Modus des Angebotes), *als Mensch* in personaler und endgültig gelungener Beziehung zu Gott zu leben. Der Himmel ist kein ewig-endliches Paradies vor Gott, sondern die Beziehung mit und in Gott, der Gott und somit bleibendes Geheimnis bleibt, sowie der Mensch auch in der Ewigkeit Mensch bleiben darf. Dieses ‚Heil vollendeter Endlichkeit‘ ist das ursprüngliche Ziel der Schöpfungstat Gottes, welches auch nicht aufgrund der faktischen Sünde des Menschen aufgeben wird: allerdings bleibt der Charakter der Selbstmitteilung Gottes von der Sündentat nicht unbetroffen, insofern sie ihr nun auch der Charakter einer *vergebenden* Liebe Gottes annehmen muss.

Die *Selbstmitteilung Gottes*, die für Rahner identisch ist mit der ungeschaffenen Gnade, ereignet sich existenziell und geschichtlich in der „zweifachen Selbstmitteilung Gottes an die Welt (...), [in den] zwei heilsökonomischen ‚Sendungen‘ – der existenziellen des ‚Geistes‘ und der geschichtlichen des ‚Logos‘ (Sohnes)“²²³. Selbstmitteilung Gottes ereignet sich demnach in zwei Modalitäten; zum einen besteht sie in der „existenzielle[n] Selbstmitteilung Gottes im ‚Heiligen Geist‘“²²⁴ und in der ebenfalls vom Heiligen Geist hervorgerufenen Heils- und Offenbarungsgeschichte. Letztere hat als die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes ihren eschatologischen Höhepunkt in der Inkarnation des Logos, also in dem, was die Dogmatik als hypostatische Union versteht. Erst von der Menschwerdung Gottes her und so vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi lässt sich das ureigentliche Ziel der Schöpfung (s.o.) bestimmen: Es intendiert von vornherein die Auferstehung und Himmelfahrt eines Menschen, den Gott als seine *eigene* Wirklichkeit angenommen hat. M.a.W.: *Das Ziel der Schöpfung ist der Gottmensch*, in dem sich nicht nur die Selbstmitteilung Gottes als Angebot vollendet, *weil* und *indem* Gott eine menschliche Natur annimmt, sondern auch die Annahme dieses Angebotes durch den Menschen und das heißt konkret Jesus Christus. Die Himmelfahrt Jesu Christi ist das eschatologische Ereignis des Menschen und für alle Menschen schlechthin, weil sie bedeutet, dass fürderhin ein Mensch zur innersten Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes gehört: Deus semper homo. Mit diesem „Ereignis“, das gleichzeitig die Geschichte aller Menschen über den einen Mittler *in* Gott selbst einzeichnet (ohne dass damit ein Werden, gar ein Mehrwerden in Gott eingetragen würde), gelangt die Schöpfung bereits an ihr Ziel (vgl. „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17)/ neuer Adam“ (1 Kor 15,45)), ohne dass deswegen der Lauf der menschlichen Geschichte bereits abgeschlossen ist. Unter der Bedingung einer weiterlaufenden Geschichte bedeutet somit das Pfingstereignis die Offenkundigmachung dieser „Tatsache“ an die Kirche und die Welt durch den Heiligen Geist, der das „neue“ bzw. besser ewige und eschatologische innertrinitarische Verhältnis zwischen Vater, inkarniertem Logos und Heiligem Geist der Welt kundtut. Die von Rahner so bezeichnete „existenzielle Selbstmitteilung Gottes“ im Geist ist von daher vor der Inkarnation des Logos die auf dieses Ereignis vor-

²²³ RAHNER, Grundkurs 436.

²²⁴ RAHNER, Grundkurs 436.

laufende Offenbarung Gottes und seit der Himmelfahrt Jesu Christi die universale Offenkundigmachung dieses Ereignisses im gnadenhaften Angebot an alle Menschen aller Zeiten und Orten. Der *angekommene* – und angenommene – *Gott* als der beim Menschen *bleibende Gott*.

- „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ und umgekehrt.“²²⁵

Vom Gedanken der zweifachen *Selbst-mitteilung* Gottes im Logos der Wahrheit und dem Geist der Liebe in der Heilsgeschichte und so von der ökonomischen Trinität schließt Rahner auf die immanente Trinität: Wenn es sich bei den Sendungen des Geistes und des Sohnes *tatsächlich* um eine Selbst-Mitteilung Gottes als das Geheimnis selbst und nicht nur um eine Vermittlung seiner selbst durch Schriften, Weisungen oder Propheten handelt, dann kann von der geschichtlichen Offenbarung der Trinität (Gott als Geheimnis, Gott als Logos, Gott als Geist) auf die innere, d.h. die immanente Trinität geschlossen werden:

Mit der „Aussage der zweifachen Selbstmitteilung Gottes an die Welt, also der zwei heilsökonomischen ‚Sendungen‘ (...) und bei Beachtung, dass das ursprüngliche, unumfassbare Geheimnis Gottes als bleibendes (‚Vater‘) schon genannt ist, ist zunächst die heilsökonomische Trinität gegeben und damit auch schon die ‚immanente‘, weil, wenn diese nicht wäre, jene keine wirkliche Selbstmitteilung Gottes wäre.“²²⁶

Das heißt aber konkret: Gott offenbart sich und sein inneres dreifaltiges Wesen in der Geschichte *für uns*, wie es auch *an sich* und *in sich* ist. Unsere durch die zweifache Selbstmitteilung Gottes evozierte *Gotteserkenntnis* stammt zwar ausschließlich aus der Heilsgeschichte, aber sie erlaubt eine *Gottesvorstellung* und somit eine Theologie, die den Blick in das innere Sein Gottes selbst eröffnet.

M.a.W.: Wenn es im Johannesbrief heißt „Gott ist die Liebe“ (1 Joh 4,8)/ „(...) und keine Finsternis ist in ihm“ (1 Joh 1,5), dann bedeutet dies nicht nur, dass Gott sich *uns* als Liebe kundgetan hat, sondern zugleich und je mehr, dass er sich so offenbart hat *wie er ist*: er teilt sich in der Geschichte *als* trinitarische, bedürfnislose und deswegen freie, absolute Liebe mit, *weil* er an sich trinitarische, bedürfnislose und deswegen freie, absolute Liebe *ist*.

- Verdeutlichung der These

Der Fundamentaltheologe Jürgen Werbick verdeutlicht die These von Karl Rahner auf folgende Weise, wenn er ausführt:

„Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott geht aus der Reflexion auf die Heilsökonomie hervor; und es artikuliert sich um so ausdrücklicher, je konsequenter die Heilsökonomie als Oikonomia der Selbstmitteilung Gottes verstanden wird.“²²⁷

²²⁵ RAHNER, Gott 328.

²²⁶ RAHNER, Grundkurs 436f.

²²⁷ WERBICK, Jürgen, Trinitätslehre. In: SCHNEIDER, Thomas, Hg., Handbuch der Dogmatik II. Düsseldorf 1992, 481-576, 522. [= WERBICK, Trinitätslehre.]

Die trinitarische Heilsökonomie wird in den neutestamentlichen Schriften unterschiedlich akzentuiert, weil sie sich in den *unterschiedlichen Heilszeiten* (*vorösterlich* – *nachösterlich*) unterschiedlich darstellt.

1. Jesus erscheint als der vom Vater zur Ankündigung der nahen Gottesherrschaft Gesandte und so als der in einzigartiger und unvergleichbarer Weise vom Heiligen Geist ausgestattete: „Jesus kündigt die Gottesherrschaft nicht nur an; er ist selbst Anbruch der Gottesherrschaft (*autobasileia*) und Offenbarung dessen, der in der endzeitlichen Gottesherrschaft zur Herrschaft kommt. Der Geist Gottes ist jene ‚Gotteskraft‘ in der Jesus Christus – der Sohn – sich ganz und gar auf den Vater hin ausrichtet, in der er des Vaters Willen und Vorhaben mit den Menschen verkündigt (...)“²²⁸.
2. Nach dem Johannesevangelium [ebenso nach Matthäus und Lukas] erscheint der Geist als „Schöpfer“ der Sendungsexistenz Jesu und als der *Inspirator* seiner Sendung.
3. „Mit dem Tod und der Auferweckung Jesu kommt der Geist auf die Jünger herab, so dass auch in ihrer Existenz die endzeitliche Gottesherrschaft anbricht und die Liebe Gottes in ihren Herzen eingegossen wird durch den Heiligen Geist (Röm 5,5). (...) Der Heilige Geist vergegenwärtigt – in dieser nachösterlichen Perspektive – das durch und an Jesus Christus zum Heil der Menschen Geschehene in den Glaubenden. So kann Paulus den Heiligen Geist auch den Geist Christi nennen (1 Kor 2,16; Phil 1,19).“²²⁹ Der Geist wird dem erlösten Volk als bleibende Gabe geschenkt (vgl. Joh 16,7).
4. Die Oikonomia der Selbstmitteilung Gottes: Gott kommt *im Sohn* zu den Menschen/ Gott kommt im Heiligen Geist bei den Menschen *an*.
5. Der trinitarische Glaube spiegelt diese Geschehenswirklichkeit der Offenbarung: „Das Bekenntnis zum dreieinigen Gott bringt hier zur Geltung, dass Gott um seiner Selbstmitteilung an die Menschen willen kraft seines Geistes in einer menschlichen Existenz – als Mitmensch der in Sünde und Tod gefangenen Menschen – er selbst sein konnte, so dass der Sohn Jesus Christus nicht nur einer in der Reihe der geistbegabten Propheten, sondern im Heiligen Geist mit dem göttlichen Vater vollkommen ‚eins‘ war.“²³⁰
6. Ausgehend von dieser Heilsökonomie gelangt der christliche Glaube aufgrund einer denkerischen Reflexion zur „immanenten Trinität“, die fortan den Menschen „zu denken“ gibt. „(...) Von der ‚Logik‘ der heilsökonomischen Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes [ausgehend, wird zurückgeschlossen] auf die immanente Trinität als theo-logische Voraussetzung“²³¹.
7. Für die Theologie hat dies zur Konsequenz, dass sie sich von der Metaphysik nicht mehr vorgeben lassen kann, wie das Höchste zu denken ist. Vielmehr muss sie sich

²²⁸ WERBICK, Trinitätslehre 522.

²²⁹ WERBICK, Trinitätslehre 523.

²³⁰ WERBICK, Trinitätslehre 523.

²³¹ WERBICK, Trinitätslehre 516.

„von der Oikonomia der Selbstmitteilung Gottes *zu denken geben* (...), was der Mensch dann auch als der höchste Denkbare entdecken könnte; sie würde sich von der Offenbarung den Sinn von Sein mitteilen lassen, der dann freilich in metaphysischer Reflexion als solcher zu rekonstruieren ist.“²³²

8. Daraus ergeben sich Konsequenzen für das Denken: „Das höchste Denkbare wäre dann nicht mehr einfach die absolute Selbstmacht und Selbsthabe, sondern die in aller Selbstbezogenheit noch größere Selbstlosigkeit der göttlichen Liebe; die absolute Beziehungsmächtigkeit und Beziehungswilligkeit, wie sie sich in der Heils-oikonomie geoffenbart hat.“²³³
9. Wo aber statt einer substantiellen Selbstbezogenheit ein relationales Seinsverständnis zum Ausdruck kommt, wird auch der positive Sinn von *Anderem* sichtbar.
10. Hier liegt – das wäre über Werbick hinaus zu sagen – Grund und Möglichkeit des Schöpfungsglaubens.

- Konsequenzen

Rahners These der Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität beinhaltet eine Fülle von theologischen und erkenntnistheoretischen Implikationen, die hier nur kurz angerissen werden können:

- So ist mit dieser These bereits prinzipiell jedem grundsätzlichen Wahrheits-Pluralismus widersprochen, der behauptet, es gäbe unterschiedliche oder gar keine Wahrheit. Dass die eine Wahrheit relational ist, zwingt ja keineswegs zu dem Schluss, dass sie relativ ist.
- Widersprochen ist auch der wohlfeilen These von John Hick, jede Wahrheit sei nur relativ wahr zum Standpunkt bzw. Blickwinkel des Betrachters. Da die menschliche Erkenntnisfähigkeit eine bloß endliche sei, wäre somit auch jede Offenbarung bzw. Erscheinung des „Real“ lediglich eine endliche Aussage, formuliert in den Kategorien des Menschen, die aber über „Gott“ an sich *nicht* eigentlich etwas aussagten.
- Krass widersprochen ist aber auch der Kantischen Annahme eines „Dings an sich“ und seiner grundsätzlichen Bestreitung der Möglichkeit (!) einer wahren Gotteserkenntnis in dieser Welt, weil das uns Zugängliche nur das phainomenon sei (für uns), das aber über die Wirklichkeit (an sich) – noumenon – keine Erkenntnis zulasse.
- Widersprochen ist aber auch der naiven und schlicht anthropomorphen Vorstellung, Gottes Allmacht bedeute, dass er tun und lassen könne, was er wolle.

An diesen nur angerissenen Beispielen ist in der Tat leicht zu erkennen, zu welchen hermeneutischen, erkenntnistheoretischen, philosophischen und theologischen Konsequenzen ein „Denken in Gott“ führen kann, das sich wirklich *radikal* und nicht nur

²³² WERBICK, Trinitätslehre 516.

²³³ WERBICK, Trinitätslehre 516.

scheinbar auf ein Nach-Denken der Offenbarung einlässt, wie sie als endgültig in Jesus Christus und dem Heiligen Geist ergangen *geglaubt* wird. Tatsächlich bilden Gotteserkenntnis, Gottesvorstellung und Gottesverhältnis eine unauflösbare und systematisch einsehbare Einheit, wie in der folgenden, anthropologischen Kurzformel zu zeigen sein wird.

- Reflexion

Warum Rahners These als „fundamentaltheologisches Thema“?

Die Trinitätstheologie ist ein Gegenstandsbereich der Fundamentaltheologie, insofern sie als Ursprungsgrund und Fluchtpunkt aller *Gottrede* (als gen. subj. und gen. obj.) an die Fundamentaltheologie die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit einer adäquaten Rede von und über Gott aufgibt. D.h. Fundamentaltheologie bewährt sich nicht zuletzt darin, dass ihre Inhalte und Hermeneutik zum einen sich im Trinitäts-Gehemnis *gründen* und zum anderen diesem *angemessen* sind. Insofern Reden und Denken (Sprache und Vernunft) auf das Engste aufeinander bezogen sind, stellt sich ihr nicht nur die Aufgabe nach dem Denken in Gott, sondern zugleich mit dieser die Aufgabe einer legitimen *Rede vom Denken in Gott* und deren Vermittlung. Damit leistet sich die Fundamentaltheologie keineswegs einen Übergriff in die Dogmatik, weil sie – ganz im Gegenteil – deren Ergebnisse aufgreift, um aus ihnen die *fundamentale* und *formale Struktur* christlicher Theologie zu gewinnen. Das Bedenken dieser Strukturen wiederum ist eine *originäre* Aufgabe der Fundamentaltheologie. Ihre Aufgabe besteht also nicht darin, eigenständig eine Trinitätstheologie zu betreiben, sondern vielmehr darin, etwa aus Rahners *dogmatischer These* von der Einheit der ökonomischen und immanenten Trinität genuin christliche Denkstrukturen und Sprachhandlungen freizulegen, zu eruieren und zu notieren. Das Ziel dieser nicht-dogmatischen Bemühung besteht dann aber darin, mögliche Denk- und Sprachbarrieren abzubauen, die sehr häufig zu Verständnisschwierigkeiten führen, welche ihrerseits die Glaubwürdigkeit des christlichen „Denkens in Gott“ negativ beeinträchtigen.

Damit zeigt sich die Fundamentaltheologie einmal mehr als *theologische* Schwellenwissenschaft zwischen „innen“ und „außen“, insofern sie von innen die christliche Gottrede als eine der Vernunft Kommunizierbare *fundiert* und diese zugleich nach außen *artikuliert*. Wo sich Fundamentaltheologie nach innen und nach außen als dialogische versteht, kann sie nicht nur Anstöße aus beiden Kontexten für ihre eigene Aufgabe fruchtbar machen, sondern diese u.U. auch an andere theologische Disziplinen (v.a. der Dogmatik) weitergeben. Genau an dieser „Schwelle“ aber stehen die Kurzformeln des Glaubens, die das Wesen des Christentums von „innen“ her bündeln (formalisieren) und nach „außen“ kommunizieren. (Dieses „außen“ kann durchaus auch die Religionspädagogik und Pastoraltheologie sein, die zwar in der Methodik zu ertrinken drohen, aber keinen rechten Mut zum Inhalt mehr haben. Entsprechend kommt es auch nicht mehr zu einem Austausch zwischen Dogmatik und Pastoraltheologie, die sich je wechselseitig nur mehr der Ignoranz, Arroganz und Unzuständigkeit zeihen. So kann es auch dazu kommen, dass die Dogmatik „außen“ steht, von der Exegese ganz zu schweigen.)

Unter dieser Voraussetzung kann die dogmatische These Rahners unter fundamental-theologischer Weise betrachtet werden, wenn sie aus ihr Grundzüge des Christlichen erhellen kann. So formuliert etwa Jürgen Werbick ein „Grundgesetz“ des christlichen Denkens *in* Gott, wenn er folgende These aufstellt:

Die Trinitätstheologie wird ihren Weg nur finden, „wenn sie das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit von der Heilsökonomie her als das Geheimnis unseres Heiles zur Sprache bringt“²³⁴

Aus dieser These, die sich offensichtlich auf Rahner stützt, lassen sich unterschiedliche Räume christlichen Denkens eröffnen:

- Ein erster Raum wäre der *Raum des „Heils“*: Wenn wir Werbicks These auf ein christliches Denken in Gott beziehen, dann heißt das zugleich, dass Denken *in* Gott von vornherein ein Heils-denken bedeutet. Nicht die Aporie des Denkens steht am Anfang, die Absurdität und Kalamität, sondern das Nach-Denken eines möglichen und umfassenden Heil-seins des Denkens und damit des denkenden Menschen. Natürlich macht das Denken den Menschen nicht heil, aber es wird doch „beauftragt“, nach möglichen Heilsangeboten Ausschau zu halten.
- Ein zweiter Raum wäre der *Raum der „Gemeinschaft“*. Wenn wir die heilsgeschichtliche Trinität als Eröffnung einer Gemeinschaft mit Gott verstehen, die Gott in sich selbst ist, dann bedeutet dies für ein christliches Denken, dass es sich nicht in sich selbst verschließen darf, sondern sich selbst überschreiten kann, ohne die Angst zu haben, sich dabei zu verlieren. Nicht die methodische Absolutsetzung eines Denkens, das ja aufgrund seiner Kontingenzerfahrung nur zu gut weiß, dass es das nicht ist, auch nicht ein alles umgreifende Identitäts-denken ist dem Denken in Gott angemessen, sondern ein Denken, das auf unio bzw. communio hin ausgestreckt ist. Das Denken selbst hat sich zu entscheiden, ob es die Einheit im Sinne der plotinischen „Einen“ oder im Sinne trinitarischer Einheit in Vielheit zu seinem „Apriori“ erhebt. Wo es sich für die zweite Option entscheidet, werden entsprechend andere Wörter zu Urworten des Denkens: statt „Autonomie“ – „freie Annahme“, statt „Selbstbindung“ – „Bindung“, statt „Haben“ – „Teilen“, statt „Egozentrismus“ – „Liebe“ (die sich *auch* selbst lieben kann), statt „Identität“ - communio, statt „Pluralismus“ – „Pluralität in communio“, statt „Emanation“ – „Schöpfung“, statt „Sicherheit“ – „Advent“, statt „Esoterik“ – „Mission“ etc.
- Ein nächster Raum wäre der *Raum der „Geschichte“*: Denn wenn Rahners These stimmt, dann ist nicht der Auszug aus der Welt, der dem „Denken“ angemessene „Ort“, sondern die Auskehr in sie, weil sich in ihr Wahrheit nicht nur zeigt, sondern auch ereignet; auch dann, wenn diese Wahrheit nicht diejenige von dieser Welt aber für diese Welt ist. Christliches Denken in Gott radikalisiert die Bedeutung der Welt, indem es sie transzendiert und ihr in dieser Relativierung ein Gewicht für die Ewigkeit gibt, die keine andere Anthropologie und keine andere Bemühung um die Bewahrung der Welt je erreicht hätten.

²³⁴ WERBICK, Jürgen, Trinitätslehre. In: SCHNEIDER, Thomas, Hg., Handbuch der Dogmatik II. Düsseldorf 1992, 481-576, 514 [= WERBICK, Trinitätslehre.]

- Ein nächster Raum wäre der *Raum dessen, was „Geheimnis“*. Wenn Rahners These stimmt und die Einheit von immanenter und heilsgeschichtlicher Trinität nicht banal als numerische Identität verstanden wird, dann „zwingt“ sie das Denken in Gott zur Analogie. Wo das Denken die „via affirmationis“ nie ohne die „via negationis“ beschreibt, sondern *nachdem* sie beide gegangen ist, ja auf dem Weg selbst, ihr „Denkresultat“ nochmals „via eminentiae“ *transzendiert*, erreicht es ein „Wissen“, das dem Denken wirklich und allein angemessen ist: es stößt an das Geheimnis, das sich eben nicht entschlüsseln, nicht begreifen lässt und gerade damit dem endlichen Denken eine ungeheure Würde schenkt, die neues und spontanes, echte Kreativität „denkbar“ werden lässt. Aus dieser „analogen Dialektik“ des trinitarischen Denkens in Gott, kann wirklich Neues entdeckt werden, im Gegensatz zu Hegels dialektischem Dreischritt, bei dem in der Synthese zwar Anderes, aber nie radikal Neues produziert wird. Der Raum von „Geheimnis“ ist somit auch der Raum der „wahren Erkenntnis“, in dem deren „Werkzeug“, eben die Analogie, gefunden wird.
- Sicherlich fiel es nicht schwer, von hieraus weitere „Räume“ des Denkens zu finden, etwa den Raum des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, die den entscheidenden „Raum“ des Denkens bilden, den Rahners dogmatische These dem „Denken“ erlaubt: Es ist der Raum der *Nähe des Geheimnisses*, der entsteht, wenn die ökonomische Trinität in die immanente Trinität völligen Einzug gehalten hat. Von daher ist das Fest „Christi Himmelfahrt“ in der Tat vielleicht das eigentliche Geschenk für das Denken in Gott schlechthin zusammen mit dem Hohen Pfingstfest als dem Fest der Ermächtigung zu einem solchen Denken. Diese „Nähe“ zwingt das Denken nicht wie Kant in seine eigene (!) Anschauungsformen von Zeit und Raum, weil es dem Denken im Begriff der „immanenten Trinität“ (Eschatologie/ Ewigkeit) zu denken erlaubt, dass die Zeit in Nähe explodiert, sowie der Raum in diese hinein implodiert, ohne dass der denkende Mensch zum Nichts würde, sondern gehalten wird von der liebenden Nähe des Geheimnisses.

Aus diesem „Denken in Gott“ ergibt sich aber unmittelbar ein „fundamentaltheologischer“ Mehrwert, insofern es erlaubt, zwischen legitimen und nichtlegitimen Gottesreden, Gottes-Erzählungen, Gottes-Bildern, Menschen-Bildern etc. zu unterscheiden. Alle diese nämlich müssen sich der „Prüfung“ eines trinitarischen „Denkens in Gott“ unterziehen, und würden sich nur dann bewähren, wenn dem Denken in ihnen nicht weniger, sondern mehr zugetraut würde. Solange dies nicht geschieht – und man kann gerne mit jedweder Philosophie einen entsprechenden „Test“ durchführen – ist der Glaube als vernünftig ausgewiesen, ohne dass man deswegen die Mittel einer Erstphilosophie bemühen müsste, die sich immer dann als vorläufig enttarnt, wenn sie vom Geheimnis nichts zu sagen weiß.

Selbst dann, wenn der Religionskritiker sagte, dass die in Rahners These behauptete Wirklichkeit und Wahrheit nichtige Projektion des Denkens selbst ist, müsste er erklären, wie eine solche Projektion aus einem endlichen Denken entstammen kann. Jeder, der behauptet, diese Abendröte am Horizont des „Denkens in Gott“ sei nur der Beginn

der schwarzen Nacht, muss seinerseits „glaubhaft“ machen, dass sie nicht der Vorbote der Morgenröte ist, so wie der Abendstern ja auch unbestreitbar der Morgenstern ist.

3.3 Die anthropologische Kurzformel

„Der Mensch kommt nur wirklich in echtem Selbstvollzug zu sich, wenn er sich radikal an den anderen wegwagt. Tut er dies, ergreift er (unthematatisch oder explizit) das, was mit Gott als Horizont, Garant und Radikalität solcher Liebe gemeint ist, der sich in Selbstmitteilung (existenziell und geschichtlich) zum Raum der Möglichkeit solcher Liebe macht. Diese Liebe ist intim und gesellschaftlich gemeint und ist in der radikalen Einheit dieser beiden Momente Grund und Wesen der Kirche. (...) Diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, die dessen Nächstenliebe trägt, hat ihren eschatologisch siegreichen, geschichtlichen Höhepunkt in Jesus Christus, der darum in jedem anderen Menschen mindestens anonym geliebt wird.“²³⁵

- Christologie als vollendete Anthropologie

Wie bereits ausgeführt spiegelt sich in der zweiten Kurzformel der Glaube an den menschengewordenen Logos, an dessen Inkarnation und das Geheimnis der hypostatischen Union. Trotzdem setzt sie scheinbar gar nicht bei dem *einen* Menschen Jesus Christus, sondern beim *Menschen* schlechthin an. Dieses Vorgehen lässt sich nur verstehen, wenn man Rahners *Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Christologie* beachtet. Die Beziehung dieser beiden Begriffe ist bei ihm ausgesprochen eng, insofern er die Auffassung vertritt, dass die „Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie betrieben werden kann, Christologie die (...) ‚Urkonzeption‘ der Anthropologie und Schöpfungslehre ist“²³⁶.

Mit dieser Verhältnisbestimmung wird mindestens *zweierlei* angezeigt.

- Vere homo: Zum einen drückt sie aus, dass der Mensch Jesus von Nazaret in seinem konkreten Leben exemplarisch und beispielhaft, ja auch das Vorbild eines gelungenen Menschseins ist. Seine Exemplarität artikuliert sich in der einzigartigen und sündlosen Verschränkung von radikaler Gott-bezogenheit (Abba) und radikaler Nächstenliebe, die sich beide gleichermaßen und in wechselseitiger Verschränktheit in seinen Worten und Werken ausdrücken. (N.b.: Hier liegt auch der Schlüssel für einen angemessenen Zugang zu den Sakramenten, in denen Rahner die höchste Form der Wortverkündigung sieht.)
- Vere Deus: Zudem und darüber hinaus ist in Jesus Christus nicht nur in einzigartiger, sondern in *einzig*er Weise die Höchstform dessen gegeben und in Freiheit verwirklicht, was Menschsein (wenn auch nicht aus eigener Macht) zu sein vermag: nämlich

²³⁵ RAHNER, Grundkurs 437 und 438.

²³⁶ RAHNER, Karl, Probleme der Christologie von heute. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 169-222, 184, Anm. 1. [= RAHNER, Probleme.]

die geschichtliche Erscheinung Gottes und das von Gott zu seiner eigenen Wirklichkeit Annehmbare und – *mysterium fidei* – tatsächlich in Jesus Christus Angenommene.

Damit kehrt an dieser Stelle ein Gedanke wieder, der beim Bedenken des Verhältnisses von Schöpfung und Selbstmitteilung Gottes bereits von erheblicher Bedeutung war, als nämlich das eigentliche Ziel der Welt in der „Himmelfahrt Jesu Christi“ verortet wurde. Denn was hier festgestellt wurde, gilt in analoger Form auch für die christliche Anthropologie, insofern der Mensch wirklich angemessen nur vom einmaligen Höchstfall seiner Ur-Möglichkeit verstanden werden kann: nämlich von der hypostatischen Union her. Lassen wir Rahner selbst zu Wort kommen:

„Man könnte (...) – den Menschen in sein höchstes und finsternes Geheimnis hineinstoßend – den Menschen definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gott-losen Nichts liebend hinausgesagt wird; das abgekürzte Wort Gottes hat man ja den menschengewordenen Logos genannt. Die Abkürzung, die Chiffre Gottes ist der Mensch, d.h. der Menschensohn und die Menschen, die sind, letztlich weil es den Menschensohn geben sollte. *Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch, gerade das und nichts anderes, könnten wir sagen.*“²³⁷

„Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich die Christologie, ist in *Ewigkeit* [!] Theologie.“²³⁸

In diesen Sätzen findet sich nicht nur ein Musterbeispiel für ein christliches „Denken in Gott“, sondern v.a. ein wirkliches Stück hoher Theologie, die sich ja gerade dadurch auszeichnet, dass sie die innere Verwiesenheit – heute sagt man Vernetzung – der einzelnen Aussagen des „*mysterium fidei*“ zum Ausdruck bringen kann. Dieser intellektuelle, weil er durch Singen allein nicht zu erreichen ist, *Ausweis der „Kohärenz“ der Botschaft*, wie das I. Vatikanum sagt der *nexus Mysterium* (DH 3016), ist eine wesentliche Aufgabe und Methode „aktueller“ Glaubensverantwortung – und bei Rahner findet man diesen Versuch in reinster Form, weltoffen und ursprungsbezogen.

(N.b.: Sie können leicht ohne jeden Notendruck selbst prüfen, ob ihr Theologiestudium fruchtbar war. Lesen sie etwa in der Adventszeit Rahners Artikel „Zur Theologie der Menschwerdung Gottes“²³⁹ und geben Sie sich ehrlich Rechenschaft darüber, ob Sie ihn – vielleicht auch mit viel Mühe – denkend nachvollziehen können. Wenn nicht, müssen sie noch weiterstudieren, auch wenn alle Prüfungen schon abgeschlossen sind.)

- Christologie als Gottesverhältnis

Für die „anthropologische Kurzformel“ des Glaubens bedeutet dieser Hinweis auf den „*nexus mysteriorum*“, dass man ihren eigentlichen Sinn erst begreift, wenn man sie

²³⁷ RAHNER, Karl, Zur Theologie der Menschwerdung Gottes. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 137-155, 150. [= RAHNER, Theologie.] [Herv. d. Vf.]

²³⁸ RAHNER, Theologie 150.

²³⁹ RAHNER, Karl, Zur Theologie der Menschwerdung Gottes. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 137-155. [= RAHNER, Theologie.]

vom gesamten christlichen *Gottesverständnis* her liest. Erst vom Inkarnationsdogma und von der Trinitätslehre her entfaltet sie ihren eigentlichen Gehalt.

Wurde in der ersten Kurzformel das genuin christliche Gottesverständnis und dessen einzige Erkenntnisquelle in der heilsökonomisch-inkarnatorischen Offenbarung gespiegelt, so lenkt die anthropologische Kurzformel den Blick auf das dem Gottesverständnis *korrespondierende Gottes-verhältnis*. Dieses schreibt Rahner zurecht wesentlich und nicht nur akzidentiell dem „logos incarnatus“ zu, weil er in der hypostatischen Union der Mittler von Gott und Mensch in gottmenschlicher Personalität und daher Relationalität ist. Man könnte ihn deswegen auch als *das menschliche Gottes-verhältnis* schlechthin bezeichnen, das eben nicht nur – wie die PRT-Spezialisten zu glauben meinen – ein beispielhaftes Vorbild mit katalytischer Bedeutung für unser Gottes-verhältnis letztlich an ihm vorbei ist, sondern die einzige Tür *in* die innertrinitarische Wirklichkeit hinein: „Ich bin die Tür; wer durch mich hineingeht, wird gerettet werden; er wird ein- und ausgehen und Weide finden. (Joh 10,9)“

Um dies denkerisch zu begreifen, braucht man wohl so etwas wie eine personale „trinitarische Ontologie“, in der nicht die „Eins“, die „Identität“ auf dem „ersten Platz steht“ wie im idealistischen Identitätsdenken, sondern die *Einheit in Differenz*, die Mittler-schaft, die koinonia und unio. Letztlich ist es die einfältige Ontologie einer eucharistischen Communion [des Kommunionkinde, das in festlicher Freude nicht vor, sondern mit seinem Gott spielt.] Obwohl es gewiss unterschiedliche Zugänge zum einen Gott gibt; so doch gibt es einen *letzten Zugang in* die trinitarische Gemeinschaft Gottes *hinein* nur durch Jesus Christus in der hypostatischen Union (unio!). Wer den Menschen *weniger* als das verspricht, vertraut dem christlichen Glauben aus Engherzigkeit wohl deswegen nicht, weil er von sich und den anderen Menschen viel zu gering denkt.

- Trinität und Inkarnation als Grund unseres Gottesverhältnisses

Weil der Mensch – so Rahner – in seiner Mitwelt und Umwelt *wesentlich* Bezogenheit (Wovonher – Woraufhin) und Relation auf den in Sohn und Geist den Menschen benadenden Gott als Schöpfer und Erlöser *ist*, hat diese Wirklichkeit (ausgedrückt im trinitarischen Gottesverständnis) unmittelbare Auswirkungen auf das *Gottes-verhältnis*. Wenn der Mensch wesenhaft Beziehung ist, dann kann er sich selbst nur finden, verwirklichen, wenn man so will, wenn er sich selbst überschreitet. Hier kehrt also der Gedanke vom „Menschen als Wesen der Transzendenz“ wieder auf, insofern der Mensch sich nur in einer aktiven Selbst-Transzendenz selbst finden kann. Diese Selbst-Transzendenz ist der einzig adäquate Selbst-vollzug, in dem sich der Mensch an das und den anderen „wegwagt“, ohne sich dabei zu verlieren. Diese Selbst-Transzendenz, ohne die es kein Heil geben kann, als gelebtes Gottes-verhältnis vollzieht sich in der alltäglichen Begegnung mit dem Mitmenschen, an den man sich weg wagen muss. Da aber der Grund dieser Selbst-Transzendenz und Liebe ursprünglich und ekelhaft der *dreifaltige Gott* selbst ist, in dessen Horizont alles Dasein steht, vollzieht sich in der Nächstenliebe zugleich die Gottesliebe (zunächst als gen. obj., der aber Gottes Liebe als gen. subj. voraussetzt). Die Möglichkeitsbedingung für diese Menschenliebe ist die Gnade und Selbstmitteilung Gottes an jeden Menschen selbst, was Rahner mit dem zu

Unrecht häufig denunzierten Begriff des „übernatürlichen Existentials“ zum Ausdruck bringt:

Die Grundformel besagt, „dass Gott gerade durch seine Selbstmitteilung die *Möglichkeit derjenigen liebenden Zwischenmenschlichkeit* schafft, die konkret die für uns mögliche und unsere Aufgabe ist. Diese zweite Aussage sagt also mit anderen Worten, dass die zwischenmenschliche Liebe (wo sie ihr eigenes, letztes Wesen wirklich gewinnt) getragen ist durch die übernatürliche, eingegossene, rechtfertigende Gnade des Heiligen Geistes.“²⁴⁰

Berücksichtigt man diesen Gedanken und bedenkt zudem, dass der Heilige Geist der Geist des inkarnierten und zum Himmel aufgefahrenen Logos ist, dann wird völlig einsichtig, warum man in der Tat dem Nächsten gegenüber *un-mittelbar* und *gleichursprünglich* Jesus Christus, den Auferstandenen und Gebenedeiten wie Rahner häufig sagt, erreicht:

„Dann wird der König denen auf der rechten Seite sagen: Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, nehmt das Reich in Besitz, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist. Denn ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen. Dann werden ihm die Gerechten antworten: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben, oder durstig und dir zu trinken gegeben? Und wann haben wir dich fremd und obdachlos gesehen und aufgenommen, oder nackt und dir Kleidung gegeben? Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ (Mt 25, 34-40)

Das heißt aber für das christliche Gottes-verhältnis, dass es ebenfalls trinitarisch strukturiert ist. Wenn die Feindesliebe als Akt der *Gottes*-liebe verstanden werden darf, der vom Heiligen Geist getragen ist und deswegen unmittelbar den Gott-Menschen Jesus Christus erreicht, dann darf man mit aller Vorsicht sagen, dass in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe die eschatologisch gegebene, abgeschlossene und endgültige heils-ökumenische Offenbarung der immanenten Trinität bleibend und in jedem Menschen „anwesend“ ist. Genau diesen „Sachverhalt“ nennt Rahner abkürzend „*übernatürliches* Existential“, weil man es beim allerbesten Willen, auch wenn man angesichts der unio hypostatica noch so groß vom Menschen denken muss, nicht als „natürliches Existential“ bezeichnen kann.

3.4 Die Futurologische Kurzformel

„Das Christentum ist die Offenhaltung der Frage nach der absoluten Zukunft, die sich als solche selbst in Selbstmitteilung geben will, diesen ihren

²⁴⁰ RAHNER, Grundkurs 438.

Willen in Jesus Christus eschatologisch irreversibel festgemacht hat und Gott heißt.“²⁴¹

„Die in freiem geschichtlichen Walten sich mitteilende absolute Zukunft des Menschen, die Gott ist, ist aber in einer besonderen Weise der ‚Geist‘ Gottes, weil er als Liebe, Freiheit, immer überraschende Neuheit charakterisiert werden kann.“²⁴²

- Die „absolute“ Zukunft

Schaut man auf die erste Kurzformel, dann sieht man, dass sie beim Menschen als Wesen der Transzendenz ansetzt und liest man die letzte, so endet sie „in Gott“. Ohne weiteres kann man nun wieder vom Ende an den Anfang, also vom Ω zum A gelangen, wird man verwiesen vom Geheimnis in das Geheimnis. Inhaltlich stellt sie so etwas wie einen *eschatologischen Ausblick* dar, wobei das, was als absolute Zukunft begriffen wird, inhaltlich nichts anderes ist als das, was in der ersten und zweiten Kurzformel artikuliert wurde. In einer für Rahner typischen „Praeteritio“, in der er sagt, dass er nichts sagen will und darin mehr sagt als andere ein ganzes Leben lang zu sagen haben, fasst er seine trinitarische Glaubensformel zusammen. Diese sagt zugleich an, was mit dem Begriff der „absoluten Zukunft“ gemeint ist.

„Es braucht nicht noch einmal ausführlich dargelegt zu werden, dass in diesem Grundansatz einer göttlichen Selbstmitteilung an die Welt, die in Jesus Christus eschatologisch irreversibel geworden ist, das schon implizit gegeben ist, was die Trinitätslehre und Christologie expliziter aussagen. Auch, dass in der Erfahrung unserer Verwiesenheit auf die absolute Zukunft (und zwar derart, dass diese sich als sie selbst unmittelbar geben will) Gott – und zwar der Gott der übernatürlichen Gnadenordnung – erfahren wird, und somit als Geheimnis schlechthin, braucht wohl hier nicht mehr ausführlicher dargetan werden.“²⁴³

Mit dem Begriff der „absoluten Zukunft“ kommt das sich durchtragende Motiv der Transzendenz nach dem „Durchlauf“ durch die geschichtliche Heilsökonomie (ökonomische Trinitätslehre) zu seinem uranfänglichen Ziel in dem, was die Theologie die „visio beatifica“ nennt. Die Rede von der „absoluten Zukunft“ macht nicht zuletzt deutlich, dass die Zeit befristet ist und die irdische Welt ein Ziel hat, das jenseits der Geschichte liegt, ohne diese Geschichte zu Annihilieren. Weil dieses jenseits von Raum und Zeit liegt und die Schau des dreifaltigen Gottes in einer durch den Gottmenschen vermittelten Unmittelbarkeit bedeutet, ist die „absolute Zukunft“ als Gesendetheit aller Geschichte völlig unerrechenbar und vom Menschen aus unplanbar, unmanipulierbar, schlicht übernatürlich. Eine vom Menschen her planbare Zukunft, in der Zeitpunkt an Zeitpunkt gereiht wird, wäre nichts weiter als die zahlenmäßig vielleicht bedeutende, letztlich aber doch endliche und deshalb zählbare Anreihung von Endlichkeiten, wenn sie nicht im Horizont einer absoluten Zukunft stünde. Sie ist als *Ende aller endlichen*

²⁴¹ RAHNER, Grundkurs 439.

²⁴² RAHNER, Grundkurs 441.

²⁴³ RAHNER, Grundkurs 439.

Zukunft zugleich deren sie eigentlich tragender *Grund und letzter Sinn*: Die Nähe Gottes als liebendes Geheimnis. Die Dynamisierung des menschlichen Geistes als Wesen der Transzendenz über alles Endliche hinaus, richtet sich auf diese „absolute Zukunft“, weil sie in dieser transzendenten Wirklichkeit ihren Ausgangspunkt hat, getragen und vorangetrieben wird *durch den Heiligen Geist*. Durch ihn wird dem Menschen der „dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte“²⁴⁴ – so ist Rahners großer Aufsatz zur Trinitätslehre überschrieben – *offenbart und so – und nur so – offenbar*.

Dieser Heilige Geist ist der Geist der Freiheit *und* der Liebe *und* der „immer überraschenden Neuheit“²⁴⁵. Dieser Geist ist *heilig*, weil Heiligkeit die ewig geglückte Einheit von Freiheit und Liebe ist und Sünde demnach antagonistisch die unglückliche Differenz von Freiheit und Liebe. Dieser Geist ist „immer überraschende Neuheit“, nicht weil er mit „Neuigkeiten“ schrecken wollte. Vielmehr ist er dieser Geist, weil er die ewig „überraschende Neuheit“ hervorgebracht und an Pfingsten offenbart hat als jene Neuschöpfung, die mit der Inkarnation des Wort Gottes beginnt, welche sich in der Himmelfahrt vollendet. (Er ist die überraschende Neuheit, die den Stern über Bethlehem zum glühen bringt, der uns zum Kind führt.)

3.5 Gotteserkenntnis – Gottverständnis – Gottesverhältnis

Grundlegend für die Bestimmung der Kurzformel ist, dass sie als *Bekennnisform* verstanden werden soll; daher „muss sie den Glauben an den geschichtlichen Jesus als unseren Herrn, den absoluten Heilbringer, aussagen [und] bezogen sein auf diese geschichtliche Faktizität“²⁴⁶. Sie setzt somit eine *explizite und damit kirchliche Beziehung* zum geschichtlichen Jesus und der in ihm ergangenen Offenbarung voraus.

Mit dieser grundsätzlichen Aussage ist zugleich der nicht zu hintergehende Ausgangspunkt *jeder* christlichen Gott-rede gegeben: Die Offenbarung des Offenbarers Jesus Christus ist der Grund, das Prinzip und die bleibende Norm jeder christlichen Theologie und damit auch der Kurzformeln des Glaubens. Alle Aussagen, die wir über den trinitarischen Gott versuchen, bleiben von daher gekoppelt an die Inkarnation der zweiten göttlichen Person. Entsprechend stellt Rahner fest: die *Grundsubstanz* des Christlichen „kann gewiss in der heilsökonomisch-trinitarischen Zuwendung Gottes zur Welt gefunden werden“²⁴⁷. Dieser Aussage könnte man in seinem Sinne hinzufügen, dass sie nicht *nur* in der inkarnatorisch-trinitarischen Offenbarung Gottes in Jesus Christus gründet, sondern auch nur durch *sie* bekannt und erkannt wird. Zur christlichen Grundsubstanz, um den Terminus nochmals aufzugreifen, gehört damit mit Sicherheit auch ein *kognitives*, wenn man so will auch ein lehrhaftes, *instruierendes Element*, das sich an die Erkenntnisfähigkeit menschlicher Intellektualität wendet, sie anspricht, beansprucht und zum Nach-Denken herausfordert.

²⁴⁴ RAHNER, Karl, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte. In: FEINER, Johannes/ LÖHRER, Magnus, Hgg., *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Bd. II. Zürich u.a. 1967, 318-401. [= RAHNER, Gott.]

²⁴⁵ RAHNER, Grundkurs 440.

²⁴⁶ RAHNER, Grundkurs 435.

²⁴⁷ RAHNER, Grundkurs 440.

Die Kurzformel des Glaubens beruht somit auf dem *kirchlichen Bekenntnis* zum Gottmenschen Jesus Christus, *in dem und durch* den eine spezifische, vom Menschen allein unzugängliche Erkenntnis Gottes vermittelt wird. Diese *Gotteserkenntnis* mündet in dem Dogma, dass Gott dreifaltig einer ist.

Von der Gotteserkenntnis zum Gottesverständnis und Gottesverhältnis

Wo der Mensch auf diese inkarnatorisch-trinitarische Gotteserkenntnis nachträglich *reflektiert*, d.h. *denkend* (und wie sonst? Etwa nur fotokopierend?) Theologie betreibt, gelangt er zu einem bestimmten *Gottesverständnis*, das das Gottesverhältnis des Menschen wesentlich prägt. Das Gottesverständnis (und damit auch das Gottesverhältnis) ist solange *legitimiert*, wie es sich dem ursprünglichen Ort der Gotteserkenntnis verpflichtet weiß. Konkret bedeutet das: Das christliche Gottesverständnis gründet letztlich in Jesus Christus als – um es zu wiederholen – Grund, Prinzip und Norm jeder angemessenen Gottrede.

Auf dieser Grundlage aufbauend, gelingt es Rahner in einem kreativ-*nach*-denkenden „Denken *in* Gott“, das spezifisch christliche, trinitarische *Gottesverständnis* (Gott der Vater, Gott der Sohn, Gott der Heilige Geist) von der empfangenen Offenbarung her im Blick auf die drei göttlichen Personen und ihre je spezifischen Eigentümlichkeiten (Proprietäten) hin *hermeneutisch* auszulegen.

Hierfür unterscheidet er eine *theologische, eine anthropologische und eine futurologische* Kurzformel, die in ihrer Gesamtheit das trinitarische Bekenntnis widerspiegeln. Es ist von entscheidender Wichtigkeit hierbei *Unterscheidung* nicht mit *Trennung* zu verwechseln: so sehr jede Kurzformel als solche gelesen werden kann, so sehr wird die „Fülle“ dieser begrifflichen, intellektuellen und theologischen Artikulation des „mysterium fidei“ (Geheimnis des Glaubens) erst dann angesichtig, wenn man die drei Formeln vom Ganzen her liest. M.a.W.: Man versteht Rahners ‚intellektuelles Glaubensbekenntnis‘ erst dann richtig, wenn man den hermeneutischen Zirkel mehrfach durchläuft. Zunächst muss man die einzelnen Kurzformeln hintereinander lesen und gelangt so zum Ganzen, das mehr ist als die Summe der drei einzelnen Teile. Von diesem Ganzen her aber erschließt sich deren je spezifischer Sinn und wiederum umgekehrt gilt: nur von den einzelnen Aspekten her erschließt sich der Sinn der ganzen Formel – ‚in drei Teilen eine‘.

Offensichtlich kann man in dieser Dreierstruktur das Grundgerüst des Apostolischen Glaubensbekenntnisses (Gott: Gott der Vater – Gott der Sohn – Gott der Geist, wirksam in der Kirche) wiedererkennen. Und vielleicht wäre es vom Blick auf Rahner gar nicht mal uninteressant, das Apostolicum in umgekehrter Reihe zu lesen: Der Geist, erfahren in der Kirche, führt zum menschengewordenen Gottessohn, der uns zum Vater führt: diesem dreifaltig-einen Gott glauben wir, ihn lieben wir, auf ihn hoffen wir (... und das ewige Leben. Amen)

Entsprechend der im trinitarischen Gottesverständnis artikulierten Einheit in Differenz bzw. Differenz in Einheit ordnet Rahner in der „theologischen Formel“ der ersten innertrinitarischen Person den Begriff des „Geheimnisses“ zu. In der „anthropologischen

Formel“ wird der zweiten Person (dem Logos) der Begriff des „Gottmenschen“ zugeordnet, während in der „futuologischen Formel“ der Heilige Geist als die „absolute Zukunft“ ausgesagt wird. (Dazu später mehr.)

Da diese drei „Größen“ substantiell miteinander verbunden sind und das *eine* Wesen Gottes gerade in den *Relationen* der Personen besteht, wird durchs Rahners Zuschreibung (Appropriation im übertragenen Sinn) die wesenhafte Einheit Gottes in keiner Weise aufgelöst. Dem trinitarischen *Gottesverständnis*, basierend auf der *inkarnatorisch* vermittelten *Gotteserkenntnis*, korrespondiert aus der Sicht des Menschen dessen *Gottes-verhältnis*, das seinerseits in drei innerlich verknüpften „Proprietäten“ besteht: näherhin in dem klassischen Ternär Glaube, Liebe, Hoffnung (vgl. 1 Kor 13,13). Den innertrinitarischen Personen ordnet Rahner, wenn auch nicht ausdrücklich, folgende theologische Tugenden zu:

- dem Geheimnis (Vater) den *Glauben*,
- dem Gottmenschen (Logos) die *Liebe* und
- schließlich der absoluten Zukunft (Heiliger Geist) die *Hoffnung*.

Keineswegs bedeutet dies, dass der Glaube sich exklusiv auf den Vater richtete, weil sich dieser ja gleichursprünglich auf den Vater richtet, der der Vater des Sohnes ist. Und da, wo der inkarnierte Logos geliebt wird, wird gleichursprünglich dessen Verhältnis zum Vater erreicht. Und wo auf den Geist gehofft wird, wird ineins der Geist Jesu Christi erhofft.

Wir können Rahners Gedanken folgendermaßen schematisieren und lenken dabei – wer sollte es uns verbieten – den Blick einmal bewusst intellektualistisch auf das Denken *in* Gott bzw. auf Gott im Denken.

**inkarnatorisch-heilsökonomische
Offenbarung in Jesus Christus**

- Grund
- Prinzip
- Norm



Gottes-erkenntnis



- Glaube
- Liebe
- Hoffnung

Theologie I



Gott im Denken

Gottes-verständnis



Gottes-verhältnis

Theologie II



Denken in Gott

- Gott ist dreifaltig einer, weil:
- die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt



Gott im Denken

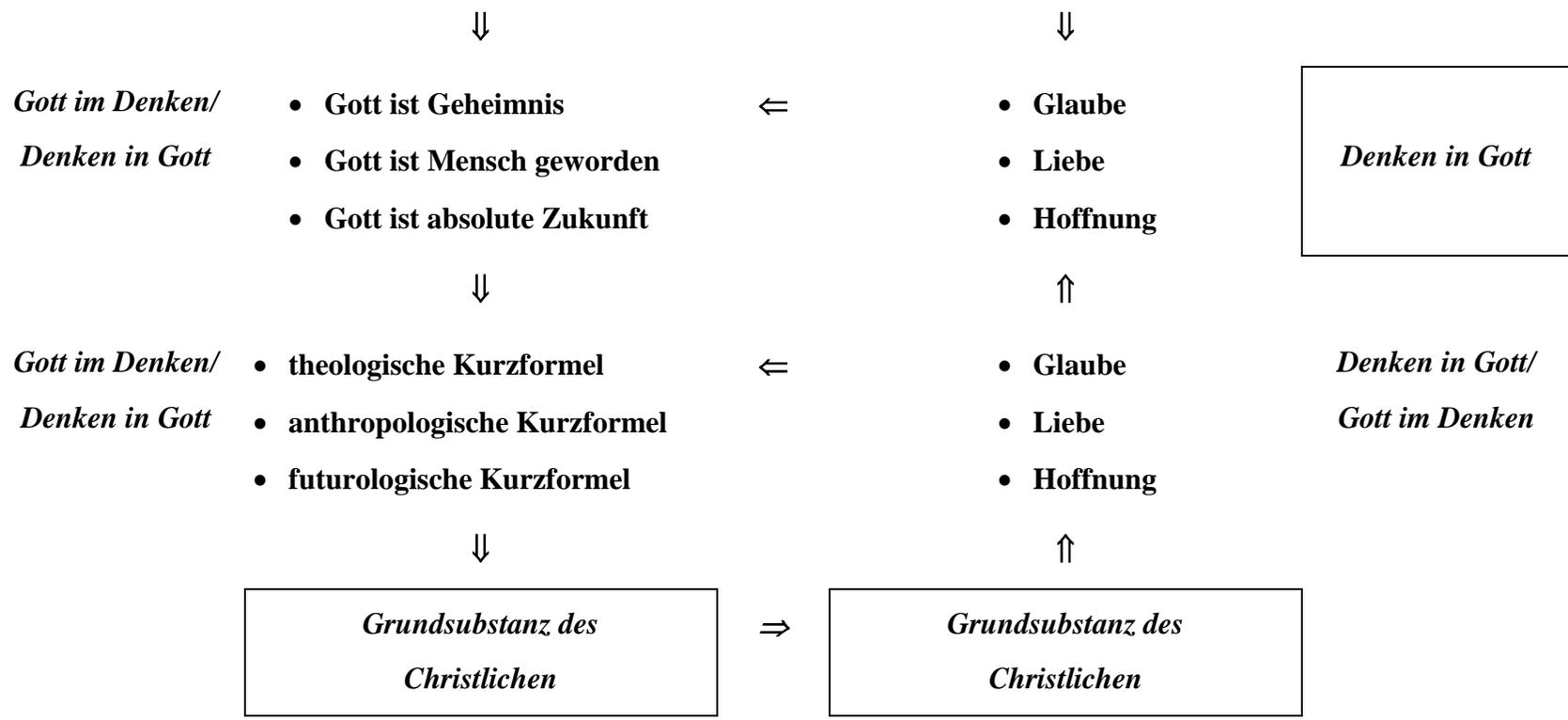
- erste Person: der Vater
- zweite Person: der Sohn
- dritte Person: der Heilige Geist



- Glaube
- Liebe
- Hoffnung



Denken in Gott



Gotteserkenntnis – Gottesverständnis – Gottesverhältnis

In seiner trinitarisch konzipierten Kurzformel des Glaubens artikuliert Rahner das christliche Gottesverständnis, das der trinitarischen Gotteserkenntnis korrespondiert, die in Inkarnation und Geistsendung ihren Ursprung hat. In beidem ist nicht nur eine Theologie grundgelegt, sondern gleichzeitig auch eine Anthropologie *im eschatologischen Horizont* des in Jesus Christus bereits vollendeten Heils des Menschen schlechthin. Deswegen kann für Rahner die Offenbarung auch nicht am Kreuz enden, weil das Kreuz bestenfalls die Überwindung des Todes des Menschen Jesus anzeigen kann; sein Sterben am Kreuz offenbart uns aber nicht, dass der Gekreuzigte und Auferstandene Gottmensch zur Rechten Gottes des Vaters sitzt und nur deshalb unser Mittler und Heiland sein kann; der Salvator und Solvator, der den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott hineinführt, ohne dass der Mensch *vergehen* müsste angesichts der Herrlichkeit des Geschauten.

Die entscheidende Frage lautet: Wie wird der Gott Jesu Christi *unser* Gott als unser *Heil* (= Glück)?

Gotteserkenntnis und Gottesverständnis korrespondiert das christliche Gottesverhältnis, das sich ebenfalls trinitarisch in Glaube, Liebe und Hoffnung artikuliert. Alle drei Begriffe zeigen Haltungen an, in denen sich der Mensch selbst erreicht, weil er sich und die Welt überschreitet auf die *unverbrauchbare* Quelle der Transzendenz, die als *unumgreifbares* Geheimnis immer und unausweichlich in seinem Leben wirksam ist. Dieses Geheimnis ist – so denkt Rahner – für jeden Menschen erfahrbar; ausdrücklicher und damit auch wirksamer wird diese Erfahrung aber, wo er in Glaube, Liebe und Hoffnung auf diese Erfahrung der Gnade antwortet im *expliziten* Nachvollzug des Bekenntnisses der Kirche. Neben dem vielgerühmten Weg der Praxis, auf dem schon zahllose Helfer hilflos an der Endlichkeit einer zum Götzen erhobenen Geschäftigkeit erstickt sind, *ist auch der Weg des „Denkens in Gott“ ein gangbarer Weg dieses expliziten Nachvollzugs*. Wo der Mensch in diesem „Denken in Gott“ auf den Ternar von Glaube, Liebe und Hoffnung stößt und darin erkennt, dass er sich selbst nur erreicht, wenn er sich gläubig, liebend und hoffend auf die Anderen und den ganz Anderen hin in aktiver Selbsttranszendenz wagt, wird sich die Kluft zwischen Theorie und Praxis ohnehin schließen. (Eine Kluft, die jenseits von ideologischen Grabenkämpfen bis in unsere Gemeinden hinein ohnehin niemals bestanden hat und von denen behauptet wird, die sich aus welchen Gründen auch immer der Anstrengung des Denkens nicht stellen wollen.)

Ich denke, wer sich Rahners „Kurzformeln des Glaubens“ nachdenkend zu eigen macht, nicht indem er sie fotokopiert, sondern sie als Vorbild für ein „Denken in Gott“ begreift, das *mystagogisch* zu einem eigenen „Denken in Gott“ hinführt, hat als Theologe ein gutes Rüstzeug auch für die Praxis in einer säkularen Welt. Wenn man z.B. einmal begreift, was Rahners Begriff des Geheimnisses wirklich bedeutet, *weiß* man ein für allemal, dass Wissen die defizitäre Form des Glaubens ist und nicht, wie viele *meinen*, der Glaube die defizitäre Form des Wissens.

Wer dies dennoch als zu schwierig erachtet, dem sei empfohlen, wenigstens die kurzen Vorüberlegungen jenes Theologen zu bedenken, dessen Todestag laut Heiligenkalender auf den Tag fällt, an dem auch Karl Rahner seinen Namenstag gefeiert hat. Vielleicht in festlicher Freude, angesichts der Gotteserkenntnis, des Gottesverständnis und einem geliebten Gottesverhältnis.

Gottheit tief verborgen²⁴⁸

Gottheit tief verborgen, betend nah ich dir.
Unter diesen Zeichen bist du wahrhaft hier.
Sieh, mit ganzem Herzen schenk ich dir mich hin,
Weil vor solchem Wunder Ich nur Armut bin.

Augen, Mund und Hände täuschen sich in dir,
doch des Wortes Botschaft offenbart dich mir.
Was Gott Sohn gesprochen, nehm ich glaubend an;
Er ist selbst die Wahrheit, die nicht trügen kann.

Einst am Kreuz verhüllte sich der Gottheit Glanz,
hier ist auch verborgen deine Menschheit ganz.
Beide sieht mein Glauben in dem Brote hier;
wie der Schächer ruf ich, Herr, um Gnad zu dir.

Kann ich nicht wie Thomas schaun die Wunden rot,
bet ich dennoch gläubig: „Du mein Herr und Gott!“
Tief und tiefer werde dieser Glaube mein,
fester lass die Hoffnung, treu die Liebe sein.

Denkmal, das uns mahnet an des Herren Tod!
Du gibst und das Leben, o lebendig Brot.
Werde gnädig Nahrung meinem Geiste du,
dass er deine Wonne koste immerzu.

Gleich dem Pelikane starbst du Jesu mein;
wasch in deinem Blute mich von Sünden rein.
Schon ein kleiner Tropfen sühnet alle Schuld,

²⁴⁸ In: Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Aachen. Herausgegeben von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich. Mönchengladbach 1985. Nr. 546. ;-)

bringt der ganzen Erde Gottes Heil und Huld.

Jesus, den verborgen jetzt mein Auge sieht,
stille mein Verlangen, das mich heiß durchglüht:
lass die Schleier fallen einst in deinem Licht,
dass ich selig schaue, Herr, dein Angesicht.

III. Kapitel

Die Offenbarungstheologie Karl Rahners – eine texterschließende Einführung

1. Vorüberlegungen zum Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“

Will man den Offenbarungsbegriff von Karl Rahner verstehen, so muss man zunächst bei dem Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ ansetzen und hier nochmals bei dem für Rahners Theologie so fundamentalen Satz, dass der Mensch „das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“²⁴⁹ ist.

Bevor wir diesen Begriff im folgenden genauer bestimmen werden, können wir vorab feststellen, dass für Rahner die Selbstmitteilung Gottes auf das engste mit der Offenbarung Gottes zusammenhängt, was besonders deutlich wird, wenn er von einer *Selbstoffenbarung Gottes* spricht.²⁵⁰

Für Rahner ist der Begriff der „Selbstmitteilung Gottes“ als Schlüsselbegriff für die Theologie überhaupt geeignet, weil durch ihn unterschiedliche Aspekte des christlichen Glaubens in seines Wesens erhellt werden können.²⁵¹

- So glaubt Rahner, dass durch diesen Begriff das Verhältnis zwischen der Schöpfungsordnung und der Gnadenordnung in ihrer Einheit und Verschiedenheit ausgesagt werden kann: Die Welt und in ihr der Mensch als Schöpfung, in der Gott das andere seiner selbst bewirkt und so ins Dasein setzt, ist zu begreifen als die notwendige Möglichkeitsbedingung dafür, dass Gott dem Menschen in seiner Selbstmitteilung nahekommen kann. Damit aber ist die Selbstoffenbarung Gottes das ursprüngliche Motiv, der Grund für die Schöpfung. *Es gibt die Welt, damit es Selbstmitteilung Gottes geben kann.* Und weil diese Selbstmitteilung Gottes Ausdruck einer freien und unendlichen Zuneigung Gottes an das Geschöpf ist, resultiert das Motiv der Schöpfung aus nichts anderem als der Liebe: „Deus caritas est.“²⁵²
- Im Blick auf die Gnadenlehre stellt Rahner fest, dass die Gnade im eigentlichen Sinne als Selbstmitteilung Gottes verstanden werden kann, die dann an ihr Ziel kommt, wenn der Mensch das Angebot Gottes in Freiheit annimmt.²⁵³
- Und insofern die Inkarnation, das heißt die Menschwerdung Gottes, der höchste Ausdruck der geschichtlich sich ereignenden Selbstmitteilung Gottes darstellt, auf den die gesamte Welt und Geschichte hingeordnet ist, muss man sagen, dass die gesamte Weltgeschichte immer schon auf diesen Höhepunkt hin angelegt ist. Die Welt *ist*, damit

²⁴⁹ RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg u.a. 1976 u.ö., 122. [= RAHNER, Grundkurs.]

²⁵⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 175.

²⁵¹ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Selbstmitteilung Gottes. In: SM III, 521-526, 523. [= RAHNER, Selbstmitteilung Gottes.]

²⁵² Vgl. RAHNER, Selbstmitteilung Gottes 523.

²⁵³ Vgl. RAHNER, Selbstmitteilung Gottes 523.

Inkarnation, unüberbietbare Selbstmitteilung, sein kann: Menschwerdung Gottes, die Gott für sich nicht notwendig hat, die aber für alle Menschen das Heil der Nähe Gottes bedeutet.²⁵⁴

Uns beschäftigt hier zunächst die Frage nach der Offenbarung Gottes, die Rahner eng mit dem Begriff der Selbstmitteilung verbindet.²⁵⁵ Diesem Begriff müssen wir daher zunächst genau nachgehen und orientieren uns dabei am Grundkurs des Glaubens, in dem Rahner seinen Offenbarungsbegriff am deutlichsten konturiert hat.

1.1 Das Wesen der Selbstmitteilung Gottes

Anfänglich müssen wir uns verdeutlichen, worin das Wesen der Selbstmitteilung Gottes besteht, was Rahner unter diesem Begriff von Offenbarung versteht.

Für Rahner liegt die eigentliche Bedeutung von Offenbarung und Selbstmitteilung nicht darin, dass Gott in ihr *etwas über* sich aussagt. Es ist nach Rahner nicht so, dass Gottes Offenbarung primär in der Mitteilung von Sachverhalten *über* Gott besteht, von denen der Mensch kraft seiner eigenen Natur und Vernunft kein Wissen haben kann. Vielmehr besteht das eigentliche Wesen der Selbstmitteilung Gottes darin, „dass Gott in seiner eigenen Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht“²⁵⁶. Gott selbst, als er selbst, so wie er selbst ist, konstituiert, „gründet“ den Menschen derart, dass dieser das Ereignis dieser Selbstmitteilung ist.

Diese Selbstmitteilung ist absolut, d.h. sie hält nicht irgendetwas zurück, sondern sie enthüllt dem Menschen das göttliche Wesen ganz und gar.

Unter der Voraussetzung, dass Gott ein personales Wesen und seine Selbstmitteilung wirklich absolut, d.h. vollständig, ist, ist es unmittelbar einsichtig, dass sie von Gott her nur als eine personale Mitteilung zu verstehen ist. Und umgekehrt vom Menschen her gesehen bedeutet dies, dass der Mensch eine so verstandene Offenbarung, die im letzten identisch ist mit der Gnade, nur unter der Voraussetzung empfangen kann, dass auch er ein personales, geistiges Wesen ist. Der Mensch muss das Wesen der Transzendenz sein, d.h. er muss alles dinghaft-gegenständliche übersteigen können, damit er eine Selbstmitteilung Gottes, der per definitionem weder dinghaft noch gegenständlich ist, empfangen kann.

Bei aller Schwierigkeit eines Vergleiches können wir uns diesen Sachverhalt auf der Ebene der menschlichen Kommunikation verdeutlichen. Ein solcher Vergleich ist gewagt, weil kein menschlich-menschliches Beziehungsverhältnis das gott-menschliche Offenbarungsverhältnis adäquat zum Ausdruck bringen kann. Wenn wir ihn an

²⁵⁴ Vgl. RAHNER, Selbstmitteilung Gottes 523.

²⁵⁵ Vgl. RAHNER, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 115-135, 123.

²⁵⁶ RAHNER, Grundkurs 122.

dieser Stelle es dennoch wagen, dann muss man in besonderer Weise im Auge behalten, was das 4. Laterankonzil aller Theologie als verbindliche Norm vorgegeben hat: „Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.“ (DH 806)

Worin besteht der Unterschied zwischen Mitteilung und Selbstmitteilung im zwischenmenschlichen Bereich? Setzen wir zunächst bei der Mitteilung an. Christian Müller teilt Renate Schmidt mit, dass er 32 Jahre alt, in München wohnt und leidenschaftlicher Fußballfan ist. All diese „Informationen“ kann Renate Schmidt, die aus Hamburg stammt, nicht haben. Christian Müller teilt Frau Schmidt *etwas* (eine Information) *über sich* mit. All diese Mitteilungen sind wahr und dennoch teilt Müller in ihnen nur etwas über sich mit, aber nicht *sich* selbst, so wie er ist. Seine Mitteilung ist keine *Selbst*-mitteilung. Von einer wirklichen, wenngleich auch nie absoluten, *Selbst*-mitteilung kann man auf der Basis menschlicher Kommunikation überhaupt nur sprechen in einem *personalen Liebesgeschehen*. Wenn ein Mensch einem anderen Menschen seine Liebe bekennt, wobei wir hier voraussetzen, dass es sich um wahre Liebe handelt, dann teilt er dem anderen nicht nur etwas *über sich* mit (das tut er auch!), sondern er teilt *sich* dem anderen in seinem wahren Selbst mit. Auch in dieser Selbstmitteilung bleibt es wahr, dass Christian Müller 32 Jahre alt ist und aus München stammt und dennoch spricht er im Liebesgeschehen ungleich mehr über sich aus, indem er *sich selbst* aussagt als Liebender.

Wir können diesen - durchaus gewagten - Vergleich auch noch im Blick auf den möglichen Adressaten einer solchen Selbst-Mitteilung versuchen. Sich-selbst Mitteilen - etwa im Eingeständnis der Liebe - kann der Mensch sich sinnvollerweise nur einem Wesen, das eine solche Selbst-mitteilung auch annehmen kann. Der Versuch etwa, sich einem Computer so mitzuteilen, dass in dieser Mitteilung das personale Wesen des Menschen selbst ausgesagt würde, liefe immer ins Leere, weil die binäre Computerkodifizierung letztlich nur Daten verarbeiten kann, die er auf die banale Ebene einer Ja/Nein-Identifikation hinausliefe. Eine solche Informationsverarbeitung würde aber nie die Ebene einer wirklich personalen Mitteilung erreichen können.

Entscheidend für das Verständnis des Begriffs der „Selbstmitteilung Gottes“ ist die Tatsache, dass man sich bewusst macht, dass bei einer *Selbst*-Mitteilung der *Geber* selbst die *Gabe* ist²⁵⁷ und diese dann an ihr Ziel gelangt, wenn die Gabe als Gabe angenommen wird. Nochmals mit den Worten Rahners:

„Selbstmitteilung Gottes besagt also, dass das Mitgeteilte wirklich Gott in seinem eigenen Sein und so gerade die Mitteilung zum Erfassen und Haben Gottes in unmittelbarer Anschauung und Liebe ist. Diese Selbstmitteilung be-

²⁵⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 126.

deutet gerade jene Objektivität der Gabe und der Mitteilung, die der Höhepunkt der Subjektivität auf seiten des Mitteilenden und des Empfangenden ist.“²⁵⁸

In der Selbstmitteilung, die Rahner hier als Objektivität der Gabe bezeichnet, teilt Gott sein wahres Sein (Höhepunkt seiner Subjektivität) mit und dieses wahre Sein bedeutet zugleich auch den Höhepunkt der Subjektivität auf der Seite des Adressaten (Mensch), dessen Vollendung in der unmittelbaren Anschauung Gottes (gen. sub. und obj.) und in der Gottes-liebe (gen. sub. und obj.) besteht.

Die doppelte Modalität der Selbstmitteilung Gottes

Wir haben bereits festgehalten, dass sich die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen als ein geistig-personales Wesen richtet, wobei die Bestimmung als „geistig-personales Wesen“ impliziert, dass es als solches ein Wesen der Freiheit ist. Würde man diese Bestimmung vom Menschen „abziehen“, dann könnte man ihn nicht mehr als ein personales Wesen bezeichnen. Der Mensch als nicht-personales Wesen käme aber als Adressat einer Selbstmitteilung Gottes gar nicht in Frage, was wir uns oben bereits vergegenwärtigt haben. Tatsächlich aber ist es so, dass der Mensch ein Freiheitswesen ist, „dass in der Möglichkeit eines absoluten ‘Ja’ oder ‘Nein’ zu Gott existiert“²⁵⁹.

Daraus ergibt sich aber folgendes: Die Selbstmitteilung Gottes steht unter einer doppelten Modalität. Auf der einen Seite, von Gott aus gesehen, besteht die Modalität des *Angebotes* an den Menschen. Dieses Angebot ist streng universal zu denken (dazu später Näheres), insofern radikal jeder Mensch das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes ist. Auf der anderen Seite, vom Menschen aus gesehen, besteht die Modalität der freien *Stellungnahme*. Diese Stellungnahme wiederum zerfällt ihrerseits in die doppelte Modalität von „Annahme“ oder „Ablehnung“ durch die freie Entscheidung des Menschen.

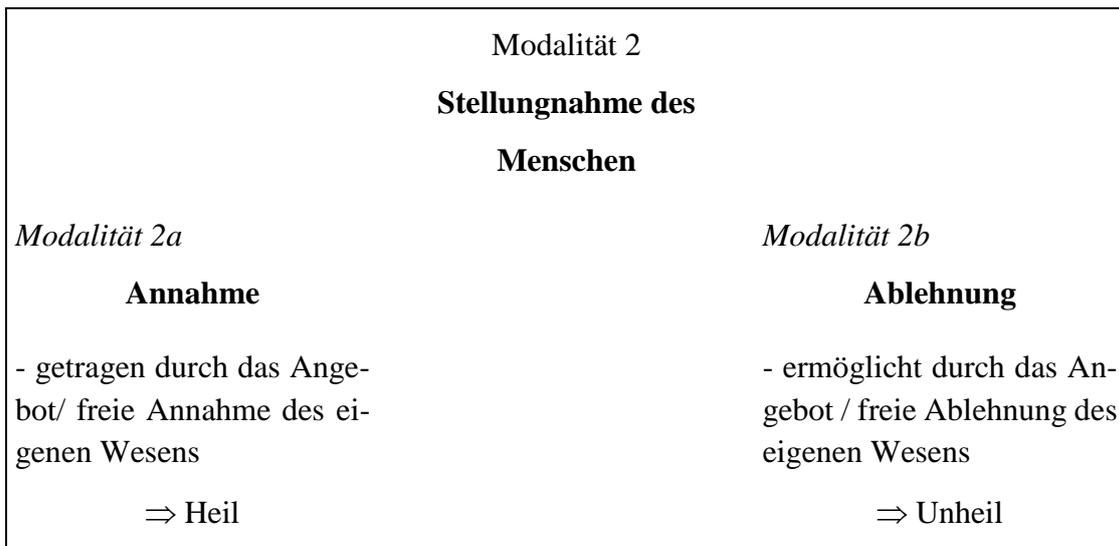
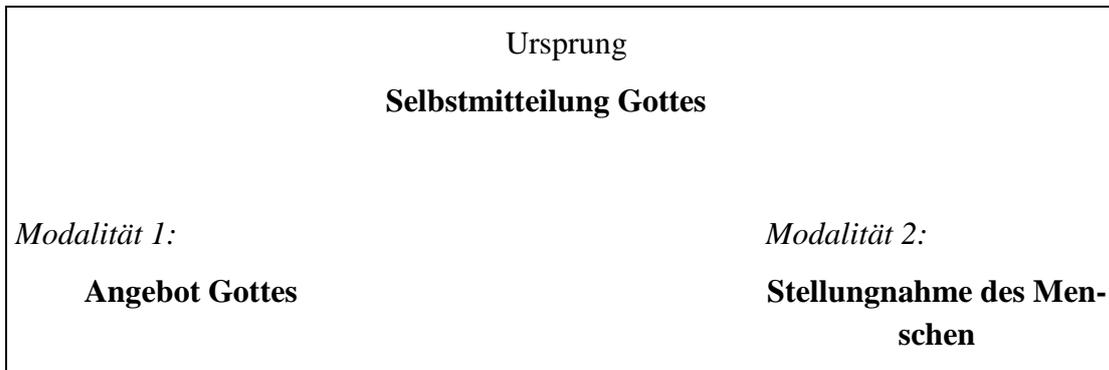
Im Hinblick auf diese Entscheidung muss dann allerdings nochmals eine Differenz festgehalten werden: Annahme und Ablehnung stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander, als ob in ihnen das neutrale Vermögen einer Wahlfreiheit gegeben wäre.

- Hinsichtlich der „Annahme“ der Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung muss festgehalten werden, dass diese Annahme ihrerseits ganz und gar getragen wird durch das Angebot selbst, weil dieses Angebot selbst den Horizont des Menschen bildet, in dem er seine Freiheitsentscheidung trifft. Zudem unterstreicht Rahner, dass der kreatürliche, d.h. menschliche, Akt der Annahme der Selbstmitteilung Gottes diese „göttliche Gabe“ auf eine kreatürliche Ebene depotenzieren würde, wenn der menschliche Vollzug der freien Annahme nicht seinerseits nochmals getragen wäre von Gott selbst. Die Annahme der Selbstmitteilung Gottes *in und durch* diese selbst, wäre aber gleichbedeutend mit dem Heil des Menschen.

²⁵⁸ RAHNER, Grundkurs 124.

²⁵⁹ RAHNER, Grundkurs 124.

- Hinsichtlich der „Ablehnung“ der Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung muss festgehalten werden, dass sich der Mensch durch diese Ablehnung in einen Selbstwiderspruch zu sich verfangen würde, weil er genau das ablehnt, was sein innerstes Konstitutivum ausmacht. Die Ablehnung der Selbstmitteilung Gottes bedeutet damit aber das Unheil des Menschen.



Um dem Wesen der Selbstmitteilung Gottes, hier verstanden als Selbstoffenbarung Gottes, noch genauer zu erfassen, können wir mit Rahner nochmals bei der „transzendentalen Erfahrung“ ansetzen.

In der transzendentalen Erfahrung „erfährt der Mensch sich als das endliche, kategoriale Seiende, als das vom absoluten Sein her in Unterschied von Gott eingesetzte, als das vom

absoluten Sein herkommende und im absoluten Geheimnis gründende Sein²⁶⁰. In diesem zunächst kompliziert klingenden Satz bringt Rahner zum Ausdruck, dass der Mensch sich immer schon seiner Endlichkeit bewusst ist und in dieser Erkenntnis gleichzeitig der Tatsache gewahr wird, dass er das Wesen einer auf das Sein schlechthin offenen Transzendenz ist. Indem er die Endlichkeit *als* Endlichkeit erkennt und damit jede Endlichkeit überschreitet, weiß er sich verwiesen (oder geöffnet) auf das absolute Sein selbst. Dieses absolute Sein ist das *Woraufhin* aller menschlichen Erkenntnis und *gleichzeitig*, weil der Mensch ein endliches Sein ist, das *Wovonher* seines Daseins. In dieser Verwiesenheit auf das absolute Sein, die der Mensch zwar verdrängen, aber der er nie entgehen kann, ist das gegeben, was man eine „natürliche Offenbarung Gottes“²⁶¹ nennt.

Aber - und das ist für das Verständnis der Selbstmitteilung Gottes als Offenbarung entscheidend - durch diese „natürlichen Offenbarung“ hat der Mensch zwar ein Wissen um Gott, aber er weiß nicht, wie dieser Gott sich zum Menschen verhält. Er weiß nicht, ob dieser Gott „die für uns schweigend in sich verschlossene und uns in unsere Endlichkeit hinein distanzierende Unendlichkeit oder die radikale Nähe der Selbstmitteilung sein will“²⁶².

Man könnte etwas vergrößert sagen, dass in der „natürlichen Offenbarung“ dem Menschen das „Dass“ Gottes bekannt ist, während über das „Wie“ Gottes nichts ausgesagt werden kann.

Diese „natürliche Gottesoffenbarung“ ist aber im Grunde genommen immer schon in ein höheres Ganzes eingebettet, wenn Rahner den Menschen als „Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes“²⁶³ definiert. Denn in dieser Aussage soll ja gerade zum Ausdruck gebracht werden, dass Gott nicht das radikal fernbleibende Woraufhin und Wovonher des Menschen ist und in schweigender Ferne verharrt, sondern „dass er sich selbst als er selbst gibt“²⁶⁴. Damit aber ist dem Menschen in der Selbstmitteilung Gottes eröffnet, dass das vom Menschen her unerreichbare Ziel durch Gottes Offenbarung, die im letzten identisch ist mit der Gnade, zum Ausgangspunkt des vollendeten Selbstvollzug des Menschen werden kann.²⁶⁵

In der Selbstmitteilung Gottes zeigt sich Gott, das heilige Geheimnis, als die bergende Nähe, als vergebende Intimität, als Heimat, als sich mitteilende Liebe, als das Heimliche.²⁶⁶

²⁶⁰ RAHNER, Grundkurs 125.

²⁶¹ RAHNER, Grundkurs 173. Rahner bemerkt aber ausdrücklich, dass dieser Begriff einer „natürlichen Offenbarung“ missverständlich sei. (Vgl. ebd.)

²⁶² RAHNER, Grundkurs 173.

²⁶³ RAHNER, Grundkurs 125.

²⁶⁴ RAHNER, Grundkurs 125.

²⁶⁵ RAHNER, Grundkurs 126.

²⁶⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 137.

1.2 Das „übernatürliche Existential“

Bevor wir uns weiter mit dem Rahnerschen Offenbarungsbegriff auseinandersetzen, wenden wir uns den Rahnerschen Überlegungen zum „übernatürlichen Existential“ zu. Galten unsere Überlegungen bisher vor allem Gott als dem Subjekt der Selbstmitteilung Gottes, so stellt das „übernatürliche Existential“ in gewisser Weise ein logisches Pedant zu diesen Ausführungen dar, insofern sich in diesem Begriff die konkreten Auswirkungen der Selbstmitteilung Gottes für ihren Adressaten widerspiegeln. Beide Aspekte sind engstens aufeinander bezogen, wenn Rahner das „Angebot der Selbstmitteilung“ als das „übernatürliche Existential“ bezeichnet.²⁶⁷

Einer der bekanntesten Beiträge Karl Rahners für die Theologie in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts war sicherlich die Implementierung des Begriffs eines „übernatürlichen Existentials“. Was aber ist mit diesem Begriff gemeint?

Wenn man den Gedanken von der Ereignishaftigkeit des Menschen *qua Selbstmitteilung Gottes* zu Ende denkt, dann ergibt sich, dass diese Gnade ausnahmslos jedem Menschen zumindest im *Modus des Angebotes* gegeben ist. Der Mensch ist von vorneherein auf Gott verwiesen als sein eigentliches und erreichbares Ziel verwiesen. Diese apriorische, d.h. immer gegebene, Verwiesenheit des Menschen auf Gott bezeichnet Rahner in Anlehnung an den Begriff des „Existenzial“ bei Martin Heidegger als *übernatürliches Existential*. Dabei kommt durch den Begriff „Existential“ zum Ausdruck, dass das Angebot der Selbstmitteilung Gottes zum *konstitutiven* Bestandteil der menschlichen Wirklichkeit gehört. Rahner versteht unter Existential nämlich „eine dauernde, bleibende Verfasstheit [sic!] einer endlichen Geistperson, die die Ermöglichung und ontologische Vorbestimmung eines personalen Handelns ist“²⁶⁸. Das Existential unterscheidet sich vom Existentiellen dadurch, dass es *nicht* der freien Tat der Person selbst entstammt, sondern deren Voraussetzung ist.²⁶⁹ Das Existential bestimmt den Menschen in *all* seinen Dimensionen, wobei der Hinweis auf „alle“ Dimensionen deutlich unterstrichen werden muss. Darüber hinaus charakterisiert Rahner diese Grundanlage des Menschen aus zwei unterschiedlichen Gründen als „übernatürlich“:

„Übernatürlich ist dieses Existential sowohl, weil es den Menschen ausrichtet auf das übernatürliche Ziel, als auch, weil es ungeschuldet ist.“²⁷⁰

Damit besagt der Begriff ein doppeltes: Zum einen ist jeder Mensch als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes zu einem übernatürlichen Ziel berufen (theologisch: zur *visio beatificia*), zum anderen aber ist diese übernatürliche Berufung etwas, was dem Menschen nicht schon aufgrund seines bloßen Geschaffenseins gegeben ist. Das Angebot der Selbstmitteilung Gottes, das Angebot der Gnade als übernatürliches Existential geht über die

²⁶⁷ RAHNER, Grundkurs 132.

²⁶⁸ RAHNER, Karl, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadensordnung. In: Orientierung 20 (1956) 8-11, 9. [= RAHNER, Verhältnis.]

²⁶⁹ Vgl. RAHNER, Verhältnis 9.

²⁷⁰ RAHNER, Verhältnis 9.

Schöpfungsgnade hinaus und ist dennoch, wegen des universalen Heilswillens Gottes (1 Tim 2,4), ausnahmslos allen Menschen angeboten. In der für Rahner typischen, nicht immer ganz einfachen Diktion liest sich dies folgendermaßen:

„Diese ‘Situation’ [des in Christus objektiv gerechtfertigten Mensch als dauerndes Subjekt der Heilssorge und des Gnadenangebotes Gottes] (...), die umfassend und unentrinnbar dem freien Handeln des Menschen vorgegeben ist und dieses bestimmt, besteht nicht nur in den Gedanken und Absichten Gottes, sondern ist eine realontologische Bestimmung des Menschen selbst, die als Objektivierung des allgemeinen göttlichen Heilswillens zwar gnadenhaft zu seinem Wesen als ‘Natur’ hinzutritt, dieser aber in der realen Ordnung niemals fehlt.“²⁷¹

Karl-Heinz Wegere bezeichnet diese Überlegungen zur Angebot der Gnade im übernatürlichen Existential als das zentrale Anliegen der Rahnerschen Theologie:

„Gnade, die wirklich übernatürliche Gnade, die Gott selbst ist, ist die innerste Mitte jeder menschlichen Existenz.“²⁷²

Man würde dem Begriff des „übernatürlichen Existentials“ jedoch nicht gerecht, wenn man es rein formal und isoliert vom Christusereignis betrachten würde. (Dass dies ganz spezifische und gewichtige Probleme mit sich bringt, darauf kann hier nur hingewiesen werden.²⁷³)

Wir haben bereits mehrfach gesehen, dass Rahners Theologie maßgeblich von der Tatsache der Inkarnation her entfaltet wird. *Weil* die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus der Höhepunkt der Geschichte schlechthin ist, *hat dieses Ereignis Konsequenzen* für alle Menschen, für die gesamte Menschheit. Unter der Voraussetzung nämlich, dass die „Menschheit (...) als eine konkrete Einheit von Gott gesehen und behandelt“²⁷⁴ wird, *betrifft das Christusereignis alle Menschen aller Zeiten*. Dadurch, dass Gott in Jesus Christus in die Geschichte und Welt eingetreten ist, verändert sich fortan die Situation der Welt im ganzen und in ihr die Situation jedes einzelnen Menschen. Dies gilt bereits für die Menschen, die vor dem geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung gelebt haben, „weil die in der übernatürlichen Ordnung gegebene Heilsgeschichte (...) von vorneherein eine solche [ist], in der Gott in Christus sich in der Inkarnation der Welt mitteilen wollte“²⁷⁵. Nikolaus Schwerdtfeger kommt zu dem Urteil:

²⁷¹ RAHNER, Karl, Art. Existential, übernatürliches. In: LThK² Bd. 3, 1301.

²⁷² WEGER, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg u.a. 1996, 80. [= WEGER, Karl Rahner.]

²⁷³ Vgl. BALTHASAR, Hans Urs von, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966. Vgl. METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz⁵1992, 152ff.

²⁷⁴ RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: SzTh II, Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, 85. [= RAHNER, Gliedschaft.]

²⁷⁵ RAHNER, Karl, Art. Übernatürliche Ordnung. In: SM IV 1041-1048, 1047.

„Darum ist vorlaufend zum geschichtlichen Christusereignis und auf es hin-geordnet das übernatürliche Existential faktisch schon mit der Schöpfung gegeben.“²⁷⁶

Im Hintergrund dieser Konzeption steht die biblische Aussage des Kolosserbriefes, dass von Anfang alles durch Christus geschaffen ist und die gesamte Schöpfung auf Christus hin angelegt ist²⁷⁷:

„Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung. Denn in ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten; alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen. Er ist vor aller Schöpfung, in ihm hat alles Bestand. (Kol 1,15-17)“

Das Christusereignis qualifiziert die Welt von vorneherein anders, als wenn die Schöpfung nicht immer schon auf Christus hin angelegt gewesen wäre. Diese umfassende Situation einer in Christus und seiner Kirche gleichsam geweihten Menschheit²⁷⁸ findet ihren konkreten Niederschlag beim Menschen im Angebot des übernatürlichen Existentials. Dieses ist damit christologisch qualifiziert als Selbstmitteilung Gottes in Christus, hat aber - unter der Bedingung der Sünde - auch einen soteriologischen Charakter als *vergebende* Selbstmitteilung Gottes.

In einer ersten Zusammenfassung können wir versuchen, die komplexe Wirklichkeit, die der Begriff des übernatürlichen Existentials zum Ausdruck bringen will, thesenartig wie folgt zu fassen:

- Das übernatürliche Existential besagt die *Ausrichtung jedes Menschen* auf sein letztes Ziel, das Gott als er selbst ist.²⁷⁹ Weil diese Ausrichtung von Gott her gesehen ungeschuldet ist und das Ziel als solches die naturalen Möglichkeiten des Menschen übersteigt, heißt das Existential „übernatürlich“.
- Das übernatürliche Existential konkretisiert den allgemeinen Heilswillen Gottes (vgl. 1 Tim 2,4) auf den speziellen Menschen hin. Als diese Konkretisierung ist es ausnahmslos jedem Menschen angeboten.
- Das übernatürliche Existential bestimmt zugleich die Situation des Menschen als in und durch Christus „objektiv erlöst“. Es stellt den Menschen dann aber in die Entscheidung, diese objektive Tatsache auch subjektiv in Glaube, Hoffnung und Liebe nachzuvollziehen.²⁸⁰

²⁷⁶ SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymem Christen“. Freiburg i. Br. u.a. 1982, 187. [= SCHWERDTFEGER, Gnade.]

²⁷⁷ Vgl. SCHWERDTFEGER, Gnade 186.

²⁷⁸ RAHNER, Gliedschaft 93. Vgl. RAHNER, Sendung 263.

²⁷⁹ Vgl. RAHNER, Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: SzTh I, Einsiedeln u.a. 1954, 377-414, 408.

²⁸⁰ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Rechtfertigung. In: LThK² Bd. 8, 1042-1046, 1043f.

- Das übernatürliche Existential ist die Gnade Gottes selbst als Selbstmitteilung Gottes. im Modus des Angebotes. Die Tatsache, dass ausnahmslos jedem Menschen diese Gnade im übernatürlichen Existential angeboten ist, sagt aber noch nichts darüber aus, ob der einzelne Mensch diese Gnade auch angenommen hat bzw. annehmen wird.²⁸¹
- Die im übernatürlichen Existential angebotene Gnade ist identisch mit der absoluten Selbstmitteilung Gottes, die durch die Menschwerdung Gottes an die Welt ergangen ist und vom Menschen Jesus absolut angenommen wurde. (Höhepunkt der Offenbarung.)
- Das übernatürliche Existential betrifft *alle Dimensionen* des Menschen in seinem konkreten Leben. Zu ihm muss der Mensch, ob er will oder nicht, Stellung nehmen.

Es sei nochmals etwas ausführlicher auf die konkreten und unausweichlichen Auswirkungen hingewiesen, die das übernatürliche Existential auf die menschlichen Erfahrungen hat. Rahner:

„Kein Mensch kann verhindern, dass er von Gott geliebt wird (...), kein Mensch kann verhindern, dass er erlöst ist, dass er existiert als der in der Fleischwerdung des ewigen Logos Gewollte, kein Mensch kann sich, obzwar er im protestierenden Nein dazu leben kann, dem entziehen, dass die Gnade Gottes ihn dauernd heimsucht, (...) dass alles menschliche Dasein einzig gründet im Abgrund des Geheimnisses, das die absolute Liebe ist. (...)“

Diese Wirklichkeit mag reflex gewusst, glaubend und liebend angenommen sein oder nicht, sie ist eine Wirklichkeit, sie ist dazu bestimmt, selbst noch als verneinte, das Leben des Menschen innerlich zu tragen, sie dringt in tausend geheimen Weisen aus dem Herzgrund des Mensch in all seine Bereich ein, sie macht ihn unruhig, verzweifelt an der Enge und Endlichkeit des Daseins (...). Der Mensch hat keine Ruhe. Er kann seine Endlichkeit nicht mehr beruhigt für selbstverständlich halten.“²⁸²

In diesem ausführlichen Zitat wird sehr deutlich, wie umfassend die Wirklichkeit des übernatürlichen Existential die konkrete Wirklichkeit des Menschen umgreift. Als diese umfassende Wirklichkeit aber fordert das übernatürliche Existential den Menschen zur Stellungnahme heraus. Diese Stellungnahme, die keinesfalls nur in besonderen, gar religiösen Akten geschieht, stellt den Menschen immer vor die Frage nach seinem eigenen Selbstverständnis. Da aber dieses Selbstverständnis wiederum maßgeblich durch die Realität des übernatürlichen Existentials geprägt ist, verhält sich der Mensch in jedem seiner Entscheidungen, in jeder Erkenntnis auch gegenüber Gott; entweder indem er dessen Angebot - seine Selbstmitteilung - annimmt, oder aber, indem er diese ablehnt.

²⁸¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 133.

²⁸² RAHNER, Karl, Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. In: SzTh VII, Einsiedeln u.a. 1966, 386-400, 387f.

Eine entscheidende Überlegung zum übernatürlichen Existential müssen wir noch unternehmen. Man muss sich ganz klar bewusst sein, dass das Existential auch da wirksam ist, wo der Mensch nicht glaubt. Ja, es ist vielmehr anzunehmen, dass der Mensch in den meisten Fällen nicht ausdrücklich (thematisch) um diese ursprüngliche Verwiesenheit auf Gott weiß. Rahner geht sogar soweit zu behaupten, dass das übernatürliche Existential den Menschen selbst da noch trägt, wo dieser ausdrücklich Nein zu Gott sagt. Von daher sind alle Menschen potentiell „anonyme Christen“, haben es alle Menschen immer schon mit Christus und seiner Kirche zu tun, auch dann, wenn sie die explizite Botschaft des Christentums noch nicht erreicht hat.²⁸³

Bevor wir im folgenden uns dem Verständnis dessen, was Rahner unter Offenbarung versteht, noch eingehender widmen können, sollen zusammenfassend die Konsequenzen des übernatürlichen Existentials für die menschliche Transzendentalität aufgezeigt werden. Erst von daher kann deutlich werden, was Rahner unter den Begriffen der Heils- und Offenbarungsgeschichte versteht und wie sich diese zur menschlichen Geschichte überhaupt verhalten.

Das, was über das übernatürliche Existential ausgeführt wurde, gilt - wie wir gesehen haben - im Blick auf den Menschen schlechthin universal; es gilt für den Menschen schlechthin und nicht nur für den getauften und gerechtfertigten im Gegensatz zum Heiden und Sünder.²⁸⁴ Durch das „übernatürliche Existential“ wird (besser noch würde man sagen „ist“) die Transzendentalität des Menschen, die greifbar ist in der transzendentalen Erfahrung, eine „übernatürlich erhobene“²⁸⁵, so dass diese übernatürliche Verfasstheit der menschlichen Transzendentalität „eine Modalität seiner ursprünglichen und unthematischen Subjekthaftigkeit“²⁸⁶ ist. Der Terminus „unthematisch“ bringt dabei zum Ausdruck, dass die übernatürliche Transzendentalität des Menschen zwar nicht vom Menschen ausdrücklich, eben thematisch, *gewusst* ist, aber dennoch ungegenständlich *bewusst* ist:

„Die Selbstoffenbarung Gottes in der Tiefe der geistigen Person ist eine von der Gnade herkommende, an sich selbst unreflexe, apriorische Bestimmtheit, ist nicht an sich schon gegenständliche sachhafte Aussage, ist Bewusstheit, nicht Gewusstheit.“²⁸⁷

Auch wenn der Menschen - zumindest vor der Begegnung mit dem Evangelium - nicht ausdrücklich um die Finalisierung seines Geistes auf die liebende Nähe Gottes hin weiß, macht sie sie sich doch im Dasein des Menschen - in seiner übernatürlich erhobenen,

²⁸³ Vgl. RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: SzTh VI, Einsiedeln u.a. 1965, 545-554. DERS., Atheismus und implizites Christentum. In: SzTh VIII, Einsiedeln u.a. 1967, 187-212. [= RAHNER, Atheismus.] DERS., Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“. In: SzTh X, Einsiedeln u.a. 1972, 531-546.

²⁸⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 133.

²⁸⁵ RAHNER, Grundkurs 135.

²⁸⁶ RAHNER, Grundkurs 135.

²⁸⁷ RAHNER, Grundkurs 175.

transzendentalen Erfahrung - bemerkbar und wirkt sich darin aus.²⁸⁸ Sie ist für Rahner sogar schon im eigentlichen Sinne Offenbarung:

„Die übernatürlich erhobene, unreflexe, aber wirklich gegebene transzendente Erfahrung der Bewegtheit und Verwiesenheit des Menschen auf die unmittelbare Nähe Gottes ist aber durchaus schon als solche im voraus zu einer geschichtlich sich vollziehenden reflexen Thematisierung im Ganzen der menschlichen Geistes- und Religionsgeschichte als eigentliche Offenbarung anzusprechen, die keineswegs mit der sogenannten natürlichen Offenbarung identifiziert werden darf.“²⁸⁹

Von dieser Stelle aus können wir nun den Offenbarungsbegriff bei Rahner weiter verdeutlichen.

2 *Der Offenbarungsbegriff: Heils-geschichte und Offenbarungs-geschichte*

2.1 Die Ausgangsfrage

Angesichts des Zieles unserer Vorlesung, innerhalb der Darstellung maßgeblicher theologischer Entwürfe des 20. Jahrhunderts auch die theologischen Auseinandersetzungen zum Ausdruck zu bringen, ist es höchst interessant, dass Rahner seinen Überlegungen zum Begriff der Offenbarung verknüpft mit einer, wenn auch kurzen, Auseinandersetzung mit dem sogenannten „Modernismus“ und hier im Besonderen mit dessen Offenbarungsbegriff.²⁹⁰

Rahner stellt fest, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Häresie des Modernismus die Kirche bedroht habe, zu dessen Grundirrtümern v.a. sein Offenbarungsbegriff gehört habe.²⁹¹

„Offenbarung war (...) für den Modernismus ein anderes Wort für die der menschlichen Geschichte immanente und notwendige Entwicklung des religiösen Bedürfnisses, in der dieses sich in den mannigfaltigsten Formen der Religionsgeschichte objektiviert und langsam zu höherer Reinheit und umfassenderer Fülle bis zu seiner Objektivierung in Christentum und Kirche aufwächst.“²⁹²

Diesem Offenbarungsbegriff warf die Kirche vor, dass er „immanentistisch“ sei und damit Offenbarung auf eine rein innerweltliche bzw. innermenschliche Entwicklung reduziere, die keinen Spielraum für ein Handeln Gottes „extra nos“ zulasse.

²⁸⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 136.

²⁸⁹ RAHNER, Grundkurs 154.

²⁹⁰ Vgl. RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. In: DERS./RATZINGER, Joseph, Offenbarung und Überlieferung. QD 25. Freiburg u.a. 1965, 11-24, 11-13. [= RAHNER, Bemerkungen.]

²⁹¹ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 11.

²⁹² RAHNER, Bemerkungen 11.

Umgekehrt macht Rahner aber geltend, dass sich der Modernismus seinerseits nicht völlig zu unrecht gegen ein Offenbarungsverständnis der neothomistischen Schultheologie gerichtet habe, welches das Offenbarungsgeschehen einseitig als ein dem Menschen äußerlich bleibendes Eingreifen Gottes verstanden hat. Dieses Eingreifen Gottes, etwa durch die Propheten, wurde verstanden als die äußerliche Vermittlung wahrer menschlicher, aber von Gottes Autorität legitimer, Sätze bzw. Einsichten über Gott, die der Mensch alleine kraft eigener Vernunft nicht erreichen könnte. Der Modernismus wirft damit der faktischen, nicht lehramtlich verbindlichen, Theologie vor, einem extrinsezistischen Offenbarungsbegriff anzuhängen.²⁹³ Um Rahners Anliegen zu verstehen ist es wichtig festzuhalten, dass Rahner hier zwischen der Schultheologie einerseits und der kirchlichen Orthodoxie andererseits unterscheidet. Das - um es etwas vergrößert auszudrücken - „extrinsezistische Offenbarungsverständnis“ der Schultheologie beherrschte zwar faktisch den theologischen Lehrbetrieb, was aber nicht bedeutet, dass es identisch ist mit der Lehre der Kirche selbst, insofern es eben nicht die Fülle des Glaubensgutes ausschöpfte. Rahner will diesen Streit nicht entscheiden, sondern will lediglich zum Ausdruck bringen, dass sowohl der Offenbarungsbegriff der „Schultheologie“ als auch der des „Modernismus“ defizitär gewesen sein könnte.

Dieser „Einstieg“ in die eigentliche Thematik des Offenbarungsbegriff ist typisch für Rahners Art der theologischen Argumentation. Rahner geht aus von der *faktisch* betriebenen Theologie und konfrontiert diese mit den aktuellen Glaubensfragen der Menschen. Sodann versucht er eine „neue Antwort“, indem er zum einen die verengte Sicht der Schultheologie aufzeigt, um so den Blick auf das gesamte *depositum fidei* freizusetzen. Auf der Grundlage einer auf diese Weise gewonnenen neuen Offenheit auf das gesamte Glaubensgut gewinnt Rahner sodann durch kreativ-produktives Weiterdenken der Glaubensüberlegungen Antworten auf die aktuellen Fragen der Menschen.

Die ärgerliche Konkretheit einer Offenbarungsgeschichte

Rahner diagnostiziert bereits im Jahr 1963 hellsichtig, worin die Problematik des „modernen Menschen“ liegt, sich auf eine Offenbarung einzulassen, deren Wesen es gerade ausmacht, dass sie *geschichtlich* ergeht. Dazu betrachtet er unterschiedliche Denkhaltungen, die bei den Menschen heute anzutreffen sind. Im einzelnen spricht er von einem antikirchlichen Humanismus, einem bekümmerten Atheismus, und dem Materialismus. Für alle diese Denkrichtungen ist nicht so sehr die Annahme eines „deus absconditus“ ärgernisierend als vielmehr die christliche Lehre, „dass es eine *Geschichte* der Offenbarung geben soll, in der Gott selbst einen einzigen Weg neben den vielen anderen der übrigen Religionsgeschichte bahnt und ihn selbst dann im Fleisch erschienen abschreibt“²⁹⁴.

²⁹³ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 12.

²⁹⁴ RAHNER, Bemerkungen 12.

Ärgerniserregend für den Menschen ist also nicht das transzendente Gottesverhältnis, die transzendente Offenbarung, des Menschen, sondern vielmehr die *kategoriale Offenbarungsgeschichte*. Bislang hatten wir uns primär diesem „transzendentalen Gottesverhältnis“ zugewandt, das nach Rahner von seinem Wesen her darin besteht, dass Gott sich dem Menschen als bergende Nähe und erreichbares Ziel mitgeteilt hat. Und erinnern wir uns daran, dass diese Selbstmitteilung Gottes im übernatürlichen Existential alle Dimensionen des Menschen betrifft; der Mensch es somit in jeder Erkenntnis und in jeder Freiheitstat immer schon mit Gott zu tun hat. Diese Selbstmitteilung Gottes aber können wir dann als *transzendente Offenbarung*, oder noch genauer als transzendentalen Aspekt der Offenbarung bezeichnen.²⁹⁵ Von diesem transzendentalen Moment aber müssen wir das kategoriale, geschichtliche Moment unterscheiden. Bevor wir näher auf das Verhältnis dieser beiden Begriffe und dem mit ihnen Bezeichneten eingehen, möchte ich sie im Anschluss an Bernd Jochen Hilberath wie folgt umschreiben:

„*Transzendental* bedeutet das mit dem Wesen (a priori, ursprünglich, notwendig, von innen her, immer schon, von vornherein und nicht nachträglich und rein faktisch) Gegebene; es zeigt sich implizit, ungegenständlich, unreflex, unthematisch; es nicht gewusst, aber wohl bewusst.

Kategorial besagt das (von außen, a posteriori, in Raum-Zeitlichkeit) Entgegenkommende; es ist explizit, gegenständlich, reflex, thematisch und gewusst.

Transzendental und kategorial bedingen sich gegenseitig: Das transzendente ist die Möglichkeitsbedingung des Kategorialen (...) - das Kategoriale bringt das Transzendente erst zu sich selbst.“²⁹⁶

2.2 Die Unterscheidung von allgemeiner und spezieller Offenbarungsgeschichte

Das herkömmliche Verständnis von „kategorialer Offenbarungsgeschichte“

Zunächst müssen wir uns dem Begriff der „kategorialen Offenbarungsgeschichte“ zuwenden, indem wir uns diesem vom herkömmlichen Glaubensverständnis aus nähern, gerade weil Rahner in einer anderen - und wie wir sehen werden - sehr viel weiteren Weise von diesem Begriff Gebrauch macht.

Wir sind es gewohnt unter „kategorialer Offenbarungsgeschichte“ bzw. „kategorialer Offenbarung“ die Offenbarungsgeschichte Israels bis hin zu Jesus Christus zu verstehen, wie sie ihren Niederschlag in der Heiligen Schrift gefunden hat. Wesentliche Stationen dieser Offenbarungsgeschichte wären die Uroffenbarung Adams im Paradies, die Berufung des Abrahams, die Befreiung aus Ägypten, die Offenbarung JHWH am Sinai bis hin zur endgültigen Offenbarung Gottes in Christus. Dieser Begrifflichkeit ist wohlmotiviert

²⁹⁵ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 15.

²⁹⁶ HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995, 116. [= HILBERATH, Karl Rahner.]

und kann sich auf das heilsgeschichtlich verstandene Offenbarungsverständnis von Dei Verbum (hier v.a. 3f.) berufen.

Rahners Unterscheidung zwischen der allgemeinen und speziellen Offenbarungsgeschichte

Rahner hingegen geht von einem weiteren Verständnis aus, wenn er den Begriff der „Offenbarungsgeschichte“ verwendet:

„Ein vulgäres Verständnis des Christentums identifiziert meist unvorsichtig die alttestamentliche und neutestamentliche explizite Offenbarungsgeschichte und deren Niederschlag in den Schriften des Alten und Neuen Testaments mit Offenbarungsgeschichte überhaupt.“²⁹⁷

Demgegenüber macht Rahner geltend, dass eine „Offenbarungsgeschichte im eigentlichen Sinne sich überall dort ereignet, wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt“²⁹⁸. Dennoch will Rahner mit dieser Feststellung den Unterschied zwischen der Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments und einer allgemeinen Offenbarungsgeschichte nicht nivellieren. Er spricht daher von der „speziellen christlichen Offenbarungsgeschichte“ einerseits und von einer „allgemein übernatürlichen Offenbarungsgeschichte“ andererseits.²⁹⁹

²⁹⁷ RAHNER, Grundkurs 149.

²⁹⁸ RAHNER, Grundkurs 149.

²⁹⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 149.

Offenbarungsgeschichte

Offenbarungsgeschichte I

außer alt- und neutestamentliche

Offenbarungsgeschichte

*(Offenbarungsgeschichte im weite-
ren Sinne)*

*allgemeine, übernatürliche Offenba-
rungsgeschichte (Gk 149)*

*allgemeine, transzendente und ka-
tegoriale Offenbarungsgeschichte
(Gk 164)*

Offenbarungsgeschichte II

alt- und neutestamentliche

Offenbarungsgeschichte

*(Offenbarungsgeschichte im engeren
Sinne)*

*spezielle, christliche, übernatürliche
Offenbarungsgeschichte (Gk 149)*

*amtliche, partikulare, regionale, kate-
goriale Offenbarungsgeschichte (Gk
165)*

Verhältnis von Offenbarungsgeschichte I zu Offenbarungsgeschichte II

„In der partikularen, regionalen, kategorialen Offenbarungsgeschichte kommt die erste, die allgemeine Offenbarungsgeschichte transzendentaler und kategorialer Art zu ihrem vollen Wesen und voller geschichtlicher Objektivierung (...)“ (Gk 165)

Wir müssen diese Unterscheidung im Auge behalten, wenn wir nun dem Rahnerschen Offenbarungsbegriff weiter nachgehen.

2.3 Das transzendente und kategoriale Moment der Offenbarung und der Begriff der Offenbarungsgeschichte

Für Rahners theologischen Grundansatz ist die Voraussetzung entscheidend, dass der Mensch als Subjekt und Person ein *geschichtliches Wesen* ist und in dieser Subjekthaftigkeit gleichzeitig auch das geschichtliche Wesen der Transzendenz.³⁰⁰ Diese Transzendenz des Menschen bzw. seine transzendente Verfasstheit vollzieht sich *immer in Geschichte* und ist so unausweichlich zu sich selbst *geschichtlich* vermittelt:³⁰¹

„Der Mensch realisiert (...) seine transzendente Subjekthaftigkeit weder ungeschichtlich in einer bloß innerlichen Erfahrung einer gleichbleibenden Subjektivität, noch ergreift er diese transzendente Subjektivität durch eine ungeschichtliche, an jedem Punkt der Zeit gleicherweise möglichen Reflexion und Introspektion.“³⁰²

Die Transzendentalität des Menschen darf unter keinen Umständen als ein Vermögen verstanden werden, „das unabhängig von der Geschichte gegeben, erlebt, erfahren, reflektiert“³⁰³ wird. Soll die Transzendentalität bzw. die Transzendenz - und damit die transzendente Offenbarung - des Menschen einerseits und seine Geschichtlichkeit andererseits zusammengedacht werden, dann muss man folgern, dass „die Transzendenz selbst eine Geschichte hat“ und umgekehrt „die Geschichte immer selber das Ereignis dieser Transzendenz ist“³⁰⁴.

Diesen grundlegenden Sachverhalt gilt es nun Schritt für Schritt auf das Offenbarungsgeschehen zu übertragen.

Transzendente Offenbarung und ihre kategoriale Vermittlung

Wir setzen zunächst an bei dem transzendentalen Moment der Offenbarung, wenn wir nochmals auf die menschliche Transzendentalität rekurrieren. Diese ist beim Menschen aufgrund der ihm im übernatürlichen Existential angebotenen Selbstmitteilung Gottes „übernatürlich erhoben“³⁰⁵. Rahner spricht in diesem Zusammenhang von einer „innere(n) gnadenhafte(n) Selbstoffenbarung im Kern der geistigen Person“³⁰⁶, von der *transzendentalen Offenbarung* als „gnadenhaft erhöhte Gestimmtheit des Menschen“³⁰⁷.

³⁰⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 145.

„Die Weltlichkeit, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit sind Momente am Menschen, die er nicht bloß - neben und zusätzlich zu seiner freien Personenhaftigkeit - auch *hat*, sondern Momente an der freien Subjekthaftigkeit der Person als solcher.“ (RAHNER, Grundkurs 51.)

³⁰¹ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 14.

³⁰² RAHNER, Grundkurs 145.

³⁰³ RAHNER, Grundkurs 145.

³⁰⁴ RAHNER, Grundkurs 145.

³⁰⁵ RAHNER, Bemerkungen 15.

³⁰⁶ RAHNER, Grundkurs 175.

³⁰⁷ RAHNER, Grundkurs 175.

Was oben von der menschlichen Transzendentalität im allgemeinen ausgesagt wurde - und hier berühren wir das kategoriale Moment der Offenbarung - , gilt auch für die transzendente Offenbarung: auch sie ist immer welthaft und daher kategorial vermittelt und ereignet sich an „dem geschichtlichen Material des Lebens des Menschen“³⁰⁸.

Verdeutlichen wir uns das Gemeinte nochmals anhand der Ausführungen von Rahner selbst³⁰⁹:

- Die Selbstoffenbarung Gottes in der Tiefe der geistigen Person (= transzendente Offenbarung) ist:
 - *an sich* selbst unreflexe, apriorische Bestimmtheit,
 - ist nicht *an sich* schon gegenständliche sachhafte Aussage
 - ist *Bewusstheit*, aber nicht *Gewusstheit*. (Gk 175)
 - Soll sich diese übernatürliche Bestimmtheit *konkret* ereignen,
 - dann muss diese
 - gnadenhafte, ungegenständliche, unreflexe Selbstoffenbarung Gottes
 - immer kategorial *vermittelt* gegeben sein in sachhaft gegenständlicher *Gewusstheit*. (Gk 175f.)
- Nur auf Grund dieser kategorialen Vermitteltheit in sachhaft-gegenständlicher *Gewusstheit* kann die gnadenhafte Geoffenbarkeit Gottes
- zum Prinzip des konkreten menschlichen Handelns auch in der Dimension des Gesellschaftlichen werden;
- dabei ist es zunächst gleichgültig, ob diese Vermitteltheit von ausdrücklich thematischer Religiosität ist oder nicht. (Gk 176)

Offenbarung kann dann aber verstanden werden „als die geschichtliche kategoriale Selbstausslegung (...) desjenigen transzendentalen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, das durch die allem Geist gnadenhaft, aber unausweichlich und immer eingestiftete Selbstmitteilung Gottes übernatürlicher Art gegeben ist (...).“³¹⁰ Von dieser Bestimmung der Offenbarung her wird deutlich, warum das *Offenbarungseignis* immer einen doppelten Aspekt hat. Der erste *transzendente* Aspekt der Offenbarung ist die „Konstitution

³⁰⁸ RAHNER, Grundkurs 175.

³⁰⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 175f.

³¹⁰ RAHNER, Bemerkungen 14.

der übernatürlich erhobenen Transzendenz des Menschen“³¹¹. Der zweite *kategoriale* Aspekt ist die „geschichtliche Vermitteltheit, die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung“³¹².

Mit dieser Bestimmung dessen, was Rahner unter Offenbarung versteht, haben wir aber den Begriff der Offenbarungsgeschichte noch nicht ganz erreicht. Mit Blick auf das Offenbarungsereignis können wir zunächst nur sagen, dass die transzendente Offenbarung notwendig *geschichtlich* vermittelt ist. Von einer Offenbarungsgeschichte aber kann man demgegenüber erst sprechen, wenn mehrere Offenbarungsereignisse miteinander verknüpft sind. Genau dies geschieht dann, wenn ein Offenbarungsereignis (in seinen beiden Momenten von transzendentelem und kategorialen Moment) sich gegenständlich, worthaft objektiviert und so zu einer expliziten kategorialen Offenbarung, zum Offenbarungswort wird. Dieses kategoriale Offenbarungswort wird zum Wort *in der* Geschichte und trifft auf diese Weise wiederum auf die „übernatürlich erhobene Transzendenz des Menschen“³¹³, die ihrerseits durch das Offenbarungswort zu sich selbst vermittelt wird und so fort.

Die Vermittlung der beiden Momente der *einen* Offenbarung hat somit ihrerseits eine Geschichte.³¹⁴ Und diese Geschichte der Vermittlung des transzendentalen und des kategorialen Momentes der Offenbarung bezeichnet Rahner als *Offenbarungsgeschichte*. Von daher ist es auch einsichtig, dass Rahner von der „Geschichte der Vermittlung der transzendentalen Geoffenbarkeit Gottes“³¹⁵ spricht.

Diese Geschichte, in der die in Freiheit angenommene Selbstmitteilung Gottes immer deutlicher in Erscheinung tritt³¹⁶, steht ihrerseits unter der Leitung Gottes, insofern der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes (= transzendente Offenbarung) von Gott her immer schon eine Dynamik auf ihre geschichtliche Realisation und Vermittlung eigen ist, die von Gott getragen ist. Von daher kann auch die Vermittlung der Offenbarung nochmals als Offenbarung bezeichnet werden.³¹⁷

„Die Geschichte der Vermittlung der transzendentalen Geoffenbarkeit Gottes ist ein inneres Moment an der Geschichtlichkeit der Selbsterschließung Gottes in der Gnade, weil diese von sich her und nicht nur vom Wesen des Menschen her eine Dynamik auf ihre eigene Vergegenständlichung hat, da

³¹¹ RAHNER, Bemerkungen 15.

³¹² RAHNER, Bemerkungen 15.

N.B.: Weger zitiert diese Passage bei Rahner nicht korrekt, wenn er schreibt: „Der zweite Aspekt des Offenbarungsereignisses ist deren ‘geschichtliche Vermittlung [?], die gegenständliche Objektivierung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung’ (...).“ (WEGER, Karl Rahner 111.)

„Vermitteltheit“ und „Vermittlung“ besagen aber unterschiedliches.

³¹³ RAHNER, Bemerkungen 15.

³¹⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 176.

³¹⁵ RAHNER, Grundkurs 176.

³¹⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 148.

³¹⁷ RAHNER, Grundkurs 176.

sie ja selbst Prinzip der Vergöttlichung der Kreatur in allen deren Dimensionen ist.“³¹⁸

Auf diese Weise konstituiert sich die *Offenbarungsgeschichte* in einem allgemeinen Sinne. Und von einer Offenbarungsgeschichte im uns zunächst eher geläufigen Sinn kann nach Rahner dort gesprochen werden, „wo sie *wirklich* Geschichte der wahren Selbstausslegung dieser übernatürlich transzendentalen Erfahrung ist und nicht deren Missdeutung (...)“³¹⁹.

Auf diese Unterscheidung werden wir noch zurückkommen.

2.4 Die Koexistenz von Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte

Erst von dieser Bestimmung dessen, was Rahner unter Offenbarung und Offenbarungsgeschichte versteht, können wir uns der Frage nach dem Verhältnis von Heils-, Offenbarungs- und Menschheitsgeschichte zuwenden.

Rahner stellt die - zunächst gewagt anmutende - These auf, „dass die Heilsgeschichte koexistent ist mit der gesamten Menschheitsgeschichte (...)“³²⁰ und darüber hinaus die universale Heilsgeschichte zugleich Offenbarungsgeschichte sei, die darum mit der Weltgeschichte *koextensiv* ist.³²¹

Für Rahner steht von vornherein fest, dass die Heilsgeschichte von Anfang an zusammen (koexistent) mit der Menschheitsgeschichte besteht. Überall da, wo der Mensch Geschichte betreibt, betreibt er diese im Horizont der dem Menschen angebotenen Selbstmitteilung Gottes. Von daher muss diese Geschichte bereits *auch* Heilsgeschichte sein, weil in jeder menschlichen Geschichte, wo sie nicht nur Naturgeschichte ist, sich „der konkrete geschichtliche Vollzug der Annahme oder Ablehnung dieser Selbstmitteilung Gottes“³²² ereignet.

Überdies muss eine Heilsgeschichte, wenn sich in ihr wirklich das Heil des Menschen ereignen soll, zugleich *Offenbarungsgeschichte* sein.

Rahner argumentiert streng dogmatisch:

- Er setzt zunächst bei der Feststellung an, dass es für die katholische Dogmatik unbestreitbar einen „ernsten, wirksamen, allgemeinen Heilswillen Gottes im Sinne jenes Heils, das der Christ als sein christliches Heil meint“³²³ gibt und verweist zum Beleg dieser Annahme auf das Zweite Vatikanische Konzil.³²⁴ Hier heißt es etwa in Gaudium

³¹⁸ RAHNER, Grundkurs 176.

³¹⁹ RAHNER, Bemerkungen 15.

³²⁰ RAHNER, Grundkurs 147.

³²¹ RAHNER, Grundkurs 149.

³²² RAHNER, Grundkurs 148.

³²³ RAHNER, Grundkurs 150.

³²⁴ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 17.

Vgl. RAHNER, Grundkurs 156: namentlich verweist Rahner auf LG 16, GS 22, AG 7, NAe 1f.)

et Spes 22, dass der Heilige Geist *allen* Menschen die Möglichkeit anbietet, dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein.

- Wenn es eine universale Heilsmöglichkeit für alle Menschen aller Zeiten gibt, dann muss es auch für alle Menschen die Möglichkeit des *Glaubens* geben, weil ein Heil ohne Glaube undenkbar ist. Heil, als von Gott ermöglichte und vom Menschen frei vollzogene Tat, ist nur möglich „wo sich *Glaube* an das Wort des sich im eigentlichen Sinne offenbarenden Gottes vollzieht“³²⁵. So wenig wie Heil ohne Glaube denkbar ist, so wenig ist Glaube denkbar ohne eine Offenbarung Gottes: „Heil [kann] aber ohne Glaube und Glaube ohne eigentliche Offenbarung nicht sein (...).“³²⁶ Rahner fasst diesen Zusammenhang sehr prägnant zusammen:

„Ein Heilswirken ohne Glaube aber ist nicht möglich, und ein Glaube ohne eine Begegnung mit dem sich persönlich offenbarenden Gott ist ein Unbegriff.“³²⁷

- Damit aber hat Rahner das Ziel seiner Argumentation erreicht, das wir in den Worten Rahners selbst wiedergeben: „Soll es also überall in der Geschichte Heil und somit auch Glaube geben können, muss überall in der Geschichte der Menschheit eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen so am Werke sein, dass sie jeden Menschen tatsächlich ergreift und in ihm durch den Glauben Heil wirkt, in jedem Menschen, der sich nicht selbst durch seine eigene Schuld dieser Offenbarung ungläubig verschließt.“³²⁸

So aber ist die These Rahners begründet: Die Heilsgeschichte ist nicht nur *koexistent* mit der Menschheitsgeschichte, sondern darüber hinaus ereignet sich auch *Offenbarungsgeschichte* überall da, „wo eine individuelle und kollektive Menschheitsgeschichte sich begibt“³²⁹. Von ihrer zeitlich/ räumlichen Erstreckung sind daher Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte *koextensiv*. Dabei ist nochmals deutlich zu unterstreichen: Diese Offenbarungsgeschichte darf nicht auf die Geschichte einer „natürlichen Offenbarung“ reduziert werden³³⁰, weil sich der allgemeine Heilswille Gottes auf ein streng übernatürliches Heil bezieht: die glückselige Gottesschau, die *visio beata*.

Rahner ergänzt seine eher als dogmatisch zu bezeichnende Argumentation durch eine spekulative, indem er zur Begründung dieser These wiederum beim „übernatürlichen Existential“ anknüpft, durch das bei ausnahmslos jedem Menschen eine „Geoffenbarkeit Gottes durch gnadenhafte Selbstmitteilung“³³¹ gegeben ist. Diese transzendente Offenbarung qua übernatürlichem Existential kann und muss nach Ansicht Rahners durchaus

³²⁵ RAHNER, Grundkurs 152.

³²⁶ RAHNER, Bemerkungen 17.

³²⁷ RAHNER, Grundkurs 156.

³²⁸ RAHNER, Grundkurs 153.

³²⁹ RAHNER, Grundkurs 149.

³³⁰ RAHNER, Grundkurs 150.

³³¹ RAHNER, Bemerkungen 17.

schon als Wortoffenbarung verstanden werden unter der Voraussetzung, dass unter dem Begriff „Wort“ nicht nur eine phonetische Verlautbarung verstanden wird und zudem bedacht bleibt, dass jede transzendente Offenbarung geschichtlich vermittelt ist.³³² Rahner unterstreicht zwar, dass durch das übernatürliche Existential „keine gegenständliche Geoffenbarkeit einzelner Gegenstände oder Sätze gegeben“³³³ ist, wohl aber das, was allen Sätzen des Glaubens als die Bedingung ihrer Möglichkeit zugrunde liegt, nämlich die „transzendente apriorische Eröffnetheit des Menschen auf den Gott des ewigen Lebens und der absoluten Selbstmitteilung“³³⁴. Diese Eröffnetheit des Menschen vollzieht sich aber notwendig in der Geschichte und kann sich dabei sehr ausdrücklich, aber auch nur sehr anonym vollziehen. Wo immer sie sich aber vollzieht, geschieht dies in gewisser Weise „worthaft“ und eben nicht „in einer individualistischen und ungeschichtlichen Introspektion“³³⁵.

Eine wichtige Unterscheidung müssen wir aber noch bedenken: So sehr die Heilsgeschichte ko-existent zur Weltgeschichte und die Offenbarungsgeschichte ko-extensiv zur Menschheitsgeschichte sind, so wenig sind Heilsgeschichte und Weltgeschichte, Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte *identisch*.

Rahner stellt kategorisch fest, dass die konkrete Geschichte „nie einfach die reine Offenbarungsgeschichte in sich“³³⁶ ist. Zwar ereignet sich die Offenbarungsgeschichte in der Menschheitsgeschichte (und auch umgekehrt); letztere fällt aber nicht mit ersterer zusammen, weil sich in der Menschheitsgeschichte immer auch Irrtum, Fehlinterpretation, Schuld und Missbrauch ereignen. Schuldgeschichte und Heilsgeschichte durchdringen sich unscheidbar bis zum Gericht Gottes.³³⁷

Insofern in jeder Geschichte auch Unheil, Schuld und Nein gegen Gott gegeben ist, kann von einer Identität von Offenbarungsgeschichte und Menschheitsgeschichte also keine Rede sein. Dies gilt nach Rahner selbst für die alttestamentliche Religionsgeschichte, in der zu unterscheiden ist zwischen „echter Offenbarungsgeschichte“ einerseits und „schuldhaft selbstherrlicher Religionsgeschichte“ andererseits.³³⁸

³³² RAHNER, Bemerkungen 17.

„Die apriorische Gelichtetheit des Subjekts in seiner Transzendentalität kann und muß schon Wissen genannt werden, auch wenn dieses apriorische Wissen nur am aposteriorischen Material der uns begegnenden Einzelwirklichkeit vollzogen wird. Ebenso kann und muß die apriorische, übernatürliche und vergöttlichende Transzendentalität schon im voraus zu ihrer Auflichtung des einzelnen aposteriorischen Objektes der Erfahrung in der geschichtlichen Offenbarung selbst Offenbarung genannt werden.“ (RAHNER, Grundkurs 155.)

³³³ RAHNER, Bemerkungen 18.

³³⁴ RAHNER, Bemerkungen 18.

³³⁵ RAHNER, Bemerkungen 18.

³³⁶ RAHNER, Bemerkungen 18.

³³⁷ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 18.

³³⁸ RAHNER, Bemerkungen 18.

Das Kriterium zur Unterscheidung von Heilsgeschichte und Unheilsgeschichte im Blick auf die Menschheitsgeschichte im ganzen, wie im Blick auf die Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes ist allein in Christus gegeben.³³⁹

2.5 Das Verhältnis der *allgemeinen* übernatürlichen Offenbarungsgeschichte zur speziellen übernatürlichen Offenbarungsgeschichte

Wenn wir uns nun dem Verhältnis zwischen der *allgemeinen* Offenbarungsgeschichte und der *speziellen* Offenbarungsgeschichte³⁴⁰ zuwenden, müssen wir zunächst einige terminologische Klärungen vornehmen, um nicht den Überblick zu verlieren. Die Komplexität dessen, was bei Rahner unter Offenbarung und Offenbarungsgeschichte bezeichnet, führt in seinen Darstellungen häufig zu Abkürzungen in der Terminologie, woraus leicht Missverständnisse resultieren. So spricht Rahner von dem „Verhältnis von allgemeiner transzendentaler und kategorial-besonderer Offenbarungsgeschichte“³⁴¹ und bezeichnet damit das Verhältnis von allgemeiner und spezieller Offenbarungsgeschichte, wobei wir unter spezieller Offenbarungsgeschichte die Offenbarungsgeschichte verstehen können, die ihren Niederschlag in den Schriften des Alten und Neuen Testament gefunden haben. Rahners Terminologie verführt zu Missverständnissen, insofern der Eindruck entstehen könnte, eine transzendental allgemeine Offenbarungsgeschichte habe kein kategoriales Element und umgekehrt könnte die Rede von einer „kategorial-besonderer Offenbarungsgeschichte“ zu der falschen Annahme verleiten, letztere habe mit der transzendentalen Offenbarung nichts zu tun. Korrekt, bzw. ausführlich müsste man die beiden Spezies der Offenbarungsgeschichte folgendermaßen bezeichnen:

- Allgemeine Offenbarungsgeschichte in Einheit von transzendentaler und kategorialer Offenbarung³⁴²
- Besondere Offenbarungsgeschichte in Einheit von transzendentaler und kategorialer Offenbarung

Folgende Feststellungen müssen getroffen werden:

1. Für beide „Offenbarungsgeschichten“, die in Zusammenhang und Verschiedenheit zueinander stehen³⁴³, gilt, dass es sich jeweils um *übernatürliche* Offenbarungsgeschichte handelt. Man würde Rahner massiv missverstehen, wenn man die Unterscheidung zwischen der allgemeinen und speziellen Offenbarungsgeschichte diakritisch scheiden würde in „natürlich“ und „übernatürlich“.

³³⁹ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 18f.

³⁴⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 149.

³⁴¹ RAHNER, Grundkurs 157.

³⁴² Rahner spricht ausdrücklich von einer „allgemein kategorialen Offenbarungsgeschichte“. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 159.)

³⁴³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 157.

2. Die allgemeine Offenbarungsgeschichte ist - ebenso wie die besondere - transzendentaler und kategorialer Art.³⁴⁴ Und umgekehrt gilt: auch die spezielle Offenbarungsgeschichte ist von transzendentaler und kategorialer Art.³⁴⁵ Sie unterscheidet sich jedoch von der allgemeinen Offenbarungsgeschichte dadurch, dass sich in ihr die transzendente Offenbarung für einen zeitlich und räumlich begrenzten Kreis von Menschen auslegt.
3. Der Begriff „kategoriale Offenbarungsgeschichte“ darf zunächst nicht exklusiv für die spezielle Offenbarungsgeschichte in Anspruch genommen werden. Rahner: Die besondere Offenbarungsgeschichte ist „nur eine Spezies, ein Sektor der allgemeinen kategorialen Offenbarungsgeschichte“³⁴⁶.

Diese komplizierten Unterscheidungen verdeutlichen, dass wir uns sehr genau an die Ausführungen Rahners halten müssen. Schreiten wir also die Aussagen zum Verhältnis der allgemeinen und speziellen Offenbarungsgeschichte behutsam ab.

Nochmals: „Die wesensnotwendige geschichtliche Selbstausslegung (übernatürlich-)transzendentaler Erfahrung“³⁴⁷

- Die kategoriale Geschichte ist „immer und überall die notwendige, aber geschichtliche, objektivierende Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung“ (Gk 157). Diese Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung ist wesensnotwendig und gehört zur Konstitution der transzendentalen Erfahrung selbst.
- Gibt es Geschichte als notwendige objektivierende Selbstausslegung der transzendentalen Erfahrung, dann gibt es ebenso notwendig „offenbarende Geschichte der transzendentalen Erfahrung“ (Gk 158).
- Die Geschichte des expliziten Sichauslegens der transzendentalen übernatürlichen Erfahrung kann nicht anders als Offenbarungsgeschichte genannt werden. (Ebd.)

Die kategoriale Offenbarungsgeschichte: ein weiterer und engerer Begriff

- Kategoriale Offenbarungsgeschichte im *weitesten Sinne* kann in einer *unthematischen* Weise die *geschichtliche* Vermittlung der transzendentalen, übernatürlichen Gotteserfahrung sein. (Gk 158)

³⁴⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 165.

³⁴⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 165.

³⁴⁶ RAHNER, Grundkurs 159.

³⁴⁷ RAHNER, Grundkurs 157.

- Aber: die Geschichte der transzendentalen Offenbarung Gottes³⁴⁸ (= kategoriale Offenbarungsgeschichte im weitesten Sinne) wird immer intensiver eine „explizit religiöse Selbstausslegung“ (Gk 159) der transzendentalen Offenbarung sein. Wir können dann von einer explizit religiös kategorialen Offenbarungsgeschichte sprechen.
- Wo sich eine solche explizit religiöse kategoriale Offenbarungsgeschichte sich *als positiv von Gott gewollt und gesteuert weiß* und sich der Berechtigung dieses Wissens vergewissert, „ist Offenbarungsgeschichte in dem Sinn gegeben, den man gemeinhin mit diesem Wort verbindet“ (Gk 159). [Ob das tatsächlich so ist, sei bezweifelt, weil Rahner hier immer noch nicht die Offenbarungsgeschichte des Alten bzw. Neuen Testaments meint.]
- Diese Art von Offenbarungsgeschichte ist jedoch nur ein Sektor der „allgemeinen kategorialen Offenbarungsgeschichte“ (= kategoriale Offenbarungsgeschichte im weitesten Sinn).
- Von hierher gelangen wir zur Definition einer *kategorialen Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne*:
 - Diese kategoriale Offenbarungsgeschichte im *engeren Sinne* ist der „geglückteste Fall“ der geschichtlichen Selbstausslegung der transzendentalen Offenbarung.
 - Oder: Kategoriale Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne ist der volle Wesensvollzug der transzendentalen und kategorialen Offenbarung in Wesenseinheit und Wesensreinheit. (Gk 159)
 - Weiteres Kriterium: die kategoriale Offenbarungsgeschichte weiß sich explizit als von Gott gewollte und gesteuerte Heilsgeschichte (s.o.).
- Diese Definition einer *kategorialen Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne* kann auf das Alte und Neue Testament eindeutig *appliziert* werden. **Aber:** Der Begriff einer solchen kategorialen Offenbarung ist nicht *deckungsgleich* mit der alt- und neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte. Er geht über diese *extensiv* hinaus.
- Damit gelangen wir zu folgender Definition des Begriffs der Offenbarungsgeschichte im *vollen Sinn* des Wortes.³⁴⁹

„Offenbarungsgeschichte in dem üblichen und - vor allem - vollen Sinn des Wortes ist also dort gegeben, wo diese Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte so glückt und in Sicherheit zu sich selbst und zu einer Reinheit kommt, dass sie sich mit Recht als von Gott gesteuert und geführt weiß und sich - von ihm gegen alle sich selbst verhärtende Vorläufigkeit und Depravation geschützt - selbst findet.“ (Gk 159)

³⁴⁸ Diese hat einen irreversiblen Richtungssinn und vollendet sich in der Offenbarung Jesu Christi.

³⁴⁹ Rahner bezeichnet dies darüber hinaus als „üblich“. Ich möchte daran aber allergrößte Zweifel anmelden.

Die Möglichkeit echter Offenbarungsgeschichte außerhalb des Alten und Neuen Testaments

- Vor allem in der *individuellen Heilsgeschichte* kann man davon ausgehen, dass sich solche kategoriale Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne ereignet, auch außerhalb des Bereiches des Alten und Neuen Testaments.
- Aber auch in der kollektiven Geschichte der Menschheit, v.a. in ihrer Religionsgeschichte, kann es *kurze Teilgeschichten* einer solchen engen kategorialen Offenbarungsgeschichte geben. Sie ist aber gefährdet und stets durchkreuzt durch Schuld und Unwesen des Religion. (Gk 160)
- Diese kategoriale Offenbarungsgeschichte kann natürlich nicht vollendet sein, weil sie nur in Jesus Christus vollendet sein kann.

Jesus Christus als das Kriterium der Unterscheidung

- „Erst im vollen und unüberholbaren Ereignis der geschichtlichen Selbstobjektivation der göttlichen Selbstmitteilung an die Welt in Jesus Christus ist ein Ereignis gegeben, das als eschatologisches einer geschichtlichen Depravation, einer verderbenden Auslegung in der weiteren Geschichte der kategorialen Offenbarung und des Unwesens der Religion grundsätzlich und schlechthin entzogen ist.“ (Gk 161)
- Jesus Christus als Kriterium der geschichtlichen Offenbarungsgeschichte im engen Sinne ist zunächst anzuwenden auf die konkrete Religionsgeschichte. Er scheidet zwischen Missverständnis und legitimer Auslegung der transzendentalen Offenbarung.
- Jesus Christus als Kriterium der geschichtlichen Offenbarungsgeschichte im engen Sinne ist aber auch anzuwenden auf die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte: auch hier ist zu unterscheiden zwischen der Reinheit der kategorialen Offenbarungsgeschichte und deren menschliche Ersatzbildungen und Deutungen.
 - Unklar bleibt, wie sich diese These mit der Aussage Rahners verträgt, der enge Begriff der kategorialen Offenbarungsgeschichte sei auf das AT eindeutig applizierbar. Im Blick auf das Neue Testament ist dies klar, insofern sein Zustandekommen ja bereits in Jesus Christus einen diakritischen Maßstab hatte.

Die Funktion von Offenbarungsträgern (Gk 162)

- Neben der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer *allgemeinen* kategorialen Offenbarungsgeschichte im engeren Sinne gibt es aber auch eine *amtliche Offenbarungsgeschichte*. Diese amtliche kategoriale Offenbarungsgeschichte ist mit der alt- und neutestamentlichen wirklich *identisch*.
- Diese *amtliche* kategoriale Offenbarungsgeschichte muss verstanden werden als die „gültige Selbstausslegung der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes“. (Gk 162)

- Zugleich ist sie die Thematisierung der allgemeinen kategorialen Geschichte dieser Selbstmitteilung.
- *Propheten* sind ursprüngliche Träger solcher Offenbarungsmittelungen von Seiten Gottes.
 - In ihnen geschieht die Selbstausslegung der übernatürlich-transzendentalen Erfahrung und ihrer Geschichte in *Tat und Wort*.
 - Bei ihnen kommt etwas ins Wort, d.h. in geschichtlich-kategoriale Greifbarkeit, das grundsätzlich bei allen Menschen gegeben ist: nämlich die transzendente Offenbarung.
 - Entscheidend: Bei dieser Selbstausslegung wird eine Wirklichkeit ausgelegt, die durch Gott selbst konstituiert ist. Wird aber eine solche Wirklichkeit geschichtlich ausgelegt, so *legt sich Gott selbst in der Geschichte aus*. Die Träger einer solchen Selbstausslegung Gottes sind daher von Gott *autorisiert*.
 - Das Glaubenslicht (= göttliche Subjektivität des Menschen, die durch die Selbstmitteilung Gottes konstituiert wird) unter dem die Propheten die göttliche Botschaft verkünden und das Glaubenslicht, das allen Menschen angeboten ist, ist *identisch*.
 - Unterschied zwischen Prophet und dem Gläubigen: „Der Prophet ist (...) nichts anderes als der Glaubende, der seine transzendente Gotteserfahrung richtig aussagen kann.“ (Gk 163)
 - Diese Aussage geschieht so, dass sie auch *für andere* zur richtigen und reinen Objektivation der jeweils eigenen transzendentalen Gotteserfahrung wird.
- Ein solches prophetisches Geschehen bezeichnet Rahner als „besondere, kategoriale Offenbarung“. (Gk 163.)
- Nicht jeder ist ein Prophet, sondern viele müssen sich eine solche reine Selbstausslegung sagen lassen, nicht weil sie eine solche Erfahrung nicht hätten, sondern weil zum Wesen des Menschen gehört, dass er seine Selbsterfahrung menschlicher und gnadenhafter Art in der Geschichte der Kommunikation der Menschen untereinander vollzieht. (163)
- Wo legitimierte und für viele andere bestimmte Selbstausslegung der transzendentalen übernatürlichen Gotteserfahrung sich ereignet, haben wir ein offenbarungsgeschichtliches Ereignis im *vollen* Sinn des Wortes.

Der Richtungssinn auf Universalität in der geglückten partikulären Offenbarungsgeschichte

- „In der partikularen, regionalen, kategorialen Offenbarungsgeschichte kommt die erste, die allgemeine Offenbarungsgeschichte transzendentaler und kategorialer Art zu ihrem vollen Wesen und voller geschichtlicher Objektivation (...).“ (Gk 165)
- Jede richtige, zeitlich oder regional begrenzte, geschichtliche Selbstausslegung hat eine innere Dynamik auf Universalismus, auf die Vermittlung eines immer adäquateren religiösen Selbstverständnis aller Menschen.
- Wenn die in einer partikulären Heilsgeschichte auftretenden Propheten und religiösen Institutionen (z. B. die Heilige Schrift) gegenüber den einzelnen Menschen eine *Autorität* haben, können und müssen wir von einer amtlichen, partikulären, kategorialen Offenbarungsgeschichte sprechen (Gk 165). Diese amtliche und partikuläre Offenbarungsgeschichte bildet *ein*, wenngleich auch herausragendes, *Moment* der allgemeinen Offenbarungsgeschichte, die koextensiv zur Menschheitsgeschichte ist. Als ein solches Moment aber hat sie eine nähere oder entferntere Bedeutung für die Geschichte des Menschen überhaupt. (Gk 177)
- Wir haben somit den Begriff von „Offenbarung“ erreicht, der deckungsgleich ist mit dem theologisch herkömmlichen Verständnis von „Offenbarung“.
- Rahner gibt eine Reihe von Kriterien an, die erfüllt sein müssen, damit von einem solchen engeren Begriff einer amtlich, partikulären und kirchlich verfassten Offenbarung gesprochen werden kann:
 1. Ein solches Offenbarungsgeschehen, als Vergegenständlichung der transzendentalen Offenbarung, muss sich an die Gemeinschaft der Menschen richten und nicht nur an die individuelle Existenz des Einzelnen. → Insofern ist die kirchlich.
 2. Die vermittelnde Übersetzung durch die Offenbarungsträger muss von Gott so geleitet werden, dass sie rein bleibt. → Insofern ist sie partikulär.
 3. Die Vergegenständlichung der Offenbarung durch die Offenbarungsträger und unsere eigene Angerufenheit durch diese vergegenständlichte Offenbarung muss für uns legitimiert sein, in dem, was wir Wunder nennen. → Insofern ist sie amtlich. (Gk 176)

2.6 Der eschatologische Höhepunkt der Offenbarung: der unüberbietbare Zusammenfall von transzendentaler und kategorialer Offenbarung in Jesus, dem Christus

Wenn wir mit Rahner die Offenbarungsgeschichte verstehen als die kategorial-geschichtliche Selbstausslegung der transzendentalen Offenbarung, die sich in der Menschheitsgeschichte schlechthin kategorial vollzieht und darin ihren besonderen Ausdruck in der amtlichen Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments findet, haben wir bereits die Grundlagen für den Zugang zu der unüberbietbaren Offenbarung Gottes in Jesus Christus gelegt.

In Jesus Christus hat sich der *einmalige und endgültige* Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte bereits ereignet: „geoffenbart ist im schon ereigneten, einmaligen und endgültigen Höhepunkt dieser Offenbarungsgeschichte die absolute und unwiderrufliche Einheit der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit und ihrer geschichtlichen Vermitteltheit in dem einen Gottmenschen (...)“³⁵⁰.

In der hypostatischen Union, d.h. in der Menschwerdung Gottes, ereignet sich von Gott her gesehen die „transzendente Selbstmitteilung Gottes“, die „transzendente Offenbarung“ in nicht mehr zu überbietender Art und Weise. Sie ereignet sich zunächst für die „kreatürliche geistige Wirklichkeit Jesu“³⁵¹. Insofern Jesus aber, indem sich die transzendente Offenbarung *par excellence* ereignet, ein Mensch innerhalb des gesamten Menschengeschlecht ist, ereignet sie sich - durch diesen Gottmenschen vermittelt - für jeden Menschen und an jeden Menschen. In der Menschwerdung des Logos sind Gott selbst (in seiner transzendentalen Offenbarung), der Aussagemodus (die menschliche Wirklichkeit Christi) und der Empfänger der Selbstmitteilung Gottes, Jesus als der Begnadete und Gottschauende, absolut einer geworden.³⁵² Im Gottmenschen Jesus Christus ereignet sich somit die absolute Selbstmitteilung Gottes und deren geschichtliche Vermitteltheit (als Annahme der angebotenen Selbstmitteilung Gottes durch Jesus) in Einheit. Transzendente Offenbarung und ihre kategoriale Vermittlung fallen in Jesus Christus, als von Gott in der hypostatischen Union gewirkt und vom Menschen Jesus in der Gnade angenommene und *so* vermittelte zusammen. Im Gottmenschen fallen Gott, insofern er sich selbst mitgeteilt hat, und die *menschliche Annahme* dieser Mitteilung zusammen.³⁵³ Dieses Geschehen ist damit aber das geschichtlich-kategoriale Offenbarungsereignis schlechthin, in dem die transzendente Offenbarung Gottes in nicht mehr zu überbietender Weise ein für allemal, eschatologisch *in Erscheinung* tritt. Das Christusereignis ist damit - unter dem Aspekt des Offenbarungsereignisses - die „endgültige geschichtliche Erscheinung dieser Zusage und Annahme in einem“³⁵⁴. Es ist die „Einheit von transzendentaler Selbstmitteilung Gottes und ihrer endgültigen geschichtlichen Vermitteltheit und Erscheinung“³⁵⁵.

Mit den Worten Rahners selbst können wir abschließend festhalten: „In Jesus ist zugleich die gnadenhafte Mitteilung Gottes an den Menschen und deren kategoriale Selbstausslegung in der Dimension des leibhaftig Greifbaren und Gesellschaftlichen zu ihrem Höhepunkt, zur Offenbarung schlechthin gekommen.“³⁵⁶

Diesem Offenbarungsgeschehen schlechthin, der kategorialen Offenbarung an sich, gegenüber ist die gesamte Offenbarungsgeschichte vor Christus vorläufig in einem doppelten Sinn: Sie ist vorläufig, insofern sie sich selbst aufheben muss in die Offenbarung

³⁵⁰ RAHNER, Bemerkungen 15f.

³⁵¹ RAHNER, Grundkurs 177.

³⁵² Vgl. RAHNER, Grundkurs 177.

³⁵³ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 16.

³⁵⁴ RAHNER, Bemerkungen 16.

³⁵⁵ RAHNER, Bemerkungen 16.

³⁵⁶ RAHNER, Grundkurs 177.

schlechthin; aber sie ist zugleich vorläufig, insofern sie auf Jesus Christus hin zuläuft. Auch wenn die Offenbarung in Christus endgültig abgeschlossen ist, so ist die Offenbarungsgeschichte überall da immer noch vorläufig, wo sie noch nicht die Ausdrücklichkeit des Christuserignisses gefunden hat. Und solange sie dies nicht getan hat, ist sie anonym und vorläufig im Sinne eines Vorauslaufens auf das, was schon unüberbietbar gegeben und erschienen ist: *Deus homo factus est quia Deus caritas est.*

3. *Karl Rahners Theologumenon vom „anonymen Christen“*

Das Theologumenon vom „anonymen Christ“ bzw. vom „anonymen Christentum“ gehört sicherlich zu den bekanntesten Lehrstücken der Rahnerschen Theologie und gleichzeitig hat wohl kaum eine andere theologische These Rahners so viele Missverständnisse provoziert und Kritik erfahren, ja sogar Anfeindung gefunden wie diese.³⁵⁷ Die bekannteste kritische Reaktion stammt von Hans Urs von Balthasar, der in seiner Streitschrift „Cordula oder der Ernstfall“³⁵⁸ Rahners Theorie einer vernichtenden Kritik unterzogen hat. Nach Einschätzung von Schwerdtfeger markiert diese Publikation sogar den Bruch der jahrelangen freundschaftlichen Beziehungen zwischen Rahner und Urs von Balthasar.³⁵⁹

Mir geht es an dieser Stelle primär nicht darum, diese Kritik im einzelnen nachzuzeichnen; vielmehr möchte ich versuchen, Rahners Theologumenon *sine ira et studio* zur Darstellung zu bringen in dem Bewusstsein, dass wir es hier mit einem Stück Theologie zu tun haben, das nicht nur eine reale Not der Christen angesichts einer zunehmenden Diasporasituation des Glaubens aufnimmt, sondern gleichzeitig eine dogmatische Perspektive für eine Theologie der Religionen aus christlicher Sicht anbietet, deren Wirkungsgeschichte bis heute beachtlich bleibt.³⁶⁰

3.1 Rahners Motive für eine Theorie vom „anonymen Christen“

Rahners Theorie vom „anonymen Christentum“ ist nicht das Ergebnis eines dogmatischen Glasperlenspiels, sondern vielmehr der Versuch einer angemessenen Reaktion der Theologie auf die epochalen Herausforderungen der Zeit. Ich denke, dass man hauptsächlich drei Motive bei Rahner ausmachen kann, die zu seinem Theologumenon geführt haben: ein pastoraltheologisches, ein religionstheologisches und ein im engeren Sinne dogmatisches Motiv.

³⁵⁷ Eine Übersicht über die Kritikpunkte bietet SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der anonymen Christen. Freiburg i. Br. u.a. 1982, 23-50. [= SCHWERDTFEGER, Gnade.] Vgl. DERS., Der 'anonyme Christ' in der Theologie Karl Rahners. In: DELGADO, Mariano/ LUTZ-BACHMANN, Matthias, Hgg., Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner. Berlin 1994, 72-94. [= SCHWERDTFEGER, Christ.]

³⁵⁸ BALTHASAR, Hans URS von, Cordula oder der Ernstfall. Einsiedeln 1966.

³⁵⁹ Vgl. SCHWERDTFEGER, Christ 72.

³⁶⁰ Vgl. STUBENRAUCH, Bertram, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. Freiburg i. Br. u.a. 1995, 20f.

1. Das pastoraltheologische Motiv - Anfechtung durch den Atheismus

Schon in einem sehr frühen Aufsatz von 1954 mit dem bezeichnenden Titel „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten“³⁶¹ macht Rahner auf die pastorale Not aufmerksam, die daraus resultiert, dass der gläubige Christ zunehmend häufiger in einer „familiären Diasporasituation“ lebt: die Menschen, die mit dem Christen in Liebe verbunden sind, sind glaubenslos geworden, so dass hieraus die existentielle „Sorge um das ewige Heil unserer Angehörigen, die nicht unseren Glauben und unser christliches Leben teilen“³⁶² resultiert.

Tatsächlich stellt sich ja für den Christen, wenn er wirklich ein Christ ist, unausweichlich nicht nur die Frage nach dem *eigenen Heil*, sondern darin zugleich auch die Frage nach dem Heil des *anderen*, gerade dann, wenn er den Glauben des Christen nicht teilt und meint Atheist sein zu müssen.

Die Ungewißheit um das eigene Heil und um das Heil des anderen bleibt immer bestehen, beim praktizierenden Christen ebenso wie bei einem der Kirche uninteressiert Fernstehenden oder einem ausdrücklichen Atheisten. „Aber“, so Rahner, „diese Ungewißheit für alle darf umfasst sein von der Hoffnung für alle“³⁶³. Mit dem Theologumenon vom „anonymen Christen“ möchte Rahner theologische *Gründe für diese Hoffnung* geben.

2. Das religionstheologische Motiv

Was im Blick auf die Heilsorge des Christen hinsichtlich seiner unmittelbaren Verwandten und Freunde gilt, gilt analog für alle Menschen überhaupt; und dies gerade nicht unter der Voraussetzung, dass sie ungläubig wären, sondern weil sie ihr Heil ausdrücklich in anderen Religionen suchen. Für Rahner gehört der „Pluralismus der Religionen“³⁶⁴ aus christlicher Sicht zu den schwerwiegendsten und am schwersten einzuordnenden Momenten einer Gesellschaft, die durch einen Pluralismus überhaupt gekennzeichnet ist. Gerade weil sich das Christentum versteht „als die für alle Menschen bestimmte, absolute Religion, die keine andere als gleichberechtigt neben sich anerkennen kann“³⁶⁵, stellt die Tatsache, dass es nach 2000jähriger Missionsgeschichte des Christentums immer noch einen Pluralismus der Religionen gibt, eine Anfechtung des Christentums dar, die Rahner sogar als „Ärgernis“ bezeichnen kann.³⁶⁶ Diese „Anfechtung“ besteht nicht mehr nur als abstrakte Möglichkeit, sondern ist vielmehr unmittelbar im eigenen Kulturkreis konkret geworden. Von daher ist die Theologie aufgefordert, von sich her und im Blick auf das Selbstverständnis des Christentums eine dogmatische Interpretation der nichtchristlichen

³⁶¹ Vgl. RAHNER, Karl, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten. In: DERS, SzTh III. Einsiedeln u.a. 1956, 419-439. [= RAHNER, Christ.]

³⁶² RAHNER, Christ 426.

³⁶³ RAHNER, Christ 427.

³⁶⁴ RAHNER, Karl, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: DERS, SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 136-158, 136. [= RAHNER, Christentum.]

³⁶⁵ RAHNER, Christentum 139.

³⁶⁶ RAHNER, Christentum 137.

Religionen vorzutragen³⁶⁷, was Rahner mit seiner Theorie vom „anonymen Christentum“ versucht.

Von dieser Ausgangslage her aber ist auch von vornherein der Ort dieser Theorie markiert. Es geht Rahner gerade nicht darum, den nichtchristlichen Religionen eine Interpretationsmöglichkeit *ihres eigenen Selbstverständnisses* anzubieten, das diese *für sich* übernehmen sollten oder gar müssten. Dies wäre in der Tat eine Anmaßung bzw. eine unzulässige Vereinnahmung, die Rahners Anliegen nicht gerecht werden würde.³⁶⁸ Tatsächlich unterstreicht er, dass es sich bei der Frage um die „anonymen Christen“ „zunächst um eine innerkatholische theologische Kontroverse handelt“³⁶⁹ und diese „Lehre nicht unmittelbar apologetisch verwendbar“³⁷⁰ ist, weil der Nichtchrist in seinem expliziten Bewusstsein bestreiten wird, einen solchen anonymen Glauben zu haben.

Wenn der Christ auf die „Anmaßung“ nicht verzichten kann, den Nichtchristen einen „anonymen Christen“ zu nennen, dann geschieht dies in erster Linie deswegen, weil er von seinem eigenen, christlichen Selbstverständnis her das Heil Christi bei allen Menschen suchen muss, will er vermeiden, die Universalität der Heilstat Christi - und so sein eigenes Heil - in Gefahr zu bringen.³⁷¹

Wörtlich heißt es bei Rahner in einer seiner ersten Veröffentlichung zum Thema:

„Es mag dem Nichtchristen anmaßend erscheinen, dass der Christ das Heile und geheiligt Geheilte in jedem Menschen als Frucht der Gnade seines Christus und als anonymes Christentum wertet und den Nichtchristen als einen noch nicht reflexen zu sich gekommenen Christ betrachtet. Aber auf diese ‚Anmaßung‘ kann der Christ nicht verzichten. Und sie ist eigentlich die Weise seiner größten Demut für sich und die Kirche. Denn sie lässt Gott nochmals größer sein als den Menschen und die Kirche.“³⁷²

Völlig zutreffend ist die Einschätzung Schlettes zum Theoriestandort des Rahnerschen Theologumenon: „Rahner versteht die These von den anonymen Christen, methodisch gesehen, als eine dogmatische-theologische, d.h. sie kann nur auf der Basis des expliziten Glaubens der (christlichen bzw. katholischen) Kirche akzeptiert werden, und es wird auch gar nicht erwartet, dass sie von Nichtchristen eingesehen oder hingenommen wird.“³⁷³

³⁶⁷ Vgl. RAHNER, Christentum 138.

³⁶⁸ Vgl. RAHNER, Karl, Der eine Christus und die Universalität des Heils. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 251-282, 276. [= RAHNER, Christus.] Hier konzidiert Rahner ausdrücklich dem Zen-Buddhisten, dass dieser aus seiner Perspektive den Christen als „anonymen Zen-Buddhisten“ bezeichnen kann, auch dann, wenn der Christ diese Bezeichnung seinerseits als falsch zurückweist.

³⁶⁹ RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 531-546, 531. [= RAHNER, Bemerkungen.]

³⁷⁰ RAHNER, Karl, Anonymer und expliziter Glaube. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 76-84, 78. [= RAHNER, Glaube.]

³⁷¹ Vgl. RAHNER, Christus 275.

³⁷² RAHNER, Christentum 158.

³⁷³ SCHLETTE, Heinz Robert, Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit als Beitrag zur Friedensforschung. In: KLINGER, Elmar, Hg., Christentum in und außerhalb der Kirche. Freiburg i. Br. u.a. 1976, 65-85, 68f.

Und ebenso richtig ist die Einschätzung Hilberaths, dass sich die Theorie Rahners aus einer innerekklesiologischen Problematik ergibt und als Argument „nach innen“, nicht „nach außen“ gerichtet ist.³⁷⁴

3. Das dogmatische Motiv: der christologische und ekklesiologische Aspekt der Theorie vom „anonymen Christentum“

Mit diesen Überlegungen ist bereits der Übergang zum dritten Motiv Rahners, die Theorie vom „anonymen Christentum“ zu entwickeln, gegeben, dass ich als „ekklesiologisch-dogmatisch“ bzw. „christologisch-dogmatisch“ bezeichnen möchte. Ich erkenne es darin, dass Rahner dem „konziliaren Heilsoptimismus“ *eine*, nicht *die*, theologische Rechtfertigung geben will³⁷⁵, damit dieser nicht seine Kraft und Ausstrahlung verliert. In dem Heilsoptimismus sieht Rahner eines der bemerkenswertesten Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils, wobei gleichzeitig auffällt, dass er von diesem stets im engen Zusammenhang mit seiner Theorie vom „anonymen Christen“ spricht.³⁷⁶

Rahner erkennt in der Ekklesiologie des II. Vatikanums eine „dialektische Position“³⁷⁷, insofern sie einerseits davon ausgeht, dass „jeder, der seinem Gewissen getreu handelt, das Heil Gottes in Christus erreicht, ob er katholisch ist, einem anderen christlichen Bekenntnis angehört, in einer anderen Religion lebt oder sogar schuldlos noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt ist (LG 16)“³⁷⁸ und andererseits die Kirche Christi, die in der römisch-katholischen Kirche subsistiert, „als heilsnotwendig für alle Menschen“³⁷⁹ (LG 14) erachtet wird.

Damit aber ist die lehramtliche Ausgangslage positioniert, von der aus Rahner seine „Theorie vom anonymen Christen“ entwickelt. Dabei sind zwei Aspekte zusammen zu berücksichtigen.

Unter der Voraussetzung der Lehre des II. Vatikanums, dass ausnahmslos jeder Mensch (auch der schuldlose Atheist!) das Heil erlangen kann (Position des Heilsoptimismus) und dieses Heil das Heil Christi ist³⁸⁰ *muss* jeder Mensch *faktisch einen Christusbezug haben* können. Dies gilt vor allem deshalb, weil die Erlangung des Heils *niemals* unabhängig sein kann vom Glauben des Menschen: „Der Christ ist überzeugt, dass der Mensch, um sein Heil zu erlangen, an Gott, und nicht nur an Gott: an Christus glauben muss. (...) Dieser Glaube ist (...) in sich notwendig und unbedingt gefordert, nicht als Gebot nur,

³⁷⁴ Vgl. HILBERATH, Karl Rahner 155-157.

³⁷⁵ Vgl. RAHNER, Karl, Atheismus und implizites Christentum. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 187-212, 211. [= RAHNER, Atheismus.]

Zum Begriff des Heilsoptimismus vgl. RAHNER, Karl, Das neue Bild der Kirche. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 329-354, 337-349. [= RAHNER, Bild.]

³⁷⁶ RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555, 554. [= RAHNER, Christen.] Vgl. RAHNER, Bemerkungen 535. Vgl. RAHNER, Glaube 77.

³⁷⁷ RAHNER, Karl, Art. Kirchengliedschaft. In: SM II, 1209-1215, 1209. [= RAHNER, Kirchengliedschaft.]

³⁷⁸ RAHNER, Kirchengliedschaft 1209.

³⁷⁹ RAHNER, Kirchengliedschaft 1209.

³⁸⁰ Vgl. GS 22: Der Heilige Geist bietet allen die Möglichkeit an, in einer Gott bekannten Weise dem österlichen Geheimnis verbunden zu sein.

sondern als einzig mögliches Mittel, nicht als Bedingung allein, sondern als unumgänglicher Weg (...).“³⁸¹

Von hierher ergibt sich die Dringlichkeit der Aufgabe für die Theologie zu zeigen, wie ein universaler Heilsoptimismus denkbar ist, unter der doppelten Voraussetzung, dass der Mensch sein Heil nur in Christus findet und gleichzeitig der Glaube die *conditio sine qua non* der Heilserlangung darstellt. Genau diese Problematik möchte Rahner durch sein Theologumenon klären. In gewisser Weise stellt daher sein Theorie vom „anonymen Christen“ den Versuch dar, das „modo Dei cognito“ aus Gaudium et Spes 22 theologisch näher zu ergründen.³⁸²

Dieser christologisch-soteriologische Aspekt der Frage nach dem „anonymen Christen“ wiederum hängt eng zusammen mit einem ekklesiologischen, insofern neben dem glaubenden Christusbezug auch die Heilsnotwendigkeit der Kirche *Christi* (!) bedacht werden muss. Rahner hält selbst ausdrücklich an der These fest, dass es nicht nur an Christus vorbei, sondern auch außerhalb der Kirche kein Heil gibt.³⁸³ Von daher kann eine Theorie vom „anonymen Christentum“ erst dann wirklich befriedigen, wenn sie auch den ekklesiologischen Bezug eines „anonymen Glaubens“ herstellen und erhellen kann, ohne dabei wiederum das Tor zum Heil zu verengen.

Mir scheint in diesem letzten Motiv, einem universalen Heilsoptimismus durch eine theologische Denkleistung zu dienen, der stärkste Antrieb Rahners zu liegen, seine Theorie vom „anonymen Christen“ auch gegen die härtesten Anfeindungen zu verteidigen. Der christliche Heilsoptimismus resultiert aber letztlich aus einer Liebe *zum* Menschen schlechthin, die ihr Fundament in der Liebe *des* Menschen schlechthin hat: der Rahnersche Heilsoptimismus resultiert allemal aus seiner Beziehung zu Jesus Christus, der dessen einziger Garant ist. Im Blick auf das universale Heil in Jesus Christus nämlich öffnet sich der Blick auf das Heil aller Menschen:

„Kann der Christ auch nur für einen Augenblick glauben, diese unabsehbare Schar seiner Brüder, nicht nur jener vor Christi Erscheinen bis in die fernste Vergangenheit zurück (...), sondern auch seiner Gegenwart und der heraufziehenden Zukunft, sei unweigerlich und grundsätzlich von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt? Er muss eine solche Vorstellung abweisen und sein Glaube selbst gibt ihm recht.“³⁸⁴

Von dieser Voraussetzung ausgehend wollen wir uns nun dem Rahnerschen Theologumenon zuwenden.

³⁸¹ RAHNER, Christen 545.

³⁸² Ausdrücklich stellt Rahner fest, dass die Formulierung von GS 22 den Theologen nicht daran hindern dürfe, weiter über das „Wie“ nachzudenken: „Verzichtet er nämlich einfach auf jede noch so formale Antwort, dann wird entweder die Universalität des Heilswillens Gottes auch gegenüber der nichtchristlichen Menschheit oder die Notwendigkeit des eigentlichen Glaubens ungläubwürdig.“ (RAHNER, Bemerkungen 537.)

³⁸³ Vgl. RAHNER, Christen 545f. und DERS., Kirchengliedschaft 1214.

³⁸⁴ RAHNER, Christen 546.

3.2 Der Begriff des „anonymen Christ“

Bevor wir uns im folgenden näher mit der Explikation der Rahnerschen These vom „anonymen“ Christen bzw. „anonymen Christentum“ auseinandersetzen, möchte ich zunächst dem Begriff selbst sein Profil geben, um auf diese Weise von vornherein einige mögliche Missverständnisse zu vermeiden.

Grundlegend und unmissverständlich muss festgehalten werden, dass nicht *jeder* Mensch ein „anonymer Christ“ ist. Dieser Satz resultiert an sich schon aus der zunächst trivial erscheinenden Feststellung, dass es nicht nur „anonyme“, sondern auch „explizite Christen“ gibt.

Darüber hinaus aber ist festzuhalten: Die Extension des Begriffs „anonymer Christ“ ist nicht identisch mit der Extension des Begriffs „Mensch“, unter der Voraussetzung, dass er kein ausdrücklicher Christ ist. Nachhaltig muss dem Missverständnis begegnet werden, Rahner unterscheide innerhalb der Spezies Mensch nur zwischen „expliziter Christ“ und „anonymer Christ“, so dass ein Tertium ausgeschlossen wäre. Es ist nach der Auffassung Rahners nicht so, dass *jeder Mensch*, insofern er kein ausdrücklicher Christ ist, notwendig schon ein *anonymer Christ* ist. So wie die explizite Christlichkeit an Voraussetzungen gebunden ist, etwa an die Taufe oder die ausdrückliche Kirchenzugehörigkeit, so ist auch die anonyme Christlichkeit an Voraussetzungen gebunden, die nicht schon erfüllt sind durch das Menschsein an sich. Mit dem Menschsein an sich - unter der Voraussetzung des allgemeinen und wirksamen Heilswillens Gottes - ist lediglich die Möglichkeit gegeben, *potentiell* ein anonymer Christ zu werden. Schon von dieser formalen Feststellung her ist allen Meinungen gegenüber Vorsicht anzumelden, die behaupten, die anonyme Christlichkeit wäre ein leichter gangbarer Weg zum Heil als die explizite.

Das Verständnis eines „anonymen Christentums“ kann ferner auch nur vom „expliziten kirchlichen Christentum“³⁸⁵ her gewonnen werden, insofern der Begriff der „Anonymität“ von sich her schon ein gewisses Defizit zum Ausdruck bringt und ein Defizit nur vom höheren Ganzen her erkannt und bestimmt werden kann. Im „anonymen Christentum“ ist zwar in einem ersten Ansatz bereits Christentum gegeben, sonst könnte man es nicht als Christentum bezeichnen. Aber dieses wird gerade deswegen als „anonym“ gekennzeichnet, weil es seine eigentliche Wesensfülle noch nicht erreicht hat und nicht „zu seiner geschichtlichen und gesellschaftlichen Ausdrücklichkeit und Greifbarkeit gekommen“³⁸⁶ ist. Wenn man sich diesen Sachverhalt vor Augen hält, ist es bereits von dieser Ebene her schwierig zu behaupten, die Rede von einem „anonymen Christentum“ relativiere die Bedeutung des expliziten Christentums.

Der Begriff des „anonymen Christentums“ impliziert ferner einen dreifachen Bezug zu Gott (1), zu Jesus Christus (2) und seiner Kirche (3). Dieser Bezug ist notwendig gegeben, insofern (1) der anonyme Christ auf die *Gnade Gottes* bezogen ist, die (2) identisch ist

³⁸⁵ RAHNER, Karl, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 498-515, 498. [= RAHNER, Christentum.]

³⁸⁶ RAHNER, Christentum 501.

mit der *Gnade Jesu Christi*³⁸⁷, welche von ihrem Wesen her eine inkarnatorische Struktur hat und von daher (3) von ihrem Wesen her kirchliche Strukturen ausbildet, weil die Kirche „die konkrete, geschichtliche *Erscheinung* (...) für *das* Heil (ist), das durch die Gnade Gottes in der ganzen Länge und Breite der Menschheit geschieht“³⁸⁸.

Wenn ein Mensch als „anonymer Christ“ bezeichnet werden soll, dann muss dieser dreifach *eine* Bezug stets gegeben sein. Dies wird unmissverständlich in folgender Aussage Rahners deutlich, die im Prinzip all das zusammenfasst, was wir noch im einzelnen darzustellen haben:

„In der Annahme seiner selbst nimmt der Mensch Christus als absolute Vollendung und Garant seiner eigenen anonymen Bewegung auf Gott hin durch die Gnade an, und die Übernahme dieses Glaubens ist nochmals nicht Tat des Menschen allein, sondern Werk der Gnade Gottes, die die Gnade Christi ist, und das heißt wiederum auch: die Gnade seiner Kirche, die nur die Weiterung des Geheimnisses Christi, seine bleibende sichtbare Gegenwart in unserer Geschichte bedeutet.“³⁸⁹

Im folgenden wollen wir uns Rahners Theorie vom „anonymen Christen“ in vier Schritten nähern. Zunächst vergewissern wir uns des Argumentationsziels, fragen sodann nach der Möglichkeit eines „anonymen Theismus“ beim Atheisten, um von daher das Wesen „anonymer Christlichkeit“ zu bestimmen, bevor wir abschließend die Frage nach dessen Bezogenheit auf die Kirche stellen.

3.3 Der „anonyme Christ“ - die Ausgangslage der Argumentation und deren Ziel

Rahner geht von der heilsoptimistischen Grundaussage des II. Vatikanischen Konzils aus, dass Gott, der „allen Atem und alles gibt (...) als Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4)“ (LG 16). Ausdrücklich heißt es dort:

„Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“ (LG 16 vgl. auch GS 22 und AG 7)

³⁸⁷ Vgl. RAHNER, Christentum 511.

³⁸⁸ RAHNER, Karl, Das neue Bild der Kirche. In: DERS, SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 329-354, 339.
„Die Gnade Gottes, die alle wirklich retten will, hat einen inkarnatorischen Charakter, sie will sich selbst in allen Dimensionen der menschlichen Existenz, also auch in seiner Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit auswirken und darstellen, sie will von ihrem eigenen Wesen her kirchenbildend sein.“ (RAHNER, Christentum 513)

³⁸⁹ RAHNER, Christen 550.

Diese heilsoptimistische Sicht ist schlichtweg *universal* (räumlich und zeitlich) und gilt nicht nur für die Anhänger nichtchristlicher Religionen, sondern auch für die Atheisten, insofern es sich bei ihnen um einen unschuldigen Atheismus handelt. Von hier konstatiert Rahner die „Wirklichkeit ‘anonymer Christen’“³⁹⁰:

„Es gibt Menschen, die einerseits außerhalb des gesellschaftlichen Verbundes der Kirche oder der christlichen Kirchen stehen, die von der ausdrücklichen christlichen Botschaft nicht erreicht nicht, jedenfalls nicht so, dass das Fehlen eines ausdrücklichen Christseins für sie schwere persönliche Schuld vor Gott bedeutet, und die andererseits doch in einem positiv heilshaften Verhältnis zu Gott stehen, also in üblicher theologischer Terminologie (...) gerechtfertigt sind, im Stand der Gnade sind.“³⁹¹

Für diese nicht-christlichen Menschen im Stand der Gnade gilt aber, wie für den expliziten Christen auch, dass seine Rechtfertigung objektiv gegeben ist *allein* durch die *Gnade Christi und seiner Kirche*, die subjektiv in Glaube, Hoffnung und Liebe vollzogen werden muss.³⁹² Im Gegensatz zum expliziten Christen ist dem anonymen Christ dieser Grundtatbestand seines Daseins jedoch nicht gegenständlich objektiviert bewusst.

Wir haben vorab bereits festgehalten, dass eine Rechtfertigung des Menschen, die sein Heil bedeutet, nicht losgelöst von einem Glaubensvollzug gedacht werden kann. Rahner: „Wir setzen die theologische Lehre voraus, dass ein eigentlicher Glaube für Rechtfertigung und Heil notwendig ist.“³⁹³ Diese Glaube muss aber ein übernatürlicher Glaube sein³⁹⁴, der nicht durch eine bloß metaphysische naturale Gotteserkenntnis ersetzt werden kann³⁹⁵. Ein natürlicher Theismus, sei er explizit oder anonym, reicht demnach nicht aus, um den Akt eines übernatürlichen Glaubens zu setzen, der heilhaft wäre. Eine „fides supernaturalis“ - wie Rahner in scholastischer Terminologie sagt - ist auch für den „anonymen Christen“ heilsnotwendig.³⁹⁶

Insofern sich dieser übernatürliche Glaube auf Christus und seine Gnade bezieht und damit zugleich auf die Kirche als der geschichtlichen Erscheinung der Gnade Christi, als der „Weiterung des Geheimnisses Christi“³⁹⁷, gelangt Rahner zu folgender Feststellung:

„Wenn wir aber nun beide Sätze zusammendenken müssen: die Notwendigkeit des christlichen Glaubens und den allgemeinen Heilswillen der göttlichen Liebe und Allmacht, dann geht das nur in der Weise, dass wir sagen: Irgend-

³⁹⁰ RAHNER, Bemerkungen 533.

³⁹¹ RAHNER, Bemerkungen 533.

³⁹² Vgl. RAHNER, Bemerkungen 533.

³⁹³ RAHNER, Glaube 76.

³⁹⁴ Vgl. RAHNER, Atheismus 192.

³⁹⁵ Vgl. RAHNER, Glaube 77.

³⁹⁶ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 536.

³⁹⁷ RAHNER, Karl, Zur Theologie der Menschwerdung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 137-155, 137.

wie müssen alle Menschen Glieder der Kirche sein können; und dieses Können darf nicht nur im Sinne abstrakt-logischer Möglichkeit verstanden werden, sondern real und geschichtlich konkret.“³⁹⁸

Damit hat Rahner die Grundlage seiner Argumentation gelegt und zugleich das Ziel seiner Argumentation erreicht, nämlich den theologischen Sinn der Wirklichkeit „anonymer Christen“ zu bestimmen. Wir fassen dies nochmals zusammen:

1. Es gibt Menschen, *die* in der Gnade Gottes gerechtfertigt sind und das übernatürliche Heil in der Anschauung Gottes erlangen, und dabei „weder durch die Taufe noch durch eine unmittelbare geschichtlich-kategoriale Berührung mit der Predigt des Evangeliums zur Kirche und zum geschichtlich greifbaren Christentum gehören“³⁹⁹.
2. Die einzige Grenze, die der souveränen Freiheit der Gnade Gottes von dieser selbst gesetzt ist, „ist die gehorsame Treue zum eigenen Gewissen“⁴⁰⁰.
3. Das Heil des Nichtchristen geschieht durch einen eigentlichen Glaubensvollzug in einem streng theologischen Sinn⁴⁰¹. Erst durch eine solche „fides supernaturalis“ in absoluter Treue zu seinem eigenen Gewissen wird der Mensch über sein Menschsein hinaus zu einem „anonymen Christ“.
4. Unter einem „anonymen Christen“ kann man somit einen Menschen verstehen, „der einerseits de facto in Freiheit [das] gnadenhafte Selbstangebot Gottes durch Glaube, Hoffnung und Liebe angenommen hat und andererseits dennoch gesellschaftlich (durch Taufe und Kirchengliederung) und in seinem gegenständlich objektivierten Bewusstsein (durch explizit christlichen Glaubens aus dem Hören der ausdrücklich christlichen Botschaft) noch nicht ein Christ schlechthin ist“⁴⁰².
5. Damit impliziert die Theorie vom „anonymen Christen“, dass es unterschiedliche Grade von Kirchengliedschaft geben muss: aufsteigend vom Getauftsein über das Bekenntnis des vollen Christlichen Glaubens zur vollendeten Heiligkeit; absteigend von der Ausdrücklichkeit des Getauftseins in eine nicht-offizielle, anonyme Christlichkeit.⁴⁰³
6. Die Theorie des „anonymen Christen“ und damit die eines „anonymen Christentum“ muss so geformt sein, „dass die Bedeutung eines expliziten Christentums mit Evangelium und Kirche und die Notwendigkeit der missionarischen Verkündigung dieses Christentums an alle Völker und alle Menschen nicht verdunkelt werden“⁴⁰⁴.

³⁹⁸ RAHNER, Christen 546.

³⁹⁹ RAHNER, Bemerkungen 534.

⁴⁰⁰ RAHNER, Bemerkungen 535.

⁴⁰¹ RAHNER, Bemerkungen 535.

⁴⁰² RAHNER, Bemerkungen 534.

⁴⁰³ Vgl. RAHNER, Christen, 546. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Mission. In: SM III, 547-551, 548.

⁴⁰⁴ RAHNER, Bemerkungen 538.

3.4 Anonymer Theismus als Voraussetzung des anonymen Christentums

Um zu verstehen, was Rahner unter einem „anonymen Theismus“ versteht, müssen wir nochmals bei der Transzendentalität des menschlichen Geistes und der transzendentalen Erfahrung ansetzen.⁴⁰⁵

Der Mensch ist das Wesen einer unbegrenzten Transzendentalität in Erkenntnis und Freiheit. Die Dynamik seines geistigen Wesens geht in der Erkenntnis auf das absolute Sein und in der Freiheit auf das schlechthin Gute. Man kann dieses Woraufhin der offenen menschlichen Transzendentalität auch Gott nennen, auf den hin sich die alles übersteigende Transzendentalität richtet. Mit diesem Begriff „Gott“ ist allerdings noch nicht der Gott Jesu Christi, der sich selbst offenbarende Gott erreicht.

Die transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Gott (wir könnten von einem natürlichen „Theismus“ sprechen) ist unausweichlich vermittelt durch kategoriale Gegenständlichkeit, die jedoch nicht ausdrücklicher religiöser bzw. sittlicher Art sein muss. Wo immer sich der Mensch in Freiheit über sich als ganzen verfügt, wird auch die transzendente Verwiesenheit des Menschen zu sich selbst vermittelt. Denn wo immer der Mensch über sich als ganzen verfügt, verfügt er über sich als ein Wesen, zu dessen Ganzheit unausweichlich die Verwiesenheit auf das absolute Sein, das schlechthin Gute, Gott gehört. Anfänglich und letztlich ist jeder personal menschliche Vollzug immer schon getragen von dieser Verwiesenheit. Der Mensch hat es also *immer schon* mit Gott zu tun, ist er ein „Theist“, auch wenn er seine Bezogenheit auf Gott nicht ausdrücklich reflektiert und die Wirklichkeit Gottes anerkennt: „Es gibt also unthematische, unreflexe, aber dennoch bewusste Bezogenheit auf Gott, die in Freiheit angenommen werden kann, auch wenn sie als solche nicht unter dem Stichwort ‘Gott’ usw. thematisiert wird.“⁴⁰⁶

Von dieser Voraussetzung her ist es auch verständlich, dass selbst der ausdrückliche Atheist sein Atheist-Sein unter dem unendlichen Horizont Gottes vollzieht: „Ein ‘expliziter’ Atheist hat es immer noch mit Gott zu tun.“⁴⁰⁷

Von hierher gibt es mehrere denkbare Optionen des Menschen, der in Freiheit seine Verwiesenheit auf Gott (und noch nicht auf den Gott Jesu Christi) *annehmen* oder *ablehnen* kann.⁴⁰⁸

- Option 1: Gott ist in der Transzendentalität des Menschen gegeben und diese Gegebenheit wird vom Menschen kategorial reflex, d.h. ausdrücklich und thematisch, richtig objektiviert und in sittlicher Glaubenszustimmung *frei* angenommen. Wir haben

⁴⁰⁵ Vgl. zum folgenden RAHNER, Glaube 79f.

⁴⁰⁶ RAHNER, Glaube 80.

⁴⁰⁷ RAHNER, Glaube 80.

N.B.: Diese Tatsache erklärt auch überhaupt erst die Möglichkeit, dass ein Atheismus zeitlich gesehen schuldhaft bleiben kann. Wäre mit der expliziten atheistischen Option der Gottesbezug vom Menschen her ab-brechbar, dann wäre nur diese Tat schuldhaft, während das Atheist-*sein* keine Sünde im eigentlich theologischen Sinne mehr darstellen könnte.

⁴⁰⁸ Vgl. zum folgenden RAHNER, Atheismus 200-202.

hier die Option eines Theismus, wie er beim gerechtfertigten Christ (aber nicht nur bei ihm) angenommen wird.

- Option 2: Es ist ein transzendentaler und kategorialer Theismus beim Menschen gegeben: Der Mensch hat ein „richtiges Wissen“ von Gott, leugnet dieses Wissen aber in seinem praktischen Lebensvollzug im Blick auf die Anerkennung Gottes in Erkenntnis und Freiheitsvollzug. Der Mensch hat einen richtigen Gottesbegriff, lehnt diesen aber in praktischer Gottlosigkeit oder in einem theoretischen Atheismus ab.
- Option 3: Die transzendente Gotteserfahrung ist gegeben und wird in einer positiven Entscheidung der Treue des Gewissens auch in Freiheit *angenommen*. Gleichzeitig aber wird die transzendente Gotteserfahrung kategorial-begrifflich falsch interpretiert. Rahner spricht in diesem Fall von einem „unschuldigen Atheismus“. Der Mensch vollzieht auf der Ebene der Sittlichkeit die Annahme seiner transzendentalen Verwiesenheit zu Gott und leugnet gleichzeitig die begriffliche Artikulation dieses Verhältnisses. Ein solcher Atheismus vollzieht sich also auf der kategorialen Seite des Gottesbegriffes, wodurch nicht die transzendente Gottesbeziehung zerstört werden muss. Ein kategorialer Atheismus ist hier koexistent zu einem transzendentalen Theismus.
- Option 4: Die transzendente Verwiesenheit auf Gott ist gegeben und wird gleichzeitig im Akt der Freiheit verneint durch die schuldlose Untreue zum Gewissen. Dieser Atheismus richtet sich also nicht nur gegen die kategoriale Interpretation der Gottesbeziehung, sondern berührt die transzendente Beziehung des Menschen zu Gott selbst. „In diesem Fall haben wir den schuldhaften Atheismus transzendentaler Art, jenen, der, solange er besteht, eine Heilsmöglichkeit ausschließt.“⁴⁰⁹

Aus diesen Überlegungen heraus wird deutlich, inwiefern Rahner von einem „anonymen Theismus“ sprechen kann: dieser ist gegeben, wenn der Mensch auf der Ebene der kategorialen Objektivation keinen richtigen oder überhaupt keinen Gottesbegriff hat (ja diesen vielleicht sogar glaubt, ablehnen zu müssen), wobei gleichzeitig die transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Gott in der Treue zum Gewissen *positiv angenommen* wird. In diesem Fall handelt es sich, obgleich die Existenz Gottes begrifflich vielleicht geleugnet wird, um einen schuldlosen Atheismus, der identisch wäre mit einem „anonymen Theismus“.

Als Theist bzw. als anonymer Theist wäre diesen Überlegungen Rahners zufolge jeder Mensch zu kennzeichnen, der Gott in irgendeiner, vielleicht auch ungeklärten Weise die Ehre erweist, indem er Gott durch die Annahme des eigenen Daseins bezeugt.⁴¹⁰ Umgekehrt kann derjenige Mensch weder als Theist noch als anonymer Theist bezeichnet werden, „der wirklich in seiner Grundentscheidung seine Hinordnung auf Gott leugnen und

⁴⁰⁹ RAHNER, Atheismus 202.

⁴¹⁰ Vgl. RAHNER, Christen 550.

ablehnen würde, der sich endgültig in Widerspruch zu seinem eigenen konkreten Wesen setzte“⁴¹¹.

Mit diesen Überlegungen zum „Theismus“ bzw. zum „anonymen Theismus“ haben wir die Theorie Rahners zum „anonymen Christen“ aber noch nicht in ihrem eigenen und eigentlichen Kern erreicht, weil wir uns hier noch auf der Ebene einer „natürlichen Gotteserkenntnis“ bzw. eines „natürlichen Glaubens“ in anonymer oder expliziter Gestalt bewegen. Von einer solchen metaphysischen und naturalen Erkenntnis Gottes, von einem natürlichen Theismus, aus ist der übernatürliche Glaube aber nicht zu erreichen.⁴¹²

Dennoch sind diese Überlegungen Rahners im Blick auf das „anonyme Christentum“ von nicht zu unterschätzender Bedeutung, insofern durch die natürliche, unbegrenzte Transzendentalität des Menschen die Voraussetzung für den eigentlichen heilsschaffenden Glauben gegeben ist, der auf das Angebot der Gnade als der Selbstoffenbarung Gottes in freier Annahme antwortet.⁴¹³ Nur weil der menschliche Geist in einer unbegrenzten Offenheit auf das Sein überhaupt existiert, kann er überhaupt das Wesen sein, dem Gott sich selbst offenbarend zuwenden kann.

Wir können an dieser Stelle festhalten, dass der theologischen Anthropologie Rahners entsprechend jeder Mensch *potentiell* ein Theist ist, was selbst unter der Voraussetzung eines schuldlosen Atheismus gegeben ist (Möglichkeit des anonymen Theismus). Der Frage, ob und, wenn ja, inwiefern der Mensch aber nicht nur ein potentieller Theist, sondern darüber hinaus auch ein *potentieller* Christ, sei er anonym, sei er explizit, ist, müssen wir uns nun zuwenden. Dabei muss die Möglichkeit des Menschen, Theist zu sein als Voraussetzung dafür festgehalten werden, dass der Mensch darüber hinaus auch ein „anonymer Christ“ werden kann. Wo ein Mensch in schuldhafter Widerständigkeit zu seinem unausweichlichen Gottesverhältnis verharrt, ist er kein Theist und a fortiori auch kein „anonymer Christ“. Wenn es aber um die Frage geht, wie es für *alle* Menschen möglich ist, ihr Heil zu erreichen und dieses Heil nur das Heil Christi sein kann, weil es kein anderes Heil gibt, dann muss die Möglichkeit Theist zu sein aufgehoben sein in der größeren Möglichkeit, anonymer Christ sein zu können.⁴¹⁴

3.5 Der anonyme Christ

Der allgemeine übernatürliche Heilswille Gottes und dessen Konkretion in der Transzendentalität des Menschen: die Möglichkeit des „anonymen Glaubens“

In seiner geistigen und personalen Transzendentalität hat es der Mensch unausweichlich und zumeist unausdrücklich mit Gott zu tun. Aufgrund dieser „natürlichen Gotteserkennt-

⁴¹¹ RAHNER, Christen 550.

⁴¹² Vgl. RAHNER, Christ 429.

⁴¹³ Vgl. RAHNER, Glaube 80.

⁴¹⁴ RAHNER, Christen 546.

nis“ ist dem Menschen ein gewisses Wissen um Gott, dessen Personalität und weltüberlegene Freiheit eröffnet. Von diesem „Wissen“ allerdings muss die Gnade der freien Selbstmitteilung Gottes unterschieden werden, die nicht einfach mit dem Menschsein gegeben ist.⁴¹⁵ Erst aufgrund dieser Gnade kann der Mensch darum wissen, dass Gott nicht nur das asymptotisch ferne Wesen ist, sondern derjenige, der sich in seiner Selbstmitteilung dem Menschen als sein Heil anbietet. Und erst vom Begriff dieser angebotenen Gnade her erreichen wir die Möglichkeit eines heilshaften Glaubens des Menschen.

Das gnadenhafte Angebot Gottes richtet sich aufgrund seines allgemeinen Heilswillens ausnahmslos an jeden Menschen. Der allgemeine Heilswille Gottes „konkretisiert sich in der Mitteilung (mindestens als Angebot) der übernatürlich erhebenden Gnade als der Bedingung der Möglichkeit von eigentlichen Heilsakten, also vor allem und grundlegend der Möglichkeit des Glaubens“⁴¹⁶.

Diese Gnade versteht Rahner, wie wir schon wissen, als ein dauernd angebotenes Existential des Menschen, das diesen auf die Unmittelbarkeit Gottes hin *finalisiert*⁴¹⁷. Es ist auch da wirksam, wo es vom Menschen nicht angenommen wird. Dieses Existential als das Angebot der Gnade hat im Blick auf die menschliche Transzendentalität einen *Bewusstseins verändernden Charakter*⁴¹⁸, auch wenn diese „Bewusstheit“ nicht bedeutet, dass der Mensch auch gegenständlich thematisch um die gnadenhafte Erhabenheit seiner Transzendentalität weiß.⁴¹⁹

Im Blick auf die Möglichkeit einer Offenbarung und damit auf die Möglichkeit eines heilshaften Glaubens drückt Rahner dies auf folgende Weise aus:

Wegen des allgemeinen und übernatürlichen Heilswillens

ist die menschliche Transzendentalität durch die Gnade bewusstseinsmäßig erhoben.

→ Damit aber ist bereits die *Möglichkeit eines Offenbarungsglaubens* gegeben.

Und von einem *eigentlichen Glauben* kann schon dann gesprochen werden,

wenn der Mensch seine (gnadenhaft erhobene und auf die Unmittelbarkeit Gottes hin finalisierte) Transzendenz *in Freiheit* annimmt.⁴²⁰

Unabhängig davon, ob der Mensch es reflex weiß oder nicht, ob er es reflektieren kann oder nicht, vollzieht sich sein geistiges Leben in Erkenntnis und Freiheit so, „dass Gott in sich selbst das letzte Woraufhin [der menschlichen] Erkenntnis- und Freiheitsgeschichte ist, und zwar nicht als der Gott der metaphysischen Erkenntnis, als der Gott der

⁴¹⁵ Vgl. RAHNER, Christen 547.

⁴¹⁶ RAHNER, Glaube 81.

⁴¹⁷ Vgl. RAHNER, Bemerkungen 539.

⁴¹⁸ Vgl. RAHNER, Glaube 81.

⁴¹⁹ Vgl. RAHNER, Glaube 79.

⁴²⁰ Vgl. RAHNER, Glaube 79.

unendlichen Ferne, sondern als Gott, der in sich selbst und an sich in seiner eigenen Wirklichkeit und Herrlichkeit das Ziel ist, als Gott des ewigen Leben“⁴²¹.

Eine solche gnadenhafte Bestimmung des Menschen knüpft an dessen unbegrenzten Transzendentalität an, aber erhöht diese so, dass dem Menschen über einen theistischen Glauben hinaus die Möglichkeit eines heilschaffenden Glaubens von Gott her eröffnet ist, weil die übernatürliche Finalisierung des menschlichen Geistes bereits Offenbarung Gottes bedeutet. Hier ist an all das zu erinnern, was wir zum transzendentalen Aspekt der Offenbarung bereits ausgeführt haben.

Mit diesen Überlegungen haben wir aber eine wichtige Etappe der Rahnerschen Theorie des „anonymen Christen“ bewältigt: Der allgemeine und übernatürliche Heilswille Gottes wirkt sich durch das dauernd gegebene Angebot seiner Selbstmitteilung in der Transzendentalität eines jeden Menschen dergestalt aus, dass diese übernatürlich erhoben ist. Die Finalisierung der geistigen Bewegung des Menschen auf Gott aber bedeutet bereits in einem gewissen Sinne Offenbarung, die der Mensch dann *glaubend* annimmt, wenn er sein eigenes Wesen, das bestimmt ist durch die Verwiesenheit auf Gott, selbst in Freiheit annimmt.⁴²² Damit aber haben wir den theologischen Begriff eines „anonymen Glaubens“ bereits gewonnen: „Ist diese übernatürliche Finalisierung nur unthematisch als faktisch immer gegebene Bestimmung der Möglichkeit der faktischen Geistigkeit des Menschen frei angenommen, dann ist das gegeben, was wir den ‘anonymen Glauben’ nennen.“⁴²³

Das, was im Blick auf den Theismus gesagt wurde, trifft in analoger Weise auch für den „anonymen Glauben“ zu: Anonymer Theismus ist dann gegeben, wenn der Mensch seine Transzendenz auf Gott hin in der Treue zu seinem Gewissen frei annimmt. Und analog ist „anonymer Glaube“ dann gegeben, wenn der Mensch in Treue zu seinem Gewissen seine gnadenhaft erhobene Transzendentalität als sein apriorisches Bewusstsein frei annimmt:

„Angenommen ist aber diese apriorische Bewusstheit des Menschen (Offenbarung genannt) im Glauben immer da, wo und wann ein Mensch in bedingungsloser Treue zu seinem sittlichen Gewissen sich selbst in Freiheit annimmt, so wie er ist, also auch in den noch nicht überschaubaren Implikationen der Dynamik seiner geistigen Bewegung.“⁴²⁴

Unterscheidendes Kennzeichen eines „anonymen Glaubens“ gegenüber einem „expliziten Glauben“ ist nicht die transzendente Dimension der Offenbarung an sich, sondern die Tatsache, dass diese transzendente Offenbarung noch nicht durch die ausdrückliche Wortoffenbarung (Predigt des Evangeliums) zu sich selbst vermittelt wurde und so notwendig unausdrücklich anonym und (noch) nicht ausdrücklich explizit und kategorial ist.

⁴²¹ RAHNER, Bemerkungen 540.

⁴²² Vgl. RAHNER; Glaube 83.

⁴²³ RAHNER; Glaube 83.

⁴²⁴ RAHNER, Bemerkungen 542.

Überall da, wo ein Mensch die übernatürliche Erhöhung seines Wesens, ohne existentiell mit der kategorial christlichen Offenbarung konfrontiert zu sein, annimmt, können wir von einem „anonymen Christen“ sprechen. Allerdings gilt auch, dass ein „anonymer Glaube“ da nicht mehr gegeben ist, wo die glaubwürdig angebotene geschichtliche Objektivation des anonymen Glaubens schuldhaft abgelehnt wird. Ein anonymer Glaube muss von sich her bereit sein, dann zum expliziten Glauben zu werden, wenn er so von der kategorialen Offenbarung angesprochen wird, dass er in dieser die Vollendung seines Wesens erkennen kann.⁴²⁵

Insofern ist ein anonymer Glaube stets vorläufig im Blick auf eine mögliche Konfrontation mit der ausdrücklichen Offenbarung.

Haben wir somit Möglichkeit und Grenzen eines „anonymen Glaubens“ aufgezeichnet, müssen wir uns nun der Frage zuwenden, inwiefern sich dieser „anonyme Glaube“ auf Christus richtet, so dass der „anonym *Glaubende*“ auch als „anonymer *Christ*“ bezeichnet werden kann werden kann.

Der anonyme Glaube in seinem Verhältnis zu Jesus Christus

Die Frage, die uns zu beschäftigen hat lautet: Wie schließt die unthematische, aber das menschliche Dasein durchwaltende gnadenhafte Bezogenheit des Menschen auf Gott eine Hinordnung auf den menschengewordenen Gott Jesus Christus ein?⁴²⁶

Wir haben soeben versucht darzustellen, wie ein „anonymer Glaube“ an Gott heilsschaffend sein kann und eher abstrakt von der gnadenhaften Erhöhung der menschlichen Transzendentalität gesprochen. Damit aber ist noch nicht ausdrücklich geklärt, inwiefern die Transzendentalität des Menschen immer schon hingeordnet ist auf Jesus Christus selbst. Diese Frage betrifft nicht nur die Menschen, die nach Tod und Auferstehung Jesu nicht mit der christlichen Wortoffenbarung in Berührung gekommen sind, sondern auch diejenigen, die *vor* dem Christusereignis gelebt haben.⁴²⁷ Für beide Fälle stellt die Dogmatik unmissverständlich fest, dass wo immer ein Mensch sein Heil erlangt hat, dies „*intuitu meritorum Christi*“ geschieht.

Rahner versucht diese Hinordnung der anonym Glaubenden auf Christus auf folgender Weise zu begründen:

Das Christusereignis ist das freieste Faktum der geschichtlichen Wirklichkeit überhaupt und zugleich das entscheidendste und wichtigste. Begnadigung im Geist (also das, was wir unter der transzendentalen Offenbarung Gottes verstehen) und Inkarnation, als die beiden Grundweisen der einen Selbstmitteilung Gottes, erfüllen das Wesen der menschlichen Transzendenz auf nicht mehr zu überbietende Art und Weise. Damit aber ist die

⁴²⁵ Vgl. RAHNER, Glaube 84.

⁴²⁶ Vgl. RAHNER, Christen 548.

⁴²⁷ Vgl. Rahner, Karl, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 218-235, 230. [= RAHNER, Mittler.]

allen angebotene und in Christus in höchster Weise erfüllte Selbstmitteilung Gottes das Ziel der Schöpfung überhaupt⁴²⁸:

„Weil die Welt die *eine* Welt ist, der sich Gott in seinem Pneuma mitteilt, (...) darum hat diese interkommunikatorische Welt als Geschichte einen Höhepunkt und nur ein Ziel, und dieses ist Jesus Christus, der als dieser von Gott gegebene Höhepunkt dieser Geschichte ihr einziger und absoluter Mittler ist.“⁴²⁹

Unter der Voraussetzung, dass die Menschwerdung Jesu Christi das letzte Ziel der Schöpfung, der Welt, der Geschichte und des Menschen ist, kann Rahner sagen, dass dieses Ziel die Ursache und der Grund der gesamten Heils- und Offenbarungsgeschichte darstellt.⁴³⁰ Dieses Ziel, die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus, prägt als *Finalursache* die gesamte Geschichte, so dass die transzendente Selbstmitteilung Gottes im Geist immer schon auf ihre höchste Konkretion, eben die Inkarnation, angelegt ist.

„Insofern die universelle Wirksamkeit des Geistes von vornherein auf den Höhepunkt ihrer geschichtlichen Vermittlung ausgerichtet ist, das Christusereignis - m.a.W. - die Finalursache der Geistmitteilung an die Welt ist, kann in aller Wahrheit gesagt werden, dass dieser Geist von vornherein und überall der Geist *Jesu Christi*, des menschengewordenen Logos Gottes, ist.“⁴³¹

Die Inkarnation des Logos als die Finalursache der gesamten Geschichte bestimmt als diese Ursache die Geschichte an jedem Raum-/ Zeitpunkt⁴³² auch vor dem Eintreten dieses geschichtlichen Ereignisses als solchem. Auf diese Weise aber erreicht das Christusereignis schlichtweg jeden Punkt der Geschichte.

Damit prägt die Selbstmitteilung Gottes, die von vornherein bestimmt ist von ihrem Höhepunkt, den Gott wirkt, weil er ihn will, den Menschen immer schon durch das Christusereignis und bestimmt ihn, den Menschen, auf das Christusereignis hin. Sie verleiht dem Menschen den Charakter des „übernatürlichen Existentials“, das somit seinerseits ganz und gar eine „christologische Qualifizierung“⁴³³ trägt. Schwerdtfeger hält fest: „Das übernatürliche Existential kann (...) als pneumatische Bezogenheit jedes Menschen auf Christus hin verstanden werden.“⁴³⁴

Somit aber ist auch jeder „anonyme Glaube“, der in der Annahme der im übernatürlichen Existential angebotenen Gnade besteht, innerlich auf Christus hinbezogen:

⁴²⁸ Vgl. RAHNER, Christen 548f.

⁴²⁹ RAHNER, Mittler 232.

⁴³⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 309.

⁴³¹ RAHNER, Grundkurs 309.

⁴³² Vgl. auch WEGER, Karl Rahner 109f.

⁴³³ SCHWERDTFEGER, Christ 85.

⁴³⁴ SCHWERDTFEGER, Christ 85.

„Insofern dieser Geist [transzendentes, übernatürliches Existential] immer und überall den rechtfertigenden Glauben trägt, ist dieser Glaube von vornherein immer und überall ein Glaube, der im Geiste Jesu Christi geschieht, der in diesem seinem Geist in allem Glauben präsent und wirksam ist.“⁴³⁵

Der anonyme Glaubende ist damit aber immer schon „anonymer Christ“ und nicht nur „anonymer Theist“, weil er in einem Ja zu sich selbst „die Gnade des uns radikal nahegekommenen Geheimnisses“⁴³⁶ annimmt.

Wir können mit den Worten Rahners selbst diesen Gedankengang abschließen:

„In der Annahme seiner selbst nimmt der Mensch Christus als absolute Vollendung und Garant seiner eigenen anonymen Bewegung auf Gott hin durch die Gnade an, und die Übernahme dieses Glaubens ist nochmals nicht Tat des Menschen allein, sondern Werk der Gnade Gottes, die die Gnade Christi ist, und das heißt wiederum auch: die Gnade seiner Kirche, die nur die Weiterung des Geheimnisses Christi, seine bleibende sichtbare Gegenwart in unserer Geschichte bedeutet.“⁴³⁷

Mit dem letzten Satz ist aber schon der Übergang zum ekklesiologischen Aspekt der Theorie der „anonymen Christen“ gegeben.

Der anonyme Glaube und sein Bezug zur Kirche

Wir haben bereits zu Beginn unserer Überlegungen zu Rahners Theorie des „anonymen Christentums“ festgehalten, dass diese solange nicht befriedigen kann, wie das Verhältnis des „anonymen Christen“ zur Kirche, deren Heilsnotwendigkeit auch innerhalb der heilsoptimistischen Sicht des Zweiten Vatikanums ausdrücklich gelehrt wird (vgl. LG 14), nicht geklärt ist. Rahner stellt sich dieser Problematik ausdrücklich, wenn er sogar von der grundsätzlichen Pflicht des Menschen spricht, „Christ zu werden in einem expliziten kirchlichen Christentum“⁴³⁸.

Auch hier gilt für die Theorie des „anonymen Christentum“ ebenso wie bereits bei der Frage nach dem anonymen Christusbezug folgendes: zwei Pole (die Wirklichkeit des allgemeinen Heilswillens einerseits und die Heilsnotwendigkeit der Kirche andererseits) müssen in der theologischen Reflexion verbunden werden.

Rahner versucht eine Lösung, indem er einen bereits 1947 vorgelegten Gedanken⁴³⁹ im Blick auf die dogmatische Konstitution „Lumen Gentium“ weiterverfolgt.

⁴³⁵ RAHNER, Grundkurs 310.

⁴³⁶ RAHNER, Christen 550.

⁴³⁷ RAHNER, Christen 550.

⁴³⁸ RAHNER, Christentum 498.

⁴³⁹ Vgl. RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII 'Mystici Corporis'. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. 1955, 7-94. [= RAHNER, Gliedschaft.] Erstveröffentlichung: ZkTh 69 (1947) 129-188.

N.B.: In diesem Aufsatz geht es Rahner noch nicht um die Frage nach den „anonymen Christen“, vielmehr hat er die Situation der nicht-katholischen Christen vor Auge. (Vgl. SCHWERDTFEGGER, Christ 75.)

Betrachten wir aber zunächst den ersten Lösungsansatz:

In seinem Aufsatz „Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII ‘Mystici Corporis’“ geht Rahner argumentativ in mehreren Schritten vor, in denen schon sehr deutlich die Züge der späteren Theorie der „anonymen Christen“ abzulesen sind:

1. Rahner geht aus von einer grundlegenden naturhaften Einheit der Menschheit⁴⁴⁰, die dem Heilswerk Gottes als dessen Möglichkeitsbedingung zugrundeliegt. Die Menschennatur als Wirklichkeit liegt der freien Stellungnahme des Menschen voraus. Zu dieser Menschennatur nimmt der Mensch unausweichlich in jeder Freiheitstat Stellung und vollzieht sie nach „als einen Teil seiner Natur“⁴⁴¹.
2. Die reale Einheit der Menschheit als naturale Dimension der Personalität des Menschen aber ist „konkret auch bestimmt durch die *Menschwerdung* des Wortes Gottes“⁴⁴². Dadurch, dass das Wort Gottes selbst Glied der adamitischen Menschheit geworden ist, ist diese Menschheit „grundsätzlich und radikal zur übernatürlichen Teilnahme am Leben Gottes berufen“⁴⁴³. Die Menschwerdung ist damit eine real-ontologische Bestimmung des Wesen jedes Menschen und da, wo der Mensch seine Natur frei vollzieht, nimmt er unvermeidlich Stellung zu dieser seiner übernatürlichen Berufung.⁴⁴⁴
3. Durch die Menschwerdung des Wortes Gottes aber ist *die Menschheit* über die individuelle Berufung des einzelnen hinaus zum Volk der Kinder Gottes geworden. Das Volk Gottes erstreckt sich soweit wie die Menschheit überhaupt; diese reale und geschichtliche Wirklichkeit des Volkes Gottes liegt zwar der Kirche im eigentlichen Sinne voraus und fällt nicht mit ihr zusammen⁴⁴⁵, aber sie hat eine *reale Hinordnung* auf die Kirche als einer geschichtlichen und rechtlichen Größe.⁴⁴⁶ Wo immer aber ein Mensch seine konkrete Naturwirklichkeit total übernimmt, realisiert er damit auch seine Gliedschaft zum Volk Gottes, die ihrerseits eine reale Hinordnung auf die Kirche besitzt.
4. Dadurch aber, dass die personale Annahme der menschlichen Natur konkret geschichtlich und leiblich ist, geschieht die Hinordnung auf die Kirche (vermittelt durch die Gliedschaft im Volk Gottes) nicht schlichtweg außersakramental und innerlich, sondern hat bereits eine quasi-sakramentale Struktur, die der Menschheit als dem Volk

⁴⁴⁰ Vgl. RAHNER, Gliedschaft 84. 85.

N.B.: Rahner begründet diese in dem frühen Aufsatz noch mit der These des Monogenismus, die er später nicht mehr aufrecht erhält.

⁴⁴¹ RAHNER, Gliedschaft 86.

⁴⁴² RAHNER, Gliedschaft 87.

⁴⁴³ RAHNER, Gliedschaft 87f.

⁴⁴⁴ Rahner läßt es hier noch offen, ob diese Stellungnahme „Glaube“ im heilswirksamen Sinn ist oder nicht. Vgl. RAHNER, Gliedschaft 88 Anm. 1.

⁴⁴⁵ Vgl. RAHNER, Gliedschaft 89.

⁴⁴⁶ Vgl. RAHNER, Gliedschaft 90.

Gottes auf Grund der Menschwerdung Gottes notwendig zukommt.⁴⁴⁷ Eben diese quasi-sakramentale Struktur wird vom Menschen konkret ergriffen.

5. Kirche als Sichtbarkeit und Zeichen der gnadenhaften Verbindung mit Gott umfasst demnach eine doppelte, aufeinander verwiesene Wirklichkeit: Kirche ist die gestiftete sakralrechtliche Organisation und Kirche ist zugleich „die durch die Menschwerdung geweihte Menschheit“⁴⁴⁸.
6. Damit aber hat Rahner eine für jeden Menschen grundsätzlich mögliche Hinordnung auf die Kirche argumentativ eingeholt. Diese Hinordnung ist entsprechend der geschichtlichen Verfasstheit des Menschen nie rein innerlich, sondern stets geschichtlich und konkret.

Mit dieser Argumentation hat Rahner eine reale Hinordnung des Menschen schlechthin auf die Kirche begründet, die immer auch eine geschichtlich-greifbare Dimension umfasst, auch dann, wenn sie noch nicht die volle Kirchengliedschaft im Sakrament der Taufe erlangt hat.

Wenden wir uns nun einer zweiten Argumentation zu, in der Rahner die konkrete Hinordnung des „anonymen Christen“ zur Kirche Christi aufzeigen will.

Ausgangspunkt ist die Lehre des II. Vatikanischen Konzils, wonach die Kirche das universale Sakrament des Heiles darstellt:

„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschen.“ (LG 1; vgl. LG 48)

In Anknüpfung an diese Aussage des Konzils bestimmt Rahner die Kirche als das „Grundsakrament des Heiles der Welt“⁴⁴⁹. Näherhin charakterisiert er das Wesen der Kirche auf folgende Weise:

„Die Kirche ist die konkrete, geschichtliche *Erscheinung* in der Dimension der eschatologisch gewordenen Geschichte und der Gesellschaft für *das* Heil, das durch die Gnade Gottes in der ganzen Länge und Breite der Menschheit geschieht.“⁴⁵⁰

In dieser Bestimmung der Kirche, die für Rahner „die Weiterung des Geheimnisses Christi“⁴⁵¹ und die „geschichtliche Bleibendheit seiner Existenz“⁴⁵² ist, wird deutlich, dass das Heil bzw. das Wirken der Gnade Gottes, die die Gnade Christi ist, sich auch „außerhalb des einzelnen Wort- und Sakramentsgeschehen“ ereignen kann und ereignet,

⁴⁴⁷ Vgl. RAHNER, Gliedschaft 92.

⁴⁴⁸ RAHNER, Gliedschaft 93.

⁴⁴⁹ RAHNER, Bild 339.

⁴⁵⁰ RAHNER, Bild 339.

⁴⁵¹ RAHNER, Zur Theologie der Menschwerdung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 137-155, 138.

⁴⁵² RAHNER, Bild 340.

wenngleich jedes „Gnadenerlebnis schon im Grundsakrament der Kirche seine kategorial-heilsgeschichtliche Greifbarkeit“⁴⁵³ erlangt hat.

Die Kirche als Grundsakrament verhält sich zum Heil der Welt, das sie bezeichnet, wie in der individuellen Heilsgeschichte das sakramentale Wort zur Gnade. In der individuellen Heilsgeschichte stehen zwar Sakrament und Gnade in einem inneren Zusammenhang, sind aber nicht identisch. Rahner unterstreicht, dass jede der beiden Größen (Sakrament und Gnade) der anderen zeitlich vorausgehen kann: „Gnade kann schon gegeben sein, wo das Sakrament noch nicht gegeben ist; gültiges Sakrament kann noch seine Erfüllung durch die Gnade finden müssen, die durch es angezeigt wird“⁴⁵⁴.

Für Rahner ist es ein normaler Vorgang in der Heilsökonomie, dass die heiligmachende Gnade dem sakramentalen Vorgang logisch und zeitlich vorausgeht.⁴⁵⁵ Dabei muss gleichzeitig aber betont werden, dass dieser Vorgang kraft seiner eigenen Dynamik die sakramentale Sichtbarkeit der Gnade in der Kirche fordert und auf diese „sakramentale Selbstinkarnation“⁴⁵⁶ hindrängt. Denn: Weil die Gnade Christi, die dem Menschen auch vor der ausdrücklichen Begegnung mit der Wortverkündigung der Kirche und deren höchsten Ausdrücklichkeit in den Sakramenten angeboten ist, *von sich her* einen inkarnatorisch-sakramentalen Charakter und damit auch einen ekklesiologischen⁴⁵⁷ hat, finalisiert sie (die Gnade Christi) den Menschen nicht nur auf Christus als das Ursakrament⁴⁵⁸ des Heiles, sondern darin zugleich auch auf die Kirche als dem Grundsakrament: Die „Gnade selber sucht in einer Ordnung der Inkarnation von ihrem eigenen Wesen her ihre geschichtliche Verleiblichung im Wort und vor allem im Sakrament, so dass sie selber verneint würde, wenn ein Mensch sich dieser inkarnatorischen Dynamik der Gnade selbst grundsätzlich verschließen würde“⁴⁵⁹.

Die Gnade Christi ist von ihrem Wesen her „auf die Kirche *bezogen* und auf die Kirche *beziehend*“⁴⁶⁰, womit gleichzeitig ausgesagt ist, dass derjenige, der die Gnade Christi, wenngleich auch unausdrücklich und anonym, angenommen hat, darin zugleich auch einen Bezug zur Kirche herstellt:

⁴⁵³ RAHNER, Bild 34f.

⁴⁵⁴ RAHNER, Bild 340.

⁴⁵⁵ Vgl. RAHNER, Christentum 508.

⁴⁵⁶ RAHNER, Christentum 508.

⁴⁵⁷ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Gnade - Systematik. In: LThK² IV, 991-998, 994

⁴⁵⁸ Vgl. RAHNER, Christentum 509.

⁴⁵⁹ RAHNER, Christentum 511.

„Die Gnade Gottes, die alle wirklich retten will, hat einen inkarnatorischen Charakter, sie will sich selbst in allen Dimensionen der menschlichen Existenz, also auch in seiner Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit auswirken und darstellen, sie will von ihrem eigenen Wesen her kirchenbildend sein.“ (Ebd. 513.)

⁴⁶⁰ RIESENHUBER, Klaus, Der anonyme Christ nach Karl Rahner. In: ZKTh 86 (1964) 286-303, 301. [Herv. d. Vf.] [= RIESENHUBER, Christ.]

„Wer darum die Gnade existentiell angenommen hat, hat sich damit in seinem Streben auf die Kirche hingerrichtet, hat ein *votum implicitum* der Kirchengliedschaft.“⁴⁶¹

Da jeder personale Akt des Menschen sich in leiblicher Konkretheit vollzieht und nie nur rein innerlich bleibt, erlangt das Verlangen nach der Kirche eine geschichtlich greifbare Ausdrücklichkeit auch dann, wenn dem anonymen Christ diese Hinordnung auf Christus und seine Kirche natürlich nicht thematisch bewusst ist.⁴⁶²

In diesen Überlegungen haben wir, wenngleich ausgehend von der Bestimmung der Kirche als das Grundsakrament des Heiles, in erster Linie die Hinordnung auf die Kirche aus der Sicht des anonymen Christen thematisiert. Abschließend wollen wir nun die Frage erörtern, inwiefern die sichtbare Kirche Christi als geschichtliche Wirklichkeit einen Bezug - und damit eine Bedeutung - für alle Menschen hat. Dazu setzen wir nochmals bei der Kirche als dem Grundsakrament an.

Für Rahner ist es entscheidend festzuhalten, dass die Welt, die Menschheit und deren Geschichte nicht verstanden werden darf als die Summe der einzelnen ihr Heil besorgende Individuen⁴⁶³. Er begründet diese Sicht - und hier knüpft Rahner sichtbar an seine Ausführungen aus dem Jahr 1947 an - mit „der Fleischwerdung des Logos in die Einheit des Geschlechts“⁴⁶⁴, worin die ursakramentale und grundsakramentale Zusage des Heiles an die Einheit der Menschheit wurzelt. Diese grundsakramentale Zusage des Heiles der Welt wirkt sich - wegen der „Einheit des Geschlechts“ - auf den Einzelnen aus und soll bei ihm individuell im ausdrücklichen Wort und im konkreten Sakrament Wirklichkeit werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass die durch die Kirche geschichtlich und gesellschaftlich greifbare Heilszusage für alle Menschen erst dort wirksam wird, wo sie den einzelnen Menschen im Verkündigungswort konkret erreicht: „Der Christ weiß, dass Gott das Werk seiner Gnade nicht erst beginnt, wenn der Mensch im Namen Gottes damit anfängt.“⁴⁶⁵

Vielmehr ist es so, dass die Heilsgnade, die im sakramentalen Zeichen der Kirche ihre geschichtliche Greifbarkeit erlangt hat, weiter greift als die soziologisch fassbare, sichtbare Kirche.⁴⁶⁶ Aber auch die geschichtlich greifbare Kirche hat unter der Voraussetzung, dass die Geschichte der Menschen *eine* ist, in der alles mit allem in Verbindung steht, eine Bedeutung für alle Menschen, auch dann, wenn dieser Bezug von Seiten des Menschen konkret (noch) nicht erfahren wird:

⁴⁶¹ RIESENHUBER, Christ 301.

⁴⁶² Damit ist die von Rahner selbst aufgestellte Forderung erfüllt, dass es auch für den anonymen Christen eine gewisse Sichtbarkeit und Greifbarkeit des unthematischen Bezugs auf Christus und seine Kirche geben muß. (Vgl. RAHNER, Christen 547.)

⁴⁶³ Vgl. RAHNER, Bild 340.

⁴⁶⁴ RAHNER, Bild 340.

⁴⁶⁵ RAHNER, Bild 345.

⁴⁶⁶ RAHNER, Bild 341.

„Wenn die Geschichte der Menschheit *eine* ist, in der alles von Abel bis zum letzten Menschen zusammenhängt und jeder für jeden durch alle Zeiten hindurch - und nicht nur bei einer irdischen Gleichzeitigkeit und Gleichräumigkeit - etwas bedeutet, dann ist eben die Kirche der Sauerteig nicht nur dort, wo sie ein Stück des übrigen Mehles für unsere Augen sichtbar ergriffen und so je selbst zu einem Stück Fermentation gemacht hat, sondern immer und für alle, für jede Zeit und gerade auch dort, wo sich das Mehl für uns greifbar (noch) nicht in den gesäuerten Teig verwandelt hat.“⁴⁶⁷

Rahner behauptet damit, dass die Kirche selbst einen objektiven Bezug zu jedem Menschen hat, der nicht von der Frage tangiert wird, ob dieser Bezug gegenständlich-reflex gewusst ist. Auf der Grundlage dieses Verständnisses von Geschichte lässt sich dann auch die Frage klären, welche Bedeutung einem „expliziten Christentum“ gegenüber dem „anonymen Christentum“ zukommt: ohne ein explizites Christentum, das sichtbar wird in der Kirche, wäre die Gnade Christi in ihrer inkarnatorisch-sakramentalen Struktur zwar ein bleibendes Element der interkommunikativ verfassten einen Geschichte, aber sie könnte nicht mehr ihre volle Wirksamkeit entwickeln, weil sie auf einer stets unthematischen und ausdrücklichen transzendentalen Ebene verbliebe, die - wie alles Transzendente am Menschen - allzu leicht übersehen und falsch gedeutet werden kann. Würde das „explizite Christentum“ verschwinden, dann wäre zwar die Welt und die Menschheit immer noch durch die Inkarnation objektiv geweiht und unter der Bedingung der Sünde auch erlöst, aber das Wissen um diese eschatologische Tat Gottes wäre unwiederbringlich verloren, so dass - trotz der Heilsoffenbarung in Christus - der Ausgang der Weltgeschichte aus der Sicht des Menschen immer noch offen wäre. Denkt man diesen Gedanken zu Ende, dann ergibt sich die Konsequenz, dass mit dem Ende des „expliziten Christentum“ das positive Offenbarungswissen, das durch die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus gegeben ist, sich auflösen würde. *Alle* Menschen würden unausweichlich auf die Erfüllung ihrer Hoffnung harren, ohne jemals wissen zu können, dass sich diese Hoffnung längst in eschatologischer Endgültigkeit erfüllt hat.

Von diesem Gedankengang her erscheint es geradezu absurd anzunehmen, Rahners Theorie vom „anonymen Christentum“ nivelliere die Bedeutung des expliziten. Das Gegenteil ist der Fall, insofern erst durch dieses Theologumenon, das ein explizites Christentum notwendig voraussetzt, die Universalität der Heilstat Christi und darin die Universalität der Kirche, nicht nur fideistisch behauptet, sondern theologisch begründet wird.

Im Blick auf den einzelnen Menschen kann mit Rahner festgehalten werden, dass das Wissen, der „ausdrückliche, satzhafte, ‘bekenntnismäßig’ formulierte Glaube“⁴⁶⁸ eine Gnade ist „die wiederum erleichtert, dass *das* wirklich in die Tiefe des Daseins und des Gewissens gegenwärtig ist, was [im Glauben] bekannt ist“⁴⁶⁹. Und ausdrücklich stellt Rahner fest, dass der Katholik sein ausdrückliches Zugehören zur Kirche als Gnade,

⁴⁶⁷ RAHNER, Bild 348f.

⁴⁶⁸ RAHNER, Bild 342.

⁴⁶⁹ RAHNER, Bild 342

Glück und Verheißung des Heiles empfinden kann, wenngleich ihm diese Gnade gleichzeitig auch zur Aufgabe wird.⁴⁷⁰ Diese Aufgabe des Christen könnte man vielleicht am deutlichsten darin sehen, dass er nicht nur für sich allein hofft, sondern auch für alle anderen Menschen hoffen muss und zu dieser Hoffnung aufgrund seines expliziten Christseins ausdrücklich berechtigt ist.

Rahner wörtlich: „Der Christ weiß: Das Morgenlicht auf den Bergen ist der Anfang des Tages in den Tälern, nicht der Tag oben, der die Nacht unten richtet.“⁴⁷¹ Der „anonyme Christ“ kann nur hoffen, dass das Morgenlicht auf den Bergen der Anfang des Tages ist und nicht das Gericht über seine Nacht.

Wer immer Rahners Theologumenon gerecht werden will, muss diesen qualitativen Unterschied zwischen einem „gläubigem Hoffen“, das Christus als das Licht der Völker durch seine Kirche kennt, und dem „anonymen Hoffen“ beachten. Und insofern er sich ausdrücklich als Christ versteht, muss er sich aufmachen, dass überall auf der Welt aus einer „anonymen Hoffnung“ eine gläubige, und das heißt auch kirchliche, Hoffnung wird.

⁴⁷⁰ RAHNER, Bild 342.

⁴⁷¹ RAHNER, Bild 343.

Bibliographie in Auswahl

- BALTHASAR, Hans Urs von, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966.
- HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995. [= HILBERATH, Karl Rahner.]
- METZ, Johann Baptist, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz⁵1992,
- RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg u.a. 1976 u.ö. [= RAHNER, Grundkurs.]
- RAHNER, Karl, Anonymer und expliziter Glaube. In: DERS, SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 76-84. [= RAHNER, Glaube.]
- RAHNER, Karl, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 498-515. [= RAHNER, Christentum.]
- RAHNER, Karl, Art. Existential, übernatürliches. In: LThK² Bd. 3, 1301.
- RAHNER, Karl, Art. Gnade - Systematik. In: LThK² IV, 991-998, 994
- RAHNER, Karl, Art. Kirchengliedschaft. In: SM II, 1209-1215. [= RAHNER, Kirchengliedschaft.]
- RAHNER, Karl, Art. Mission. In: SM III, 547-551.
- RAHNER, Karl, Art. Rechtfertigung. In: LThK² Bd. 8, 1042-1046.
- RAHNER, Karl, Art. Selbstmitteilung Gottes. In: SM III, 521-526. [= RAHNER, Selbstmitteilung Gottes.]
- RAHNER, Karl, Art. Übernatürliche Ordnung. In: SM IV 1041-1048.
- RAHNER, Karl, Atheismus und implizites Christentum. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 187-212. [= RAHNER, Atheismus.]
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. In: DERS./RATZINGER, Joseph, Offenbarung und Überlieferung. QD 25. Freiburg u.a. 1965, 11-24. [= RAHNER, Bemerkungen.]
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“. In: SzTh X, Einsiedeln u.a. 1972, 531-546.

RAHNER, Karl, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 136-158.

RAHNER, Karl, Das neue Bild der Kirche. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 329-354. [= RAHNER, Bild.]

RAHNER, Karl, Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein. In: SzTh VII, Einsiedeln u.a. 1966, 386-400.

RAHNER, Karl, Der Christ und seine ungläubigen Verwandten. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a. 1956, 419-439. [= RAHNER, Christ.]

RAHNER, Karl, Der eine Christus und die Universalität des Heils. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 251-282. [= RAHNER, Christus.]

Rahner, Karl, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 218-235. [= RAHNER, Mittler.]

RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555, 554. [= RAHNER, Christen.]

RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: SzTh II, Einsiedeln u.a. 1955, 7-94. [= RAHNER, Gliedschaft.]

RAHNER, Karl, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung. In: Orientierung 20 (1956) 8-11. [= RAHNER, Verhältnis.]

RAHNER, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 115-135.

RAHNER, Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: SzTh I, Einsiedeln u.a. 1954, 377-414.

RAHNER, Karl, Zur Theologie der Menschwerdung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 137-155.

RIESENHUBER, Klaus, Der anonyme Christ nach Karl Rahner. In: ZKTh 86 (1964) 286-303. [= RIESENHUBER, Christ.]

SCHLOTTE, Heinz Robert, Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit als Beitrag zur Friedensforschung. In: KLINGER, Elmar, Hg., Christentum in und außerhalb der Kirche. Freiburg i. Br. u.a. 1976, 65-85.

SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Der 'anonyme Christ' in der Theologie Karl Rahners. In: DELGADO, Mariano/ LUTZ-BACHMANN, Matthias, Hgg., Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner. Berlin 1994, 72-94. [= SCHWERDTFEGER, Christ.]

SCHWERDTFEGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymem Christen“. Freiburg i. Br. u.a. 1982. [= SCHWERDTFEGER, Gnade.]

STUBENRAUCH, Bertram, Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung. Freiburg i. Br. u.a. 1995, 20f.

WEGRE, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg u.a. 1996. [= WEGE, Karl Rahner.]