

Thomas P. Föbel

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

Teil 2:
Glaubensverantwortung im Heute:
die transzendente Methode

Bonn 2018

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 zweiten Teil geht es um die Darstellung grundlegender Theorieelemente Rahner.

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.

Noch in diesem Jahr wird die kleine Reihe mit einem dritten Teil weitergeführt, der Rahners Theologie des Todes und der Auferstehung behandelt.

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 2018
dem Hochfest Mariens
und Namenstag meiner Kinder

Inhaltsverzeichnis

I. Kapitel Rahners Projekt einer „neuen“ Fundamentaltheologie“	5
I. Der Ausgangspunkt der Glaubensverantwortung: Fides qua und quae im Blick auf die mysteria stricte dicta als Voraussetzung.....	5
II. Die konstruktive Kritik an der neuscholastischen Fundamentaltheologie und deren zukunftsöffnender Transponierung	13
1. Das Formal- und Materialobjekt der „neuen Fundamentaltheologie“ und die Perichorese von Fundamentaltheologie und Dogmatik als deren Implikat ...	19
1.1 Der Zeitindex: Das ‚je jeweilige‘ Heute	24
1.2 Offenbarung – ihre Glaubwürdigkeit hinsichtlich des Ergangenseins und ihrer zentralen Inhalte (Mysterien).....	27
1.3 Konsequenzen für die Methode der fundamentaltheologischen Glaubensbegründung: die transzendente Methode.....	29
2. Der „Hörer der Botschaft“ als konkreter und die „Verschränkung von Philosophie und Theologie“ im Ganzen des christlichen Selbstvollzugs	33
II. Grundzüge der transzendentalen Christologie	40
I. Der faktische Glaube als Ausgangspunkt	40
II. Der Begriff des „absoluten Heilbringers“ als Zielbegriff einer fundamentaltheologisch perspektivierten „transzendentalen Christologie“ ...	42
1. Die fundamental-anthropologische Ausgangslage für die transzendente Christologie	42
1.1 Der Adressat einer transzendentalen Christologie	42
1.2 Das Verhältnis von Transzendentalität und Geschichtlichkeit	43
1.3 Fundamentalanthropologische Voraussetzungen.....	44

2.	Der Begriff des „absoluten Heilbringers“	45
2.1.	Das Bedeutungsfeld im „Grundkurs des Glaubens“	45
2.2.	Formale Begriffsdefinition.....	47
2.3.	Inhaltliche Konkretion	51
3.	Der Begriff der Hypostatischen Union als Implikat der Grenzidee des absoluten Heilbringers	52
III.	Die „Transzendente Christologie“	53
1.	Die Frage der theologischen Legitimation einer „transzendentalen Christologie und ihre epochale Bedeutung.....	54
2.	Das Verhältnis zwischen der transzendentalen Fragestellung und dem geschichtlichen Faktum der Inkarnation.....	56
3.	Die Durchführung einer „transzendentalen Christologie“	58
 III. Kapitel: Transzendente Christologie – konkret - Auf dem Scheitelpunkt der Wende oder Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch		76
 Bibliographie in Auswahl		87

I. Kapitel Rahners Projekt einer „neuen“ Fundamentaltheologie“

Rahner billigt der „herkömmlichen Fundamentaltheologie“ zwar weiterhin ein Existenzrecht zu, geht freilich aber an keiner Stelle näher auf deren (noch gültige und mögliche) Methodik bzw. Inhaltlichkeit ein.¹ Man wird aufgrund dieser Beobachtung wohl in dem Urteil nicht fehlgehen, dass er einer „klassischen“ Fundamentaltheologie, wie sie im deutschsprachigen Raum zuletzt noch von Adolf Kolping und Albert Lang versucht wurde, keine echte Zukunftschance mehr einräumt. Statt dessen ist festzuhalten, dass er im Vorfeld (propädeutisch in der Zeit von 1954-1960, nachhaltiger ab 1965 bis 1976) seines „Grundkurses des Glaubens“ eine neuartige Fundamentaltheologie entwickelt und diese mit seiner Hauptschrift als umfassenden Entwurf ‚einer transzendentalen Fundamentaltheologie‘² vorgelegt hat, die sich formal und material durch eine *intellektuelle Mystagogie* bzw. eine „existentiell wirksame Theologie“³ auszeichnet.

I. Der Ausgangspunkt der Glaubensverantwortung: Fides qua und quae im Blick auf die mysteria stricte dicta als Voraussetzung

Fides qua und quae

Die intellektuelle Redlichkeit des christlichen Glaubens zu erweisen, um darin zugleich sich selbst und anderen gegenüber die fides qua als einen „totalen Grundvollzug des menschlichen Daseins“⁴ zu verantworten, setzt eine positiv *inhaltliche* Bestimmung dieses Glaubens voraus, weil nicht „gewusst werden kann, was ‚fides qua‘ ist, ohne dass man sagt, was ‚fides quae‘ ist“⁵. Die Besinnung auf die fides quae gehört zum Grundwesen des Christentums, insofern es sich aufgrund der inkarnatorischen Offenbarung eben nicht als das übergeschichtlich „Selbstverständliche“ begreifen kann, sondern sich von einem bestimmten geschichtlichen Punkt⁶ ausbreitet und „erst

¹ Vgl. RAHNER, Aufriss einer Dogmatik 27. Vgl. RAHNER, Ausbildung 142. Vgl. RAHNER, Reform 46.

² Vgl. SECKLER, Ganze 847.

³ Vgl. KERN, Walter, Philosophie als Ferment der Fundamentaltheologie in neueren Modellen. In: BÜRKLE, Horst/ BECKER, Gerold, Hgg., *Communicatio Fidei*. FS Biser. Regensburg 1983, 146-162, 146.150. [= KERN, Philosophie.] Vgl. GMAINER-PRANZL, Franz, Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie. Innsbruck 1996, 130. [= GMAINER-PRANZL, Glaube.]

Knoepffler bezeichnet den *Grundkurs* bereits heute schon als *Klassiker* der Fundamentaltheologie. KNOEPFFLER, Nikolaus, Blondels Action von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im Grundkurs – eine unterirdische Wirkungsgeschichte. In: ThPh 72 (1997) 91-96, 91. [= KNOEPFFLER, Action.]

⁴ RAHNER, Redlichkeit 64.

⁵ RAHNER, Überlegungen 94.

⁶ Insofern ist es eine „dogmatische Religion“ mit einer „formulierte[n] Lehre“ mit propositionalem Wahrheitsanspruch. (RAHNER, Karl, Art. Christentum. In: SM I, 720-744, 730. [= RAHNER, Art. Christentum.]

Die ‚amtliche‘ Wortoffenbarung Gottes [hat] selbst schon ein Wissen von begrifflicher und satzhafter Art als Moment in sich (...), das *als* solches Moment des Glaubens und einer verantwortbaren Verkündigung auf andere hin zur weiteren Entfaltung, Reflexion und Konfrontation mit anderen

nach und nach die Einzelnen erreichend, (...) sich so mitteilend, erst sagen [muss], was es sei und warum es Glauben fordere“⁷. Deswegen plädiert Rahner gleichermaßen im Horizont einer Glaubensverantwortung wie einer Missionstheologie für eine „Reduktion‘ der Vielzahl dogmatischer Sätze (ohne inhaltliche Verarmung) auf einige Grundmysterien der Offenbarung“, so dass damit ineins auch die „Entsprechung zwischen dem formalen Wesen von Offenbarung überhaupt und seinem christlichen ‚Inhalt‘ viel deutlicher gesehen werden [kann]“⁸. Exakt dieses Verfahren liegt auch dem 24 Jahre später von Verweyen vorgelegten „Grundriss der Fundamentaltheologie“ zugrunde, insofern dieser eine Reduktion der Glaubensaussage auf das „traditio-Axiom“ als inhaltliche Mitte von Glaube und Offenbarung vornimmt und damit zugleich die Einheit von Gehalt und Gestalt von Offenbarung und Glaube aufzeigt. Anders als Verweyen jedoch kürt Rahner – nur auf den ersten Blick weniger biblisch fundiert – die (1) *Selbstmitteilung* Gottes als des unsagbaren *Geheimnisses* (2) *in Jesus Christus, gegenwärtig* (3) in der Kirche zum Ausgangspunkt seiner Fundamentaltheologie und expliziert diesen in den „Kurzformeln des Glaubens“⁹. Solche Kurz-Formeln ihrerseits sind nötig „zur Bewahrung des im Katechismusunterricht Gelernten, für eine deutliche Strukturierung der ‚Hierarchie der Wahrheiten‘“¹⁰ und um den Glauben in einer nichtchristlichen Umwelt verantworten zu können. Sie sind das Substrat einer Theologie, die nur interessant ist, „wo sie die, wenn auch natürlich kritische, Reflexion auf den Glauben einer Kirche ist, die aus diesem Glauben heraus handelt“¹¹, wobei Rahner seinem eigenen Anspruch nach generell einen Glaubensbegriff voraussetzt, „wie er vom Lehramt der katholischen Kirche und von der traditionellen Theologie verstanden wird“¹². Unter diesen Voraussetzungen ist Rahners inhaltlicher Ausgangspunkt der fundamentaltheologischen Glaubensverantwortung mit seinen eigenen Worten auf folgende Weise zu formulieren:

Erkenntnissen treibt und von sich her die Reflexion möglich macht.“ (RAHNER, Karl, Art. Theologie. In: SM IV, 860-874, 862. [= RAHNER, Art. Theologie.]

⁷ RAHNER, Art. Christentum 720.

⁸ RAHNER, Ausbildung 157.

Gefordert ist eine „Konzentration der künftigen Theologie auf die radikalsten Fragen und die ursprünglichsten Inhalte der Offenbarung“ (RAHNER, Karl, Die Zukunft der Theologie. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 148-157, 151. [= RAHNER, Zukunft der Theologie.]

Eine solche Konzentration des *Glaubenslebens* bezieht sich auf die „entscheidenden *Inhalte* des christlichen Glaubens“; d.h. mitnichten nur auf eine *fides qua*. (RAHNER, Karl, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 11-33, 29. [Herv. TF.] [= RAHNER, Pluralismus.]

⁹ Vgl. RAHNER, Karl, Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des Glaubens“. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 153-164. [= RAHNER, Forderung.]

¹⁰ RAHNER, Karl, Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 242-256, 242. [= RAHNER, Reflexionen.] Vgl. RAHNER, Grundkurs 430-433. Vgl. RAHNER, Karl, Eine Theologie, mit der wir leben können. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 104-116, 113-116. [= RAHNER, Eine Theologie.]

¹¹ RAHNER, Überlegungen 92.

¹² RAHNER, Situation 329. Vgl. RAHNER, Grundkurs 13. Vgl. PFEIFER, Bernhard, Schlechthinig abhängig – radikal herkünftig. Wahlverwandtschaften anthropologischer Theologie dargestellt an der Nähe Schleiermachers und Rahners im Aufgang der Gottesfrage. In: FZPhTh 42 (1995) 69-100, 69ff. [= PFEIFER, Wahlverwandtschaften.]

„Christentum ist das ausdrückliche und gesellschaftlich (kirchlich) verfasste Bekenntnis dazu, dass das absolute Geheimnis, das in und über unserem Dasein unausweichlich waltet und Gott genannt wird, als vergebend und vergöttlichend sich uns in der Geschichte des freien Geistes mitteilt und dass diese Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus geschichtlich und irreversibel siegreich in Erscheinung tritt.“¹³

Ganz offensichtlich liegt dieser Kurzformel (ähnlich wie bei Verweyen) heuristisch das klassische Schema der drei demonstrationes (Gott/ Offenbarung – Offenbarung/ Jesus Christus – Offenbarung/ Kirche) zugrunde¹⁴, allerdings in der für Rahner typischen Diktion, die sich um die Begriffe „absolutes Geheimnis“ und „Selbstmitteilung Gottes“ konzentriert. Im Anschluss an Lehmann lässt sich der Ausgangspunkt der Glaubensverantwortung somit prägnant bestimmen:

„Zunächst wird die *Wirklichkeit* und *Faktizität* der christlichen Offenbarung *vorausgesetzt* und von da aus nach den subjektiven, anthropologischen und religionsphilosophischen Bedingungen gefragt, *warum* der Mensch als in Freiheit erkennende und handelnde Persönlichkeit von seiner eigenen ‘Natur’ her sich auf so etwas wie ‘Offenbarung’ einlassen kann und darf.“¹⁵

Die mysteria stricte dicta: ‚Reductio‘ auf die Grundmysterien des Urmysteriums

Schon in den Jahren 1959-60, in denen Rahner erstmals seine Überlegungen zum „Begriff des Geheimnisses“ systematisiert vorlegt, unterstreicht er das „apologetische Gewicht“ einer Reduktion der „tausend und abertausend Sätze, Gebräuche, Vorschriften und Regeln“¹⁶ des konkreten Glaubens und der scheinbar in immer mehr Sätze zerfallenden christlichen Offenbarung, die einen „satzungshaften und positivistischen“¹⁷ Charakter angenommen habe, auf das bzw. die eigentlichen Grundmysterien des Christentums. (N.b.: Dieses bzw. diese werden in dem Hymnus des Aquinaten „Adoro te devote, latens Deitas“¹⁸ auf eine Art und Weise gepriesen, in der zugleich das Wesen

¹³ RAHNER, Redlichkeit 66.

¹⁴ Neumann bezeichnet die „Kurzformeln“ u.a. deshalb als „kleine Fundamentaltheologien“. Vgl. NEUMANN, Karl, Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner. Freiburg i. Br. u.a. 1980, 130. [= NEUMANN, Praxisbezug.]

¹⁵ LEHMANN, Karl, Karl Rahner. Ein Porträt. In: DERS./RAFFELT, Albert, Hgg., Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch. Freiburg i. Br. u.a. 1979, 13*-53*, 30*. [= LEHMANN, Porträt.]

¹⁶ RAHNER, Karl, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 51-99, 51. [= RAHNER, Geheimnis.] Vgl. RAHNER, Karl, Art. Geheimnis. In: LThK² IV, 593-597. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Geheimnis. In: SM II 189-196.

¹⁷ RAHNER, Geheimnis 52.

¹⁸ Vgl. RAHNER, Geheimnis 53. Vgl. RAHNER, Karl, Die Wahrheit bei Thomas von Aquin. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 21-40, 40. [= RAHNER, Wahrheit; der Vortrag stammt bereits aus dem Jahr 1938 (!) und wurde erst im Jahr 1972 in deutscher Sprache publiziert.] Vgl. RAHNER, Karl, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 111-128, 115. [= RAHNER, Sinnfrage.]

Vgl. den wertvollen Artikel von MIGGELBRINK, Ralf, Latens Deitas. Das Gottesdenken in der Theologie Karl Rahners. In: SIEBENROCK, Roman, Hg., Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und

des Menschen vollendet zum Ausdruck kommt.¹⁹ Die Bedeutung dieses Hymnus des Aquinaten für die liturgisch-spirituelle Fundierung Rahners Theologie wäre Anlass zu einer eigenen Betrachtung.)

Rahner leistet die von ihm selbst geforderte „reductio in mysterium“ in der dogmatischen und fundamentaltheologischen Theologie paradigmatisch in dem oben angesprochenen Artikel über den Geheimnisbegriff und in seinen trinitätstheologischen Überlegungen²⁰, durch einen kritisch-produktiven, der Intention nach kathartischen²¹ Rekurs auf die Lehre von den „mysteria stricta dicta“. Sein Ergebnis führt zu der Feststellung, dass es genau drei – „nicht mehr und nicht weniger“²² – solcher Mysterien gibt: nämlich das Ur-geheimnis der *Trinität* (Gott als absolutes Geheimnis – immanente Trinität) und dessen heils-ökonomischen Selbstmitteilung „ad extra“ in der *hypostatischen Union* (d.h. „in der Geschichte“²³) und der *Gnade und Glorie* (d.h. „in der Tiefe der Existenz“²⁴). Diese drei Mysterien sagen das Eine und Ganze des christlichen Bekenntnisses aus, nämlich

„dass Gott sich durch Jesus Christus in seinem Geist uns selbst, wie er in sich ist, mitgeteilt hat, damit das unsagbar über uns und in uns waltende namenlose Geheimnis in sich selbst die nahe Seligkeit des in die Liebe sich selber aufhebenden erkennenden Geistes sei.“²⁵

zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium. Themen – Referate – Ergebnisse. Innsbruck 2001, 99-129. [= MIGGELBRINK, Deitas.] Vgl. schon FISCHER, Klaus, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. u.a. ²1975 (¹1974), 192f. [= FISCHER, Geheimnis.]

¹⁹ Vgl. SPLETT, Jörg, Mysterisches Christentum. Karl Rahner zur Zukunft des Glaubens. In: ThQ 174 (1995) 258-271, 269. [= SPLETT, Christentum.]

²⁰ Vgl. RAHNER, Karl, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ¹1960, 103-133. [= Rahner, De Trinitate.] 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.] Vgl. hierzu die – forschungsgeschichtlich kaum wahrgenommenen – kurzen Erläuterungen bei RAHNER, Karl, Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 320-325. [= RAHNER, Geheimnis der Dreifaltigkeit.]

Vgl. zum Begriff des Geheimnisses bei Rahner, die kritischen, aber zugleich sehr weiterführenden Überlegungen bei HOYE, William J., Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses. Eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners. Düsseldorf 1979. [= HOYE, Verfinsterung.] Vgl. auch HOYE, William J., Gotteserfahrung. Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie. Zürich 1993, bes. 112-131. [= HOYE, Gotteserfahrung.]

Vgl. FREYER, Thomas, Gott als „Geheimnis“. Zu einem theologischen Schlüsselbegriff. In: ThGl 86 (1996) 325-342. [= FREYER, Gott.]

²¹ Zum Begriff der „kathartischen Funktion“ vgl. METZ, Johann B., Theologische und metaphysische Ordnung. In: ZKTh 83 (1961) 1-14, 9 Anm. 16. [= METZ, Ordnung.]

²² RAHNER, Geheimnis 99. Vgl. RAHNER, Grundkurs 23f.

²³ RAHNER, Grundkurs 24.

²⁴ RAHNER, Grundkurs 24.

Im Grundkurs wählt Rahner den umgekehrten Weg, d.h. von der Erkenntnisordnung her, indem er von Selbstmitteilung Gottes in Gnade und Inkarnation zum Trinitätsgeheimnis vorstößt. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 24.)

²⁵ RAHNER, Geheimnis 99.

Von den Grundmysterien des Christentums her – und nicht, wie Rahner häufig unterstellt wird, von den apriorischen, d.h. transzendentalen, Voraussetzungen menschlicher Existenz – ergeben sich die beiden Grundaufgaben der fundamentaltheologischen Arbeit als Freilegung des eigentlichen Glaubensgrundes in Einheit mit dem Glaubensinhalt: nämlich *erstens* die Erhellung des christlichen *Gottesbegriffs* und *zweitens* die Affirmation der *Selbstmitteilung des absoluten Geheimnisses in Jesus Christus* (gegenwärtig in der Kirche):

„Der letzte Glaubensgrund – Bedenken Sie (...), dass die Kirche im Grund [sic!] genommen in ihren auch noch so detaillierten Glaubenslehren eigentlich ganz wenig sagt, nämlich dass es ein unüberholbares Geheimnis realster Art in unserem Dasein gibt, Gott, und dass dieser Gott uns nahe ist, dass die absolute Selbstmitteilung dieses Gottes an uns sich irreversibel gültig in Jesus und seinem Schicksal geschichtlich gezeigt hat. In diesem ganz Einfachen haben Sie im Grund schon das ganze Christentum. Vorausgesetzt, dass sie noch dazu denken, dass es eine Gemeinde gibt und geben muss, die das bekennt und lebt.“²⁶

Die „*reductio in mysterium*“ ist somit nicht nur ein *Thema* der Fundamentaltheologie, sondern zugleich deren *Methode*²⁷, wobei die „Reduktion“ verstanden werden muss als „Rückgründung“²⁸ in das Mysterium, die ihrerseits dann wiederum als existentiell bedeutsame für den (gläubigen) Menschen aufzuschließen ist:

„Nicht nur die ‚fides quae‘ muss mit Gott als Geheimnis zu tun haben, sondern auch die ‚fides qua‘.“²⁹

Diese Struktur (Gottesfrage – Gottesbegriff – Begriff der Offenbarung bzw. Selbstmitteilung Gottes = „Grundsubstanz des Christentums“³⁰) lässt sich bei allen dezidiert fundamentaltheologisch ausgerichteten Überlegungen Rahners nachweisen, etwa wenn der zweite Gang seines Grundkurses den Menschen „vor dem absoluten Geheimnis“ und der vierte Gang den Menschen „als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes“³¹ bedenkt. Ungeachtet aller späteren Modifikationen seines

Stolina stellt daher zurecht fest, dass Gnadenehre und Christologie strenggenommen eine existentiell fruchtbare Explikation der Trinitätslehre darstellen. Vgl. STOLINA, Ralf, Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität. Menschwerdung Gottes und Gebet. Innsbruck/ Wien 1996, 24. [= STOLINA, Theologie.]

²⁶ RAHNER, Lehre 283.

²⁷ Vgl. RAHNER, Überlegungen 113.

Theologie steht deshalb letztlich im Dienst einer christlichen Mystagogie, deren Ziel alle Menschen umfasst. Vgl. DÖRING, Heinrich, Theologie im Medium der Erfahrung. In: NEUNER, Peter/ WAGNER, Harald, Hgg., In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. FS Fries. Freiburg i. Br. u.a. 1992, 47-62, 53. [= DÖRING, Theologie.]

²⁸ RAHNER, Theologie und Anthropologie 52.

²⁹ RAHNER, Überlegungen 123.

³⁰ RAHNER, Lehre 284.

³¹ RAHNER, Grundkurs 10 und 11.

Vgl. RAHNER, Redlichkeit 66 und 70: „Der göttliche Gott als Geheimnis des menschlichen Daseins“/ „Geschichtliche Selbstmitteilung in Jesus Christus“.

Ansatzes – insbesondere aufgrund eines vertieften Bedenkens der Natur-Gnade-Problematik – sind die Grundzüge dieses Denkens bereits in „Geist und Welt“ präfiguriert, wengleich hier noch stärker aus religionsphilosophischer, denn fundamental-theologischer Perspektive:

„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* [Hinwendendmüssend 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. (...) Ist der Mensch so verstanden, kann er horchen, ob Gott nicht etwa spreche, weil er weiß, das Gott ist; kann Gott reden, weil er der Unbekannte ist. 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.“³²

Das besondere Augenmerk auf dem Gottesbegriff

Angesichts der aktuellen Diskussion um den Gottesbegriff, sei sie geführt aus der Perspektive der sogenannten Pluralistischen Religionstheologie³³, der

Vgl. RAHNER, Glaubensbegründung 136 und 137: „Die Unbegreiflichkeit Gottes“/ „Jesus von Nazareth“.

Vgl. RAHNER, Karl, Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 185-194, 189-191. [= RAHNER, Gottesbegriff.] „Gott der Weltjenseitige/ Selbstmitteilung Gottes“.

³² 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), 407. [= RAHNER, GiW.]

³³ Vgl. HICK, John, Gott und seine vielen Namen. Frankfurt u.a. 2001. Schon im Titel des Elaborates kommt der fundamentale Unterschied zu Rahner zum Ausdruck, der nicht müde wird zu betonen, dass Gott das *namenlose* Geheimnis ist. Vgl. etwa RAHNER, Karl, Das Wort der Dichtung und der Christ. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 441-454, 444. [= RAHNER, Dichtung.] Vgl. RAHNER, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 115-135, 123. [= RAHNER, Weltgeschichte.] Vgl. RAHNER, Grundkurs 55.70f.74 u.ö.

Angemessener erscheint mir die Rede von einer pluralistischen Religions-*theorie*, statt -theologie.

Religionsphilosophie³⁴, der postmodernen bzw. linguistischen Philosophie³⁵, aber auch der Exegese³⁶, erscheint das Rahnersche Insistieren auf eine basale, fundamentaltheologische Auseinandersetzung um den christlichen Gottesbegriff äußerst prospektiv, insofern er immer wieder vor einem falschen bzw. unzureichenden Gottesverständnis warnt, das seinerseits wiederum dazu führt, dass der Glaube auf seiner „Inhaltsebene“ als unglaubwürdig erscheint.³⁷ Zweifellos steht hier der Begriff des „heiligen Geheimnisses“³⁸, d.h. Gottes *Unbegreiflichkeit* als „Eigenschaft seiner Eigenschaften“³⁹ bzw. als „Urmysterium“⁴⁰ im Vordergrund, wobei diese Geheimnishaftigkeit Gottes *zugleich* stets als nahe und liebende (d.h. sich selbst mitteilende) angesprochen wird.⁴¹ Die Verbindung von Gottes Geheimnishaftigkeit und seiner sich liebend offenbarenden Nähe macht die Eigentümlichkeit des christlichen Gottesbegriffs⁴² aus, der als solcher nur von der Offenbarung her sagbar ist, „im Unterschied zu einer metaphysischen Erkenntnis Gottes aus der kreatürlichen Welt als solcher“⁴³. Deswegen kann sich in

³⁴ Vgl. WAGNER, Falk, Gott – Ein Wort unserer Sprache? In: FAULHABER, Theo/ STILLFRIED, Bernhard, Hgg., Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft. Freiburg i. Br. u.a. 1998, 222-240. [= FAULHABER, Gott.]

³⁵ Vgl. MARTINI, Carlo Maria / ECO, Umberto, Woran glaubt, wer nicht glaubt? Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König. Wien 1998.

³⁶ Vgl. MAIER, Christl, Der eine oder der einzige Gott? Israels Weg zum Monotheismus in exilischer Zeit. In: BiKi 55 (2000) 140-146.

³⁷ Wirkungsgeschichtlich besonders bedeutsam wurde der Beitrag RAHNER, Karl, Meditation über das Wort „Gott“. In: SCHULZ, Hans Jürgen, Hg., Wer ist das eigentlich – Gott? München 1969, 13-21. [= RAHNER, Meditation Gott.]

³⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 70-79. Vgl. RAHNER, Forderung 158.

³⁹ RAHNER, Sinnfrage 116. Vgl. PETER, Befreiungstheologie 486-491. Vgl. CABADA-CASTRO, Manuel, Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs im Denken Karl Rahners. In: VORGRIMLER, Herbert, Hg., Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. u.a. 1979, 160-175, bes. 167. [= CABADA-CASTRO, Ort.]

⁴⁰ Vgl. RAHNER, Karl, Über die Verborgenheit Gottes. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 285-305, 294. [= RAHNER, Verborgenheit.]

⁴¹ „Die Gnade also ist die *Nähe* des *bleibenden* Geheimnisses, die Gnade, die Gott als das heilige Geheimnis erfahrbar und in diesem Charakter unübersehbar macht.“ (RAHNER, Geheimnis 77.)

Vgl. RAHNER, Überlegungen 101. Vgl. RAHNER, Forderung 160. Vgl. RAHNER, Grundkurs 74.135.183 u.ö. Vgl. RAHNER, Karl, Vom Mut zum kirchlichen Christentum. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1980, 11-22, 17. [= RAHNER, Mut.]

Vgl. DIRSCHERL, Bedeutung 298-315. Vgl. schon RUPP, Erik, Zur Kritik der transzendentalen und analytischen Wissenschaftstheorie. Wiesbaden 1973, 42. [= RUPP, Kritik.]

⁴² Die Rede von einem *Gottesbegriff* ist nur als dialektische dem eigentlich Gemeinten angemessen, insofern „Begriff“ nicht ein ‚begreifendes Ergreifen‘ Gottes meint, sondern im Gegenteil die zwar notwendige, gleichwohl aber in das Geheimnis zurückverweisende nachträgliche Objektivation einer ursprünglichen menschlichen Verwiesenheit auf das Un-begreifliche darstellt. Ein *Gottesbegriff* ist daher nur solange zulässig, wie er gekoppelt bleibt an den existentiellen Vollzug von „Gebet und schweigender Stille“ (RAHNER, Grundkurs 64).

Des Weiteren ist darauf hinzuweisen, dass Rahner vor einer „christologischen Engführung“ der Fundamentaltheologie warnt (vgl. RAHNER, Grundkurs 24). Der Gottesbegriff als solcher ist ein *eigenes* Thema der Theologie und darin hat er glaubensbegründenden Charakter.

⁴³ RAHNER, Karl, Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 185-194, 194. [= RAHNER, Eigenart.]

dem „Satz“⁴⁴ „Gott hat sich dem Menschen zu unmittelbarer Nähe gegeben“⁴⁵ das Wesen des Christentums angemessen artikulieren.

Da ein falscher Gottesbegriff dem Zugang zur christlichen Botschaft mindestens so abträglich ist wie die Tatsache, keinen (thematischen) Gottesbegriff zu haben (was nicht bedeutet, keine Gottes-erfahrung zu haben)⁴⁶, bildet die begriffliche und existentielle, gleichermaßen theologische und philosophische Bemühung um den Gottesbegriff den allein angemessenen *Horizont* dafür, den „Hörer der Botschaft“⁴⁷ adäquat vorzustellen. Dies leistet Rahner paradigmatisch auf einer ersten Reflexionsstufe in denkbarer Ausführlichkeit in seinem Grundkurs, wenn er von der Faktizität des Wortes „Gott“ ausgehend („Es gibt das Wort ‚Gott‘. Das allein ist schon bedenkenswert.“⁴⁸), die Erkenntnis Gottes, die analoge Rede von der Personalität Gottes, die Kreatürlichkeit des Menschen und Gottes Antreffbarkeit in der Welt thematisiert.⁴⁹ Das Ziel der Bemühungen um den „Begriff“ des „wahren, lebendigen und unbegreiflichen Gott[es]“⁵⁰ richtet sich letztlich darauf, den Menschen gleichermaßen existentiell und intellektuell mystagogisch zu der Spitzenerfahrung seiner eigenen, freilich seinem Ordensvater Ignatius in den Mund gelegten, Gotteserfahrung zu führen:

„Ich habe Gott erfahren, den namenlosen und unergründlichen, schweigenden und doch nahen, in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu mir. Ich habe Gott erfahren auch und vor allem jenseits aller bildhaften Imaginationen. Ihn, der, wenn er so von sich aus in Gnade nahe kommt, gar nicht mit etwas anderem verwechselt werden kann.“⁵¹

⁴⁴ In einem „wahren Satz“ wird zwar die Wahrheit des im Satz Intendierten nie ganz eingeholt, gleichwohl ist er der notwendige reflexive Ausdruck einer „letzten freien Grundentscheidung und Grundbe-findlichkeit“ des individuellen Menschen bzw. der kollektiven Gemeinschaft der Kirche, deren „wahre Sätze“ Dogmen heißen. Vgl. RAHNER, Karl, Kritik an Hans Küng. Zur Frage nach der Unfehlbarkeit theologischer Sätze. In: DERS., Hg., Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Freiburg i. Br. u.a. 1971, 27-48, bes. 39-42 (Zitat von 39). [= RAHNER, Kritik.] Vgl. schon RAHNER, Karl, Was ist eine dogmatische Aussage. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 33-53. [= RAHNER, Aussage.]

⁴⁵ RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555, 550. [= RAHNER, Christen.]

⁴⁶ Vgl. RAHNER, Karl, Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1970, 177-196, 191f. [= RAHNER, Säkularisation – Atheismus.]

⁴⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 35-53.

⁴⁸ RAHNER, Grundkurs 56.

⁴⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 54-96.

Diese „erste Reflexionsstufe“ leistet allerdings quantitativ und v.a. qualitativ ein Vielfaches von dem, was eine durchschnittliche Gotteslehre bietet. Für den Dogmatiker *nach* Rahner, dem dieser die Ausarbeitung einer „zweiten Reflexionsstufe“ (vgl. RAHNER, Grundkurs 21) aufgetragen hat, stellt sich von daher die bange Frage, welchen ungeheuerlichen, geradezu kafkaesken Umfang eine solche annehmen müsste.

Vgl. RAHNER, Karl, Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 306-319.

⁵⁰ RAHNER, Säkularisation – Atheismus 191.

⁵¹ RAHNER, Karl, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 337-412, 374. [= RAHNER, Rede.]

II. Die konstruktive Kritik an der neuscholastischen Fundamentaltheologie und deren zukunftsöffnender Transponierung

Rahners Kritik an der neuscholastischen Theologie im Allgemeinen und ihrer Fundamentaltheologie im Speziellen ist als ebenso grundlegend wie differenziert einzuschätzen, weil sie sich weder mit einer billigen Polemik, noch mit einer pauschalen Verurteilung dem „Herkömmlichen“ gegenüber zufrieden gibt. Gerade weil Rahner die „Neuscholastik“⁵² einerseits wie kaum ein anderer Theologe zu seiner Zeit ‚beherrschte‘⁵³ und sie andererseits intellektuell und existentiell fruchtbar machen konnte (im Sinne der dreifachen dialektischen Bedeutung des Begriffs der „Aufhebung“), erscheint mir Rahner bis heute als einer der zugleich kompetentesten Kritiker wie authentischsten Interpreten der Neuscholastik.⁵⁴ In gewisser Weise ist er zumindest im deutschsprachigen Raum auch zu deren ‚Retter‘ und ‚Bewahrer‘⁵⁵ geworden, insofern es ihm gelungen ist, fast sämtliche Grundanliegen der neuscholastischen Theologie zu transformieren, indem er sie konstruktiv-kritisch, aufhebend im obigen Sinne fortgeschrieben hat, gemäß 1 Thess 5,1 „Prüft alles, und behaltet das Gute!“.⁵⁶

⁵² Vgl. zum Begriff der Neuscholastik den immer noch erhellenden Beitrag von (dem „Zeitzeugen“) MUCK, Otto, Art. Neuscholastik. In: SM III, 749-754. [= MUCK, Art. Neuscholastik.]

⁵³ Das unterscheidet ihn etwa von Romano Guardini, dem Rahner anlässlich einer Laudatio zu seinem 80. Geburtstag lobend attestiert, dass er (Guardini) „sich nicht eingelassen [hat] auf die in der Schule behandelten Quaestiones disputatae“ (RAHNER, Karl, Ansprache zum 80. Geburtstag von Romano Guardini. In: DERS., Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg i. Br. u.a. 1968, 253-265, 257. [= RAHNER, Ansprache – Guardini.]

⁵⁴ Vgl. WEGER, Karl Heinz, Zur Theologie Karl Rahners. In: MUTSCHLER, Hans-Dieter, Hg., Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners, Würzburg 1994, 81-96, 81. [= WEGER, Theologie.] Ich halte die Rahnerinterpretationen von Weger nach wie vor für eine der authentischsten. Vgl. PRÖPPER, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München ³1991, 123-125. [= PRÖPPER, Erlösungsglaube.] Vgl. HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995, 24-31. [= HILBERATH, Rahner.] Vgl. SECKLER, Max, „Potentia oboedientialis“ bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991). In: Gregorianum 78 (1997) 699-718, 699f. [= SECKLER, Potentia.]

Vgl. RULANDS, Paul, Zur Genese des Theologumenons vom ‚übernatürlichen Existential‘. Ein Versuch zur exemplarischen Erhellung der Bedeutung der Neuscholastik für die Theologie Karl Rahners. In: SIEBENROCK, Roman, Hg., Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium. Themen – Referate – Ergebnisse. Innsbruck 2001, 225-246, 225-227. [= RULANDS, Genese.]

⁵⁵ Vgl. FISCHER, Klaus, Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie - Aspekte und Anfragen. In: ZKTh 113 (1991) 1-23, 21 Anm. 36. [= FISCHER, Gott.] Fischer unterstreicht zurecht die Rahnersche Leistung einer „transzendental- und existentialtheologischen“ Öffnung der Neuscholastik und die darin geleistete *Vermittlungsarbeit* auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

⁵⁶ Als Beispiele seien hier nur genannt:

– Die *Gnadenlehre* einschließlich des Begriffs der „natura pura“ und der „Konkupiszenz“: RAHNER, Karl, Über das Verhältnis von Natur und Gnade. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 323-345. [= RAHNER, Verhältnis.] RAHNER, Karl, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 347-375. [= RAHNER, Begrifflichkeit.] RAHNER,

Zunächst aber ist festzuhalten, dass Rahner der Neuscholastik des 19. Jahrhunderts die „Überwindung der dünnen Theologie der Aufklärungszeit“⁵⁷ attestiert. Gleichwohl stellt deren Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade für ihn die theologisch (und wohl auch spirituell) gravierendsten Kritikpunkte an der „Schultheologie“ dar, insofern diese „durchschnittliche“ Verhältnisbestimmung zugleich deren „Durchschnittlichkeit“ ausmacht. Sie artikuliert sich besonders in der – der Ansicht Rahners nach unthomistischen – Auffassung, dass die Gnade „ein bewusstseinsjenseitiger Überbau hinsichtlich des bewussten Daseins des geistigen und sittlichen Menschen“⁵⁸ darstelle, was wiederum zu einem „fundamentaltheologischen Extrinsezismus“ geführt habe, der dem „wahren Verhältnis von Glaube und Glaubensbegründung aber nicht gerecht wird“⁵⁹.

Folgende Charakteristika sind nach Rahner kennzeichnend für den sogenannten „Extrinsezismus“:

- Gnade erscheint gegenüber der Natur als „sehr schöner Überbau“⁶⁰.
- Natur und Gnade stehen lediglich im Verhältnis einer reinen Nichtwidersprüchlichkeit zueinander.

Karl, Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 377-414. [= RAHNER, Konkupiszenz.]

– Die *Mariologie* als dem „schönsten Teil der Gnadenlehre“ (RAHNER, Karl, Natur und Gnade. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 209-236, 224. [= RAHNER, Natur und Gnade.]) RAHNER, Karl, Virginitas in Partu. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 173-205. [= RAHNER, Virginitas.] RAHNER, Karl, Maria und das christliche Bild der Frau. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 353-360. [= RAHNER, Maria.] RAHNER, Karl, Jungfräulichkeit Marias. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 361-377. [= RAHNER, Jungfräulichkeit.]

– Die Lehre von der *Schriftinspiration*: RAHNER, Karl, Über die Schriftinspiration. Freiburg i. Br. u.a. 1957. [= RAHNER, Schriftinspiration.] Vgl. RAHNER, Geheimnis: Hier die „Bewahrung“ der „mysteria stricte dicta“.

– Die Reformulierung der *Erbsündenlehre*: RAHNER, Grundkurs 113-121. Samt der durchaus neuscholastischen Vorüberlegungen dazu: vgl. RAHNER, Karl, Theologisches zum Monogenismus. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 253-322. [= RAHNER, Monogenismus.] RAHNER, Karl, Die Homination als theologische Frage. In: RAHNER, Karl/ OVERHAGE, Paul, Das Problem der Homination. Freiburg i. Br. u.a. 1961, 13-90. [= RAHNER, Homination.]

– Die Lehre von der *Kirchengründung* Jesu und die Legitimation der *katholischen Kirche als Kirche Christi*: RAHNER, Grundkurs 317-325.336-375 (N.b.: Ratzinger sieht in diesen Ausführungen geradezu ein Rahnersches Bubenstück, insofern dieser hier eine geradezu traditionelle *Apologie des Katholischen* in modernem Gewande leistet. (Vgl. RATZINGER, Joseph, Rez., Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens. In: ThRv 74 (1978) 177-186, 185. [= RATZINGER, Verstehen.] Dieser kurze Artikel von Ratzinger ist in meinen Augen eines der vorbildlichsten Beispiele für eine überall wünschenswerte, konstruktive und kritische theologische Debatte.)

⁵⁷ RAHNER, Natur und Gnade 209.

⁵⁸ RAHNER, Natur und Gnade 210.

⁵⁹ RAHNER, Karl, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 215-226, 217. [= RAHNER, Bemerkungen.] Vgl. RAHNER, Karl, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenzerfahrung. Hg. v. SUDBRACK, Josef. Freiburg i. Br. u.a. 1989, 101. (Erstveröffentlichung 1958 als QD 4) [= RAHNER, Visionen.]

⁶⁰ RAHNER, Verhältnis 324. [= RAHNER, Verhältnis.]

- Die Natur *erkennt* zwar – durch die Offenbarung belehrt – die übernatürliche Ordnung in Gnade und Glorie samt deren Ziel und Mittel als höchstes Gut, ohne dass deutlich würde, dass sie sich ‚aus sich heraus‘ für dieses interessiert erklären sollte, so dass sie das höchste Gut auch als das für sie höchste Gut *an-erkennen* müsste.
- Gnade wird verstanden als „schlechthin bewusstseinsjenseitig“⁶¹:
 „Kurz, das Verhältnis zwischen Natur und Gnade wird so gedacht, dass sie wie zwei ganz vorsichtig übereinandergelagerte Schichten erscheinen, die sich möglichst wenig durchdringen.“⁶²

Diese faktische *Trennung* – was nicht verwechselt werden darf mit einer von Rahner nie geleugneten notwendigen *Unterscheidung* – von Natur und Gnade führt zu einem inakzeptablen Graben zwischen (1) *Vernunft und Gnade bzw. Offenbarung* und (2) *Vernunft und Glauben*.⁶³ Während der erste Graben zu einer insuffizienten Gnadentheologie bzw. Offenbarungstheologie führt, ist im zweiten Graben das unzureichende Verständnis einer extrinsezistischen Fundamentaltheologie grundgelegt.⁶⁴ Beide Defizite stehen einer angemessenen Glaubensverkündigung und damit einer „neuen Fundamentaltheologie“ im Wege.

ad 1) Die unzureichende Verhältnisbestimmung von *Vernunft und Offenbarung* führt in der neuscholastischen Fundamentaltheologie zu einer allzu strikten Ausklammerung der „facta dogmatica“, insofern sie „die Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung gleichsam rein formal reflektiert“ und dabei ausdrücklich „keine theologischen Einzeldaten und keine einzelnen Dogmen bedenken“⁶⁵ will:

„Wenn man einmal ein banales Bild verwenden darf, dann ist das so, dass uns die Fundamentaltheologie den Inhalt der göttlichen Offenbarung gleichsam in einem geschlossenen Brief überreicht und sagt: Dieser Brief kommt von Gott! Und aus diesem Grund kann man sicher sein, dass sein Inhalt wahr ist, auch wenn man noch nicht gelesen hat, was in diesem Brief gesagt wird.“⁶⁶

⁶¹ RAHNER, Verhältnis 324.

⁶² RAHNER, Natur und Gnade 212.

⁶³ Vgl. NIEMANN, Jesus 417.

⁶⁴ Es dürfte daher kein Zufall sein, dass der Artikel „Extrinsezismus“ in der zweiten Auflage des von Rahner selbst herausgegebenen LThK's zwei von unterschiedlichen Verfassern behandelte Aspekte aufweist. Während Albert Lang den Extrinsezismus in der *Fundamentaltheologie* behandelt, erörtert Henri de Lavalette, SJ, den Extrinsezismus innerhalb der *Gnadenlehre*. Vgl. LANG, Albert, Art. Extrinsezismus I. In: LThK² III, 1321-1322 und LAVALETTE, Henri, Art. Extrinsezismus II. In: LThK² III, 1322-1323.

Das „Sacramentum Mundi“ hat zwar keinen eigenen Art. „Extrinsezismus“, das Register verweist aber auf Rahners Artikel zum „übernatürlichen Existential“, das – wie zu zeigen sein wird – einen ebenso stark gnadentheologischen wie fundamentaltheologischen Aspekt beinhaltet.

⁶⁵ RAHNER, Reform 81.

⁶⁶ RAHNER, Reform 82.

Gerade die formale Klarheit, Präzision und Stringenz der Fundamentaltheologie macht sie für das Glaubensleben unfruchtbar und steril, weil sie nur das „Ergangensein der Offenbarung und die Existenz ihres lehramtlichen Übermittlers und Trägers beweist“⁶⁷, ohne sich für das zu interessieren, *was* geoffenbart wurde. Paradigmatisch für Rahner wird diese, obwohl nicht prinzipiell falsche, gleichwohl aber unzureichende Methodik der alten Fundamentaltheologie deutlich in ihrem Traktat „De Christo legato divino“, der Jesus Christus „unter dem formalen abstrakten Begriff eines göttlich beglaubigten Propheten subsummierte“⁶⁸ und dessen – in Rahners Diktion – Anspruch, in der Koinzidenz von Bote und Botschaft, Person und Sache, Glaubensgrund und Glaubensbotschaft der absolute *Heil*-bringer zu sein, nicht genügend Rechnung getragen hat. Hier macht v.a. der Terminus des *Heiles* den abgrenzenden Bezug zum neuscholastischen Gnadenverständnis und einer hierauf aufruhenden Fundamentaltheologie deutlich. Rahner geht grundlegend und axiomatisch davon aus, dass Offenbarung *Heilsoffenbarung* und von daher Theologie *wesentlich Heilstheologie* ist:

„Es wird nichts Beliebigen geoffenbart und in der Theologie bedacht, sondern das, was das Heil des Menschen meint.“⁶⁹

Sosehr die Inhaltlichkeit dieses Heils (nämlich die Selbstmitteilung Gottes als trinitarischer in der Inkarnation und im Mysterium der Gnade und deren freie Annahme durch den Menschen⁷⁰) erst durch das Offenbarungseignis (letztlich in der Inkarnation) material bestimmt wird als „visio beatifica“, sosehr gilt vom Menschen als dem Adressaten einer bereits ergangenen Heilsoffenbarung, dass zum Heil nur das gehören kann, „dessen Fehlen das ‚Wesen‘ des Menschen verletzt und so unheil macht“⁷¹. An dieser Stelle nun setzt die eigentliche Kritik Rahners an einem latenten oder offenen Offenbarungspositivismus an, wie er von der gewöhnlichen Schultheologie samt deren Apologetik zumeist vorausgesetzt wird⁷²: Wenn eine Theologie

⁶⁷ RAHNER, Ausbildung 153. Vgl. RAHNER, Grundkurs 23.

⁶⁸ RAHNER, Grundkurs des Glaubens 57.

⁶⁹ RAHNER, Grundsätzliche Überlegungen 409.

⁷⁰ „Der wahre theologische Begriff des Heiles besagt ja nicht eine zukünftige Situation, die von außen her sachhaft als erfreulich oder, wenn es Unheil ist, unerfreulich den Menschen überraschend überfällt oder ihm nur aufgrund einer moralischen Beurteilung zuerkannt wird, sondern besagt die Endgültigkeit des wahren Selbstverständnisses und der wahren Selbsttat des Menschen in Freiheit vor Gott durch die Annahme seines eigenen Selbst, so wie es ihm in der Wahl der in Freiheit interpretierten Transzendenz eröffnet und übereignet ist.“ (RAHNER, Grundkurs 50.)

⁷¹ RAHNER, Grundsätzliche Überlegungen 410. Vgl. RAHNER, Theologie und Anthropologie 51. Vgl. GUGGENBERGER, Engelbert, Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral. Innsbruck, Wien 1990, 79. [= GUGGENBERGER, Christologie.]

⁷² Vgl. RAHNER, Gedanken – Ausbildung 152. Vgl. RAHNER, Eine Theologie 105. Vgl. NEUMANN, Praxisbezug 50. Vgl. FRIES, Heinrich, Theologische Methode bei John Henry Newman und Karl Rahner. Karl Rahner zum 75. Geburtstag. In: *Catholica* 33 (1979) 109-133, 118. [= FRIES, Methode.] Fries unterstreicht, dass sich Rahner immer wieder gegen einen „sturen Offenbarungspositivismus“ wendet.

das Verhältnis von Natur und Gnade im Sinne einer bloßen Non-Repugnanz begreift, läuft sie Gefahr, den inneren Zusammenhang von Offenbarungstatsache, Offenbarungsinhalt und dem *konkreten* Adressaten der Offenbarung zu unterschätzen mit der fundamentaltheologisch unbefriedigenden Konsequenz, die – auch im Sinne Rahners – durchaus in ihrer positiven Materialität bestimmbarer Inhalte der Offenbarung aus der Begründung des christlichen Glaubens herauszunehmen. Eine solche Fundamentaltheologie hat dann aber die Tendenz, den Unterschied zwischen Glaubensgegenstand und Glaubensgrund nicht nur als formalen, sondern auch als materialen zu begreifen, wohingegen Rahner die Auffassung vertritt, dass „praktisch und konkret alle Glaubensgründe auch Glaubensgegenstände sind“⁷³, wengleich das umgekehrte Verhältnis nicht gilt. Das Ergebnis hiervon wiederum ist die von Rahner seiner Intention nach zu überwindende absolute Trennung von Dogmatik und Fundamentaltheologie (s.u.). Mit Schüssler Fiorenza kann man dessen erste Kritik an der Neuscholastik folgendermaßen zusammenfassen:

„Die Unabhängigkeit der Fundamentaltheologie von der systematischen Theologie, mit der eher extrinsischen als intrinsischen Verbindung zwischen den beiden, bildet den Hauptkritikpunkt Rahners an der traditionellen Fundamentaltheologie.“⁷⁴

Eine Fundamentaltheologie (und auch eine zu formale Dogmatik) aber, die die Heilsfrage des Menschen sistiert, weil sie die Heilsantwort der Offenbarung methodisch (d.h. formal und material) aus ihrer Betrachtung ausklammert, ist zwar „gründlich gelehrt, aber nicht wirklich Leben zeugend“⁷⁵. Im Gegensatz zu einer solchen Theologie darf Gott und seine Selbstmitteilung gerade nicht ausgesagt werden „als etwas ‚extrinsezistisch‘ an den Menschen Herangetragenes, das existentiell nicht verifizierbar ist“⁷⁶.

ad 2) Aus der unzureichenden Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade resultiert aber auch eine Insuffizienz bezüglich des Verhältnisses von Vernunft und Glaube, das sich unmittelbar auf das Verhältnis von Philosophie und Theologie auswirkt⁷⁷ und subkutan auch auf das Verhältnis von Leben und Glauben. In durchaus scharfer Diktion attestiert Rahner der neuscholastischen Systematik, deren geschichtliche Periode er schon im Jahr 1970 als „im ganzen abgeschlossen“⁷⁸

⁷³ RAHNER, Grundkurs 236.

⁷⁴ SCHÜSSLER FIORENZA, Theologie 248.

⁷⁵ RAHNER, Stand 15.

⁷⁶ RAHNER, Karl, Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug von Kirche. In: SW 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearb. von NEUFELD, Karl-Heinz. Hg. v. d. Karl Rahner Stiftung. Solothurn, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1995, 181-196, 184. [= RAHNER, Selbstvollzug.]

⁷⁷ Vgl. RAHNER, Karl, Philosophie und Philosophieren in der Theologie. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 66-87, 68. [= RAHNER, Philosophie.]

⁷⁸ RAHNER, Stand 14.

erachtet, „eine bloß konservative, geistes-soziologisch einer klein- und mittelbürgerlichen Gesellschaft zugeordnete, sich gegen den Geist ihrer Zeit fast nur defensiv verhaltende“⁷⁹ Gesinnung, die sich in Schulbüchern niederschlägt, die „weil sie, heute von gestern bleibend, auch das Gestrige nicht mehr rein bewahren können“⁸⁰. Auf die Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zurückblickend stellt er im Jahr 1983 fest:

„Bis in die Mitte dieses Jahrhunderts *herrschte* die Neuscholastik (...). Es war eine streng kirchliche, am liebsten lateinisch sprechende Wissenschaft; im großen und ganzen hatte sie überall auf der Welt ihren festen, übersichtlichen Kanon von Themen und Problemen; und mit diesem Themenkreis, dessen methodische Fraglichkeit kaum reflektiert wurde, wurde diese Neuscholastik ziemlich resolut fertig; ihr Verhältnis zur evangelischen Theologie und zur modernen Geisteswelt war (Ausnahmen natürlich zugegeben) vor allem defensiv und polemisch, man setzte sich ab, und in einer Weise, in der mutiger und echter Glaube und ängstliche Verdrängung in einer merkwürdigen Weise gemischt waren und *so* für den wahren kirchlichen Geist gehalten wurden.“⁸¹

Rahner beklagt an der Neuscholastik nicht nur deren fehlenden christlichen Freimut, den er als einen „Tutorismus des Wagnisses“⁸² immer wieder für die Kirche einfordert, sondern auch deren defensiv-polemischen Charakter im Umgang mit der Welt und deren Philosophie, von der sie sich in den Elfenbeinturm zurückziehend abschottet. Dies wirkt sich besonders problematisch in ihrem Verhältnis zu den Ideen der neuzeitlichen Transzendentalphilosophie – deren Deszendenz Rahner bereits im Jahr 1966 luzid diagnostiziert⁸³ – aus, die sie „als fremde, unverständliche Gebilde bloß negativ bekämpfte“⁸⁴, ohne dabei (bei aller notwendigen theologischen Kritik) deren christliche Wurzeln und Anliegen erkennen zu können und für sich selbst fruchtbar und apologetisch nutzbar zu machen.⁸⁵ Auch diese Abgrenzung in ihrer einfachen kontradiktorischen „Häresie“ von Wahrheit und Falschheit,

⁷⁹ RAHNER, Stand 14.

⁸⁰ RAHNER, Aufriss einer Dogmatik 16.

⁸¹ RAHNER, Karl, Zur momentanen Situation der katholischen Theologie. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 76-83, 77. [= RAHNER, Momentane Situation.] [Herv. TF.]

⁸² Vgl. RAHNER, Selbstvollzug 313-316. Vgl. RAHNER, Karl, Das dynamische in der Kirche. Freiburg i. Br. ³1965, 14-37. [= RAHNER, Kirche.] Vgl. RAHNER, Karl, Kirche im Wandel. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 455-478, 476-478. [= RAHNER, Kirche im Wandel.] Vgl. RAHNER, Karl, Löscht den Geist nicht aus. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 77-90, 85-86. [= RAHNER, Geist.]

⁸³ Vgl. RAHNER, Anthropologie 58.

⁸⁴ RAHNER, Stand 11.

⁸⁵ Vgl. RAHNER, Selbstvollzug 278f.: „Die christliche Wurzel der Gegenwartssituation in direkter und indirekter Sicht“.

Diese Sicht vertritt Rahner bereits im Jahr 1943. Vgl. RAHNER, Karl, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943). Hg., eingel. und kommentiert v. WOLF, Hubert. Ostfildern 1994, 164. [= RAHNER, Zeitfragen.]

Wahrheit und Irrtum resultiert in der Sicht Rahners letztlich aus der unzulänglichen Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade bzw. von Vernunft und Glauben, die die Offenbarung und das Wirken der Gnade nur dort am Werk sehen kann, wo diese in mehr oder minder reflexer und ausdrücklicher Art und Weise thematisch werden bzw. ihnen zumindest nicht ausdrücklich widersprochen wird. Eine solche Unterscheidung übersieht aber, dass „die ganze Geschichte des Menschen schon immer vom ersten Ursprung an von der göttlichen Gnade mitstrukturiert ist, ein ‚übernatürliches Existential‘ immer und unausweichlich für das geschichtliche Dasein mitkonstitutiv ist“⁸⁶. Deswegen gelangt Rahner zu folgendem Resultat:

„Weil diese Dynamik der Gnade und Offenbarung in der Gesamtgeschichte von der Theologie noch nicht genügend bedacht ist, ist ihr Dialog mit der heutigen Situation (...) noch nicht genügend entwickelt.“⁸⁷

Im Terminus des „übernatürlichen Existentials“ wird somit nicht nur die „Aufhebung“ der Neuscholastik *begrifflich* zum Ausdruck gebracht, sondern in eins bildet dieser der *Sache nach* das neue Paradigma der Fundamentaltheologie als Bedingung der Möglichkeit einer unpolemischen, gelassenen und dialogischen Theologie⁸⁸, in ihrer „Treue zur Wahrheit [der] christlichen Botschaft“⁸⁹. Dabei ist zudem zu unterstreichen, dass die Theologie ihre Treue zur Botschaft nur wahr, wo sie sich auch als pastoraltheologische begreift.⁹⁰

1. *Das Formal- und Materialobjekt der „neuen Fundamentaltheologie“ und die Perichorese von Fundamentaltheologie und Dogmatik als deren Implikat*

Der Begriff des „Formalobjektes“⁹¹ ist ein, wiewohl vielleicht für heutige Ohren etwas sperriger, Terminus dafür, das wesentlich *Neue* an der Rahnerschen Konzeption

⁸⁶ RAHNER, *Geschichtlichkeit* 100.

⁸⁷ RAHNER, *Geschichtlichkeit* 100.

⁸⁸ Vgl. RAHNER, *Selbstvollzug* 305.

⁸⁹ RAHNER, *Selbstvollzug* 299.

⁹⁰ Vgl. RAHNER, Karl, *Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*. In: DERS., *SzTh VIII*. Einsiedeln u.a. 1967, 133-149, v.a. 142-149. [= RAHNER, *Praktische Theologie*.] Vgl. RAHNER, Art. *Theologie 864*: Alle Theologie ist notwendig kerygmatisch; wo sie das nicht mehr wäre, wäre sie nur spekulative Religionsphilosophie. „Durch ihren Bezug auf den Glauben selbst (als totalmenschlicher Vollzug in Freiheit) ist die Glaubenswissenschaft eine ‚praktische‘ Wissenschaft.“ (ebd. 864).

Vgl. RAHNER, Karl, *Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“*. In: DERS., *SzTh VIII*. Einsiedeln u.a. 1967, 613-636. [= RAHNER, *Pastoralkonstitution*.] Vgl. RAHNER, Karl, *Neue Ansprüche der Pastoraltheologie als ganze*. In: DERS., *SzTh IX*. Einsiedeln u.a. 1970, 127-147. [= RAHNER, *Pastoraltheologie*.]

⁹¹ Dass dieser Begriff auch heute noch heuristisch aufschlussreich für die wissenschaftstheoretische Fundierung der Fundamentaltheologie ist, beweist u.a. Max Seckler, der – in kritischer Fortschreibung der Überlegungen Rahners – immer wieder auf diesen Terminus rekurriert, um die Frage nach der Identität der Fundamentaltheologie zu bestimmen. Vgl. SECKLER, Art. *Fundamentaltheologie 234f*. Vgl. SECKLER, Max, *Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen*. In:

der Fundamentaltheologie zu entschlüsseln. Da er als ein typischer Begriff für die scholastische und neuscholastische Wissenschaftstheorie der Theologie zu gelten hat, zeigt sich an Rahners ‚transpositorischem‘ Umgang mit ihm geradezu paradigmatisch sein kritisch-produktiver (und gerade darin kreativer) Aufschluss neuscholastischer Kategorien und Theorieelemente für eine „Theologie, mit der wir leben können“⁹². Da er den Begriff des „Formalobjektes“ ursprünglich im gnadentheologischen und offenbarungstheologischen Kontext verwendet⁹³, bevor er ihn für seine wissenschaftstheoretischen Bemühungen innerhalb der Fundamentaltheologie fruchtbar macht⁹⁴, zeigt dies die innere und unlösbare Verklammerung von Gnadenlehre, Offenbarungsverständnis, Glaubensverständnis und –verantwortung an, in der sich das „Neue“ des Grundkurses fundiert. Diese Einheit kommt signifikant im folgenden Zitat zum Ausdruck, das bezeichnenderweise in einem Artikel situiert ist, der sich mit der Problematik des Atheismus auseinandersetzt:

„Gnadenhafte Erhebung der freiangenommenen Transzendentalität des Menschen ist schon von sich her Offenbarung, weil das damit gegebene, apriorische, nicht notwendig reflektierte Formalobjekt des geistigen Vollzugs des Menschen von keinem natürlichen geistigen Vermögen (als *Formalobjekt*) erreicht werden kann, sondern der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes entspringt, jene Offenbarung ist, ohne die eine kategorial-geschichtliche Wortoffenbarung als gehörte und geglaubte zwar Wort von Gott her und ‚über‘ Gott, aber nicht im eigentlichsten Sinn ‚Wort Gottes‘ sein könnte.“⁹⁵

HfTh¹ 4, 450-514. [= SECKLER, Fundamentaltheologie 1.] Vgl. SECKLER, Verhältnis 102-106. Vgl. REIKERSTORFER, Modelle 245f. Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Theologie 251.

⁹² RAHNER, Eine Theologie 104. Der Titel seines Beitrages „Eine Theologie, mit der wir leben können“ deutet an, dass die Theologie nach Rahner *immer* einen existenzerschließenden, wenn man so will, lebenspendenden Charakter haben muss. Eine nur theoretische, existentiell unengagierte Theologie darf es nicht geben. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Kerygmatische Theologie. In: LThK² VI, 126. [= RAHNER, Art. Kerygmatische Theologie.]

Essen spricht in ähnlichem Zusammenhang, d.h. im Blick auf Rahners konstruktiv-kritischer Fortschreibung der ‚herkömmlichen‘ Theologie, zurecht von „transformierender Fortschreibung“ (ESSEN, Freiheit 68.); mir erscheint der Begriff der Transposition zur Charakterisierung der Rahnerschen Methode deswegen noch geeigneter zu sein, weil in ihm bildhaft der „Tonart“-Wechsel von einer eher heilspessimistischen zu einer heilsoptimistischen Sicht zum Ausdruck kommt.

⁹³ Vgl. RAHNER, Verhältnis 343f. Vgl. RAHNER, Natur 225. Vgl. RAHNER, Aussage 62. Vgl. RAHNER, Weltgeschichte 121f. Vgl. RAHNER, Karl, Kritische Bemerkungen zu B. J. F. Lonergan’s Aufsatz: „Functional Specialties in Theology. In: Gregorianum 51 (1970) 537-540, 539. Vgl. RAHNER, Karl, Anonymer und expliziter Glaube. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 76-84, 81f. [= RAHNER, anonymer Glaube.] Vgl. RAHNER, Karl, Art. Gnadenerfahrung. In: LThK² IV, 1001-1002, 1001. [= RAHNER, Art. Gnadenerfahrung.] Vgl. RAHNER, Karl, Art. Formalobjekt, übernatürliches. In: KThW, 112-113. [= RAHNER, Art. Formalobjekt.] Vgl. ALFARO, Juan, Art. Formalobjekt, übernatürliches. In: LThK² IV, 207-208. [= ALFARO, Art. Formalobjekt.]

⁹⁴ Vgl. RAHNER, Ausbildung 160. Vgl. RAHNER, Aufgaben der Fundamentaltheologie 209f.

⁹⁵ RAHNER, Karl, Atheismus und implizites Christentum. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 187-212, 210. [= RAHNER, Atheismus.]

Rahners im Rahmen seiner gnadentheologischen Erörterungen gewonnene und in seinen offenbarungstheologischen Überlegungen weiter fundierte Neu-Interpretation des Formalobjektes als ‚immer auch‘ und ‚immer schon‘ *übernatürliches*, was nicht bedeutet, dass damit ein natürliches gezeugnet oder gar subjektlogisch vollständig invertiert würde⁹⁶, eröffnet ihm die Möglichkeit, zwei kritische Punkte der herkömmlichen Apologetik zu überwinden:

Zum *einen* unterläuft seine streng theologisch begründete Argumentation den Extrinsezismus in *gnadentheologischer und offenbarungstheologischer* Hinsicht, was wiederum Auswirkungen für die Methodik der Fundamentaltheologie und eine existentiell wirksame Theorie des Glaubens zeitigt.⁹⁷ Zum *anderen* wird aber zugleich die Diastase von Glaubens-grund und Glaubens-inhalt, die Diastase zwischen dem ‚Hörer der Botschaft‘ und der ‚Botschaft‘, letztlich somit die Diastase von Glaube und Leben (bzw. von Glaube und Vernunft) selbst *dialektisch* überwunden. Diese Dialektik kommt im Begriff des „über-natürlichen Formalobjekts“ selbst zum Ausdruck: während Rahner einerseits (thetisch) das übernatürliche *Formalobjekt* als ein apriorisches Licht⁹⁸ schlechthin universal zum terminus ad quem eines jeden Menschen und des

Das „übernatürliche Formalobjekt“ ist der Sache nach übernatürliche und gnadenhafte Offenbarung. Da, wo es als solches bejaht und angenommen wird, ist *Glaube*. Vgl. RAHNER, Bild 347.

⁹⁶ Vgl. RAHNER, Karl, Würde und Freiheit des Menschen. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. 1955, 247-277, 248. [= RAHNER, Würde.] Eine „natürliche Erkenntnis“ ist „unabdingbare Voraussetzung der Glaubenserkenntnis“.

RAHNER, Karl, Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit. In: OR 19 (1955) 239-243, 241. Rahner unterstreicht an dieser Stelle die Möglichkeit eines metaphysischen Naturbegriffs. Vgl. RAHNER, Karl, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung. In: OR 20 (1956) 8-11, 10 [= RAHNER, Naturgesetz – Gnadenordnung]: „Es ist also ganz richtig, wenn gesagt wird, der Mensch könne bei seiner philosophischen Reflexion auf seine eigene Erfahrung, die er mit sich selbst macht, nicht genau sagen, ob die darin gegebenen Elemente immer und in jedem Einzelfall Äußerungen seiner metaphysischen Natur sind oder – Übernatürliches.“ Gerade da, wo Rahner verneint, dass zwischen natürlichem und übernatürlichem Formalobjekt in reflexiver Weise unterschieden werden kann, setzt er den Unterschied voraus.

Vgl. RAHNER, Natur 225: Die beiden Weisen der Transzendenz, das Formalobjekt des natürlichen Geistes und das des übernatürlich erhobenen Geistes sind „bewusst gegeben“.

Vgl. RAHNER, Art. Gnadenerfahrung 1002. Rahner unterscheidet hier ausdrücklich „die in sich schon *unbegrenzte* natürliche Transzendenz des Geistes“ von ihrer übernatürlichen Finalisierung, auch wenn beide Formalobjekte in der konkreten Heilsordnung nicht *getrennt* werden dürfen.

Vgl. RAHNER, Überlegungen 103. Rahner unterscheidet deutlich zwischen einer „unbegrenzten apriorischen Transzendentalität der Erkenntnis und der Freiheit“ und einer „gnadhaft erhöhten und befreiten Transzendentalität“.

⁹⁷ Gerade weil Rahner den Begriff des „Extrinsezismus“ insgesamt selten gebraucht, fällt auf, dass er ihn im *gnadentheologischen* (vgl. RAHNER, Verhältnis 324 u.ö.), im *offenbarungstheologischen* (vgl. RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. In: DERS./ RATZINGER, Joseph, Offenbarung und Überlieferung. QD 25. Freiburg u.a. 1965, 11-24, 12.14. [= RAHNER, Bemerkungen.] und im *fundamentaltheologischen* (vgl. RAHNER, Bemerkungen 217; vgl. RAHNER, Glaubensbegründung 19) Kontext verwendet. Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie 399 Anm. 132.

Vgl. SCHWERDTFEGGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“. Freiburg i. Br. u.a. 1982, 151. [= SCHWERDTFEGGER, Gnade.]

⁹⁸ Vgl. RAHNER, Natur und Gnade 225.

Menschengeschlechts in seiner geistigen (je individuellen und ‚kollektiven‘) Transzendentalität bestimmt⁹⁹, unterstreicht er durch die Attribution „über-natürlich“ gleichzeitig (antithetisch), dass *dieses* universale Apriori dem Menschen nicht aufgrund eigenen Vermögens kraft seiner ihm wesenhaften Geistnatur eignet. Diese ist nämlich das, was „*sich* die Offenbarung *selbst* voraussetzt und dazu freisetzt, *damit* Offenbarung sein könne, was sie ist: Gnade als personale, freie Selbstmitteilung Gottes“¹⁰⁰. Zu Recht stellt Schwerdtfeger daher fest, dass Rahner einen dritten Weg zwischen der „extrinsezistischen Szylla und der immanentistischen Charybdis sucht“¹⁰¹ und diesen – ungeachtet der noch näher zu analysierenden Kritik Verweyens an diesem – im Sinne einer „wissenschaftstheoretischen Innovation“¹⁰² innerhalb der Theologie (Seckler) auch findet.

Diesen Überlegungen entsprechend zieht Rahner für die Fundamentaltheologie Konsequenzen, die deren *spezifisches* (wissenschaftstheoretisches) Formalobjekt betreffen. Zunächst stellt er – in allerdings nur loser Anknüpfung an Thomas von Aquin – fest „dass die Fundamentaltheologie schon unter dem lumen fidei betrieben wird“¹⁰³. Dies gilt schon deswegen, weil „in der Theologie die letzte apriorische Bedingung der theologischen Erkenntnis im Subjekt, d.h. die Gnade (...) der eigentliche Inhalt bzw. der objektive Grund des aposteriorisch Erkannten und Geschichtlichen ist“¹⁰⁴. Mit dieser fast lakonischen Feststellung bricht er mit der herkömmlichen und latent vernunftextrinsezistischen Auffassung der Apologetik, derzufolge das Formalobjekt der Fundamentaltheologie lediglich das „lumen naturale“ der „ratio naturalis“ sei und daher

⁹⁹ Vgl. RAHNER, Natur und Gnade 227: „Jene übernatürliche Transzendenz ist in jedem Menschen, der zum Gebrauch der sittlichen Vernunft erwachsen ist, immer gegeben.“

Vgl. RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 531-546, 534 [= RAHNER, Bemerkungen – Christen]: „Nur nebenbei sei bemerkt, dass man auch jeden Menschen, der wegen des universalen Heilswillens Gottes und somit wegen des ‚übernatürlichen Existentials‘ unweigerlich vor dem Angebot der Selbstmitteilung Gottes steht und aus dieser Situation gar nicht heraustreten kann, einen ‚anonymen Christen‘ nennen könnte, dass also bei solcher Terminologie schlechthin jeder Mensch auch ein ‚anonymer Christ‘ sei.“

Vgl. RAHNER, Grundkurs 66: „Es gibt in der konkreten Heilsordnung gerade nach christlich-katholischem Verständnis gar keinen Wesensvollzug des Menschen, der nicht in der Dimension jener Finalisierung des menschlichen Selbstvollzugs auf die Unmittelbarkeit Gottes hin stünde, die wir Gnade nennen, in der wiederum ein Moment - wenn auch transzendentaler - Offenbarung mitgegeben ist.“

¹⁰⁰ RAHNER, Karl, Philosophie und Theologie. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 91-103, 96.

Vgl. HENRICI, Peter, Art. Apologetik. IV. Immanenzapologetik. In: SM I, 276-280, 281 [= HENRICI, Art. Apologetik]: Es muss „das Missverständnis abgewehrt werden, das diese Verbundenheit [sc. von Natur und Gnade] von der Natur her (und somit ontologisch vorgängig zur faktischen Berufung) gestiftet sieht“.

¹⁰¹ SCHWERDTFEGER, Gnade 152.

¹⁰² SECKLER, Ganze 827.

¹⁰³ RAHNER, Reform 83. Vgl. RAHNER, Grundkurs 24. Vgl. THOMAS VON AQUIN Sth, I q 12 a. 2; II-II. q. 109 a. 1 u. ad 2. Vgl. MALMBERG, Felix, Art. Glaubenslicht. In: LThK² IV, 942-943. [= MALMBERG, Art. Glaubenslicht.] Vgl. MALMBERG, Felix, Art. Analysis fidei. In: LThK² I, 477-483, 477-483. [= MALMBERG, Art. Analysis fidei.]

¹⁰⁴ RAHNER, Anthropologie 45.

ihr Materialobjekt „nur“ in den *praeambula fidei*¹⁰⁵ bestehe bzw. in dem äußerlich bleibenden Glaubwürdigkeitserweis der in Jesus Christus (*de Christo legato divino*) ergangenen Offenbarung und deren Anwesenheit in der Kirche.¹⁰⁶ Wenn auch nicht im Gegensatz, so doch in deutlicher Überschreitung dieses Ansatzes, bestimmt Rahner das Formalobjekt der Fundamentaltheologie als

„die wissenschaftlich genaue und methodische Reflexion auf die heute existentiell wirksamen Gründe des Glaubens an die Ergangenheit der christlichen Offenbarung und deren zentrale Inhalte, wobei diese Reflexion den Grund zur Gegebenheit bringt, indem sie in einem damit auf die begründete Sache selbst blickt und die Möglichkeit ihrer existentiellen Aneignung bedenkt.“¹⁰⁷

Diese bereits 1965 formulierte Definition enthält in nuce dasjenige fundamentaltheologische Programm, welches Rahner fortan auf der Basis seiner im gleichen Jahr systematisch vorgelegten gnaden- und offenbarungstheologischen Grundposition¹⁰⁸ bis zum Erscheinen seines Grundkurses im Jahr 1976 entwickelt und inhaltlich sukzessive entfaltet. Wichtige Zwischenstationen auf diesem Weg bilden die grundsätzlichen Ausführungen zu „Intellektuelle[r] Redlichkeit und christliche[m] Glaube“ (1966)¹⁰⁹, zur „Theologie und Anthropologie“ (1967)¹¹⁰, zur „Reform des Theologiestudiums“ (1969) und die „Überlegungen zur Methode der Theologie“¹¹¹ (1970). Sie werden flankiert von spezielleren Untersuchungen zur Stellung der Philosophie in der Theologie

¹⁰⁵ Rahner anerkennt durchaus den eigenständigen Sinn der *Praeambula*, deutet sie aber stark vom bereits vollzogenen Glauben her: „Der Verkündiger des Glaubens spricht glaubend ‚von dem Grund des Glaubens mit dem Wissen, dass man den Grund des Glaubens (die ‚*Praeambula fidei*‘) faktisch nur mit den Augen des Glaubens, d.h. mit der Glaubensgnade sieht und ergreift, so aber gerade als *Grund* des Glaubens, der sich vom einfachen Inhalt des Glaubens unterscheidet.“ (RAHNER, Selbstvollzug 221.) An anderer Stelle beweist er sein waches Gespür für die *Praeambula*, wenn er unterstreicht, dass für eine rationale Glaubensbegründung unterschiedliche Erkenntnisse vorausgesetzt (d.h. fundamentaltheologisch geklärt) sein müssen; etwa die Existenz Gottes, die Tatsache, dass nicht nur Materie existiert, die Wirklichkeit einer geistigen Seele und die Unsachgemäßheit des Determinismus. (Vgl. RAHNER, Pluralismus 34.)

¹⁰⁶ So wird auch verständlich, dass Rahner die Frage nach der ‚natürlichen Theologie‘ von der eigentlichen Theologie her stellt: „‚Natürlich-philosophische‘ Theologie ist zuerst und zuletzt nicht ein Geschäft *neben* einer Offenbarungstheologie, so dass beide in schlechthiniger Unabhängigkeit voneinander betrieben werden könnten, sondern ein inneres Moment an der Offenbarungstheologie selbst (...).“ (RAHNER, Anthropologie 51.)

Vgl. SECKLER, Fundamentaltheologie 386-390. Pikanterweise beruft sich auch diese Tradition auf Thomas (vgl. STh I, 1,8). Vgl. REIKERSTORFER, Modelle 250-252. Vgl. SCHÜSSLER FIORENZA, Theologie 13-24. Vgl. NIEMANN, Jesus 24-88.

¹⁰⁷ RAHNER, Ausbildung 160.

¹⁰⁸ Vgl. RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. In: DERS./ RATZINGER, Joseph, Offenbarung und Überlieferung. QD 25. Freiburg u.a. 1965, 11-24. [= RAHNER, Bemerkungen.]

¹⁰⁹ RAHNER, Karl, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 54-76.

¹¹⁰ RAHNER, Karl, Theologie und Anthropologie. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 43-65. [= RAHNER, Anthropologie.]

¹¹¹ RAHNER, Karl, Überlegungen zur Methode der Theologie. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 79-126. [= RAHNER, Überlegungen.]

(1967 und 1972)¹¹² und deren Verhältnis zu den „heutigen Wissenschaften“ (1972)¹¹³. Drei Momente an dieser Bestimmung sind näher zu bedenken.

1.1 Der Zeitindex: Das ‚je jeweilige‘ Heute

Das spezifische Formalobjekt der *heutigen* Fundamentaltheologie trägt insofern einen *Zeitindex*, als dass es aus missionarischer Sicht¹¹⁴ den epochal anzutreffenden Adressaten der Offenbarung bzw. aus binnentheologischer Sicht den *heute* Glaubenden in den Blick nehmen muss. Dass die Fundamentaltheologie einen solchen epochal unterschiedlichen Aspekt an sich trägt, in gewisser Weise also *auch* eine „argumentatio *ad hominem*“¹¹⁵ leistet, resultiert aus dem Wesen des Glaubens und der Offenbarung selbst, weil Ersterer „mit der umfassenden Deutung des Daseins selbst zu tun“ hat und zweite „Aussagen macht über *alle* Dimensionen des menschlichen Daseins“¹¹⁶ und zudem selbst geschichtlich ergangen, sich dem Menschen geschichtlich (letztlich kirchlich) zueignet¹¹⁷. Weil Glaube und Offenbarung selbst „wesentlich ein intellektuelles Moment in sich“ haben, ist es dem katholischen Glaubensverständnis zudem verboten, „die logische und existentielle Einheit des Bewusstseins (...) schizopren [zu] spalten“¹¹⁸. Daher ist die mit Nietzsche (philosophie)-*geschichtlich* implementierte „Hermeneutik des Verdachts“ gegenüber der autonom philosophischen bzw. der theonom theologischen Vernunft ebenso zu berücksichtigen und letztlich zu entkräften, wie dem bei Lessing artikuliertem „transzendentalen Stolz des Menschen (...), der

¹¹² RAHNER, Karl, Philosophie und Philosophieren in der Theologie. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 66-87. [= RAHNER, Philosophie.] RAHNER, Karl, Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 70-88. [= RAHNER, Verhältnis Philosophie und Theologie.]

¹¹³ RAHNER, Karl, Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 104-113. [= RAHNER, Wissenschaften.]

¹¹⁴ Vgl. RAHNER, Wege 49.

¹¹⁵ Vgl. RAHNER, Methode 87.

¹¹⁶ RAHNER, Redlichkeit 61.

¹¹⁷ „Gerade der Glaube (als ‚fides qua‘ und ‚quae‘) ist die letzte, umfassende Gesamtdeutung des menschlichen Daseins, und zwar auf die reale Konkretheit seines Daseins hin, in der das Heil dieses ganzen Daseins gewirkt werden muss. Selbst wenn es also möglich wäre, eine abstrakte Wesensaussage über den Menschen zu machen, die keinen geschichtlichen Index mehr an sich hätte, so wäre so etwas für eine Glaubensaussage, die den Menschen in dem konkreten Fleisch seiner Geschichte treffen muss, unzureichend. Gerade die Glaubensaussage (und so die Theologie) über den Menschen muss sich von ihrem Wesen her am allermeisten auf dessen geschichtliche Situation einlassen.“ (RAHNER, Geschichtlichkeit 98.)

„Wenn die Glaubensaneignung selbst geschichtlich ist – und wie könnte es anders sein – und nicht nur die theologische Reflexion auf ein Glaubensbewusstsein, dann muss es eine Dogmengeschichte geben, weil diese nichts anderes ist als die Geschichte der jeweiligen Gestalt der absoluten Glaubenszustimmung auf dem Boden der einen bleibenden göttlichen Offenbarung, so wie sie in Jesus Christus ein für allemal ergangen ist und in jeder Situation der Geschichte aktuelles Ereignis in der Glaubenszustimmung und nicht nur der bloßen Theologie bleiben muss.“ (RAHNER, Theologie im NT 41.)

¹¹⁸ RAHNER, Redlichkeit 59.

versucht ist, von vornherein zu meinen, dass eine ‚Geschichtswahrheit‘ für die Begründung seiner eigentlichen Existenz nicht in Frage kommt“¹¹⁹, zu begegnen ist. Zu der epochal nicht zu hintergehenden Situation des Gläubigen und des Glaubens *heute*, gehört aber ideengeschichtlich die transzendentalphilosophische Wende zum Subjekt¹²⁰ ebenso, wie ein naturwissenschaftlich evolutionäres Weltbild¹²¹ und ein Pluralismus der Theologie¹²² bzw. der Denk- und Lebensformen¹²³. Nur wo dieser geistesgeschichtliche Horizont adäquat berücksichtigt und theologisch aufgearbeitet wird, kann die Theologie ihrer Aufgabe wirklich gerecht werden.

Das Plädoyer für die Notwendigkeit eines Zeitindexes der Fundamentaltheologie würde allerdings missverstanden, wenn man ihm gegenüber den Verdacht hegen wollte, die Glaubensbotschaft müsse an die Bedürfnisse ihres je jeweiligen Adressaten im Sinne einer Verflüssigung bzw. Verflüchtigung des Glaubensinhaltes im ‚billigen Aggiornamento‘ assimiliert werden.¹²⁴ Gerade das Gegenteil ist der Fall, insofern für Rahner die Frage nach dem „heute“ nicht so sehr eine ‚tagesaktuelle‘ ist, als eine prinzipielle, die die fundamentalen und formalen Strukturen einer jeglichen Theologie berührt. So sehr eine jeweils dem epochalen Verständnishorizont des Hörers der Botschaft angemessene Sprache zum Wesen einer richtig arbeitenden Fundamentaltheologie gehört, so sehr ginge sie ihrer eigentlichen Aufgabe verlustig, wenn sie dabei ihre ‚Treue zum Ursprung‘, dem Kerygma von der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus und deren sakramentale Weitervermittlung in der Kirche¹²⁵, verraten würde. Das *objektive* Fundament jeder Theologie, d.h. auch der Fundamentaltheologie, ist „das eigentliche Grundereignis der Selbstmitteilung Gottes und seiner Gnade“, von dem sich auch das subjektive Prinzip des Glaubens her verstehen muss,

¹¹⁹ RAHNER, Redlichkeit 59.

¹²⁰ Vgl. RAHNER, Anthropologie 55-58.

¹²¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 180f.

¹²² Vgl. RAHNER, Karl, Frömmigkeit früher und heute. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 11-31, 24f. [= RAHNER, Frömmigkeit.] Vgl. RAHNER, Karl, Zur Situation des katholischen Intellektuellen. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 368-385, 378ff. [= RAHNER, Situation des Intellektuellen.] Vgl. RAHNER, Wege 47f.

¹²³ Vgl. RAHNER, Lehre 267-272. Vgl. RAHNER, Karl, Thesen zum Thema: Glaube und Gebet. In: GuL 42 (1969) 177-184, 177. [= RAHNER, Thesen.]

¹²⁴ „Die Glaubensbegründung darf ruhig beim Menschen beginnen. Dabei ist nicht zu befürchten, der anthropologische Ansatz müsse notwendig zu einer subjektivistischen oder zeitbedingten Reduktion des christlichen Glaubens führen.“ (RAHNER, Glaubensbegründung 24.) Gleichwohl konzediert Rahner, dass die *fides quae* eine zeitbedingte und individuelle Struktur besitzt, insofern individual- und kollektivgeschichtlich wechselnde Schwerpunkte gesetzt werden können. (Vgl. RAHNER, Glaubensakt 160.)

Sehr zutreffend unterstreicht Peter Hofmann aber, dass Rahner keine „*reductio mysterii*“ sondern eine „*reductio in mysterium*“ intendiert. Vgl. HOFMANN, Peter, Glaubensbegründung. Die transzendentalphilosophische Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht. Frankfurt a. M. 1988, 315. [= HOFMANN, Glaubensbegründung.]

¹²⁵ Vgl. SCHMOLLY, Walter, Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug. Innsbruck 2001, 81-85. [= SCHMOLLY, Hoffnung.]

nämlich als „diese Gnade als der Freiheit vorgegebene und von ihr die durch sie angenommene“¹²⁶. Ein solcher Verrat ereignete sich aber dort, wo sich die konkreten theologischen Aussagen nicht mehr als – zumindest ihrer letzten Intention nach – kerygmatische, d.h. ‚botschaftsbezogene‘ und ‚botschaftstreue‘ (!) verstünden, was Rahner zurückweist mit dem Hinweis darauf, dass sie damit ihre „Echtheit“ verlören¹²⁷. Nicht trotz, sondern wegen dieser Ursprungsbezogenheit der Theologie im Dienste von Kerygma und Dogma, muss sie sich selbst einen Zeitindex geben, damit die „evangelische Botschaft des Heils (...) als verpflichtende und richtende Macht“ anwesend wird „in jener Aktualität, die die Heilsgeschichte in Jesus Christus nach Anfang und Ende je in ihrer Weise ‚jetzt‘ Gegenwart sein lässt, so dass dieses Wort (...) im Hörer glaubend und liebend angenommen werden kann“¹²⁸. Dogma und Kerygma der Kirche (ihr Lehramt eingeschlossen) bilden als die die Theologie allein verpflichtenden Größen deren *norma proxima*, allerdings in dem Bewusstsein, dass sich beide von ihrem Wesen her gleichermaßen werbend wie richtend an den je jeweiligen Menschen richten, um Glaube, Liebe und Hoffnung wiederum je jeweilig *neu* zu evozieren. Wenn Rahner daher von den „heute existentiell wirksamen Gründe[n] des Glaubens“ (s.o.) spricht, dann ist dieses „heute“ – im Übrigen ganz analog zum „das ist heute“ der Liturgie vom Hohen Donnerstag – mindestens in dem Maße als ‚eschatologisches Heute‘ zu verstehen, wie es einen adressatenbezogenen, epochal und regional, diachron und synchron unterschiedlichen „Zeit“-Index trägt und tragen muss. Diese Sicht gipfelt bei Rahner in einer verbindlichen Handlungsanweisung für alle Theologie, die er an die Theologie *seiner Zeit* richtet:

„Jede theologische Aussage muss gelesen werden können als bezogen auf die Heilsgeschichte (Anamnese), auf die Gegenwart der aktuellen Heilsentscheidung (Paränese) und auf die Zukunft, die der Hoffnung als Verheißung vorgegeben ist.“¹²⁹

Wenn die Fundamentaltheologie daher die heute existentiell wirksamen Gründe des Glaubens zu reflektieren hat als ihr spezifisch aufgegebenes Formalobjekt, dann dient diese Aufgabe vornehmlich dazu, im je jeweiligen Heute eine „Gleichzeitigkeit“ zu vermitteln „durch die der Glaubende zu dem ‚vergangenen‘ Heilsereignis in ‚Anamnese‘ unmittelbar wird“¹³⁰.

¹²⁶ RAHNER, Selbstvollzug 223.

¹²⁷ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Kerygma. II. Systematisch. In: LThK² VI, 125-126, 125. [= RAHNER, Art. Kerygma.]

¹²⁸ RAHNER, Selbstvollzug 219. [Herv. TF.]

¹²⁹ RAHNER, Art. Erkenntnislehre 889.

¹³⁰ RAHNER, Karl, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 302-322, 305. [= RAHNER, Zeitbegriff.]

Die Tatsache, dass eine solche „Theologie der Zeit“ in der „Schultheologie“ nicht vorhanden ist, kritisiert Rahner daher im gleichen Atemzug (vgl. ebd.).

1.2 Offenbarung – ihre Glaubwürdigkeit hinsichtlich des Ergangenseins und ihrer zentralen *Inhalte (Mysterien)*

Durchaus ‚auf Linie‘ mit der herkömmlichen Apologetik sieht Rahner eine wesentliche Aufgabe der Fundamentaltheologie darin, die *Tatsächlichkeit* der Offenbarung glaubhaft zu machen. Dies versucht er im „Grundkurs des Glaubens“, auf den ich mich im Folgenden beziehe, dadurch zu leisten, dass er – wenn auch nicht im direkten Sinne der klassischen Gottesbeweise, sondern durch eine „erkenntnismetaphysische Wendung der realontologischen Formulierung“¹³¹ (Rahner) von diesen – *zunächst* eine „transzendentalphilosophische Begründung“¹³² (Muck) für die Existenz Gottes vorlegt.¹³³ Dieser Ansatz eines Aufweises der Existenz Gottes, der wesentlich bei der „transzendentalen Erfahrung“ des Menschen als Subjekt und Person ansetzt und in der ein „unthematisches Wissen von Gott“¹³⁴ immer schon als gegeben aufgewiesen werden kann, erscheint argumentationslogisch insofern schlüssig, als dass es müßig erscheint, über das *tatsächliche* Ergangensein einer Offenbarung (was nicht zu verwechseln ist mit einer Reflexion über die Bedingungen der Möglichkeit einer möglicherweise ergehenden Offenbarung!) zu sprechen, solange die Existenz Gottes als ungesichert gelten muss. Den eigentlichen Glaubwürdigkeitserweis der Selbstmitteilung Gottes liefert dann aber die „transzendente Christologie“, in der die Frage nach der *Auf-erstehung Jesu Christi* als fundamentaltheologischem *Materialobjekt* ähnlich wie in der Schultheologie eine herausragende Rolle zukommt.¹³⁵ Über diese geht Rahner allerdings programmatisch hinaus, insofern er innerhalb seiner Überlegungen neben der formalen Sicherung des Ergangenseins des Offenbarungsereignisses (kulminativ aber nicht exklusiv im Vollzug der hypostatischen Union durch den absoluten Heilbringer Jesus Christus gegeben) immer auch die materiale Seite des Offenbarungsgeschehens bzw. des Ge-offenbarten thematisch macht. Dies tut er, indem er seinem Konzept der Reduktion getreu, die drei Mysterien „Gott“, „Gnade“ und „unio hypostatica“ entschlüsselt in den Kapiteln „Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis“ (54-96), „Der Mensch als das Ereignis der freien, vergebenden Selbstmitteilung Gottes“ (122-142)

¹³¹ RAHNER, HdW¹ 82f.

Vgl. die vorzügliche Analyse von WEB, Paul, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Graz u.a. 1970, 31-68, bes. 41f. [= WEB, Gott.] Vgl. EICHER, Wende 77. Vgl. DIRSCHERL, Geheimnis 33-35.

¹³² MUCK, Gotteslehre 186.

¹³³ Vgl. WEISCHEDEL, Gott II 60-71. Vgl. KLAUSNITZER, Gott 296-304. Vgl. FÜSSEL, Kuno, Der Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen. Ein Beitrag Karl Rahners zur theologischen Wissenschaftstheorie. In: VORGRIMMER, Herbert, Hg., Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. u.a. 1979, 199-212. [= FÜSSEL, Wahrheitsanspruch.] Vgl. VOLZ, Heidemarie, Zum Problem einer transzendentalen Begründbarkeit des Theismus. Altenberge 1988, bes. 118-137. [= VOLZ, Problem.]

¹³⁴ RAHNER, Grundkurs 32. Der Kontext umfasst die Seiten ebd. 26-34.

¹³⁵ Vgl. besonders RAHNER, Redlichkeit 73-76. Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens 59. Vgl. RAHNER, Glaubensbegründung 137f.

und „Jesus Christus“ (178-312), wobei Letzteres wohl im Sinne Rahners auch die Überschrift „Der Mensch“ oder „Der *Gott-Mensch*“ tragen könnte¹³⁶, insofern in ihm die Synthese jedweder menschlichen Hoffnung als erfüllte und jedweder menschlichen Möglichkeit als realisierte gegeben ist¹³⁷. Dabei ist darauf aufmerksam zu machen, dass in diesen Kapiteln jeweils der Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ (Gottes *als* Geheimnis/ der Gnade *als* Heil/ Jesu Christi *als* des absoluten Heilbringers) eine Schlüsselrolle spielt, verbunden mit dem Hinweis darauf, dass Rahners Auffassung nach durch diese die Gründe des Glaubens als „*existentiell* wirksame“ erkannt und anerkannt werden können. Dadurch, dass Rahner konsequent von einem *übernatürlichen Formalobjekt* der Fundamentaltheologie ausgeht und sie entsprechend entfaltet, eröffnet er ihr zugleich die Möglichkeit auf der Ebene ihrer Materialobjekte [Existenz Gottes, das Übernatürliche (sprich Gnade und Offenbarung), Jesus Christus (Leben, Sterben und Auferstehung), Legitimation der katholischen Kirche¹³⁸] verstärkt „dogmatische“ Inhaltlichkeit zu behandeln und damit glaubensbegründend und glaubenswerbend sowohl ad intra als auch ad extra geltend zu machen im Sinne einer von ihm immer wieder eingeforderten „Einheit und Perichorese von Fundamentaltheologie und Dogmatik“¹³⁹. Erst da, wo die Inhaltlichkeit des Geoffenbarten in die Glaubensbegründung (vom vollzogenen Glaubensakt gesehen: das Geglaubte in den Glauben) eingeht, kann Letztere existentiell wirksam werden, wie Rahner ex negativo schon im Jahr 1965 konstatiert:

„Für eine existentielle erfolgreiche Glaubensbegründung (...) ist die traditionelle Fundamentaltheologie vor allem auch darum wenig geeignet, weil sie den Beweis des Ergangenseins der von der Kirche verkündeten Offenbarung in einer reinen Formalität und ohne materiale Inhaltlichkeit des Geoffenbarten selbst führt.“¹⁴⁰

Seine Begründung verläuft argumentationslogisch streng theologisch, wenn er feststellt, dass wir vom „dass“ der Selbstmitteilung Gottes nur wissen aufgrund dieser in ihrer materialen Konkretetheit selbst, so dass die strikte methodische, ja sogar methodologische Trennung von Dogmatik (Was-Dimension des Geglaubten) und Fundamentaltheologie (Dass-Dimension des Geglaubten) im eigentlichen Sinn des Wortes *unsachgemäß* ist, wenn man an dieser Stelle die Offenbarung in ihrer konkreten *Form*

¹³⁶ Vgl. zu diesem Gedanken METZ, Ordnung 11. Der hier angesprochene Beitrag von Metz steht dem Rahnerschen Denken äußerst nahe. Rahner selbst verweist auf ihn mit dem Hinweis, dass die Metzschens Ausführungen seine weiter erhellen könnten. Vgl. RAHNER, Philosophie 97.

¹³⁷ Vgl. RAHNER, Glaubensbegründung 32.

¹³⁸ Interessanterweise dient Rahner ausgerechnet die *demonstratio catholica* als Beispiel für eine fundamentaltheologische Argumentation, die sich der indirekten Methode bedient (vgl. RAHNER, Überlegungen 88-89).

¹³⁹ Rahner, Reform 83. Vgl. RAHNER, Ausbildung 159f. Vgl. RAHNER, Anthropologie 60. Vgl. RAHNER, Grundkurs 22f. Vgl. RAHNER, Wege 65.

¹⁴⁰ RAHNER, Ausbildung 153.

und in ihrem konkreten *Inhalt* als „Sache“ des Christentums betrachten will.¹⁴¹ Weil, so muss man diesen Gedanken Rahners weiterentwickeln, der Offenbarung selbst ein werbender, einladender und dabei gleichzeitig richtender Charakter wesensgemäß inhärent ist, ist die Fundamentaltheologie – wenngleich in methodischer Unterscheidung – als „fundamentaltheologische Dogmatik“¹⁴² als ein „inneres Moment der Dogmatik selbst“¹⁴³ bzw. als deren „höhere Reflexionsstufe“¹⁴⁴ anzusprechen. Der Ausweis der Glaubwürdigkeit des Offenbarungsinhaltes wie die ihres Ergangenseins müssen sich daher „heute gegenseitig fordern und durchdringen“¹⁴⁵. Dieses „heute“ bedeutet wiederum jedoch nicht, dass diese Interdependenz erst in der aktuellen geschichtlichen Epoche gegeben ist und in früherer Zeit nicht; sie war *mutatis mutandis* immer schon vorhanden und wurde entsprechend apologetisch fruchtbar gemacht, wie Rahner mit ausdrücklichem Rekurs auf das *gesamte* (!) fünfzehnte Kapitel des ersten Korintherbriefes unterstreicht.¹⁴⁶ Da dem Selbstverständnis des Theologen als Geisteswissenschaftler (!) gemäß, dieser aber je seiner Zeit zu dienen hat¹⁴⁷, erklärt sich die Aktualisierung des immer schon gegebenen Sachverhaltes auf das aktuell konkrete „heute“.

1.3 Konsequenzen für die Methode der fundamentaltheologischen Glaubensbegründung: *die transzendente Methode*

Um den Fehler einer diastatischen Abkoppelung der Glaubensbegründung von den Glaubensinhalten im Grundansatz zu vermeiden, integriert Rahner seine (!) *methodischen Vorgaben* für die konkrete Durchführung der fundamentaltheologischen Aufgabenstellung von vornherein in die Bestimmung des Formalobjektes selbst. Dies geschieht durch die Forderung, dass die Reflexion auf die wirksamen Glaubensgründe so zu erfolgen habe, dass in ihr die begründete Sache selbst als eigentlicher Grund des Glaubens *gleichzeitig* mit der Frage nach der Möglichkeit ihrer existentiellen Aneignung bedacht wird.

¹⁴¹ Vgl. RAHNER, *Ausbildung* 154 und 157.

¹⁴² RAHNER, *Ausbildung* 159.

¹⁴³ RAHNER, *Ausbildung* 154.

¹⁴⁴ RAHNER, *Reform* 21. Rahner spricht auch von „fundamentaltheologisch erhellten Grundzügen der speziellen Dogmatik“ (ebd. 46).

¹⁴⁵ RAHNER, *Ausbildung* 154.

Fundamentaltheologie und Dogmatik müssen daher „ineinandergeschoben“ werden (RAHNER, *Gotteslehre* 167).

¹⁴⁶ Vgl. RAHNER, *Selbstvollzug* 221. Vgl. grundsätzlich RAHNER, Karl/ LEHMANN, Karl, *Kerygma und Dogma*. In: *MySal*. Bd. I. Einsiedeln u.a. 1965, 622-703. [= RAHNER, *Kerygma*.]

¹⁴⁷ Vgl. RAHNER, *Aufriss einer Dogmatik* 10. Vgl. RAHNER, *Momentane Situation* 82: „Die Theologie muss auch als Wissenschaft der Verkündigung des Evangeliums und den Menschen von heute dienen.“

Die Begründung dieser Methode ist ihrerseits genuin theologisch, was wiederum dadurch legitimiert wird, dass das Formalobjekt, letztlich die *personale* Selbstmitteilung Gottes in und als Gnade, „übernatürlich“ bestimmt ist:

„Die theologische Methode wird auf Dauer nur da überzeugend sein, wo sie den Menschen in ein unmittelbares Verhältnis mit der Sache selbst bringt, und diese ist im allerletzten nun einmal nicht der Glaube und seine Theologie, sondern das Geglaubte, weil der Glaube selbst nur er selbst ist, wo er sich übergibt in das, was er selbst nicht ist, auch wenn er die Überzeugung hat, dass dieses unfassbar Größere in ihm selbst Ereignis werden kann.“¹⁴⁸

Weil Rahner davon ausgeht, dass der alles menschliche Erkennen tragende Horizont des Menschen Gott als in Nähe sich mitteilendes Geheimnis ist, hat der Mensch eine außerhalb seiner selbst gründende innere *Affinität* zu den Mysterien des Glaubens, „die den Grundinhalt des Glaubens machen“¹⁴⁹. Deswegen ist das menschliche Dasein „Ruf“ (s.o.) „nach dem Geheimnis, das bleibt, aber es [das Dasein] ist nicht so von diesem Geheimnis entfernt, dass dieses ungefähr nichts wäre als das *sacrificium intellectus*. Von der Sache her also ist eine innere Einheit und Perichorese von Fundamentalthologie und Dogmatik durchaus möglich.“¹⁵⁰ Angesichts dieser Überlegungen wird auch verständlich, warum die „Rechtfertigung des Glaubens durch den Glaubenden (...) zunächst einmal für sich und vor sich selbst“¹⁵¹ erfolgt, was wiederum für die Methode der theologischen Glaubensverantwortung bedeutet, dass sie konzeptionell auf „die geglaubte Wirklichkeit selbst und nicht bloß auf das formale Ergangensein der Offenbarung“¹⁵² reflektieren muss. In *actu exercitio* wird daraus die Handlungsanweisung gewonnen, dass die theologischen Aussagen so formuliert werden müssen, „dass der Mensch merken kann, wie das in ihnen Gemeinte mit seinem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt“¹⁵³. Die Aufdeckung des inneren Zusammenhangs zwischen „dem Inhalt des Dogmas und der menschlichen Selbsterfahrung“¹⁵⁴, der sich als (thematischer oder unthematischer) echoener Ruf des Daseins nach dem Geheimnis auf den ursprünglichen Anruf der Gnade hin in unterschiedlicher Bewusstheit artikuliert, wiederum setzt voraus, dass die Theologie „auf die Bedingungen der Möglichkeit im glaubenden Subjekt für die Vollziehbarkeit des Glaubensinhaltes“¹⁵⁵ reflektiert. Diese Reflexion aber fällt zusammen mit der

¹⁴⁸ RAHNER, Überlegungen 95.

¹⁴⁹ RAHNER, Reform 82.

¹⁵⁰ RAHNER, Reform 83.

¹⁵¹ RAHNER, Reform 83. Identische Formulierung auch bei RAHNER, Grundkurs 24.

¹⁵² RAHNER, Reform 83. Identische Formulierung auch bei RAHNER, Grundkurs 24.

¹⁵³ RAHNER, Anthropologie 60.

¹⁵⁴ RAHNER, Anthropologie 61.

¹⁵⁵ RAHNER, Ausbildung 157.

geforderten „Kehre zu einer transzendental-anthropologischen Methode in der Theologie“¹⁵⁶.

Wo die Theologie einer solchen Methode folgt, nimmt sie schon aufgrund ihrer verständigungsbezogenen Artikulation von sich her einen *glaubensbegründenden* Charakter im Sinne einer *missionarisch-mystagogischen* Theologie an, womit der ursprüngliche ‚Ausgangspunkt‘ (besser noch würde man vom ursprünglichen Ausgangsereignis, nämlich der personalen Selbstmitteilung Gottes sprechen) bei den *mysteria stricte dicta* in Form einer spiralförmigen Denkbewegung auf höherer Ebene erreicht ist:

„‚Mystagogisch‘ meint, dass die ‚fides quae‘ heute nur in einer sehr explizit gedachten Einheit mit der ‚fides qua‘ ausgesagt werden kann. Selbstverständlich ist nicht das beliebig festgestellte Interesse des ‚modernen‘ Menschen Kriterium für das, was in der Theologie betrieben werden soll. Wenn aber alles in der Theologie begrifflich Objektiviert eine Bezogenheit auf die innere Selbstmitteilung Gottes in jedem Menschen hat, dann kann und muss die ‚fides qua‘ überall, und zwar in je verschiedener Eigentümlichkeit, Thema in der Dogmatik sein.“¹⁵⁷

In Korrespondenz zu ihrer missionarisch-mystagogischen Seite muss die Fundamentaltheologie aufgrund der Anwendung der transzendentalen Methode gleichzeitig eine „‚entmythologisierende‘ Theologie“¹⁵⁸ sein. Die Aufgabe deren Implikates einer „transzendentalen Anthropologie“ des konkreten Menschen, der in der faktischen Heilsordnung – und eine andere gibt es nicht! – nie und nimmer eine „natura pura“ ist¹⁵⁹, fällt für Rahner sachlich und methodisch zusammen mit der einer „transzendentalen Theologie“¹⁶⁰. Diese hat nicht nur eine grundsätzliche Sympathie für ihren Adressaten (den intellektuell Angefochtenen, den Zweifelnden, den Agnostiker, den Nichtglaubenden) aufzubringen¹⁶¹, sondern v.a. muss sie für *jede Glaubensaussage*, gestellt in den Horizont einer „transzendentalen Fragestellung“¹⁶², die notwendigen Bedingungen ihrer Erkenntnis im (ausdrücklich oder unausdrücklich) theologischen

¹⁵⁶ RAHNER, Anthropologie 61.

„In meinem Verständnis bedeutet diese Kennzeichnung schlicht die Anerkennung der Einsicht, dass bei allen Sätzen des Glaubens und der Theologie immer auch, um sie wirklich verantworten zu können, gefragt werden muss, wie und warum der Mensch von seinem eigenen, allerdings konkreten und somit immer schon unter der Gnade der Selbstmitteilung Gottes unweigerlich stehenden Wesen her der sei, den diese Sätze wirklich angehen können und müssen.“ (RAHNER, Grundkurs des Glaubens 54.)

¹⁵⁷ RAHNER, Wege 50.

¹⁵⁸ RAHNER, Wege 51.

¹⁵⁹ Vgl. RAHNER, Überlegungen 22f. Vgl. RAHNER, Reform 83.

¹⁶⁰ „Sobald der Mensch begriffen wird als das Wesen der absoluten Transzendenz auf Gott hin, sind ‚Anthropozentrik‘ und ‚Theozentrik‘ der Theologie keine Gegensätze, sondern streng ein und dasselbe (von zwei Seiten ausgesagt).“ (RAHNER, Anthropologie 43.)

¹⁶¹ Vgl. RAHNER, Wege 50f.

¹⁶² RAHNER, Reform 84.

Subjekt freilegen. Diese apriorischen Bedingungen sagen nicht nur etwas über den Gegenstand, die Weise, die Methode und die Grenzen der Glaubens-erkenntnis aus¹⁶³, sondern das Wissen um sie ermöglicht zugleich eine fundamentaltheologische Aussageform, die die *Heilsbedeutsamkeit* ihres Gegenstandes adäquat artikuliert, indem sie eo ipso auf die *Heilsempfänglichkeit* des Menschen für diesen reflektiert.¹⁶⁴ Auf diese Weise wird verhindert, dass „der Mensch von heute durch die Schuld der Theologie den *Inhalt* der Offenbarung als unglaubwürdig empfindet“¹⁶⁵ und deshalb den Glaubensinhalten gegenüber einen Mythologieverdacht hegt:

„Der Mensch von heute empfindet abertausend Aussagen in der Theologie als Mythologeme, die er im Ernst nicht mehr glauben zu können meint.“¹⁶⁶

Ein solcher Verdacht als existentiell vollzogener aber, der schlimmer noch als der Projektionsverdacht, den christlichen Glauben in Gänze der Sinnlosigkeit zeiht, hat zudem verheerende Auswirkungen für die Glaubwürdigkeit gegenüber der Tatsächlichkeit des Offenbarungs-ereignisses:

„Es ist doch praktisch so, dass eine Fundamentaltheologie trotz ihrer formalen Klarheit, Präzision und Stringenz sehr oft irgendwo für das Glaubensleben unfruchtbar und steril bleibt, weil der konkrete Mensch, und zwar mit einem gewissen erkenntnistheoretischen Recht, den Eindruck hat, so schlechthin eindeutig und sicher sei *das formale Ergangensein der Offenbarung* doch nicht, dass man nicht nachher, wenn die konkrete Lehre der Kirche einem unwahrscheinlich erscheint, rückwärts schließen könnte: Wenn das und das, was einem völlig unglaubwürdig oder ‚unvollziehbar‘ vorkommt, angeblich geoffenbart sein soll, dann kann es auch mit *dem Beweis um das faktische Ergangensein dieser Offenbarung nicht sehr weit her sein*.“¹⁶⁷

Gefährlich an dieser psychologisch zwar nachvollziehbaren, in Rahners Augen gleichwohl natürlich völlig falschen Einschätzung, ist v.a. die Tatsache, dass sich der Mensch, der die Tatsache einer ergangenen Offenbarung schlicht leugnet bzw. die Frage als unbeantwortet oder unbeantwortbar zurückweist, seinen „Zweifel an der *Tatsache* der Offenbarung“¹⁶⁸ als intellektuell berechtigt, ja sogar gefordert erachtet und so dazu „verführt“ ist, statt „einer spezifisch christlichen Haltung“ einem „bloßen Humanismus“¹⁶⁹ zu dienen, der, wenn er sich im Letzten immanentistisch versteht und so absolut setzt, aber tödlich ist.¹⁷⁰

¹⁶³ Vgl. RAHNER, Anthropologie 44.

¹⁶⁴ Vgl. RAHNER, Anthropologie 52.

¹⁶⁵ RAHNER, Anthropologie 60.

¹⁶⁶ RAHNER, Anthropologie 58. Vgl. ebd. 43. Vgl. RAHNER, Momentane Situation 83.

¹⁶⁷ RAHNER, Reform 82. [Herv. TF.]

¹⁶⁸ RAHNER, Anthropologie 60.

¹⁶⁹ RAHNER, Situation des Intellektuellen 384.

¹⁷⁰ Vgl. RAHNER, Karl, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft. Jenseits von Optimismus und Pessimismus. In: MILDENBERGER, Friedrich/ TRACK, Joachim, Hgg.,

2. *Der „Hörer der Botschaft“ als konkreter und die „Verschränkung von Philosophie und Theologie“¹⁷¹ im Ganzen des christlichen Selbstvollzugs*

Aufgrund seiner gnaden- bzw. offenbarungstheologischen Voraussetzung, dass *der Mensch schlechthin* als „das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes“¹⁷² in die wirkliche Wahrheit seines Wesens „unentrinnbar eingefangen bleibt, wenn auch letztlich dieses Gefängnis die unendliche Weite des unfassbaren Geheimnisses Gottes ist“¹⁷³, glaubt er sich nicht nur theologisch (!) ermächtigt, das Formal- und Materialobjekt der Fundamentaltheologie von den mysteria stricte dicta her bzw. auf sie hin zu bestimmen (s.o.), sondern darüber hinaus auch dazu, in seinem „Grundkurs“ eine „*Einheit von Philosophie und Theologie*“¹⁷⁴ voraussetzen zu dürfen.¹⁷⁵ Im Prospekt auf die Relevanz dieser Fragestellung in der Auseinandersetzung mit der Kritik Verweyens, muss an dieser Stelle etwas eingehender auf die Rahnersche Intention und (die im Einzelnen recht unübersichtliche) Legitimation dieser grundsätzlichen Festlegung eingegangen werden.

Die These, dass von einer *Einheit* von Philosophie und Theologie ausgegangen werden kann und muss, wird zunächst damit begründet, dass in einer als Grundkurs konzipierten Fundamentaltheologie „über das *konkrete Ganze* des *einen* menschlichen Selbstvollzugs eines Christen nachgedacht wird“¹⁷⁶.

Heuristisch wertvoll erscheint mir an dieser Stelle der Hinweis, dass die Attribution „*konkret*“ bei Rahner zum einen immer wieder mit Blick auf die reale Heilsordnung (d.h. *objektiv* im Horizont der durch „die Menschwerdung geweihte[n] Menschheit“¹⁷⁷)

Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. FS Joest. Göttingen 1979, 201-214, 206-208. [= RAHNER, Transzendenz.] Vgl. RAHNER, Humanismus 250.

¹⁷¹ RAHNER, Grundkurs 35.

¹⁷² RAHNER, Grundkurs 122.

¹⁷³ RAHNER, Grundkurs 35.

¹⁷⁴ RAHNER, Grundkurs 22.

¹⁷⁵ Um Missverständnissen von vornherein entgegenzutreten, ist allerdings darauf hinzuweisen, dass Rahner den Begriff der „Einheit“ stets strikte von dem der „Identität“ unterscheidet. Seine Verwendung der Begriffe „Einheit“ und „Identität“ ist stets sehr bewusst gewählt. So unterscheidet er – etwa im christologischen Zusammenhang – scharf, wenn er die hypostatische Einheit von göttlicher und menschlicher Natur streng von einer Identitätsaussage abgrenzt. (Vgl. RAHNER, Mut 17.) Wo er andererseits im gnoseologischen Kontext den Zusammenhang von „Erkennen“ und „Erkanntem“ zum Ausdruck bringen will, wählt er sehr genau die Vokabel „Identität“ (vgl. RAHNER, Karl, Probleme der Christologie von heute. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1964, 169-222, 178. [= RAHNER, Probleme der Christologie.]) Hinsichtlich der *Einheit* von Selbsterfahrung und Gotteserfahrung grenzt er diese wiederum strikt von der Identität als „absolute Selbigkeit“ ab. Vgl. RAHNER, Karl, Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 133-144, 136. [= RAHNER, Selbsterfahrung.]

¹⁷⁶ RAHNER, Grundkurs 22. [Herv. TF.]

¹⁷⁷ RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, 93. [= RAHNER, Gliedschaft.] Erstveröffentlichung in: ZkTh 69 (1947) 129-188. Vgl. RAHNER, Sendung 263.

bzw. auf die reale Situation des Menschen (der *subjektiv* „innerlich bestimmt [ist] durch ein übernatürliches Existential, das darin besteht, dass Christus in seinem Tod den sündigen Menschen vor dem heiligen Gott ‘gerechtfertigt’ hat“¹⁷⁸) ausgesagt wird:

„Es gibt in der *konkreten Heilsordnung* gerade nach christlich-katholischem Verständnis gar keinen Wesensvollzug des Menschen, der nicht in der Dimension jener Finalisierung des menschlichen Selbstvollzugs auf die Unmittelbarkeit Gottes hin stünde, die wir Gnade nennen, in der wiederum ein Moment – wenn auch transzendentaler – Offenbarung mitgegeben ist.“¹⁷⁹

„Die faktische Natur [des Menschen] ist *nie* eine ‘reine’ Natur, sondern eine Natur in einer übernatürlichen Ordnung, aus der der Mensch (auch als Ungläubiger und Sünder) nicht heraustreten kann, und eine Natur, die dauernd überformt ist (was nicht heißt: gerechtfertigt ist) durch die angebotene übernatürliche Heilsgnade. Und diese ‘Existenziale’ seiner *konkreten Natur* (seiner ‘historischen Natur’) sind nicht rein bewusstseinsjenseitige Seinszuständlichkeiten, sondern machen sich in der Erfahrung geltend. Er kann sie durch eine einfache Reflexion auf sich selbst (mit dem Licht der natürlichen Vernunft) nicht einfach und eindeutig abheben von der natürlichen Geistigkeit, die seine Natur ist.“¹⁸⁰

Zum anderen ist gleichzeitig festzuhalten, dass neben dieser offenbarungstheologischen Konnotation das Wort „konkret“ bei Rahner aber auch auffallend häufig dazu dient, die faktische Situation des menschlichen Daseins zu bezeichnen¹⁸¹, so dass der

¹⁷⁸ RAHNER, Karl, Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 237-271, 250. [= RAHNER, Kontroverstheologie.]

¹⁷⁹ RAHNER, Grundkurs 66; ebd. 129f.: „Die Transzendenz des Menschen ist in der konkreten Ordnung von vornherein als der Raum einer Selbstmitteilung Gottes gewollt, indem allein ihre Transzendenz ihre schlechthinnige Vollendung findet.“ Vgl. in ekklesiologischer Perspektive ebd. 337. Vgl. RAHNER, Philosophie 95. Vgl. RAHNER, Karl, Profangeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 11-23, 13. [= RAHNER, Profangeschichte.] Vgl. RAHNER, Bemerkungen 18. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Mission. In: SM III, 547-551, 548. [= RAHNER, Art. Mission.]

¹⁸⁰ RAHNER, Natur und Gnade 230. Vgl. RAHNER, Grundkurs 66. Vgl. RAHNER, Verhältnis 335. Vgl. RAHNER, Konkupiszenz 400. Vgl. RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555, 550. RAHNER, Philosophie 63. Vgl. RAHNER, Philosophie und Theologie 71. Vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens 54. Vgl. RAHNER, Karl, Das christliche Verständnis der Erlösung. In: SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 236-250. [= RAHNER, Verständnis.]

¹⁸¹ So muss sich etwa der Inhalt der Botschaft der *konkreten* Situation stellen. Vgl. RAHNER, Karl, Zum Inhalt der christlichen Botschaft. In: SW 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearb. v. Nikolaus SCHWERDTFEGGER und Albert RAFFELT; hg. v. d. KARL-RAHNER-STIFTUNG. Zürich, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1999, 485-488, 486. [= RAHNER, Inhalt der Botschaft.] Vgl. RAHNER, Karl, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 136-158, 156. [= RAHNER, Christentum und Religionen.] Jede menschliche Freiheitstat ist *konkret* vermittelt (vgl. RAHNER, Grundkurs 47f.); es gibt eine „konkrete Leibhaftigkeit“ (vgl. ebd. 149). Es gibt ein „konkrete[s] Verhältnis zu Jesus Christus“ (ebd. 299). Es gibt eine „Frage nach der konkreten Religionsgeschichte“ (ebd. 312).

Begriff zwischen einem gnadentheologisch-transzendenten und situativ-immanenten Bedeutungshof oszilliert.

Dies ist für eine angemessene Interpretation der entsprechenden Aussagen deswegen von Bedeutung, weil die Rede vom „*konkreten* Menschen“ in gewisser Weise als Abkürzung eine Kurzchiffre für die Anthropologie bietet: sie zeigt an, dass der faktische Mensch *konkret* begnadeter Geist in *konkreter* Welt ist und nicht – wie Essen m.E. im Anschluss an Eicher fälschlicherweise insinuiert – sich in Welt vollziehender Geist.¹⁸² Er befindet sich so immer in der Schwebelage zwischen „Endlichkeit und Unendlichkeit“¹⁸³, „zwischen Himmel und Erde“¹⁸⁴, beidem jeweils ursprünglichst qua Schöpfung und Begnadigung verpflichtet. Um diesen ‚homo concretus‘ im Horizont des ‚absolutum concretissimum‘¹⁸⁵ kreist die fundamentaltheologisch motivierte Anthropologie Rahners, in der letztlich nichts anderes als das „*ecce homo*“¹⁸⁶ aus der Sicht des Noch-nicht-explicit-Glaubenden prä- bzw. aus der Sicht des Glaubenden postludiert wird, nämlich als eine „sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie“¹⁸⁷.

Ein Nachdenken über das *Ganze*¹⁸⁸ des menschlichen Daseins in seinem Selbstvollzug bedeutet aber, dass *Philosophie* betrieben wird und insofern es sich um das Bedenken

¹⁸² Gegen ESSEN, Freiheit 286f.

¹⁸³ Vgl. CABADA-CASTRO, Ort 163f.

¹⁸⁴ RAHNER, Karl, Seht, welch ein Mensch. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln 1966, 137-140. [= RAHNER, Seht.]

¹⁸⁵ RAHNER, Grundkurs 300.

¹⁸⁶ „Da aber schließlich alle Menschen so sind wie dieser eine, müsste der Einsame doch noch umgeben sein von seinen Abbildern, die genau so sind wie er.“ (RAHNER, Seht 137.) Der Gekreuzigte, „das Bild unseres Daseins [spricht] die Antwort, die in ihm, dem menschengewordenen göttlichen Wort, Gott auf die Frage gegeben hat, die wir sind“ (ebd. 140).

¹⁸⁷ RAHNER, Probleme der Christologie 184 Anm. 1.

¹⁸⁸ Ähnlich wie dem Wort „konkret“, kommt auch dem des „Ganzen“ bei Rahner eine hervorragende und vielschichtige Bedeutung zu, insofern es nicht nur die letzte Einheit des im Einzelnen pluralen Wesens des Menschen bezeichnet, sondern auch die Universalität der Schöpfungs- und Offenbarungsmacht Gottes anzeigt. Deswegen hat die Theologie (und die Philosophie) im Gegensatz zu anderen Wissenschaften notwendig mit dem *Ganzen* der Wirklichkeit zu tun (vgl. RAHNER, Karl, Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 24-62, 24ff. [= RAHNER, Naturwissenschaft.]

„Sinn“ muss als Begriff der Ganzheitlichkeit als beseligende Erfahrung der „ganzen menschlichen Existenz“ aufgefasst werden (vgl. RAHNER, Karl, Die Sinnfrage als Gottesfrage. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 195-205, 195. [= RAHNER, Sinnfrage - Gottesfrage.]) und fordert deswegen das totale Engagement des ganzen Menschen (ebd. 197). Das „*ganze* Leben“ der geistigen Existenz ist dauernd überformt durch das Angebot der Gnade und spielt sich deshalb im Heilsraum Gottes ab (vgl. RAHNER, Natur und Gnade 227f.). Der Mensch nimmt die Offenbarung an, wo er sich selbst *ganz* annimmt (vgl. RAHNER, Christen 549f.). Das Sterben in Christus ist deswegen und nur deshalb die Integration der *ganzen* Zeit in Ewigkeit hinein (vgl. RAHNER, Karl, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit. In: DERS., SzTh IV, Einsiedeln u.a. ¹1960, 157-172, 165. [= RAHNER, Fragen.]) Und nur im Akt der Nächstenliebe erreicht der Mensch das *Ganze* der kategorialen Wirklichkeit (vgl. RAHNER, Einheit 249).

Die gemeinsame Wahrheit ist ineins die Wahrheit des Einzelnen und des *Ganzen* (vgl. RAHNER, Karl, Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit“. In: DERS., SzTh XV.

eines *christlichen* Selbstvollzugs handelt, wird zugleich auch Theologie getrieben. Zumindest im *konkreten Leben des Christen* ist daher eine ursprüngliche Einheit von Philosophie und Theologie gegeben, was folgende methodische Konsequenz zeitigt:

„Theoretisch, praktisch und didaktisch berechtigt kann (...) in der Theologie selber philosophiert werden, und diese ‚Philosophie‘ braucht sich keine Skrupel darüber zu machen, dass sie dauernd auch in die eigentlichen Gebiete der Theologie hinüberschreitet.“¹⁸⁹

Begründung der These

Bezeichnend für Rahners Grundoption, in der eine Einheit von Glaubensgrund und Glaubensinhalt, von Fundamentaltheologie und Dogmatik und von Philosophie und Theologie inauguriert wird, ist die Überschrift des Ersten Ganges seines Grundkurses „Der Hörer der Botschaft“¹⁹⁰, die in differenter Einheit an den Titel der nach Rahners eigenem Bekunden einzigen systematischen Behandlung einer religionsphilosophischen Fragestellung in seinem Werk¹⁹¹ „Hörer des Wortes“ anknüpft. Die *prima vista* nur leichte semantische Veränderung dieser Formulierung gegenüber seinem Frühwerk zeigt m.E. aber in signifikanter Weise die Verschiebung bzw. Erweiterung der Fragestellung an, in der die Grenze zwischen Theologie und Philosophie zugunsten Ersterer verschoben wird, nämlich wie Eicher treffend ausdrückt „Von der Religionsphilosophie zum Denken der Offenbarung“¹⁹². Anders als in „Hörer des Wortes“ setzt er in seinem Grundkurs nicht mehr abstrakt beim Hörer eines möglicherweise ergehenden Offenbarungs-Wortes an, sondern beim Menschen, der mit der konkreten Botschaft konfrontiert ist bzw. konfrontiert werden soll. Die ursprüngliche (eher formale) Fragestellung nach den Bedingungen der Möglichkeit einer geschichtlich ergehenden Offenbarung im Vorfeld der Dogmatik wird hier von vornherein invertiert in den Horizont einer als faktisch gegeben vorausgesetzten Offenbarung, die sich als Botschaft objektiviert und so auf den je jeweiligen Menschen trifft. Während noch in „Hörer des Wortes“ aufgrund der methodischen Einschränkung nur der Aufweis einer ‚Glaubmöglichkeit‘ gegenüber der Behauptung einer inkarnatorischen Selbstmitteilung Gottes intendiert sein konnte, geht es Rahner im Jahr 1976 ausdrücklich darum, die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nicht zuletzt aufgrund der unbedingten Relevanz ihres Inhaltes aufzuzeigen. Die Frage nach der Glaubmöglichkeit wird in den größeren

Einsiedeln u.a. 1983, 104-110, 104. [= RAHNER, Findung.] Deswegen gibt es ein apriorisch, ungenständliches Wissen um sich selbst, in der das Wissen bei-sich ist und gleichzeitig der transzendenten Verwiesenheit auf das *Ganze aller Gegenstände* von Erkenntnis und Freiheit inne ist (vgl. RAHNER, Karl, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 222-245, 229. [= RAHNER, Selbstbewusstsein.] Die Vollendung des Menschen betrifft seine *ganze* Wirklichkeit als in Leib und Seele einer (vgl. RAHNER, Christologie 188).

¹⁸⁹ RAHNER, Grundkurs 22.

¹⁹⁰ RAHNER, Grundkurs 35.

¹⁹¹ Vgl. RAHNER, Überlegungen 80.

¹⁹² EICHER, Offenbarung 352.

Zusammenhang der Glaubwürdigkeit gestellt, insofern Letztere Erstere zwar als Bedingung ihrer Möglichkeit voraussetzt, jedoch nicht völlig isoliert von Zweiterer deduziert oder induziert werden kann.

Deswegen setzt er hier Voraussetzungen, die die *conditio humana* des konkreten und ganzen Menschen betreffen, welche „selber Inhalte einer offenbarungsmäßigen Theologie [sind], die das Christentum dem Menschen zusagt“¹⁹³.

Auszugehen ist von der „Wirklichkeit des Menschen“¹⁹⁴, die als „Voraussetzung“ bzw. als „Verständnishorizont“ in „existential-ontologischer“ Perspektive zu behandeln ist, wobei in der letzten Wendung die für Rahner charakteristische Sichtweise einer transzendentalphilosophisch motiviert, personal gewendeten Metaphysik thomistischer Provenienz angedeutet wird. Entscheidend ist hierbei zu berücksichtigen, dass es (wenn auch theoretisch und abstrakt) um einen Menschen geht, der *habituell* (als Christ) mit der christlichen Botschaft *konfrontiert ist* bzw. *aktuell* (als Noch-nicht-expliciter-Christ) *wird*, weil für eine Glaubensverantwortung die Botschaft logischerweise vorausgesetzt werden muss. Dies erscheint zwingend, weil der Aufweis der *Credibilitas* und erst recht die *Credentitas* einer bestimmten „Sache“ diese selbst als Bedingung der Möglichkeit voraussetzt. M.a.W.: Da das letzte Ziel der Überlegungen im Aufweis der Glaubwürdigkeit des vom Christen Geglaubten besteht, wird von vornherein nicht eine neutrale Anthropologie oder Philosophie als Zwischenziel, Vermittlungsebene oder gar als „*tertium comparationis*“ angestrebt, sondern vielmehr eine christlich theologische Anthropologie mit universalem Geltungsanspruch vorgelegt, zu der *der Mensch* als erkennender und freier Stellung beziehen kann und muss, indem er sie wiederum erkennend und frei zu seinem eigenen Selbstverständnis (Vorverständnis/ Verstehenshorizont) in Relation setzt. Dieser universale Anspruch ergibt sich für Rahner – im Übrigen ganz analog zu Verweyens Sichtweise mit Blick auf das *traditio*-Axiom, in dem die universale Ausrichtung des Menschen auf *traditio* zum Ausdruck gebracht wird – zwingend aus der Offenbarungstatsache selbst, soll diese nicht als eine regionale Wahrheit verstanden und damit zu etwas kontingent Kategorialem depotenziert werden:

„Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen ist identisch mit allen Dimensionen des Menschen, auf die die profanen Anthropologien blicken, vorausgesetzt, dass diese Dimensionen in ihrer ganzen radikalen Tiefe gesehen, angenommen und als solche thematisiert werden.“¹⁹⁵

Nochmals anders gewendet: Weil durch die zu verantwortende Sache selbst (nämlich die christliche Offenbarung) eine universale Anthropologie als deren Implikat *gesetzt*

¹⁹³ RAHNER, Grundkurs 36.

¹⁹⁴ Dieses und die folgenden Zitate stammen alle, wenn nicht anders angegeben aus RAHNER, Grundkurs 35f.

¹⁹⁵ RAHNER, Karl, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 387-406, 395. [= RAHNER, Dimension.]

ist, stellt sich aus fundamentaltheologischer Perspektive (deren Universalität durch ihr übernatürliches Formalobjekt vor aller Explikation bereits angezeigt ist) nicht primär die Frage nach anderen philosophischen, human- oder naturwissenschaftlichen Anthropologien, deren Geltungsansprüche aus theologischer Sicht *ex supposito* ohnehin nur partikulär sein können, sondern lediglich die, *ob* die christliche Botschaft intensiv von jedermann und extensiv für jedermann als „wirkliche Wahrheit seines Wesens“ – Verweyen würde sagen als letztgültig – erkannt und anerkannt werden kann. Rahners These einer „Verschränkung von Philosophie und Theologie“ ist somit rein theologisch begründet, insofern sie sich aus der Offenbarung mit ihrer konkreten Inhaltlichkeit (wirksamer universaler Heilswille Gottes, einzige und nicht nur einzigartige Heilsmittlerschaft Jesu Christi, *der* Mensch als Ereignis der freien und ungeschuldeten, vergebenden Selbstmitteilung Gottes) für ihn zwingend ergibt. Ob damit die Autonomie der Philosophie bzw. basaler, die auch von den philosophischen Systemen oft missachtete Autonomie des Menschen, in irgendeiner Weise gefährdet oder überhaupt nur tangiert ist, ist an dieser Stelle weder das Thema Rahners, noch apriorisch vorentschieden. Festzuhalten ist vielmehr, dass Rahner das Geglaubte in seiner Glaubwürdigkeit aufzeigen will, *indem* er auf das Geglaubte reflektiert; weil dieses aber erstlich und letztlich nicht eine satzhafte¹⁹⁶, sondern „existential-ontologische“ – im Glauben der Kirche und dem des Einzelnen affirmierte – Wirklichkeit eines jeden Menschen (zu Gericht oder Heil) bezeichnet, handelt er wissenschaftsmethodisch redlich, wenn er in seinem Grundkurs von vornherein die mit dem Offenbarungsglauben gegebenen, universal-anthropologischen Implikate benennt und in seiner Argumentation als solche – offen kenntlich gemacht – berücksichtigt.

Für die konkrete Durchführung des fundamentaltheologischen Grundkurses bedeutet dies, dass „unsere Sorge nicht die einer methodologisch möglichst reinen Scheidung zwischen Philosophie und Theologie zu sein braucht“, insofern die Theologie selber „eine philosophische Anthropologie [impliziert], die diese gnadenhaft getragene Botschaft als eigentlich philosophisch zu vollziehende freisetzt und der eigenen Verantwortung des Menschen überantwortet“¹⁹⁷.

Ergebnis

Festzuhalten ist, dass Rahner nachhaltig daran gelegen ist, dass sich die Anwendung der „transzendentalen Fragestellung“ im Vollzug der „transzendentalen Methode“ auf *alle* Glaubensinhalte des Christentums beziehen muss (freilich in Konzentration auf die Grundmysterien) und nicht nur auf die (gleichwohl fundamentale und mit besonderer Aufmerksamkeit zu behandelnde) Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit

¹⁹⁶ ‚Sätze‘ der Offenbarung „werden uns (...) darum gesagt, weil *uns* die Wirklichkeit, über die diese Sätze gehen, selbst zugesprochen ist.“ (RAHNER, Gott 340.) Offenbarung geschieht *wesentlich* nicht in Lehrsätzen, sondern in Ereignissen. Vgl. RAHNER, Schrift 123.

¹⁹⁷ RAHNER, Grundkurs 36.

einer geschichtlichen oder inkarnatorischen Offenbarung. Insofern hat er seinen in „Hörer des Wortes“ vorgelegten ‚Erstentwurf‘ einer religionsphilosophisch ansetzenden Fundamentaltheologie *materialiter* mit einer eindeutigen Tendenz zur Dogmatik hin stark erweitert; davon bleibt auch der methodisch-formale Aspekt seiner Arbeiten nicht völlig unberührt, obgleich festzuhalten ist, dass die „transzendente Methode“ (nicht die „transzendente Theologie“!) in der Schrift aus dem Jahr 1941 in nuce bereits vorliegt.

- Ausgangspunkt und Zielpunkt ist das in der Glaubensaffirmation (*fides qua*) gegebene Geglaubte (*fides qua und quae*), näherhin die heilshafte, personale Selbstmitteilung Gottes als bleibendes Geheimnis an jeden Menschen in seiner unvertretbaren immer schon begnadeten Persönlichkeit, die dort zur heilschaffenden wird, wo sie vom Menschen *erkannt* und als *erkannte, frei* angenommen wird.
- Das übernatürliche Formalobjekt der Theologie, nämlich die *mysteria stricte dicta als mysteria stricte dicta*, eröffnet der Fundamentaltheologie als genuin *theologischer Disziplin* (betrieben unter dem *lumen fidei*) die Möglichkeit und Notwendigkeit, diese Mysterien als „ihr“ Materialobjekt zu behandeln. Dies muss sie tun in einer transzendentalen Reflexion, die von der Offenbarung ausgehend die innere Verwiesenheit des Menschen auf sie freilegt und die Glaubensaussagen so reformuliert (nicht korrelativ anpasst, verkürzt oder ‚verharmlost‘!), dass der konkrete Mensch im je jeweiligen Heute in *freier* personaler Willensentscheidung zu dem in der Kirche verkündeten Kerygma und von ihr bekannten Dogma glaubend Ja sagen kann, weil er das dort Verkündete und Geglaubte als die *Wahrheit* erkennt, die, weil er sie als die Wahrheit aller anerkennt, sein *Heil* und das *eine Heil der Welt* bedeutet.
- Die Methode und der Inhalt der Theologie, die dem kirchlichen Dogma, ihrem Kerygma und den Menschen zu dienen hat, hat sich zu orientieren an ihrer „Sache“, so dass sie wesensmäßig einen mystagogischen Charakter annehmen muss, der ihrer spezifischen Aufgabe als intellektuelle anzusprechen ist, eben als intellektuell-mystagogische „Einführung in den *Begriff* des Christentums“.
- Sie muss diese Arbeit gewährleisten, indem sie in einer eigentümlichen Verschränkung von Philosophie und Theologie
 1. *philosophisch* „auf den Menschen als die sich selbst aufgebene universale Frage reflektiert“;

2. im Vermittlungspunkt von *Philosophie und Theologie* „die transzendenten und geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung“ bedenkt und
3. *theologisch* „die Grundaussagen des Christentums als Antwort auf die Frage, die der Mensch ist“¹⁹⁸ verständlich artikuliert.

Dass der hier aufgezeigte hermeneutische Zirkel seinen Ausgangspunkt in der *fides qua* und *quae*, letztlich damit beim Urgeheimnis selbst, nimmt und nicht bei einer „heils-neutralen“ Philosophie gleich welcher Provenienz dürfte hinreichend deutlich geworden sein. Eine *Glaubens*-verantwortung, die ihren Namen verdient, kann nirgends anders ansetzen und auch nichts anderes als diesen selbst voraussetzen.

II. Kapitel Grundzüge der transzendentalen Christologie

Charakteristisch für Karl Rahners theologischen Grundansatz einer intellektuell redlichen¹⁹⁹ und existentiell²⁰⁰ wirksamen *Glaubensbegründung*, dessen Synthese er in seinem „Grundkurs des Glaubens“²⁰¹ als einer „Einführung in den Begriff des Christentums“ vorgelegt hat, ist ein überall auszumachendes Wechselverhältnis von fundamentaltheologischen und dogmatischen Fragestellungen und Antwortversuchen. Glaubensverantwortung beinhaltet „Fundamentaltheologie und Dogmatik in Einheit“²⁰², was besonders in seiner Behandlung der Frage nach der „Auferstehung Jesu“ zum Tragen kommt.

I. Der faktische Glaube als Ausgangspunkt

Unhintergebar Ausgangspunkt für die „*Analysis fidei*“²⁰³ bei Rahner ist die *Faktizität* des Glaubens selbst (in den beiden Dimensionen der „*fides qua*“ und „*fides*

¹⁹⁸ Alle Zitate RAHNER, Grundkurs 22f.

¹⁹⁹ Vgl. RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö., 14. [= RAHNER, Grundkurs.]

²⁰⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 298-303.

²⁰¹ RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg i. Br. u.a. 1976 u.ö.

²⁰² RAHNER, Grundkurs 21. Vgl. ebd. 287. Vgl. RAHNER, Karl, Zur Reform des Theologiestudiums. Freiburg i. Br. u.a. 1981, 46. [= RAHNER, Reform.]

Vgl. NIEMANN, Franz-Josef, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. Innsbruck, Wien 1984, 382. [= NIEMANN, Jesus.]

²⁰³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 20.

Literaturhinweis: Rahners fundamentaltheologischer Grundansatz ist prägnant und übersichtlich dargestellt bei KUNZ, Erhard, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (*analysis fidei*). In: KERN, Walter/ POTTMEYER, Hermann J./ SECKLER, Max, Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4. Tübingen und Basel 2000, 301-330, 317-323. [= KUNZ, Glaubwürdigkeitserkenntnis.]

quae“²⁰⁴). Seinem gelebten *Daseinsvollzug* kommt eine schlechthinnige Priorität gegenüber der (fundamentaltheologischen) Reflexion auf ihn zu, so wie der Glaube überhaupt der Theologie logisch und existentiell vorausgeht und nicht von dieser „erzeugt“ werden kann:²⁰⁵

„*Heil und Glaube* als totales Geschehen des einen und ganzen Menschen *können* von vornherein gar nicht adäquat durch bloße Reflexion (...) *aufgebaut werden*, weil grundsätzlich die Reflexion (...) den unreflektierten *Daseinsvollzug* nicht adäquat einholen kann und der Mensch nie bloß aus einer Reflexion lebt.“²⁰⁶

Eine fundamentaltheologische Argumentation wäre demnach grundsätzlich missverstanden, wenn sie davon ausginge, dass durch sie der Glaube an Christus auf reflex-synthetischer Weise aufzubauen wäre.²⁰⁷ Vielmehr geht es bei der Glaubensverantwortung zunächst und ursprünglich darum, den bereits vollzogenen (und immer wieder neu zu vollziehenden) *Glauben* auf „seine eigene *innere* Berechtigung“²⁰⁸ zu überprüfen.

Fundamentaltheologische Glaubensverantwortung ist demnach zunächst „apologia ad intra“ als Selbst-vergewisserung des Glaubens für den Glaubenden selbst.²⁰⁹ Das Geschehen dieser Selbst-vergewisserung aber ist ein unverzichtbares Moment des *Glaubensvollzugs* selbst, der als *ereignishafter* aus zwei aufeinander verwiesenen Grundelementen konstituiert wird: Diese Grundelemente sind zum einen und primär die dem Menschen angebotene Gnade Gottes als dessen Offenbarung in Selbstmitteilung und zum anderen der freiheitliche Akt, *in* dem und *durch* den der Mensch diese Gnade annimmt.²¹⁰ Die freie Entscheidung des Menschen ist damit - ebenso wie die Gnade im Modus des Angebotes - unverzichtbare Bedingung der Möglichkeit dafür, dass der Glaube überhaupt zu Stande kommt und als solcher für den frei Glaubenden

²⁰⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 287.

²⁰⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 203. Vgl. RAHNER, Karl, Art. Jesus Christus. In: SM II, 920-957, 922. [= RAHNER, Art. Jesus Christus.]

²⁰⁶ RAHNER, Grundkurs 287

²⁰⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 287.

²⁰⁸ RAHNER, Grundkurs 228. [Herv. d. Vf.]

²⁰⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 287.

Dass die Glaubensverantwortung zunächst einmal eine „apologia ad intra“ bedeutet, heißt weder, dass deswegen eine „apologia ad extra“ grundsätzlich nicht möglich wäre oder vernachlässigt werden dürfte. Das Gegenteil ist der Fall. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 180.) Vgl. NIEMANN, Jesus 386.

²¹⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 152.

Dieser freiheitlich-personale Vollzug muss aber seinerseits gedacht werden als nochmals von der Gnade selbst getragen. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 134.)

heilswirksam wird²¹¹. Wie jede freie Entscheidung beinhaltet auch die freie Glaubensentscheidung die Pflicht, die sittliche Berechtigung dieses Aktes selbst zu prüfen.²¹²

Die spezifische Art und Weise der Rahnerschen Glaubensverantwortung soll im Folgenden zunächst prinzipiell vorgestellt und dann auf die Frage nach der Auferstehung Jesu angewendet werden.

II. Der Begriff des „absoluten Heilbringers“ als Zielbegriff einer fundamentaltheologisch perspektivierten „transzendentalen Christologie“

1. *Die fundamental-anthropologische Ausgangslage für die transzendente Christologie*

1.1 Der Adressat einer transzendentalen Christologie

Eine transzendente Christologie möchte bei ihrem Adressaten die „unausweichliche Verwiesenheit des Menschen in die Hoffnung auf den absoluten Heilbringer in der Geschichte“²¹³ aufrufen und auslegen. Dabei lässt Rahner die Frage ausdrücklich offen, ob diese Hoffnung des Menschen auf eine endgültige Offenbarung Gottes ihrerseits als bereits von der Gnade ermöglicht zu denken ist, oder ob diese Hoffnung auch in einer geistigen Subjekthaftigkeit allein (ohne Begnadigung) begründet liegen könnte.²¹⁴ Vielmehr setzt er voraus, dass der Mensch *faktisch* auf die Selbstmitteilung Gottes hin *finalisiert und dynamisiert* ist, so dass die transzendente Christologie eine Erfahrung zur Ausdrücklichkeit bringt, die zu seiner transzendentalen (und damit notwendigen), wenngleich u.U. auch un-gewussten Verfasstheit gehört.²¹⁵

Aus fundamentaltheologischer Hinsicht handelt es sich hierbei sowohl um eine „apologia ad intra“, als auch um eine „apologia ad extra“, die sich an einen Menschen richtet, von dem sie voraussetzt, dass er ein (ausdrückliches oder anonymes) Ja zu Christus

²¹¹ „Das nicht in Freiheit getane Heil kann nicht Heil sein.“ (RAHNER, Grundkurs 152.)

²¹² Vgl. RAHNER, Grundkurs 228.

²¹³ RAHNER, Grundkurs 208.

²¹⁴ Eine solche „geistige Subjekthaftigkeit“, die nicht unter dem dauernden Angebot der Gnade steht, bezeichnet Rahner als eine „Grenzidee“, die von der durch die Gnade erhobenen „Natur“ des Menschen abgegrenzt wird. Rahner erwägt, ob in der geistigen Subjekthaftigkeit allein (klassisch: *natura pura*) bereits ein dialogisches Verhältnis zu Gott begründet liegen könnte, das eine Hoffnung auf die Selbstmitteilung Gottes hervorbringenlassen könnte. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 208.)

²¹⁵ RAHNER, Grundkurs 208.

bereits vollzogen hat, auch dann, wenn dies beim „anonymen Christen“ nicht reflex bewusst ist.²¹⁶ Primär stellt die Methode aber eine „apologia ad intra“ dar, weil durch sie *ein Moment* zur Beantwortung des Verifikationsproblems der Christologie gegeben ist.²¹⁷

1.2 Das Verhältnis von Transzendentalität und Geschichtlichkeit

Rahner geht bei seiner transzendentalen Christologie grundlegend von der *geschichtlichen Existenz* des Menschen aus, an der *zwei Momente* in einem gegenseitigen Bedingungs- und Vermittlungsverhältnis unterschieden werden müssen, die aber immer nur *zusammen auftreten können*. Diese Momente, die sich gegenseitig *bedingen*, sind zum einen das transzendental Notwendige (das Transzendente²¹⁸) und zum anderen das konkret, kontingent Geschichtliche in *Einheit* (was nicht Identität bedeutet).

Dem Transzendentalen als dem, was dem Menschen notwendig eignet (v.a. Erkenntnisfähigkeit bzw. Erkennen und Freiheit²¹⁹), korrespondiert das kontingent Geschichtliche und umgekehrt, so dass sich der Mensch immer in dieser polaren Einheit vollzieht: das Transzendente ist immer eine innere Bedingung des Geschichtlichen (d.h. ohne das transzendental Notwendige gäbe es überhaupt keine Geschichte, weil es keine Erkenntnis und Freiheit gäbe); und auf der anderen Seite begründet (auch) das Geschichtliche - trotz seiner Kontingenz²²⁰ - die menschliche Existenz in ihrer Transzendentalität schlechthin.²²¹ Keines der beiden Momente kann auf das andere zurückgeführt werden, so dass weder dem transzendental Notwendigen noch dem kontingent Geschichtlichen ein ontologischer bzw. gnoseologischer Vorrang eingeräumt werden kann.²²²

Das Verhältnis der beiden Momente hat wiederum eine *Geschichte*, so dass das Geschichtliche sowohl das Überkommene, in dem die Transzendentalität sich selbst vorfindend vollzieht, als auch das ihr künftig Aufgegebene meint.

²¹⁶ Vgl. RAHNER, Art. Jesus Christus 923.

²¹⁷ RAHNER, Grundkurs 208.

²¹⁸ „Das Transzendente (...) ist das faktisch immer schon Gegebene und Unthematische, das dem Konkreten als Bedingung der Möglichkeit logisch vorgängige (...).“ (KNOEPFFLER, Nikolaus, Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft. Innsbruck 1993, 115. [= KNOEPFFLER, Begriff.]

²¹⁹ Vgl. KNOEPFFLER, Begriff 116.

²²⁰ Rahner versteht Kontingenz als „freie Gesetztheit“.

²²¹ Von hierher wird verständlich, dass für Rahner das Lessingsche Problem vom „garstig-breiten-Graben“ prinzipiell als überwindbar erachtet wird.

²²² Man könnte zur Verdeutlichung des Verhältnisses zwischen beiden Termini den Begriff der „Gleichursprünglichkeit“ verwenden: Menschliche Transzendentalität gibt es nicht ohne Geschichte und umgekehrt gibt es keine Geschichte ohne Transzendentalität (Erkenntnis und Freiheit).

1.3 Fundamentalanthropologische Voraussetzungen

„Eine transzendente Christologie geht von Erfahrungen aus, die der Mensch immer und unausweichlich und noch unter dem Modus des Protestes gegen sie macht und die in der vordergründigen Unmittelbarkeit ihrer ‘Gegenstände’, durch die sie vermittelt werden, den Anspruch auf Absolutheit (auf schlechthinnige Erfüllung, auf Heil) nicht erfüllen, den der Mensch dennoch ihnen gegenüber unausweichlich erhebt.“²²³

Ansatzpunkt der transzendentalen Christologie ist der *Mensch schlechthin*, dessen Situation als Subjekt unhintergebar bestimmt ist durch die drei Grundgegebenheiten „Erfahrungen“, „erfahrungsvermittelnde ‘Gegenstände’“ und „Anspruch auf Absolutheit“. In diesem Feld steht das Subjekt somit in einer dreifachen Relation: es verhält sich zu sich selbst, insofern *es* Erfahrungen *macht* (Relation 1), darin ist *es angewiesen* auf andere Gegenstände, zu denen auch, das deuten die Führungszeichen an²²⁴, die personale Mitwelt und Abstrakta zu rechnen sind (Relation 2). Schließlich trägt das Subjekt an die „Gegenstände“ einen Anspruch heran, den diese von sich her nicht erfüllen können, so dass in dem so aufklaffenden Hiatus der Ort einer möglichen Erfahrung Gottes²²⁵ gegeben ist (= Relation 3). Das menschliche Subjekt (in seiner Transzendentalität in Geschichtlichkeit) oszilliert zwischen der gegenständlichen Erfahrung (Unausweichlichkeit 1) und der Verwiesenheit auf Absolutes (Unausweichlichkeit 2), ist als Geist in Welt endlicher Geist und sich dieser Tatsache bewusst. Näherin erfährt es sich als Endliches, Bedingtes und dem Pluralen Ausgesetztes²²⁶ als eines, das in dieser Kontingenzerfahrung diese bereits überschritten hat.

Insofern der Mensch den „Gegenständen“ gegenüber den Anspruch auf Absolutheit und Heil²²⁷ erhebt, artikuliert sich im Anspruch selbst eine Hoffnung.²²⁸ Diese Hoffnung „erscheint“ an den „Gegenständen“, insofern diese durch den an sie gestellten, aber nicht von ihnen erfüllbaren Anspruch auf Absolutheit immer schon transzendiert (und damit negiert) werden und so einen Verweischarakter erhalten auf etwas, das sie selbst nicht sind und nicht sein können.²²⁹

²²³ RAHNER, Grundkurs 208.

²²⁴ Vgl. WEGER, Rahner 133.

²²⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 208.

²²⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 209.

²²⁷ Dabei muss unterstrichen werden, dass Rahner einer transzendentalen Christologie einen sehr weiten Möglichkeitsraum eröffnet. So kann sie sogar die Einsicht vermitteln, dass der Mensch das Wesen des „desiderium naturale in visionem beatefiam“ ist. (Vgl. RAHNER, Art. Jesus Christus 944.)

²²⁸ Das Heil ist der wesentliche Gegenstand der Hoffnung. (Vgl. RAHNER, Karl, Art. Heil. In: KThW 157-158, 157.)

²²⁹ Auch die Erfahrung eines anderen Subjekts erfüllt den Absolutheitsanspruch nicht, weil es seinerseits „nur“ *endlicher* Geist ist.

Aus dieser Grundbestimmtheit des Subjekts ergeben sich die Koordinaten für die transzendente Christologie, in der die anthropologische Ausgangssituation zugleich theologisch dimensioniert ist: Der Mensch als endlicher Geist sucht in der Geschichte sein Heil hoffend.

Dieses Heil identifiziert Rahner schon auf der Ebene der transzendentalen Christologie mit der „visio beatifica“²³⁰, so dass der Mensch *schlechthin* als das Wesen „des ‘natürlichen’ Verlangens nach der beseligenden Schau Gottes“²³¹ aufgefasst werden muss. Da der Mensch zugleich aber als endlicher Geist sein Wesen nur geschichtlich erfahren und verwirklichen kann, sucht er aufgrund dieser Hinordnung in der Geschichte die irreversible Zusage Gottes, die ihm verheißt, dieses Ziel realiter erreichen zu können. Durch eine solche Zusage würde das Wesen des Menschen bestätigt; aus der transzendentalen Hoffnung auf Heil würde eine geschichtlich fundierte, begründete Hoffnung. Damit ist zugleich der Begriff des „absoluten Heilbringers“ anvisiert, als diejenige Gestalt der Geschichte, die diese eschatologische Zusage Gottes vermittelt und kategorial vollzieht.

2. Der Begriff des „absoluten Heilbringers“

Die Verwendung des Begriffs des „absoluten Heilbringers“ bei Rahner ist für seine (fundamentaltheologisch orientierte) Christologie ebenso grundlegend wie vielschichtig, insofern er formal (auf der Ebene der Begrifflichkeit) und material (auf der Ebene seiner Inhaltlichkeit) das Paradebeispiel für die von Rahner geforderte Perichorese von Dogmatik und Fundamentaltheologie²³² darstellt. In ihm werden theologische, christologische, soteriologische, gnadentheologische, offenbarungstheologische, anthropologische, eschatologische und ekklesiologische Aspekte begrifflich focussiert. Dies geschieht jeweils in wechselseitig fundamentaltheologischer und dogmatischer Dimension zwischen denen der Begriff des „absoluten Heilbringers“ hin und her pendelt.²³³

2.1. Das Bedeutungsfeld im „Grundkurs des Glaubens“

(1) *Essential-existentialer Explikation des christologischen Grunddogmas*: Der Terminus „absoluter Heilbringer“ dient dazu, die im christologischen Dogma ausgedrückte

²³⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 291.

²³¹ RAHNER, Grundkurs 291.

²³² „Es müsste eine größere Einheit zwischen *fundamentaltheologischer* und *dogmatischer* Christologie erzielt werden, genauso wie dies von der Fundamentaltheologie und Dogmatik im allgemeinen gilt. Dabei müssten jenen Überlegungen zu einer ‘transzendentalen Christologie’ neu eingebracht und entfaltet werden (...).“ (RAHNER, Grundkurs 287)

²³³ Man könnte das Verhältnis von Dogmatik (Brennpunkt 1) und Fundamentaltheologie (Brennpunkt 2) bei Rahner als Ellipse begreifen. Der Begriff des „absoluten Heilbringers“ wandert zwischen diesen Brennpunkten und spannt so einen umfassenden Verständnishorizont der Christologie auf.

Wirklichkeit und Bedeutung Jesu Christi und der Menschwerdung Gottes²³⁴ zum Ausdruck zu bringen. In diesem Rahmen liefert Rahner eine quasidefinitorische Bestimmung des Begriffs und der von ihm angezeigten Sache, der in „neuer“ theologischer Terminologie das Wesen der Hypostatischen Union so aussagt, das zugleich deren existentieller Sinn erschlossen wird. Dabei ist das Anliegen leitend, *essentielle und funktionale* (= *existential-ontologische*)²³⁵ christologische Aussagen terminologisch gebündelt so auszusagen, dass die innere Verwiesenheit beider Aspekte deutlich wird. Die fundamentaltheologische Frage nach der Berechtigung der hier vorausgesetzten Identifikation Jesu Christi mit dem absoluten Heilbringer bleibt dabei ausgeblendet.

(2) *Terminus ad quem der Glaubensbeziehung*: Durch den Begriff des „absoluten Heilbringers“ wird sodann der terminus ad quem der individuellen und kollektiven Glaubensbeziehung bezeichnet. Diese richtet sich auf Jesus Christus *als* den Heilsbringer und eröffnet dadurch (in der Einheit des Bekenntnisses) den Raum des *kirchlichen Christentums*.²³⁶

(3) *Zielbegriff der transzendentalen Christologie*: In einem weiteren Aspekt, der methodisch vollständig von der zuvor unternommenen Identifikation Jesu Christi mit dem Heilbringer²³⁷ auf spekulativ-dogmatischer Ebene abstrahiert, wird der Begriff als angestrebter Endpunkt der transzendentalen Christologie eingeführt, die von sich her die „Idee eines absoluten Heilbringers“²³⁸ erreicht und darin zugleich (in fundamentaltheologischer Perspektive) ein Moment (bzw. *eine* mögliche aber nicht unbedingt notwendige Bedingung der Möglichkeit²³⁹) zur Beantwortung des Verifikationsproblems innerhalb der Christologie bereitstellt.

(4) *Leitbegriff der fundamentaltheologischen Glaubensverantwortung*: In einer fundamentaltheologisch orientierten Explikation des Christusereignisses (als absolutes Heilsereignis) werden die Ergebnisse der dogmatisch-spekulativen Explikation (1) und der transzendentalen Fragestellung (3) unter methodischer Abstraktion des faktischen Beziehungsverhältnisses zu Jesus Christus (2) mit dem geschichtlichen Ereignis des historischen Faktums „Jesus Christus“ in den Dimensionen „Leben, Tod,

²³⁴ Ursprünglich im Kontext einer „evolutiven Weltanschauung“ Vgl. RAHNER, Christologie.

²³⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 178.

²³⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 205.

²³⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 204.205.

²³⁸ RAHNER, Grundkurs 203.

²³⁹ Grundsätzlich legitimiert sich die Beziehung zu Jesus Christus als dem Heilbringer *aus sich selbst*, hat also in sofern „objektive Evidenz“. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 205.) Diese objektive Evidenz schließt ein, dass sie nachträglich ad intra reflektiert und ad extra verantwortet werden kann. (Ebd.)

Auferstehung“ korreliert. Die heuristische Frage lautet dabei, ob die transzendental ermittelte „Idee“ eines absoluten Heilbringers in der Geschichte ihre Verwirklichung gefunden hat und zudem, ob diese Verwirklichung *gerade* in Jesus Christus und *nur* in Jesus Christus²⁴⁰ geschehen ist. Sukzessive mit der positiven Beantwortung dieser Frage (der geschichtliche Jesus Christus *ist* der absolute Heilbringer) wird zugleich die Berechtigung, Sinnhaftigkeit und existentielle Bedeutsamkeit des Inkarnationsdogmas (der absolute Heilbringer ist wahrer Mensch und wahrer Gott) aufgewiesen, so dass schließlich die Berechtigung des faktischen Verhältnisses der expliziten und anonymen Christen zu Jesus Christus in ihrer („quasi“-)ekklesimalen Dimension als verantwortet ausgewiesen erscheint. (Ergebnis der fundamentaltheologischen Auseinandersetzung.)

(5) Der „absolute Heilbringer“ als Transformationsbegriff für die klassische Christologie: Abschließend dient der dogmatisch vorgegebene, im Glaubensvollzug fundierte, anthropologisch erschlossene und fundamentaltheologisch verantwortete Begriff des „absoluten Heilbringers“ dazu, *alle* Aussagen einer klassischen Christologie und Soteriologie terminologisch so zu reformulieren bzw. zu transformieren, dass der auf diese Weise gewonnene Neuanatz²⁴¹ sich einerseits als „orthodox“ legitimiert und andererseits einen existentiell wirksamen und intellektuell redlichen Verstehenshorizont für die bereits vollzogene Glaubensbeziehung bereitstellt. Dies zeitigt dann unmittelbare Konsequenzen für die Ortho-praxis (von der im Übrigen ja die gesamte Denkbewegung ausgeht und getragen wird), insofern die drei Appelle zur absoluten Nächstenliebe, zur Bereitschaft zum Tod und die Hoffnung auf Zukunft, da wo sie in Liebe, Glaube und Hoffnung lebenspraktisch wirksam werden, die explizite oder implizite Bejahung Jesu Christi als des absoluten Heilbringers vollziehen.²⁴²

2.2. Formale Begriffsdefinition

„Wir nennen [den Heilbringer schlechthin] (...) jene geschichtliche Persönlichkeit, die - in Raum und Zeit auftretend - den Anfang der ins Ziel kommenden absoluten Selbstmitteilung Gottes bedeutet, jenen Anfang der Selbstmitteilung für alle als unwiderruflich geschehend, als siegreich inauguriert anzeigt. Mit diesem Begriff des Heilbringers (genauer vielleicht

²⁴⁰ Hier stellt sich die Frage nach der Einzig-keit Jesu Christi. Die Aussage der Einzig-keit wird freilich von vornherein durch die Bestimmung des Heilbringers als *absolut* angezeigt.

²⁴¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 287.

²⁴² Vgl. RAHNER, Grundkurs 291.

des *absoluten* Heilbringers) ist nicht gesagt, dass die Selbstmitteilung Gottes *zeitlich* erst mit ihm beginnen müsste.“²⁴³

„Heilbringer wird hier jene geschichtliche Subjektivität genannt, in der a) dieser Vorgang der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Welt als Ganze *unwiderruflich* da ist, b) jener Vorgang, an dem diese göttliche Selbstmitteilung eindeutig als unwiderruflich erkannt werden kann, und c) jener Vorgang, in dem diese Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Höhepunkt kommt, insoweit dieser als Moment an der Gesamtgeschichte der Menschheit gedacht werden muss und als ein solcher nicht einfach mit der Gesamtheit der geistigen Welt unter der Selbstmitteilung Gottes identifiziert werden muss.“²⁴⁴

Die Grundaussage

Zunächst ist auf die spannungsvolle Verwendung des Terminus „absolut“ hinzuweisen, der sowohl auf den „Heilbringer“ - einer geschichtlichen raum/zeitlichen (!) Persönlichkeit - als auch auf die Selbstmitteilung Gottes appliziert wird, so dass an dieser Stelle vorausgesetzt wird, dass „Geschichte“ und „Absolutheit“ keine grundsätzlich disparate Größen darstellen: in der Geschichte kann sich „Absolutes“ ereignen.

In dieser Spannung, die ihr fundamentalanthropologisches Korrelat im Menschen als „endlichem Geist“ hat (s.o.), wird durch den *absoluten* Heilbringer in der Geschichte der *Anfang* der *absoluten* Selbstmitteilung²⁴⁵ Gottes zum *Heil* markiert, ohne dass

²⁴³ RAHNER, Grundkurs 194.

²⁴⁴ RAHNER, Grundkurs 194.

Es sei an dieser Stelle der Hinweis erlaubt, dass Rahner genau diesen Anspruch in der Auferstehung Jesu legitimiert sieht: durch sie ist der Gnadenwille Gottes in der Welt „da“ und „erscheint“ in ihr. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 251.)

²⁴⁵ Schon diese Formulierungen müssten viele Rahnerkritiker vorsichtig werden lassen, wenn sie behaupten wollen, in Rahners transzendentaler Christologie wäre das geschichtliche Christusereignis so aufgehoben und daher von sekundärer Natur, dass es nur die nachträgliche Explikation eines im Menschen immer schon transzendental gegebenen heilshaften Gottesverhältnisses darstellte. Dem widerspricht, dass hier von einem geschichtlichen Heil-*bringer* gesprochen wird, was sinnlos wäre, wenn das Heil zuvor schon in Vollendung „da“ wäre. Was sollte er dann „bringen“? Außerdem bedeutet dieses *Ereignis* den Anfang der absoluten Selbstmitteilung Gottes, die zwar bereits zuvor wirksam, aber eben nicht absolut war.

dadurch bereits deren Ziel vollendet²⁴⁶ oder sie bereits in jeder Hinsicht abgeschlossen wäre.²⁴⁷

Im geschichtlich personhaften Ereignis des „absoluten Heilbringers“ ist zugleich das „absolute Heilsereignis“²⁴⁸ gegeben, so dass beide Terme lediglich unterschiedliche Aspekte eines einheitlichen Geschehens zur Geltung bringen,²⁴⁹ wobei letzterer die „absolute Selbstmitteilung Gottes“ als dessen Selbstzusage zur Welt bedeutet, die eben durch die „absolute Heilsmittlerschaft eines Menschen“²⁵⁰ geschieht. Die Häufung der Verwendung des Adjektivs „absolut“ ist auffällig und unterstreicht den eschatologisch (endgültigen) Charakter des Tat-Vorgangs der Heilsbringerschaft. Entsprechend kann dann auch von dem eschatologischen Heilbringer²⁵¹, dem eschatologischen Heilsereignis²⁵² und der eschatologischen Selbstzusage Gottes²⁵³ gesprochen werden, wobei zu bedenken ist, dass der Begriff „eschatologisch“ ursprünglich neutral ist und als solcher nicht schon als Heilskategorie aufgefasst werden kann. Zur Heilskategorie wird er erst durch den *Heil*-bringer, insofern das eschatologische Ereignis durch ihn zum eschatologischen *Heils*-ereignis wird.

Der ontologisch-eschatologische und gnoseologisch-eschatologische Aspekt des absoluten Heilsereignisses

Das Heilsereignis nimmt seinen Ausgang streng bei der absoluten Selbstmitteilung Gottes (im Modus des Angebotes), die durch den Heilbringer (im Modus der Annahme) vermittelt und so selbst geschichtlich wird. In der „geschichtlichen Subjektivität“ (nicht Transzendentalität!) des Heilbringers ist der *Vorgang* der absoluten Selbstmitteilung Gottes im Schema Angebot - Annahme an die geistige Welt insgesamt unwiderruflich *da*, weil er ein Geschehen in der Geschichte darstellt, die als menschliche *eine*²⁵⁴ ist. Da zugleich im „Vorgang“ des Heilbringers der Höhepunkt der

²⁴⁶ Das Ziel der absoluten Selbstmitteilung Gottes ist in letzter Perspektive die „Vollendung der Menschheit in der Unmittelbarkeit der visio beata“ (RAHNER, Grundkurs 292; vgl. DERS., Art. Jesus Christus 944f.), wie Rahner in heilsoptimistischer Sicht formuliert, wobei er gleichzeitig offen lässt, ob sich diese Vollendung tatsächlich für den einzelnen ereignet. (Ob man beide Aussagen aber in dieser Spannung zurecht nebeneinander stehen lassen kann, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.) Die Vollendung des Ziels wäre gleichzeitig das Ende der Geschichte. (Vgl. RAHNER, Art. Jesus Christus 944.)

²⁴⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 195.

²⁴⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 291.

²⁴⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 291f.

²⁵⁰ RAHNER, Grundkurs 293.

²⁵¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 204.295.

²⁵² Vgl. RAHNER, Grundkurs 291.

²⁵³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 292.

²⁵⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 278: Da die menschliche Geschichte *eine* ist, hat „das Geschick des einen für den anderen Bedeutung“.

göttliche Zusage *als unwiderrufliche* eindeutig *erkannt* wird, ist die Welt sowohl in ontologischer als auch in gnoseologischer Hinsicht neu qualifiziert wird.

Der Heilbringer ist somit als das Ereignis (bzw. als der Vorgang) als Höhepunkt des Offenbarungsgeschehen Gottes zugleich dessen Offenbarer. Durch ihn wird von Gott her eine (absolute) Zäsur gesetzt, insofern die Selbstmitteilung Gottes zwar nicht mit ihm zeitlich beginnt, aber durch ihn den Status der Absolutheit bekommt, die in der Irreversibilität (d.h. der Unumkehrbarkeit) dieses Geschehens liegt, weil sich in ihm Gott selbst (als er selbst und nicht als eine von ihm verschiedene, damit kreatürliche Wirklichkeit) in seinem freien Angebot und der Heilbringer (d.h. *ein* Mensch *pars pro toto* für alle Menschen²⁵⁵) in seiner freien Annahme sich unaufhebbar aneinander gebunden haben, so dass sich die Zusage Gottes (ontologisch) als siegreich durchsetzt und als solche (gnoseologisch) offenbar wird, *weil* sie Ereignis geworden ist und dieses Ereignis als solches geoffenbart ist.

Der Heilbringer inauguriert die eschatologische Phase der Geschichte

Die Überlegungen Rahners dürfen nicht dergestalt missinterpretiert werden, dass eine an sich neutrale oder gar als nur sündig zu qualifizierende Geschichte durch den Heilbringer überhaupt erst zu Heilsgeschichte würde. Der Heilsstatus der Geschichte ändert sich durch den „ereignishaften Heilsbringer“²⁵⁶ aber dahingehend (und damit grundlegend), dass ihr eschatologisches Ziel *endgültig und irreversibel* (durch die von Gott ermächtigte und getragene Tat des Heilbringers) zum Heil bestimmt wird und dieses so von Gott beschlossene, dem Menschen angebotene und von ihm (kongenial zum zuvorkommenden Handeln Gottes) angenommene Ziel in der Welt zur *Erscheinung* kommt. War die Heils- und Offenbarungsgeschichte vor diesem Ereignis, sowohl von Seiten Gottes als auch von Seiten der Menschen offen, so wird diese durch das „eschatologische Heilsereignis“, das in unauflösbarer Einheit mit dem „absoluten Heilbringer“ steht²⁵⁷, zur irreversibel glückenden Heilsgeschichte.²⁵⁸

Erst wo dieses Geschehen im geschichtlichen Ereignis gegeben ist und kategoriale Auswirkungen (als realontologische Statusveränderung und positiv, kategorialer

²⁵⁵ So jedenfalls interpretiere ich die Formulierung Rahners, dass die Selbstmitteilung Gottes von Seiten Gottes *und der Geschichte der Menschheit* als frei zu denken ist. Der absolute Heilbringer ist somit nicht nur das „universale concretum“ der Offenbarung Gottes, sondern zugleich das „universale concretum“ der Menschheitsgeschichte.

²⁵⁶ RAHNER, Grundkurs 292.

²⁵⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 291. „Absolutes Heilsereignis“ und „absoluter Heilbringer“ sind zwei Aspekte *eines* Geschehens.

²⁵⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 195.

Offenbarung²⁵⁹ zugleich) hat, kann Endgültigkeit *für den Menschen* gegeben sein, weil alles Transzendente an sich keine Irreversibilität vermittelt, es sei denn sie wäre bereits unmittelbare Gottesschau.²⁶⁰

Aus einer offenen, ambivalenten Heilsgeschichte wird durch das im Heilbringer sich geschichtlich manifestierende Heilsereignis eine irreversibel siegreiche, glückende Heilsgeschichte.

2.3. Inhaltliche Konkretion

Heilsereignis, Freiheitsgeschehen, Geschichte, Interkommunikation und Heil

Der absolute Heilbringer markiert den Höhepunkt der *Freiheitsgeschichte* zwischen Gott und den Menschen und *muss* von daher ein Stück der Geschichte des Kosmos selbst sein²⁶¹, eine geschichtliche Persönlichkeit, die in Raum und Zeit auftritt.²⁶² Soll sich in ihm das eschatologische *Heils*-ereignis vollziehen, impliziert dies zudem ein Geschehen, das nicht nur von Seiten Gottes, sondern auch von Seiten des Menschen als *freies* zu denken ist.²⁶³ Dass dieses Angebot Gottes aufgrund seiner Unumfassbarkeit als frei (und somit als Gnadengeschehen) aufgefasst werden muss, ist evident; dass es aber vom Menschen aus ebenso frei angenommen werden muss, resultiert nicht etwa aus einer der Freiheit Gottes analogen Absolutheit der menschlichen Freiheit, sondern aus dem *Heils*-charakter der Selbstmitteilung selbst. Weil diese als ihr Ziel das Heil des Menschen will und dieses wiederum *alle* Dimensionen der Geistkreatur in Erkenntnis und Freiheit betrifft²⁶⁴ und umfasst, kann es vom Menschen aus nur in seiner Freiheit ergriffen werden. Würde das Angebot der Selbstmitteilung Gottes nicht frei angenommen, dann wäre zwar Selbstmitteilung gegeben, die aber ihr Ziel (nämlich das Heil des Menschen) nicht erreichte.²⁶⁵ Damit die Selbstmitteilung Gottes

²⁵⁹ In diesem Sinne hat die Offenbarung immer auch einen kognitiven Aspekt, der nicht vorschnell als bloße Instruktion verunglimpft werden sollte. Das positive Wissen darum, wie es um den Menschen steht, ist eine unverzichtbare Dimension der Gottesbeziehung.

²⁶⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 292.

²⁶¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 196.

Dabei setzt Rahner voraus, dass das Heil des Menschen nicht an dessen Geschichte bzw. seiner geschichtlichen Verfasstheit vorbei gewirkt werden kann. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 292.)

²⁶² Vgl. RAHNER, Grundkurs 194.

²⁶³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 194f.

²⁶⁴ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Transzendentaltheologie. In: SM IV, 986-992, 986. [= RAHNER, Art. Transzendentaltheologie.] Fragt Theologie grundlegend nach dem Heil des Menschen (das in Gottes Selbstmitteilung besteht) - und nach sonst eigentlich nichts -, dann fragt sie nach dem Ganzen des Menschen als Subjekt im Vollsinn des Wortes.

Vgl. RAHNER, Grundkurs 292.

²⁶⁵ „Diese freie Annahme oder Ablehnung von Seiten der einzelnen Freiheit befindet nicht eigentlich über das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes als solches, sondern nur über das Verhältnis, das die geistige Kreatur zu dieser Selbstmitteilung einnimmt. Freilich nennt man gewöhnlich nur die Selbstmitteilung Gottes im Modus der freien und somit beseligenden Annahme Selbstmitteilung (...).“ (RAHNER, Grundkurs 194.)

„glückt“, darf und muss also die *freie Annahme des Menschen* vorausgesetzt werden, ohne dass damit die Freiheit Gottes berührt würde, insofern diese sich selbst den Adressaten der Selbstmitteilung als freies Wesen frei gesetzt und so freigesetzt hat.²⁶⁶ Unter dieser Voraussetzung gehört es zum *Wesen* des Heilbringers, dass er die göttliche Selbstzusage *frei* ergreift, indem diese nicht nur gedanklich vollzogen, sondern *in der Lebenstat* konkretisiert wird²⁶⁷, die ihre letzte Radikalität in der Todesannahme findet, in der jede innerweltliche Zukunft aufgegeben und auf Gott hin transzendiert wird.²⁶⁸ Damit ist das eschatologische Heilsereignis aber zugleich als *geschichtlich* qualifiziert, was deswegen von Bedeutung für den Menschen ist, weil er *nur in der Geschichte* sein Wesen verwirklichen kann.²⁶⁹ Die Rede von einem *absoluten* und gleichzeitig *geschichtlich* auftretenden Heil-bringer ist aber nur dann sinnvoll, wenn das Heilsereignis *Bedeutung* für den gesamten geistigen Kosmos haben kann und faktisch hat, was eine universale *Interkommunikation* zwischen allen Menschen impliziert, die die nicht mehr Lebenden, die Lebenden und die zukünftig Lebenden gleichermaßen umfasst.²⁷⁰ Erst von dieser Voraussetzung aus ist ein Verständnis für die im Blick auf den absoluten Heilbringer getroffene Spitzenaussage Rahners zu erreichen, die darin besteht, dass der Heilbringer nicht nur das Heil lehrt und verheißt, sondern selbst „das Heil ist“²⁷¹.

3. Der Begriff der Hypostatischen Union als Implikat der Grenzidee des absoluten Heilbringers

Der Ausdruck „absoluter/ eschatologischer Heilbringer“ (bzw. „eschatologisches Heilsereignis“) weist sich bei näherer inhaltlicher Explikation als (geradezu paradox anmutender) *Grenzbegriff* aus, weil in ihm die Pole absolut - geschichtlich, eschatologisch - geschichtlich, irreversibel - geschichtlich, absolute und irreversible Selbstmitteilung Gottes - menschlich geschichtliche Annahme, spannungsvoll nebeneinander bestehen:

²⁶⁶ Wenn Rahner also von einem Freiheitsdialog zwischen Gott und Mensch spricht, muss beachtet sein, dass dieser Dialog nochmals als von Gott frei gewollt verstanden werden muss.

²⁶⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 292.

²⁶⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 210.

Nur im Tod wird die Geschichte vollendet und die Freiheit zur Endgültigkeit. (Vgl. RAHNER, Karl, Was heißt heute an Jesus glauben? SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 172-187, 176. [= RAHNER, Was heißt.])

²⁶⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 292. Unbeschadet von dieser Aussage gilt, dass die Vollendung des Menschen in der visio beatificia liegt. (Ebd.)

²⁷⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 194. Vgl. ebd. 198. Vgl. RAHNER, Christologie 201. Vgl. RAHNER, Karl, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 218-235, 223.226. Die Interkommunikation ist eine transzendente Wesensbestimmung des Menschen. (Vgl. Rahner, Karl, Sämtliche Werke. Bd. 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearb. von Neufeld, Karl-Heinz. Hg. v. d. Karl Rahner Stiftung. Solothurn, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1995, 191.

²⁷¹ RAHNER, Grundkurs 292.

1. Die Rede vom *eschatologischen* Heilbringer ist verknüpft mit der Aussage, dass dieser zugleich eine *geschichtliche* Persönlichkeit ist.
2. Das *absolute* Heilsereignis geschieht in der *Geschichte* und finalisiert diese - trotz ihres Weiterbestehens - irreversibel auf das Heil. Als *raumzeitlich fixiertes* Heilsereignis hat es *universale* Bedeutung.
3. Die *absolute* Selbstmitteilung Gottes wird von einem *endlichen* Menschen angenommen.
4. Der Heilbringer *ist* das Heil.

Insofern der „absolute Heilbringer“ einen Grenzbegriff darstellt, in dem Absolutes und Kontingentes in polarer Einheit zueinander vermittelt werden, ist in ihm die „Grenzi-dee“²⁷² der „Hypostatischen Union“ impliziert: Jesus Christus ist in seiner Endlichkeit, Weltlichkeit und Materialität wahrer Mensch und gleichzeitig die unwiderrufliche und irreversible Selbstmitteilung Gottes an die geistige Kreatur.²⁷³ Insofern Letzteres die „eschatologische Heilstat“ Gottes bedeutet, muss Gott in diesem Heilsereignis seine eigene Geschichte treiben, weil sie ansonsten für Gott unverbindlich und vorläufig bliebe.²⁷⁴ Damit aber ist der Begriff der hypostatischen Union und der des Gottmenschen²⁷⁵ erreicht:

„In dieser menschlichen Möglichkeit Jesu [Gottes endgültige Zusage an die Menschen zu sein] ist der absolute Heilswille Gottes, das absolute Ereignis der Selbstmitteilung Gottes an uns damit ihrer Annahme als von Gott selbst bewirkte *eine Wirklichkeit Gottes* selbst, unvermischt, aber auch untrennbar und darum unwiderruflich.“²⁷⁶

Der Gottmensch ist somit das „Ereignis absoluter Einheit von Gott und Mensch“²⁷⁷. Jesus Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch und als solcher der absolute Heilbringer und das eschatologische Heilsereignis.

III. Die „Transzendente Christologie“

So sehr Rahners fundamentaltheologische Glaubensverantwortung von der Faktizität der in Jesus Christus unüberbietbar ergangenen Offenbarung als der Selbstmitteilung

²⁷² RAHNER, Grundkurs 198. Vgl. KASPER, Walter, Jesus der Christus. Mainz ¹¹1992, 58. [= KASPER, Jesus.]

²⁷³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 198.

²⁷⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 294.

²⁷⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 226.

²⁷⁶ RAHNER, Grundkurs 201. (Herv. d. Vf.)

²⁷⁷ RAHNER, Grundkurs 300.

Gottes ausgeht und damit das Dogma der Inkarnation auch in seinen fundamentaltheologischen Überlegungen immer voraussetzt, so sehr fragt er auf der anderen Seite nach den (apriorischen) Bedingungen der Möglichkeit der Vernehmbarkeit einer solchen Offenbarung auf Seiten des Menschen.²⁷⁸ Diese Frage beschäftigt ihn bereits in seinem fundamentaltheologischen Frühwerk „Hörer des Wortes“²⁷⁹; sie zieht sich wie ein roter Faden durch sein Gesamtwerk hindurch.²⁸⁰

Rahner versucht, das zentrale christliche Dogma der Inkarnation für den heutigen Menschen in einer Weise auszusagen, dass dieser den Inhalt der Glaubensaussage so nachvollziehen kann, dass er für sein Glaubensverständnis und damit seinen Glaubensvollzug existentiell fruchtbar werden kann.²⁸¹ Zu diesem Behufe entwickelt Rahner die Methode einer „transzendentalen Christologie“. Weil diese zugleich auch den Verständnishorizont für die Rahnersche „Theologie der Auferstehung“ bereitstellt, soll sie an dieser Stelle kurz dargestellt werden.

1. Die Frage der theologischen Legitimation einer „transzendentalen Christologie und ihre epochale Bedeutung

Die transzendente Christologie - als dem Spezialfall einer transzendentalen Theologie²⁸² - fragt nach den „apriorischen Möglichkeiten im Menschen für das

²⁷⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 207.

Vgl. RAHNER, Karl, Anthropologie und Theologie. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 43-65, 44. [= RAHNER, Anthropologie.]

²⁷⁹ Vgl. 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. Erstauflage erschienen München 1941. [= RAHNER, Hörer¹ bzw. ².]

²⁸⁰ Hier sei nur auf einige wenige paradigmatische Ausführungen Rahners zu dieser Thematik hingewiesen. Vgl. RAHNER, Karl, Probleme der Christologie von heute. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 169-222, 206-208. [= RAHNER, Probleme.] RAHNER, Karl, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 54-76. RAHNER, Karl, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie. In: FEINER, Johannes/LÖHRER, Magnus, Hgg., Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. II. Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, 406-420. RAHNER, Karl, Grundlinien einer systematischen Christologie. In: DERS./ THÜSING, Walter, Hgg., Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlage für eine interdisziplinäre Vorlesung. QD 55. Freiburg i. Br. u.a. 1972, 15-78.

Vgl. WEGER, Karl-Heinz, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg i. Br. u.a. Sonderausgabe 1986, 131-145. [= WEGER, Rahner.]

²⁸¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 207.

²⁸² Vgl. RAHNER, Karl, Art. Transzendentaltheologie. In: SM IV, 986-992. [= RAHNER, Art. Transzendentaltheologie.]

Vgl. hierzu die kurze, aber prägnante Darstellung bei SENN, Felix, Orthopraktische Ekklesiologie. Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte. Freiburg/ Schweiz 1989, 334-339. [= SENN, Ekklesiologie.]

Ankommenkönnen der Christusbotschaft“²⁸³. So sehr die Inkarnation des göttlichen Logos einerseits das absolute (d.h. unbedingte) vom Menschen her unausrechenbare Wunder der Liebe Gottes ist, so sehr muss auf der anderen Seite (vom Menschen aus) gefragt werden können, wie dieses „wunderbar Unerwartete der Geschichte“²⁸⁴ beim Menschen „ankommen“ kann. Die Berechtigung dieser *transzendentalen* Fragestellung ergibt sich zunächst aus den Daten der Dogmatik selbst, insofern die Menschwerdung Gottes dasjenige freieste und daher zufälligste Ereignis der Geschichte ist²⁸⁵, das am *radikalsten auf den Menschen selbst* (und damit auf ein „Ankommen“ bei ihm als sein Heil) bezogen ist, was im Credo durch das „propter nos homines“ glaubensverbindlich ausgesagt ist.²⁸⁶ Da jede (!) theologische Aussage in sich immer auch die Heilsbedeutsamkeit ihres Gegenstandes für den Menschen behauptet, muss mit ihr zugleich auch die Frage nach der menschlichen *Heilsempfänglichkeit* für den jeweiligen Gegenstand beantwortet werden, womit dann aber zugleich Möglichkeit und Notwendigkeit einer transzendentalen Christologie im Blick auf das Inkarnationsdogma ausgesagt ist.²⁸⁷

Über diese theologische Legitimation hinaus ist eine solche Methode aber auch in der heutigen geistesgeschichtlichen Situation (Epoche) unausweichlich, weil diese - und darin das Selbstverständnis des Menschen - geprägt ist durch eine „transzendente Anthropologie“²⁸⁸ überhaupt, die bei jedem Erkenntnisobjekt nach dessen subjektiven Verstehensvoraussetzungen fragt. Unter dieser Voraussetzung wäre die christliche Botschaft von der Inkarnation Gottes in Jesus Christus solange dem Verdacht ausgesetzt, ein (letztlich irrationaler) Mythos zu sein, wie nicht wenigstens grundsätzlich aufgezeigt werden könnte, dass die Glaubensaussage als solche bzw. ihre theologische Artikulation mit dem Selbstverständnis des Menschen überhaupt zusammenhängt.²⁸⁹

²⁸³ RAHNER, Grundkurs 207.

²⁸⁴ RAHNER, Grundkurs 207.

²⁸⁵ Vgl. RAHNER, Probleme 201.

²⁸⁶ Vgl. RAHNER, Probleme 206. Vgl. RAHNER, Karl, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. In: DERS., SzTh IV, 183-221, 209. [= RAHNER, Christologie.] Vgl. RAHNER, Grundkurs 200. Vgl. RAHNER, Karl, Christologie heute. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 217-224, 220. [= RAHNER, Christologie.] Vgl. RAHNER, Karl, Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 225-235. [= RAHNER, Kleine Anmerkungen.]

²⁸⁷ Vgl. RAHNER, Karl, Anthropologie und Theologie. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 43-65, 52. [= RAHNER, Anthropologie.] Vgl. bereits RAHNER, Probleme 206.

²⁸⁸ RAHNER, Grundkurs 207. Vgl. RAHNER, Anthropologie 57. Vgl. MÜLLER, Klaus, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität. Frankfurt a. M. u.a. 1994, 78-80. [MÜLLER, Wenn ich.]

²⁸⁹ Vgl. RAHNER, Anthropologie 60.

2. *Das Verhältnis zwischen der transzendentalen Fragestellung und dem geschichtlichen Faktum der Inkarnation*

Die transzendente Christologie versucht vom transzendentalen Wesen des Menschen und seiner je geistigen Situation²⁹⁰ her eine „Idee“ dessen zu entwickeln, was mit den Begriffen „Gottmensch“, „fleischgewordener Logos“ oder „absoluter Heilbringer“ gemeint sein kann.²⁹¹ Diese Überlegungen verstehen sich insofern als „apriorisch“, als dass sie vom Christusereignis und dessen kirchlicher Überlieferung methodisch weitestgehend abstrahieren. Daraus darf aber nicht der zwar naheliegende, aber dennoch falsche Schluss gezogen werden, dass eine solche transzendente Deduktion der „Idee Christi“²⁹² bzw. einer „Christus-Gläubigkeit“²⁹³ aus der transzendentalen Verfasstheit des Menschen unabhängig von dem kategorialen Christusereignis selbst geschehen würde. Rahner macht unmissverständlich deutlich, dass sie *faktisch* und *zeitlich* erst *nach* und *wegen* der *geschichtlichen* Begegnung mit Jesus Christus möglich ist:

„Wenn wir sagen, es müsse auch in einer transzendentalen Theologie eine apriorische Lehre vom Gottmenschentum - wenigstens heute - erstellt werden, dann bedeutet dies natürlich nicht, dass zeitlich und geschichtlich eine solche apriorische Lehre vor der faktischen Begegnung mit dem Gottmenschen sich ereignen könnte. Man reflektiert immer auf die Bedingungen der Möglichkeit einer Wirklichkeit, die einem schon begegnet ist.“²⁹⁴

Auffällig ist, wie unbefangen Rahner einerseits vom „*apriorischen* Entwurf einer transzendentalen Christologie“²⁹⁵ sprechen kann und andererseits im gleichen Atemzug die Bedingung der Möglichkeit dieses *apriorischen* Entwurfes an *geschichtliche* Bestimmungen knüpft, nämlich an die „geschichtliche Erfahrung der Wirklichkeit dieser transzendentalen Idee“²⁹⁶. Dieses asymmetrische Verhältnis zwischen der aposteriorischen Erfahrung der Wirklichkeit der „Idee Christi“ (die damit immer schon mehr ist als bloße Idee) und der apriorischen Reflexion auf sie gilt generell, weil im

²⁹⁰ Vgl. RAHNER, Karl, Überlegungen zur Methode der Theologie. In: SzTh IX, 79-126. [= RAHNER, Methode.]

²⁹¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 226.

²⁹² RAHNER, Probleme 207.

²⁹³ RAHNER, Probleme 206.

²⁹⁴ RAHNER, Grundkurs 179. Vgl. RAHNER, Grundkurs 203.

Die transzendente Reflexion auf die Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung setzt diese bereits voraus. Vgl. Rahner, Karl, Zur Lage der Theologie. Karl Rahner antwortet Eberhard Simons. Düsseldorf 1969, 21

Vgl. GUGGENBERGER, Engelbert, Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral. ITS 28. Innsbruck, Wien 1990, 83. [= GUGGENBERGER, Christologie.] Vgl. FARRUGIA, Edward, Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie. Rom 1985, 330. [= FARRUGIA, Aussage.]

²⁹⁵ RAHNER, Grundkurs 226.

²⁹⁶ RAHNER, Grundkurs 227.

konkreten geschichtlichen Horizont, „nur in der Reflexion auf das erfahrene Faktum (...) die transzendente Möglichkeit einer solchen Idee einsichtig gemacht werden“²⁹⁷ kann. Dieses Bedingungsverhältnis kann im fundamentaltheologischen Diskurs unumwunden zugegeben werden, ohne dass dadurch der Nutzen der transzendentalen Reflexion geschmälert würde:

„Eine transzendente Christologie braucht (...) nicht so zu tun, als ob sie die christliche Idee des Gottmenschen de facto unabhängig von der geschichtlichen Erfahrung dieses Gottmenschen gemacht habe. Die transzendente Deduktion einer ‚Idee‘ ist immer die geschichtlich nachträgliche Reflexion auf eine konkrete Erfahrung, eine Reflexion, die das Notwendige im ‚Faktischen‘ ausdrücklich sieht und darum berechtigt und notwendig ist, weil sie das Wesen des konkret Erfahrenen in seiner Wesens-Notwendigkeit (nicht Faktizität!) erst zur ausdrücklichen Gegebenheit bringt.“²⁹⁸

Der Vorzug einer so verstandenen „aposteriorisch-apriorischen“ transzendentalen Reflexion gegenüber der „bloßen“ Wahrnehmung des Ereignisses liegt für Rahner darin, dass durch sie ein besseres, weil reflexeres Verständnis der durch Begegnung erfahrenen Wirklichkeit selbst ermöglicht wird.²⁹⁹ Dadurch wird zugleich das geschichtliche Faktum vor einem ihm unangemessenen Zugriff durch das es wahrnehmende Subjekt geschützt, insofern dieses sich in der transzendentalen Reflexion Rechenschaft über die Bedingungen der Möglichkeit seiner eigenen Erkenntnisvoraussetzungen geben muss³⁰⁰, die von sich her, würden sie als solche nicht in ihrem bedingenden Charakter erkannt, zu einer unangemessenen Interpretation der Wirklichkeit führen könnten.³⁰¹

[Wenn Rahner auch die Ansicht vertritt, dass sich die „transzendente Christologie“ faktisch der geschichtlichen Realität Jesu Christi verdankt (s.o.), so stellt sich doch die Frage, ob sie - vom faktischen Glauben an Jesus Christus vollständig abgesehen - auch schlechterdings, d.h. unabhängig von jeder geschichtlichen Erfahrung, „apriori“ möglich wäre. Rahner stellt sich diese Frage explizit und gibt eine bemerkenswerte Antwort, indem er ausführt:

„Sie [ein apriorischer Entwurf der ‚Idee Christi‘] ist *vor* Jesus Christus nicht geglückt. Und sie kann nicht mehr glücken, weil es ihn gibt und es

²⁹⁷ RAHNER, Grundkurs 227.

²⁹⁸ RAHNER, Art. Transzendentaltheologie 990.

²⁹⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 179.

³⁰⁰ Vgl. RAHNER, Anthropologie 44.

³⁰¹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 179.

Täuschung wäre, zu meinen, man könne - auch nur echt methodisch - von ihm ganz abstrahieren.“³⁰²

Mit diesem Hinweis unterstreicht Rahner, dass die transzendente Fragestellung innerhalb der Theologie, zumindest im Blick auf die Christologie, nicht einmal methodisch (d.h. im Inneren der transzendentalen Deduktion selbst) vom Christus-Ereignis vollständig abstrahieren kann. Damit aber wird hier ein geschichtliches Faktum (die Erfahrung Jesu Christ) zum „Apriori“ des apriorischen Entwurfs einer transzendentalen Christologie.³⁰³]

3. *Die Durchführung einer „transzendentalen Christologie“*

Die einzelnen Schritte der „transzendentalen Christologie“:

1. Schritt: Der menschliche Existenzvollzug vor dem unumfassbaren Geheimnis

„In [der hier vorausgesetzten] Anthropologie wird der Mensch begriffen als das Seiende von transzendentaler Notwendigkeit,

das in jeder kategorialen Tat der Erkenntnis und Freiheit immer schon über sich und den kategorialen Gegenstand

(in allen Dimensionen seiner Existenz

[Erkenntnis, Subjekthaftigkeit, Freiheit, Zwischenmenschlichkeit, Verhältnis zur Zukunft usw.]

und in dem Hiatus in jeder dieser Dimensionen je in sich und unter ihnen zusammen zwischen der angezielten Einheit [‘Versöhnung’] und der immer gegebenen Pluralität)

hinaus ist auf das unumfassbare Geheimnis hin, das als solches Akt und Gegenstand eröffnet und trägt und Gott genannt wird.“³⁰⁴

³⁰² RAHNER, Probleme 207. Anm. 1.

³⁰³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 36: „Auch die ursprünglichste, sich in sich selbst gründende und transzendentalste Philosophie des menschlichen Daseins geschieht immer nur in geschichtlicher Erfahrung.“

³⁰⁴ RAHNER, Grundkurs 208f.

Rahners Ausgangspunkt ist die „Kürzestfassung“³⁰⁵ seiner Fundamentalanthropologie, die zugleich das, freilich zu entfaltende, „Gesamtprogramm“ einer Fundamentaltheologie in nuce enthält.

Der Mensch wird vorgestellt als *Seiendes* und in dieser Aussage einerseits auf Gott (dem unumfassbaren Geheimnis) als dem „absoluten Sein“³⁰⁶ hin bezogen, insofern es als Seiendes Anteil am Sein hat und gleichzeitig von ihm unterschieden, insofern es nicht das absolute Sein ist. In diesem Verhältnis liegt die anthropologische Grundspannung, die die gesamte menschliche Existenz bestimmt. Dieser transzendiert *sich* und jeden kategorialen Gegenstand *wesensnotwendig* (mit „transzendentaler Notwendigkeit“³⁰⁷) in seinen geistigen und von daher geschichtlichen Vollzügen (Erkenntnis und Freiheit) auf das unumfassbare Geheimnis.³⁰⁸ Dieses wiederum eröffnet (lichtet) und trägt³⁰⁹ nicht nur den transzendentalen Erkenntnis- bzw. Freiheitsakt des Menschen, sondern zugleich auch den kategorialen Gegenstand, an dem sich der menschliche Akt vollzieht und ist daher das „Wovonher“ von *allem*. Da es zugleich der Fluchtpunkt aller Grundakte ist, ist es als „Wovonher“ zugleich das „Woraufhin“. Weil der Mensch Gott als dem *Sein schlechthin* als *Seiendes* gegenübergestellt ist, macht es als kontingent Seiendes je für sich die ihm ursprünglich zukommende Erfahrung der „Kreatürlichkeit“³¹⁰, so dass die Rahnersche Fundamentalanthropologie, als theologisch dimensionierte, auch schon schöpfungstheologische Implikationen enthält.³¹¹

Die Verwiesenheit auf das Geheimnis (und deren Erfahrung) betrifft alle Dimensionen der Existenz in Erkenntnis, Subjektivität, Freiheit, Zwischenmenschlichkeit und dem Verhältnis zur Zukunft *je für sich* und in ihrem *je wechselseitigen Zusammenhang*. In jeder einzelnen Dimension wird vom Menschen aus eine *Einheit* (eine

³⁰⁵ Vgl. SANDLER, Willibald, *Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive*. Frankfurt am Main u.a. 1996, 277. [= SANDLER, *Bekehrung*.]

³⁰⁶ „Das Woraufhin der Transzendenz ist also das heilige Geheimnis als das absolute Sein oder das Seiende absoluter Seinsfülle und Seinshabe.“ (RAHNER, Grundkurs 76)

³⁰⁷ Durch diesen Ausdruck wird deutlich, dass Rahner hier eine *Fundamentalanthropologie* vorlegt. Das hier Explizierte gilt für den Menschen apriori unabhängig von seiner jeweilig geschichtlich bedingten Situiertheit. Fundamentalanthropologie ist aber somit bereits *Fundamentaltheologie*, weil der Mensch *notwendig* verwiesen ist auf Gott.

³⁰⁸ Dies kann als „Vorgriff“ auf das Sein schlechthin begriffen werden. Vgl. NIEMANN, Jesus 388.

³⁰⁹ Vgl. RAHNER, Grundkurs 69: Gott bzw. das Sein ist Ursache (Träger) und lichter Grund (Eröffnung) des Seienden.

³¹⁰ Vgl. RAHNER, Grundkurs 64.

Vgl. DIRSCHERL, Erwin, *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emanuel Levinas*. Würzburg 1995, 193-202. [= DIRSCHERL, *Bedeutung*.]

³¹¹ Es wird zu zeigen sein, dass Rahner von seiner Fundamentalanthropologie quasi alle theologischen Dimensionen erreicht: neben den bereits vorgestellten theologischen und schöpfungstheologischen Aspekten, werden des weiteren auch soteriologische, offenbarungstheologische, gnadentheologische, eschatologische und ekklesiologische Aspekte von Rahner herausgearbeitet werden.

vollständige Integrierbarkeit von Akt und Gegenstand) angezielt, die in einer weniger metaphysischen und eher existentiellen Ausdrucksform als „Versöhnung“³¹² angesprochen wird. Zugleich aber wird eine „immer gegebene“, d.h. vom Menschen aus nicht vollständig zu überwindende *Pluralität* wahrgenommen.³¹³ Dass es im Menschen dennoch einen ihm innewohnenden „Anspruch“ auf Integrierbarkeit und zuvor bereits die Erfahrung einer „faktischen Unintegriertheit und immanente(n) Unintegrierbarkeit“³¹⁴ gibt, resultiert aus der transzendental notwendigen Verwiesenheit auf das Geheimnis, durch die überhaupt erst die Erfahrung der Defizienz ermöglicht wird. Diese Grundbefindlichkeit führt aber aus selbigem Grund nicht zu einer absurden Existenzinterpretation des Menschen, weil die in ihm aufbrechende Heilsfrage bereits bedingt ist durch die mit der Frage selbst als möglich vorausgesetzte Antwort, die das Geheimnis allein zu geben vermag.

In der fundamentalanthropologischen Grundbestimmung des Menschen ist diesem - ob der faktischen Heilsdifferenz - zugleich bereits die Heilsfrage unausweichlich aufgegeben als die Frage nach einer möglichen Integrierbarkeit alles Pluralen, so dass die Fundamentalanthropologie bereits soteriologisch dimensioniert ist. Die soteriologische Frage artikuliert sich indes nicht im Horizont einer möglichen Absurdität, sondern im Modus der *Hoffnung*, weil das Geheimnis als *unumfassbar* erfahren wird und als Un-umfassbares auch aller Pluralität mächtig ist. Es kann deswegen als „Sinngrund“ (Wovonher) und „Sinnziel“ (Woraufhin) erhofft werden.³¹⁵ Das Geheimnis kann als „Fluchtpunkt“³¹⁶ der Hoffnung angegangen werden nicht *trotz*, sondern *wegen* seiner Geheimnishaftigkeit. Wäre es kein Geheimnis, dann wäre es grundsätzlich durchschaubar und würde so als „Gegenstand“ in der Kategorialität aller Gegenstände einrücken mit der Folge, dass es für eine alles integrierende Einheit nicht mehr aufkommen könnte. Dann allerdings würde sich die menschliche Hoffnung auf Nichts richten und höbe sich in Absurdität auf.

Fazit: Die Verwiesenheit auf Gott lässt im kategorialen Daseinsvollzug des Menschen die Heilsfrage aufbrechen und „erzeugt“ gleichursprünglich die *Hoffnung* auf die

³¹² Der Begriff der „Einheit“ (nicht zu verwechseln mit Identität) bezieht sich primär (aber nicht ausschließlich) auf Erkenntnis, Subjekthaftigkeit und Freiheit, während „Versöhnung“ die Zwischenmenschlichkeit und das Verhältnis zur Zukunft betrifft. Rahner versucht hier offensichtlich in seiner Fundamentalanthropologie metaphysische und existentielle Begriffe von vornherein zu verbinden.

³¹³ Rahner spricht von einem „Hiatus“ in jeder Dimension und zwischen den einzelnen Dimensionen. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 208f.)

³¹⁴ SANDLER, Bekehrung 278.

³¹⁵ Vgl. RAHNER, Karl, Art. Praeambula fidei. In: KThW 296-297, 297. Als Geheimnis ist Gott als Ausgang des menschlichen Lebens das „Sinnvolle“.

Vgl. RAHNER, Karl, Die Sinnfrage als Gottesfrage. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 195-205. [= RAHNER, Sinnfrage.]

³¹⁶ RAHNER, Grundkurs 227.

Beantwortung dieser Frage. Damit impliziert die Rahnersche Fundamentalanthropologie von sich her eine theo-logische Fragestellung, die schöpfungstheologische und so-teriologische Aspekte beinhaltet.

2. Schritt: *Hoffnung auf die Selbstgabe des unumfassbaren Geheimnisses*

„Dieser Mensch wird als derjenige verstanden, der es zu hoffen wagt (und es als möglich setzt *in* der kühnsten Tat dieser Hoffnung),

dass dieses Geheimnis nicht bloß als der asymptotisch angezielte Träger einer unendlichen Bewegung, die immer im Endlichen bleibt, das Dasein trägt und durchwaltet, sondern sich *selbst* gibt

als Erfüllung des höchsten Anspruchs der Existenz auf den Besitz des absoluten Sinnes und der alles versöhnenden Einheit selbst,

so dass das Endliche, Bedingte, Plurale usw., das wir unweigerlich sind, bleibt und es doch des Unendlichen selbst (der Einheit, des nicht mehr zu überfragenden Sinnes, des absolut verlässlichen Du, usw.) in sich selbst teilhaftig wird.“³¹⁷

Die im ersten Schritt zugrundgelegte Fundamentalanthropologie wird im Blick auf eine im Menschen vorzufindende *Hoffnung* weitergeführt, die aus dem Verhältnis des Menschen zum Geheimnis und umgekehrt *entspringt*.³¹⁸

Der Mensch erfährt seine Verwiesenheit auf das Geheimnis als Bedingung der Möglichkeit und als Horizont seiner geistig-kategorialen Akte, wodurch diese selbst in ihrer Kategorialität immer schon überschritten sind. Wird so zwar die *Existenz* des absoluten Geheimnisses vorausgesetzt und darin ein metaphysisch notwendiges Verhältnis zwischen Gott und Mensch impliziert, so bleibt aber ungeklärt, ob das Geheimnis dem Menschen in schweigender Ferne oder in bergender Nähe gegenübersteht. Denkbar wäre, dass das Geheimnis immer nur als Bedingung der Möglichkeit der geistigen Erkenntnis des Menschen der unendliche Horizont des Daseins bliebe, der so dieses Dasein zwar trüge, aber immer nur asymptotisch angezielt werden könnte, so dass alles

³¹⁷ RAHNER, Grundkurs 209.

³¹⁸ Hilberath hält diesen Schritt nur dann als berechtigt an, wenn man ihn als Explikation einer Lebensoption versteht, die nicht grundsätzlich verallgemeinerbar ist. Damit wäre freilich Rahners Versuch einer „transzendentalen Christologie“ aufgesprengt. (Vgl. HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. *Gottgeheimnis Mensch*. Mainz 1995, 134. [= HILBERATH, Karl Rahner.]

menschliche Bemühen, obzwar verwiesen auf Unendliches, immer im Endlichen verbliebe.³¹⁹

Um das „existentielle“ Verhältnis zwischen Mensch und Geheimnis zu klären, wird bei der faktisch vorfindbaren Hoffnung des Menschen angesetzt, die darin besteht, dass sich das Geheimnis *selbst gibt*, d.h. sich offenbart. Näherin erhofft der Mensch (und dies ist zugleich kühnste Tat und Wagnis³²⁰), dass sich das Geheimnis nicht nur offenbart, sondern sich darüber hinaus als *Heil* und zum Heil des Menschen offenbart. Eine solche Selbstgabe des Geheimnisses wäre zugleich die Erfüllung des höchsten Anspruchs des Menschen (den er für sich selbst und nicht als ein Anspruch Gott gegenüber hat³²¹), den Hiatus zwischen der angezielten Einheit in der immanent unüberwindbarer Pluralität zu schließen. Dies wäre wiederum gleichbedeutend mit „dem Besitz [!] des absoluten Sinnes und der alles versöhnenden Einheit“³²², theologisch gesprochen dem „Besitz“ des Heils³²³, einem „Besitz-Zustand“, der aber nur im Modus der Erfüllung (eben als Eintritt der erhofften *Selbst-gabe* Gottes), nicht in dem des selbständig Erreichbaren bzw. Erreichten, gegeben sein kann. Der „absolute Sinn“ und damit Gott selbst³²⁴ ist identisch mit der „alles versöhnenden Einheit“, in der das Endliche und Bedingte als solches „bleibt“ und doch des Unendlichen selbst (!) in sich selbst (!) teilhaftig wird. Dem Endlichen als dem Bedingten und Pluralen steht das Unendliche gegenüber, dem die Attribute „Einheit“, „nicht überfragbarer Sinn“ und „absolut verlässliches Du“³²⁵ zukommen. Insofern das Ziel des Menschen die alles versöhnende Einheit ist, das als Attribut dem Unendlichen (und gerade nicht dem Menschen) zugerechnet wird³²⁶, kann vom Menschen aus gesehen sein Ziel nur im *Modus*

³¹⁹ Durch das Bild der Asymptote handelt sich Rahner allerdings eine Schwierigkeit ein. Während durchaus denkbar ist, dass der „Sinn des Lebens“ im geistigen Vollzug des Menschen selbst liegen könnte - ohne eine darüber hinausgehende Kundgabe Gottes, so führt diese Annahme durch die Aussage der asymptotische Bewegung dazu, dass das menschliche Leben nur noch als absurd gekennzeichnet werden kann. Einziger Hoffnungspunkt des Menschen wäre nur noch der Tod, insofern dieser der sich perpetuierenden Sinnlosigkeit angesichts eines bekannten und doch unerreichbaren Ziels ein Ende setzte.

³²⁰ Diese Hoffnung ist „kühn“, insofern der Mensch in der Gefahr steht, aus der Hoffnung eine Forderung abzuleiten. Dies wäre aber Vermessenheit und Hybris.

³²¹ Der „höchste Anspruch des Menschen“ *für ihn selbst* besteht darin, alles Partikulare in Einheit zu bringen, was nicht bedeutet, der höchste Anspruch, missverstanden als berechtigte Forderung des Menschen, bestünde darin, dass Gott sich selbst mitteilt.

³²² RAHNER, Grundkurs 209.

³²³ Rahner verwendet die Begriffe schlechthinige Erfüllung und Heil synonym. (Vgl. RAHNER, Grundkurs 208.)

³²⁴ Rahner identifiziert ausdrücklich den Begriff „absoluter Sinn“ mit „Gott“. Vgl. RAHNER, Sinnfrage 195f.

³²⁵ Auch an dieser Stelle wird deutlich, dass Rahner die metaphysische Begrifflichkeit durch existentielle Formulierungen (verlässliches Du) ergänzt. Die personale Formulierung „verlässliches Du“ zielt natürlich auf den absoluten Heilbringer und damit auf Jesus Christus.

³²⁶ Gleiches gilt für den Begriff des „absoluten Sinns“ als Ziel des Menschen, dem der nicht mehr zu überfragende Sinn als Attribut des Unendlichen korrespondiert. (RAHNER, Grundkurs 209.)

der Hoffnung anwesend sein, als etwas, worauf er verwiesen ist, ohne es selbst aus eigener Kraft erreichen zu können. Da das Ziel darüber hinaus nicht nur vom Menschen nicht aus eigener Kraft ergriffen, sondern, sofern erreicht, auch nicht festgehalten werden kann, bleibt die Hoffnung *immer* grundlegend für die Beziehung zum Geheimnis.³²⁷ Einer solchen „radikalsten Hoffnung“³²⁸ eignet von sich her Wagnischarakter, weil in ihr der Mensch seine Erfüllung in einem Geschehen festmacht, das von ihm selbst nicht planbar, erzwingbar und herstellbar ist. Insofern die Erfüllung des Menschen, die er hofft, ganz und gar im anderen seiner selbst und jenseits aller kategorialen Zukunft liegt, übergibt er seine Existenz in der *Tat* der Hoffnung letztlich und schlechthin der Verfügung durch einen anderen, das für ihn bleibenden Geheimnischarakter hat. An dieser Stelle wird dann aber sichtbar, dass Rahner seine Fundamentalanthropologie auch gnadentheologisch situiert.

[Insofern die so charakterisierte Hoffnung materialiter die Bleibendheit des Endlichen als Endliches erhofft, hofft sie bereits auf das, was in der Formulierung von der hypostatischen Union reflex ausgesagt ist. In ihr „bleibt“ das Endliche und Bedingte als solches bestehen und wird doch des Unendlichen teilhaft, wobei der göttliche Logos der letzte Bezugspunkt der Einheit (als Attribut des Unendlichen) zwischen Endlichem und Unendlichen darstellt. Entsprechend wäre Jesus Christus dann aber als das „absolut verlässliche Du“ ansprechbar, worin das Ziel der Hoffnung besteht.]

Gnadentheologische Rückbindung

Der Mensch findet das Wagnis dieser Hoffnung in sich vor, kann sie in Freiheit annehmen und auf sie reflektieren. Diese Reflexionsmöglichkeit bzw. deren Resultat führt zu einem fundamentaltheologisch bedeutsamen Ergebnis, weil an deren Ende

³²⁷ Vgl. RAHNER, Karl, *Theologie der Hoffnung*. In: DERS., *SzTh VIII*. Einsiedeln u.a. 1967, 561-579. [= RAHNER, *Hoffnung*.]

³²⁸ Rahner spricht allgemein davon, dass der Mensch das Wagnis einer „radikalsten Hoffnung“ in sich vorfindet. (RAHNER, *Grundkurs* 209). Wenn Rahner also von radikaler Hoffnung im Menschen, die als solche Wagnischarakter und darin Freiheitscharakter hat, spricht, darf nicht übersehen werden, dass hier von einer theologischen Tugend gesprochen wird (ansonsten bliebe das Attribut „radikal“ unerklärlich). Damit aber wird deutlich, dass die radikale Hoffnung bereits getragen ist von der Selbstmitteilung Gottes: „Eine theologische Tugend ist eine von Gottes gnadenhafter Selbstmitteilung getragenes freies Verhalten des geistigen Subjekts, das sich (...) auf Gott selbst [bezieht].“ (RAHNER, *Hoffnung* 563.)

Desweiteren ist zu beachten, dass dem Begriff „Hoffnung“ wesentlich Entscheidungs-, Tat- und Wagnischarakter zukommt und da wo „mutige Hoffnung und hoffender Mut (...) radikal genug sind“ Glaube im strengen theologischen Sinne gegeben ist. (Vgl. RAHNER, Karl, *Glaube als Mut*. In: DERS., *SzTh XIII*, 252-268, 256. [=RAHNER, *Glaube*.])

möglicherweise die Erkenntnis (!) steht, dass die Bewegung einer solchen radikalen Hoffnung auf die Selbstgabe des Geheimnisses selbst, um überhaupt möglich zu sein, „schon getragen sein muss von der Selbstmitteilung ihres Zieles als der Dynamik auf es hin, einer Selbstmitteilung Gottes, die das eigentliche Wesen der Gnade *und* den Vorgang der transzendentalen und allgemeinen Offenbarung in einem ist“³²⁹.

Ist aber das Wagnis einer radikalsten Hoffnung universell beim Menschen anzutreffen und ist diese als solche bereits notwendig getragen von der Selbstmitteilung Gottes als Gnade und transzendentaler Offenbarung, dann wird in der „transzendentalen Christologie“ immer schon ein Mensch vorausgesetzt, der unter dem Gnadenangebot Gottes steht und dieses bereits angenommen hat, wenn er die radikale Hoffnung *frei* vollzieht.³³⁰

Die für die Fundamentaltheologie wichtige Konsequenz aus diesem Ergebnis ist, dass sie von vornherein als ihren Adressaten einen Menschen voraussetzen kann (und muss), der bereits unter dem Gnadenangebot Gottes steht, das identisch ist mit seiner transzendentalen Offenbarung und dieses als solches erfährt. Desweiteren kann sie voraussetzen, dass dieser Mensch prinzipiell in der Lage ist, auf die Erfahrung dieser Gnade zu reflektieren und deren „Anwesenheit“ in bestimmten Vollzügen (hier die „radikalste Hoffnung“) als deren Bedingung der Möglichkeit (und damit indirekt) zu erkennen.

Bedrohte Hoffnung

„Entsprechend der eigenen Transzendenzenerfahrung als Freiheitstat,
der immer bedrohten Hoffnung,
der eigenen ‘Sündigkeit’,
der Personalität Gottes und seines wesenhaften Geheimnischarakters
wird diese Selbstmitteilung Gottes als Ereignis der Freiheit Gottes erfahren,
der sich verweigern kann,
dessen Zusage an sich ambivalent ist (Heil oder Gericht sein kann)
und noch in ihrer und unserer Geschichte steht.“³³¹

³²⁹ RAHNER, Grundkurs 209.

³³⁰ Die Hoffnung selbst *und* ihre Bejahung ist somit „gnadenhaft bedingt“ (vgl. SANDLER, 279.) Insofern die „transzendente Christologie“ ein Moment zur Lösung des Verifikationsproblems bereitstellt, wird damit deutlich, dass diese Verifikation bereits im Zirkel von Gnade und Selbstmitteilung Gottes geschieht.

³³¹ RAHNER, Grundkurs 209.

Die Hoffnung auf eine Selbstgabe bzw. Selbstmitteilung Gottes zum Heil des Menschen impliziert als die Bedingung ihrer Möglichkeit eine *reale* Selbstmitteilung Gottes, die aufgrund der transzendental-geschichtlichen Grundsituation des Menschen als Ereignis der Freiheit Gottes (und somit als Gnade) erfahren wird. Ist diese Freiheit schon aufgrund der wesenhaften Geheimnishaftigkeit des prinzipiell unumfassbaren Gottes als absolut zu begreifen, so potenziert sich diese (quasimetaphysische) Erfahrung der absoluten Freiheit Gottes nochmals durch die existentielle Erfahrung der je eigenen Sündigkeit, die darum auch die Hoffnung zu einer stets bedrohten werden lässt. Die Erfahrung der absoluten Freiheit Gottes impliziert aber, dass dieser sich nicht offenbaren muss (und damit sich verweigern kann), dass seine Zusage (als Selbstgabe) von der Welt her betrachtet ambivalent ist und auch das Gericht für die ganze Welt bedeuten könnte. Zudem steht diese Zusage noch in der Geschichte und dies sowohl von Gott her (dessen Handeln, insofern frei, immer auch geschichtlich ist) als auch vom Menschen her gesehen.³³² Das bedeutet aber, dass die radikale Hoffnung von sich her auf ein Ereignis harrt bzw. nach ihm sucht, dass sie zur begründeten Hoffnung werden lässt. Ein solches Geschehen ist zu bestimmen als Geschehen der (1) Offenbarung Gottes (2) zum Heil der Menschheit (3) in dessen Geschichte und zwar so, dass diese zur Geschichte Gottes selbst wird, weil seine Zusage ansonsten prinzipiell rücknehmbar bliebe.

3. Schritt: Die geschichtliche Offenbarung Gottes im Modus der Verheißung und des Todes

„Entsprechend der Einheit von Transzendentalität und Geschichtlichkeit in der menschlichen Existenz

ist solche Selbstmitteilung Gottes und die Hoffnung darauf

notwendig geschichtlich vermittelt,

„erscheint“ in Geschichte,

kommt ganz zum Menschen in dessen kategorialen Bewusstsein und

so zu sich selbst nur im raumzeitlichen Vollzug des menschlichen Bewusstseins.“³³³

³³² An dieser Stelle zeigt sich der - aus theologischer Perspektive - hypothetische Charakter der „transzendentalen Christologie“, insofern Gott sich nicht verweigert hat, seine Zusage Heilszusage ist und die Geschichte zwischen ihm und Gott nicht mehr offen ist.

³³³ RAHNER, Grundkurs 209.

Das Selbstmitteilungsgeschehen Gottes, die in der menschlichen Hoffnung auf Erfüllung der eigenen Existenz ihren subjektiven Niederschlag findet³³⁴, wird zunächst in einem ersten Schritt von der Wesenskonstitution des Menschen, als ihrem Adressaten her angegangen: Weil die menschliche Existenz in einer irreduziblen Einheit von Transzendentalität und Geschichtlichkeit konstituiert ist, ist auch die Selbstmitteilung Gottes *notwendig* geschichtlich vermittelt, wenn sie beim Menschen ankommen soll. Da sie sich stets an den *ganzen* Menschen richtet, darf sie weder nur in dessen geistigen Bewusstsein verortet werden, noch als ein Geschehen verstanden werden, das dem Menschen und seiner geistigen Struktur völlig unvermittelbar, diese von sich her auflösend, von außen begegnen würde. Entscheidend ist vielmehr die fundamentalanthropologisch begründete Feststellung, dass auch die transzendente Offenbarung Gottes geschichtlich „erscheint“. Bemerkenswert dabei ist, dass Rahner sogar behauptet, dass die Selbstmitteilung Gottes „zu sich selbst“ nur im „raumzeitlichen Vollzug des menschlichen Daseins“³³⁵ gelangt. Eine Selbstgabe Gottes, die nicht bei ihrem wesenhaft raumzeitlich verfassten Adressaten ankäme, wäre demnach eine defizitäre Form ihrer selbst³³⁶, so dass in dieser Formulierung dem konkreten, geschichtlichen Menschen als dem Zielpunkt der Offenbarung eine herausragende Stellung eingeräumt wird. Da die Selbstmitteilung Gottes von ihrem Wesen her den Menschen in seiner „historischen Natur“³³⁷ erreichen *will*, ist es diesem erlaubt (u.U. geboten) eine solche Kundgabe Gottes in seinem kategorialen, d.h. geschichtlichen Bewusstsein, zu erwarten bzw. zu suchen. Von dieser Grundprämisse ausgehend muss dann ein Offenbarungsbegriff gesucht werden, der einerseits dem Wesen Gottes als dem „unumfassbaren Geheimnis“ gerecht wird, und andererseits der vom Menschen her notwendigen, geschichtlichen Vermittlung entspricht. Formal betrachtet ist die Frage zu beantworten, wie das Unbedingte, Unumgrenzbare sich dem Bedingten so offenbaren kann, dass durch die Offenbarung einerseits das Unbedingte nicht verendlicht wird und andererseits das Bedingte durch die Offenbarung nicht in ihrem Sein aufgehoben wird.³³⁸

³³⁴ Vgl. SANDLER, Bekehrung 278. Sandler bezeichnet die Hoffnung als den subjektiven Aspekt der Selbstmitteilung Gottes.

³³⁵ RAHNER, Grundkurs 209.

³³⁶ Das bedeutet natürlich nicht, dass die Selbstmitteilung Gottes auf eine Annahme durch den Menschen angewiesen sei, um Offenbarung zu sein. Auch eine vom Menschen nicht angenommene Selbstmitteilung Gottes käme zu sich selbst im raumzeitlichen Vollzug des menschlichen Daseins, insofern sie dann das Gericht des Sünders bedeuten würde. Eine solche Ablehnung wäre aber zugleich die endgültige Katastrophe der Menschheitsgeschichte (vgl. RAHNER, Christologie 222.) „Diese freie Annahme oder Ablehnung von seiten der einzelnen Freiheit befindet nicht eigentlich über das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes als solches, sondern nur über das Verhältnis, das die geistige Kreatur zu dieser Selbstmitteilung einnimmt.“ (RAHNER, Grundkurs 194.)

³³⁷ RAHNER, Karl, Natur und Gnade. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 209-236, 230. [=RAHNER, Natur und Gnade.]

³³⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 92f.

Dieses Problem würde auch nicht dadurch gelöst, dass man den Ort der Offenbarung allein im menschlichen Geist ansiedeln würde, weil auch hier die Frage entstünde, wie sich der unendliche

Nachdem im ersten Schritt bzw. in den Grundvoraussetzungen der „transzendentalen Christologie“ die anthropologischen Grundgegebenheiten des Menschen vorgestellt wurden, die auch nicht durch eine göttliche Offenbarung außer Kraft gesetzt werden, muss nun die Frage gestellt werden, wie das absolute Geheimnis als es selbst sich in der Geschichte offenbaren kann. Diese beiden Pole müssen gleichermaßen beachtet werden: Einerseits (vom Menschen aus) *muss* eine solche Offenbarung *geschichtlich* vermittelt sein, andererseits darf durch diese notwendige Kategorialität der Vermittlung nicht die Geheimnishaftigkeit Gottes depotenziert werden. Rahners Lösung dieser Problematik geht prinzipiell wieder von seiner fundamentalanthropologischen Grundbestimmung aus, von der aus er ja zugleich eine „Wesensbestimmung“ Gottes (freilich in der paradoxalen Bestimmung als dessen wesenhaften Unbestimmbarkeit) erreicht hatte³³⁹, die nunmehr im Blick auf eine mögliche Offenbarung Gottes hin ausgelegt wird. Von daher gelangt Rahner zu folgender „Definition“ der Modalität einer möglichen Offenbarung Gottes in der Geschichte.³⁴⁰

„Gott [kann] als er selbst im Raum des Kategorialen

(ohne den es auch keine transzendente Gegebenheit Gottes für uns gibt!)

nur sich offenbarend anwesend sein im Modus der *Verheißung*

(als des dauernden Überstiegs über das Kategoriale,

der den Ausgangspunkt der Hoffnung und ihr kategoriales Ziel *als* bloße Etappe der Hoffnung schlechthin bejaht - als Vermittlung der Offenbarung - *und* so auch verneint als nicht identisch mit dem eigentlich Gemeinten)

und des *Todes*

als des radikalsten Ereignisses jener Verneinung,

die zum Wesen jeder geschichtlich vermittelnden Offenbarung gehört und im Tod absolut wird,

Geist einem endlichen Geist so mitteilen könnte, dass die Mitteilung ihrerseits nicht auf endliches Niveau depotenziert würde. So gesehen ist die Frage nach der Möglichkeit der Inkarnation nur der radikalisierte Fall der allgemein philosophischen Frage, wie Unbedingtes und Bedingtes so miteinander verbunden werden können, dass nicht das eine auf das andere und umgekehrt reduziert wird.

³³⁹ Man kann diesen ersten Schritt der fundamentalanthropologischen Grundbestimmung (die in sich eine Aussage über Gott impliziert) durchaus als Ergebnis einer „natürlichen Gotteserkenntnis“ ansprechen. Denn die Tatsache, dass für Rahner der Mensch immer schon und unausweichlich unter dem Angebot der Gnade steht, beeinflusst das Ergebnis einer solchen „natürlichen Gotteslehre“ ja nicht materialiter, sondern nur von ihrem als „übernatürlich“ zu qualifizierenden Formalobjekt her.

³⁴⁰ Vgl. HILBERATH, Gottgeheimnis 135.

weil nichts Kategoriales mehr gehofft werden kann und so nur noch die Hoffnung auf 'alles' oder die bloße Verzweiflung übrigbleibt.“³⁴¹

In diesem Satz wird zunächst die grundsätzliche Möglichkeit einer Offenbarung Gottes „als er selbst“ (d.h. als Selbstmitteilung) in der Welt (als Raum des Kategorialen) ausgesprochen und gleichzeitig die „gegenstands“-spezifische („gottgemäße“ und damit „geheimnisgemäße“) Modalität dieser Selbstkundgabe zum Ausdruck gebracht.

Dabei ist einerseits festzuhalten, dass die Offenbarung als solche „im (kategorialen) Wort geschieht“³⁴² und andererseits, dass Gott als er selbst sich nicht einfachhin im Kategorialen, insofern es Kategoriales ist, aussagen kann:

„Ein Endliches als solches, insofern es als dieses bestimmte einzelne innerhalb des transzendentalen Horizontes erscheint, kann nicht Gott so repräsentieren, dass dadurch, dass es gegeben wäre, auch Gott als er selbst schon anwesend wäre (...).“³⁴³

Die Annahme einer unmittelbaren bzw. unvermittelten offenbarenden Anwesenheit Gottes im Kategorialen verbietet sich aufgrund des *absoluten* Unterschiedes, der zwischen Gott, dem unumfassbaren Geheimnis, als dem Grund allen Seienden und diesem selbst waltet.³⁴⁴ Das heißt aber wiederum nicht, dass grundsätzlich nicht alles einzelne Seiende Gott *vermitteln* kann, insofern an der Erfahrung des Seienden die

³⁴¹ RAHNER, Grundkurs 210. [Unterstreichung durch den Vf.]

Vgl. TILLICH, Paul, Systematische Theologie. Stuttgart ³1956, 159ff. Vgl. GRÜN, Anselm, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münsterschwarzbach 1974, 31-32. Vgl. SCHWERDTFEGGER, N., Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der anonymen Christen. Freiburg i. Br. u.a. 1982, 255-259. [= SCHWERDTFEGGER, Gnade.]

³⁴² RAHNER, Grundkurs 209.

Das hier als „kategoriales Wort“ angesprochene „Wort“ darf als menschliches Wort interpretiert werden, da Rahner nachdrücklich die Aussage als zum Grunddogma des inkarnatorischen Christentums gehörend qualifiziert, dass die Selbstmitteilung Gottes wirklich im *menschlichen Wort* geschieht und nicht nur „anlässlich“ eines solchen Wortes in einer pneumatischen oder mystischen Transzendenzerfahrung. (Vgl. RAHNER, Karl, Überlegungen zur Dogmenentwicklung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 11-50, 22.)

Das Wort ist „die Weise der gegenständlichen (wenn auch 'analogen') Gegebenheit Gottes an sich u. in seinen freien Verfügungen (...)“. (=RAHNER, Karl, Art. Wort. In: KThW 388-389, 388.). Vgl. RAHNER, Karl, Art. Wort. In: LThK² X, 1235-1238.)

Vgl. RAHNER, Hörer des Wortes¹ 189ff. Vgl. RAHNER, Karl, Priesterliche Existenz. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a. ⁵1962, 285-312, 291-292. [= RAHNER, Existenz.] Der Aufsatz stammt aus dem Jahr 1942 und ist von daher werkgenetisch in engem Zusammenhang zu „Hörer des Wortes“ zu sehen.

³⁴³ RAHNER, Grundkurs 91.

Das sagt Rahner auch aus, wenn er feststellt, dass eine Offenbarungstat Gottes nie bloß sachhaften, sondern immer auch ontologischen Charakter hat. (Vgl. RAHNER, Art. Jesus Christus 945.)

³⁴⁴ Vgl. RAHNER, Grundkurs 91.

transzendente Erfahrung Gottes (als seine transzendente Gegenwart) sich ereignen kann.³⁴⁵ Der einzelne Gegenstand hat dann *Verweis*charakter, der über ihn hinauszeigt und ihn darin zugleich relativiert. Von daher sagt Rahner zu recht, dass der kategoriale Gegenstand „nicht identisch mit dem eigentlich Gemeinten“³⁴⁶ (d.h. mit Gott) ist, weil er den Charakter einer „verweisenden Verneinung“³⁴⁷ trägt.

Der Modus der Verneinung

Wesentlicher Modus einer geschichtlichen Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes ist damit aber die Kategorie der *Verneinung*, durch die das Kategoriale auf Gott hin transzendiert wird. Damit wird zugleich die Positivität des Gegenstandes unterstrichen, der zwar nicht an sich „capax infiniti“ ist, aber dennoch in seiner vermittelnden Stellung zwischen dem sich offenbarenden Gott und dem die Offenbarung empfangenden Menschen eine unverzichtbare Bedeutung hat, insofern es ohne den Raum des Kategoriale keine transzendente Gegebenheit Gottes für den Menschen gibt.³⁴⁸

Von hierher wird auch deutlich, inwiefern die Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte „erscheint“ (s.o.): Gott erscheint nicht in dem Kategoriale als solchem, sondern in der ontologischen Differenz von Sein (Gott) und Seiendem (Gegenstand), die vom Menschen in seiner Einheit von Transzendentalität (Geist) und Geschichtlichkeit (endlicher Geist) wahrgenommen wird in dem, was Rahner die „transzendente Erfahrung“ nennt. Das bedeutet aber, dass eine innerweltliche Wirklichkeit nur dann zum Zeichen (= verneinender Verweis) einer übernatürlichen Wirklichkeit Gottes (und so zur Offenbarung) werden kann, wo das menschliche (!) Wort³⁴⁹ zu diesem Zeichen hinzutritt³⁵⁰, weil allein in ihm die Möglichkeit gegeben ist, eine kategoriale Erscheinung so zu verneinen, dass sie zur Erscheinung Gottes wird.³⁵¹

Ist die „Verneinung“ somit konstitutiv für die geschichtliche Erscheinung Gottes bzw. für seine Selbstmitteilung, dann wird verständlich, warum Gott als er selbst *nur*³⁵² im

³⁴⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 91.

³⁴⁶ Vgl. RAHNER, Grundkurs 91.

³⁴⁷ RAHNER, Existenz 291.

³⁴⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 210.

Würde der Gegenstand schlechthin negiert, könnte er auch nicht mehr „verweisen“. Der Verweis ist aber konstitutiv für eine Offenbarung Gottes in der Geschichte.

³⁴⁹ „Übernatürliche Wirklichkeit kann sich nur mittels des menschlichen *Wortes* anzeigen, wo und wenn sie sich noch nicht in ihrer eigenen Realität selbst, d.h. im Grunde in der unmittelbaren Anschauung Gottes, darbieten kann.“ (RAHNER, Karl, Wort und Eucharistie. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 313-355, 331. [= RAHNER, Wort.]

³⁵⁰ Vgl. SCHWERTFEGGER, Gnade 248.

³⁵¹ Vgl. RAHNER, Hörer¹ 189-195. Vgl. RAHNER, Karl, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. Innsbruck/ Wien ⁵1988, 262. [= RAHNER, Sendung.]

³⁵² Interessant ist, dass Rahner nicht von einer Offenbarung Gottes durch die Auferstehung spricht.

Modus der *Verheißung* und des *Todes* „offenbarend anwesend“³⁵³ sein kann³⁵⁴, weil beide Modalitäten durch einen das jeweilig Kategoriale verneinenden Aspekt gekennzeichnet sind. Damit wird zugleich impliziert, dass als „Offenbarungsmedium“ Gottes nur ein Mensch in Frage kommt, der des Wortes und damit der Verneinung „mächtig“ ist. Dies entspricht umgekehrt der Aussage, dass die Selbstmitteilung Gottes nur im Vollzug des menschlichen Daseins zu sich kommt.³⁵⁵

Der Modus der Verheißung

Unter dem Modus der Verheißung wird der „dauernde (...) Überstieg über das Kategoriale“ verstanden, womit deutlich wird, dass Verheißung nicht nur von ihrem Ziel (dem Verheißenen in der dynamischen (qua Verneinung gegebenen) Spannung zum Gegebenen), sondern auch in ihrem *Vollzug* einen dynamischen Charakter trägt. Offenbarung als Verheißung geschieht primär nicht punktförmig an einer bestimmten Stelle der Geschichte, sondern ist selbst geschichtlich, weil sie durativ *ge-schieht*. Als *Überstieg* hat die Verheißung zugleich den *verneinenden* Charakter, der für das Offenbarungsgeschehen als konstitutiv festgestellt wurde. Dieser Überstieg geschieht, *indem* der „Ausgangspunkt der Hoffnung und ihr kategoriales Ziel“ nicht als solcher bejaht wird, sondern als *Etappe* der „Hoffnung schlechthin“, die darin besteht, dass Gott sich selbst gibt. Da diese „Hoffnung schlechthin“ getragen ist von der Selbstmitteilung Gottes (in der Dynamik ihres Zieles), geschieht im Überstieg selbst Vermittlung von Offenbarung. Der Ausgangspunkt der Hoffnung und deren kategoriales Ziel werden in der Verheißung verneint als „nicht identisch mit dem eigentlich Gemeinten“³⁵⁶, d.h. mit dem sich offenbarenden Gott. (Das bedeutet aber nicht, dass der Ausgangspunkt der Hoffnung *schlechthin* verneint würde; verneint wird lediglich, dass er als er selbst identisch sei mit der Offenbarung.) *Movens* dieser Verheißung ist die „Hoffnung schlechthin“, die von ihrem Wesen her sich nicht mit einem kategorialen Ziel abfinden kann, weil sie getragen ist vom Ziel einer „absoluten Versöhnung“³⁵⁷, die wiederum allein in der „absoluten Zukunft“ Gottes liegen kann.³⁵⁸

³⁵³ Die Formulierung ist genau zu betrachten: „anwesend“ ist Gott immer, wenngleich diese Anwesenheit aber nicht immer offenbarenden Charakter hat.

³⁵⁴ Mittelstieler unterstreicht, dass der Tod überhaupt in einer Theologie der Offenbarung als *notwendig* angesehen werden muss. (Vgl. MITTERSTIELER, Elmar, Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur „fides quaerens intellectum“ in der Theologie Karl Rahners. Frankfurt a. M. 1975, 143. [= MITTELSTIELER, Glaube.]

³⁵⁵ Vgl. RAHNER, Grundkurs 209.

³⁵⁶ RAHNER, Grundkurs 209.

³⁵⁷ Vgl. RAHNER, Grundkurs 290.

³⁵⁸ Vgl. RAHNER, Grundkurs 290.

Der Modus des Todes:

Die systematische Klammer zwischen der Verheißung und dem Tod wird durch den Terminus der „Verneinung“ hergestellt, der für beide Modi einer geschichtlich offenbaren Anwesenheit Gottes konstitutiv und wesensmäßig ist. Der Tod stellt dabei das radikalisierte Ereignis der Verneinung dar, die als Verheißung im Überstieg über das Kategoriale vollzogen wurde. *Diese* Verneinung wird im Tod absolut, weil in ihm sich die Hoffnung nicht mehr auf ein Kategoriales bzw. ein kategoriales Ziel richten kann. Damit besteht im Tod (bzw. in dessen aktiven Vollzug) unausweichlich die Wahl zwischen einer Hoffnung auf „alles“ (Gott) und der bloßen Verzweiflung.³⁵⁹ Im ersten Fall lässt sich das Subjekt von der Unverfügbarkeit des Geheimnisses ergreifen, während es im zweiten Fall sich dieser Unverfügbarkeit (in einem letztlich sinnlosen Akt) verweigert.³⁶⁰

Verheißung und Tod können aufgefasst werden als zwei Phasen der einen sich geschichtlich vollziehenden Verneinung, wobei der Tod das radikalste Ereignis dieser Verneinung darstellt und darin zugleich die zuvor vollzogene Verheißung nicht nur in ihrer Radikalität bestätigt, sondern (vom Menschen aus gesehen) in einem unüberbietbaren Akt „tathaft“³⁶¹ beglaubigt. Darin wird gleichzeitig deutlich, dass auch die Verheißung bereits im Überstieg über das Kategoriale die Züge des Todes (als dessen frei Annahme) trägt. Möglichkeitsbedingung der Verneinung bildet aber in beiden Modi die *Hoffnung*, die im einen Fall als „Hoffnung schlechthin“ und im anderen Fall als „Hoffnung auf ‘alles’“ angesprochen wird. Diese Hoffnung vollzieht sich geschichtlich in allen Akten, in denen das Kategoriale transzendiert wird³⁶², so dass Gott sich - als Bedingung, Träger und Ziel dieser Hoffnung - im Modus der Verneinung offenbart. Entsprechend kennzeichnet Rahner die Hoffnung als den Akt, „in dem das Unverfügbare als das Heiligende, das Segnende und das Heil zur Gegebenheit kommt (...)“³⁶³.

Entscheidend dafür, dass in den Akten der Verheißung und des Todes (bzw. dessen Annahme) die offenbarende Anwesenheit Gottes geschichtlich vermittelt wird, ist das

Vgl. zum Begriff: RAHNER, Karl, Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 555-560, 559. [= RAHNER, Karl, Fragment.]

³⁵⁹ Im Tod steht der Mensch tatsächlich vor der Alternative eines „alles“ oder „nichts“.

An dieser Stelle wird der Begriff der „Verzweiflung“ deutlich als Kontradiktion zur „Hoffnung“. Der Verzweiflung haftet nichts Positives an; vielmehr ist sie die Leugnung der transzendental-geschichtlichen Grundkonstitution des Menschen, die im Akt der Verzweiflung zwar explizit verneint wird, implizit aber nochmals als die Bedingung ihrer Möglichkeit in Anspruch genommen wird. Genau das aber kennzeichnet das Wesen der Sünde.

³⁶⁰ Vgl. RAHNER, Hoffnung 570.

³⁶¹ Der Tod ist das reale „Ereignis absoluter Transzendenz in Theorie und Praxis in das absolute Mysterium hinein“. (RAHNER, Karl, Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutiger Wissenschaft. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 104-112, 109. [= RAHNER, Verhältnis.]

³⁶² Vgl. GRÜN, Erlösung 32.

³⁶³ RAHNER, Hoffnung 574.

Kommerzium von zwei Freiheitsakten: primär und tragend ist das freie Handeln Gottes, das die menschliche Tat des kategorialen Überstiegs ermöglicht, insofern die Hoffnung sich nicht nur auf Gott als ihr Ziel richtet, sondern auch als Dynamik auf dieses Ziel im Menschen wirkt. Auf der anderen Seite muss diese Hoffnung aber vom Menschen her frei ergriffen werden, weil sie ansonsten nicht geschichtsmächtig (und so geschichtsnotorisch) werden würde.

4. Schritt: *Geschichtliche Ausschau*

„Diese kühnste Tat der Hoffnung sucht in der Geschichte diejenige Selbstzusage Gottes, die für die Menschheit als solche ihre Ambivalenz aufgibt, endgültig und irreversibel wird, das Ende ‘eschatologisch’ ist.“³⁶⁴

Die „kühnste Tat der Hoffnung“ besteht darin, dass der Mensch hofft, dass Gott als er selbst sich gibt und so den vom Menschen unausweichlich erhobenen „Anspruch“³⁶⁵ auf Vollendung erfüllt; zugleich resultiert aus der Einheit von Transzendentalität und Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz, dass eine Selbstmitteilung Gottes, wenn sie ergeht, sich geschichtlich vermittelt, in einem Geschehen, wo die Hoffnung vom Menschen her angenommen wird, indem sie nicht nur theoretisch, sondern auch (lebens-)praktisch bezeugt wird: Das Wagnis der Hoffnung wird zur Tat der Hoffnung (im Modus der Verneinung des Kategorialen), wo es in Freiheit angenommen wird.

Deswegen sucht der Mensch die Selbstzusage Gottes notwendig in seiner Geschichte. Würde diese „gefunden“, dann wäre damit auch der geschichtliche Grund der Hoffnung angebar.³⁶⁶

Da sich die Hoffnung materialiter auf schlechthinnige Erfüllung und Versöhnung richtet, muss die Hoffnung bezüglich genau dieser beiden Elemente begründet werden: Dementsprechend muss im Blick auf das Element Versöhnung die geschichtliche Selbstgabe Heilscharakter tragen und damit die mögliche Ambivalenz (s.o.) zwar nicht für den Einzelnen, aber doch für die Menschheit aufgeben. Im Blick auf das Element Erfüllung muss sie von Gott her Endgültigkeits- und Irreversibilitätscharakter tragen. Letzteres impliziert aber ein eschatologisches Ende der Geschichte, das als

³⁶⁴ RAHNER, Grundkurs 210.

³⁶⁵ Nochmals sei betont, dass der Mensch diesen Anspruch mit transzendentaler Notwendigkeit erhebt, ohne dass dieser Anspruch Gott gegenüber zu einem absoluten erhoben werden kann. Erst wenn gezeigt ist - und das kann eine transzendente Christologie nicht leisten -, dass der Anspruch bereits aus einem von Gott her dem Menschen geschenkten Verhältnis (Gnade) resultiert, wird die Erfüllung dieses Anspruches zu einem „Anspruch“ des Menschen Gott gegenüber.

³⁶⁶ Sandler spricht davon, dass der Mensch in der Geschichte „notwendig nach dem Grund seiner Hoffnung“ sucht. Richtiger wäre es aber zu sagen, dass der Mensch in der Geschichte notwendig sucht, ob es einen Grund seiner Hoffnung gibt. (vgl. SANDLER, Bekehrung 280.)

Vollendung schlechthin gedacht werden kann³⁶⁷, oder als geschichtliches Ereignis innerhalb der Geschichte, das die Verheißung auf Vollendung unwiderruflich macht.

5. Schritt:

„Die Kategorialität der irreversiblen Selbstzusage Gottes an die Welt als Ganze, die diese unwiderrufliche Zusage geschichtlich da sein lässt und die *dieser* Zusage entsprechende Hoffnung uns vermittelt,

kann nur ein Mensch sein,

der einerseits im Tod jede innerweltliche Zukunft aufgibt und der andererseits sich in dieser Todesannahme als von Gott endgültig angenommen erweist.

Denn eine Zusage Gottes

an ein *freies* (‘exemplarisches’) Subjekt

kann sich *als irreversibel* siegreich (als eschatologisch endgültig) kategorial nur erweisen,

indem sie von diesem freien Subjekt tatsächlich angenommen wird.“³⁶⁸

In diesen Sätzen ist das argumentative Ziel der „transzendentalen Christologie“ erreicht. Liest man den ersten Satz zunächst ohne die erläuternden Relativsätze, so wird deutlich, dass in ihm das Wesentliche und Unterscheidende des christlichen Offenbarungsanspruchs zum Ausdruck gebracht wird:

„Die Kategorialität der irreversiblen Selbstzusage Gottes an die Welt als Ganze (...) kann nur ein Mensch sein (...).“

Der Mensch ist die einzige „Stelle“ in Raum und Zeit, an der sich die Kategorialität der Selbstzusage Gottes ereignen kann. Dieser ist somit in bestimmter Hinsicht „capax infiniti“ und kann so Mittler der Selbstmitteilung Gottes sein, die darin zugleich den Charakter der Irreversibilität annimmt, was bedeutet, dass Gott sich selbst in „seiner Geschichte“ (unrücknehmbar) an einen Menschen (und damit an die Geschichte der Menschheit) bindet.³⁶⁹

³⁶⁷ Dann wäre allerdings eine „transzendentalen Christologie“ nicht mehr notwendig.

³⁶⁸ RAHNER, Grundkurs 210.

³⁶⁹ Die Beziehung zwischen Gott, Welt und Geschichte wird so eng gedacht, dass Gott sich selbst „desavouieren“ würde, wenn er seine eschatologische Verheißung, die als eschatologische auch die Vollendung des Verheißenen bedeutet, zurücknehmen würde. De facto heißt dies aber, dass Gott die

Damit wird in gedrängter, vielleicht sogar provozierender Kürze, das Inkarnationsdogma in nuce ausgesprochen und zwar ohne einen direkten Rückgriff auf positives Wissen aus der amtlichen Offenbarung. Dabei ist überdies zu beachten, dass hier die Behauptung aufgestellt wird, dass eine irreversible Selbstzusage Gottes an die Welt nicht nur faktisch inkarnatorisch geschehen mag, sondern auch nicht anders geschehen kann.³⁷⁰

Der Vorgang einer geschichtlichen Offenbarung wird als relationales Freiheitsgeschehen zwischen Gott und Mensch ausgesagt. Der Offenbarungsvorgang nimmt seinen Ausgang bei Gott (und wird auch von diesem vollendet), dessen freie Selbst-zusage von einem Menschen angenommen wird in der Tat und im Wagnis radikalster Hoffnung, *indem* (modal) dieser im Tod alle innerweltliche Zukunft (d.h. im Modus der Verheißung) *aufgibt*, darin Tod *frei an-nimmt* und sein Leben ganz in das unumfassbare Geheimnis Gottes hinein transzendiert³⁷¹. In diesem Vorgang selbst erscheint Gott im Modus der Verneinung als tragender Grund der *Verheißung* im Kategorialen als dessen Woraufhin, ohne selbst auf die Ebene des Kategorialen depotenziert zu werden. *Diese Todes-annahme*³⁷² muss sich ihrerseits als von Gott endgültig angenommen erweisen (bzw. von Gott als angenommen erwiesen werden), um so geschichtlich als irreversible Selbst-zusage Gottes zu *erscheinen*, was mit dem Terminus „Auferstehung“ zum Ausdruck gebracht wird³⁷³, was bedeutet, dass die Auferstehung bereits innerhalb der transzendentalen Christologie (aposteriorisch) apriorisch deduziert wird.³⁷⁴

Die formale Struktur des Offenbarungsgeschehens

Dem objektiven *Angebot* Gottes, das seinen subjektiven Niederschlag in der Hoffnung des Menschen findet, korrespondiert die *Annahme des Angebotes* durch den Menschen qua Aufgabe (Verneinung) des Kategorialen. Dieses Offenbarungsgeschehen wird vollendet durch den Erweis der *göttlichen* Annahme der *menschlichen* Annahme. In

Zusage nicht mehr zurücknehmen kann. (Vgl. RAHNER, Karl, Jesus Christus - Sinn des Lebens. In: DERS., Schriften zur Theologie XV. Einsiedeln u.a. 1983, 206-216, 214.)

³⁷⁰ Wenn man berücksichtigt, dass Rahner in seiner transzendentalen Christologie das Faktum der Inkarnation voraussetzt, dann liegt hier ein Paradebeispiel dafür vor, wie die transzendente Methode aus dem Faktischen das Notwendige ableitet. (Vgl. RAHNER, Art Transzendentaltheologie 990.)

³⁷¹ Vgl. RAHNER, Verhältnis 109.

³⁷² Niemann spricht von einer stellvertretenden Todesannahme. Vgl. NIEMANN, Jesus 389.

³⁷³ Vgl. RAHNER, Grundkurs 209.

Vgl. RAHNER, Karl, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 218-235, 230. [= RAHNER, Mittler.]

³⁷⁴ Vgl. NIEMANN, Jesus 390. Zurecht spricht er von „spekulativer Forderung“; irreführend ist allerdings die Aussage, dass der Heilbringer zu *neuem* Leben erweckt würde.

diesem Geschehen wird zugleich offenbar, dass Gott sich unrücknehmbar an seine vom Menschen angenommene Selbstaussage gebunden hat.

Dabei erscheint bemerkenswert, wie sehr das Erreichen des Ziels dieser Offenbarung von der Freiheit des Menschen abhängig gedacht wird, insofern diese kategorial nur dann als irreversibel siegreich erscheinen kann, *indem* sie vom Menschen tatsächlich frei angenommen wird. (Würde sie nicht angenommen, sondern frei abgelehnt, wäre dieser Mensch als Sünder zu qualifizieren, an dem und durch den die Selbstmitteilung Gottes in der Welt nicht als siegreich (d.h. als Vollendung und Heil) vermittelt werden könnte, weil zum einen im Sünder *als* Sünder Gott nicht als er selbst „offenbarend anwesend“ sein kann und zum anderen von Heil nur gesprochen werden kann, wenn es in Freiheit angenommen wird.)

Wenn aber ein Mensch die Selbstzusage Gottes frei annimmt und dieser exemplarischen Bedeutung für die gesamte Welt hat, dann ist dieser Mensch der „absolute Heilbringer“, weil sich durch ihn die Hoffnungssituation aller Menschen grundlegend verändert. Die kühne Hoffnung darauf, dass Gott sich geben *könnte* als Erfüllung der menschlichen Verwiesenheit auf absoluten Sinn, findet - sofern es den absoluten Heilbringer gibt und er als solcher gefunden wird - in der Geschichte ihr gegenständliches Korrelat als bereits erfüllte Hoffnung, die dann ihrerseits zum geschichtlich (und damit immer auch kirchlich) vermittelten Grund der eigenen Hoffnung wird. Die unausweichliche Hoffnung auf eine Selbstzusage Gottes, von der die „transzendente Christologie“ ausging, würde durch die Begegnung mit dem absoluten Heilbringer zu einer in der Dimension des geschichtlich Greifbaren begründeten Hoffnung.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen soll nun abschließend ein Beispiel „konkreter Christologie“ auf der Grundlage der transzendentalen Christologie gegeben werden.

III. Kapitel: Transzendente Christologie – konkret - Auf dem Scheitelpunkt der Wende oder Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch

Die Überlegungen führen uns zu dem konkreten Jesus Christus und damit zu dem Punkt, an dem sich die Botschaft des Christentums wie in einem Massepunkt konzentriert und an dem sie sich gleichzeitig zu bewähren hat. Die österliche Wende dessen Leben in Kreuz und Auferstehung wird uns im Folgenden ausführlich zu beschäftigen haben. Es ist nicht nur der Wendepunkt, an dem sich die Botschaft Jesu von der Basileia tou Theou und damit das gesamte Leben der „öffentlichen Amtsperson“ Jesus zu bewähren hat, sondern es ist auch jener Wendepunkt, an dem das Evangelium Gottes, das Jesus in seiner Wort-Tat-Verkündigung als Gottes-Mystagoge kerygmatisch vermittelt hat, umschlägt in das Evangelium von Jesus, dem Christus, Gottes eingeborenen Sohn, unseren Herrn. Paulus kündigt von dieser Wende in der feierlichen Eröffnung seines Briefes an die Römer:

„Paulus, Knecht Christi Jesu, berufen zum Apostel, auserwählt, das Evangelium Gottes zu verkündigen, das er durch seine Propheten im Voraus verheißen hat in den heiligen Schriften: das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn.“ (Röm 1,1-3)

Bevor wird diese Schwelle in exegetischer und systematischer Weise überschreiten (siehe Teil 3 des Rahnerprojektes), soll es nun darum gehen – gewissermaßen zwischen den Zeiten –, den Kern des christlichen Glaubens in seinem Kern zu artikulieren. Das Ergebnis des noch zu Verhandelnden wird dabei bewusst vorausgenommen, damit von vornherein der Horizont dessen klar wird, in dem sich die folgenden Überlegungen bewegen. Wir wollen also gar nicht so tun, als wüssten wir nichts von Ostern. Damit wird zugleich der nicht zu verdunkelnden, gar zu verschleiernnden Tatsache Rechnung getragen, dass die Fundamentaltheologie das volle christliche Bekenntnis voraussetzt und die Anfänge des Christentums, die „Arche des Evangeliums von Jesus Christus“ (vgl. Mk 1,1) von seinem Ausgang her betrachtet. Wir nehmen das „Ende“ aus methodischen Gründen vorweg, damit der Weg zu diesem „Ende“ leichter und besser nachzuvollziehen ist.

Karl Rahner ist es gelungen, auf sechs kleinen Seiten das Wesen des christlichen Glaubens nach innen und des christlichen Bekenntnisses nach außen zum Ausdruck zu bringen, indem er *Jesus Christus* als den Sinn und das Heil des Menschen bestimmt.³⁷⁵ Man findet auf diesen wenigen Seiten das Musterbeispiel für eine *intellektuelle*

³⁷⁵ Vgl. zum Folgenden RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. ³1982, bes. 90-96. [= RAHNER, Jesus lieben.] Die Seitenzahlen werden im Fließtext angegeben.

Mystagogie, die den Menschen zu dem Geheimnis, den Gott unseres Heil, führt. Sehen wir zu, wie Rahner seine „transzendente Christologie“ konkret werden lässt.

Literatur:

RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. ³1982, 73-96, bes. 90-96.

(1)

„Da ist ein Mensch, der lebt in einer unüberbietbaren Gottesnähe, in reinem Gehorsam gegen Gott und gleichzeitig in einer unbedingten Solidarität mit den Menschen, wie immer sich diese auch zu ihm verhalten mögen. Diese doppelte Solidarität zu Gott und zu den Menschen wird von Jesus bedingungslos durchgehalten.“ (90)

In diesem Satz fasst Rahner das gesamte irdische Leben des vorösterlichen Jesus zusammen. Dessen Dasein ist gezeichnet durch ein *sündloses* und *intimes* Gottesverhältnis (in allem uns gleich außer der Sünde (Hebr 4,15)), das schlechterdings nicht mehr zu überbieten ist. Unausgesprochen steht hier Jesu Abba-Rede, in der sich sein unmittelbares Gottesverhältnis personalisiert und objektiviert. Als dieser Mensch Gottes lebt dieser Mensch eine unbedingte Solidarität zu seinen Mitmenschen, von denen er keinen – auch und gerade seinen Feind – preisgibt. Das Wesen des Menschen Jesus ist in all seinen Dimensionen (Worte und Taten) *gleichermaßen* bestimmt durch eine radikale Solidarität zu Gott und von einer radikalen Solidarität zu den Menschen (den Jüngern und Gegnern, den Zöllnern und Sündern). Jesus lebt geradezu das Doppelgebot der Liebe:

„Er antwortete ihm: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ (Mt 22,37f.)

Der konkrete Modus dieser doppelten Solidarität ist seine Reich-Gottes-Predigt, die er ganz und gar von Gott her auf den Mitmenschen hin verkündet. Sein Gehorsam zu Gott („Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir! Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen.“ (Lk 22,42 mit Mt 6,10/ VaterUnser)) *realisiert* sich im Dienst an den Menschen.

Nichts kann den Menschen Jesus von der Solidarität zu Gott und der Solidarität mit den Menschen abbringen; Jesus lässt sich von ihr auch nicht abbringen als er sieht, dass sie ihm den Tod bringen wird.

(2)

„Das daraus resultierende Schicksal Jesu ist der Tod, in dem er sich endgültig und total unter Aufrechterhaltung seiner bedingungslosen Liebe zu den Menschen Gott und dessen unbegreiflicher Verfügung übergibt.“ (90)

In der Tat nichts kann Jesus davon abbringen, seine Solidarität zu Gott und den Menschen aufzugeben. Im Angesicht des Todes betet er für seine Feinde und legt sein Schicksal in die Hände des Vaters:

„Jesus aber betete: Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.“
(Lk 23,34)

„Und Jesus rief laut: Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist. Nach diesen Worten hauchte er den Geist aus.“ (Lk 23,46)

Jesu Sterben ist ein *aktives* endgültiges und totales sich Übereignen an Gott und selbst in dieser aktiven Auslieferung in den Willen eines anderen Akt solidarischer Liebe zu den Menschen.

Das Ende dieser doppelten Solidarität, die im Tod Jesu endgültig und unaufhebbar wird, bedeutet aber nicht das sinnlose Nichts dieser vertikalen Liebe zu Gott und dieser horizontalen Liebe zum Menschen, sondern die *Voll-endung* dieser solidarischen Liebe durch und in Gott.

(3)

„In diesem Sturz in die völlige Ohnmacht des Todes ist er aber der von Gott endgültig Bejahte und Angenommene *und* wird von uns als solcher erfahren, eben als der ‚Auferstandene‘.“ (91)

Der Tod ist nicht das Ende der doppelten Solidarität Jesu zu Gott und den Menschen. Diese wird vielmehr von Gott im Akt der Todesüberwindung als endgültig bejaht, indem Gott sie als bleibend Gültige annimmt. Damit aber bejaht er in eins die gesamte Person Jesu in allen Dimensionen, die sein Leben ausgemacht haben. Denn genau das heißt Auferstehung. Auferstehung im christlichen Verständnis meint nicht das Weiterleben eines Substrates oder einer Lebensessenz, sondern das ewige Leben der konkreten, geschichtlichen Person. Das bedeutet aber: Jesu Auferstehung umfasst alles das, was Jesus in seinem Leben gesagt und getan hat. In der Auferstehung werden damit also auch alle Relationen und alle Beziehungen zur Vollendung in Gott gebracht, die Jesus in seinem Leben eingegangen ist und die Jesus in seinem Leben realisiert hat.

Jesus ist der Auferstandene, als einer, der in Beziehung zu seinen Jüngerinnen und Jüngern gestanden hat – d.h. auch diese Beziehungen zu seinen Nachfolgern haben eine bleibende Bedeutung in Gott.

Jesus ist der Auferstandene, als einer, der die Sünder durch Gottes Vergebung in eine heilsame Gottesbeziehung gebracht hat – d.h. auch diese Beziehung zu den Sündern hat eine bleibende Bedeutung in Gott.

Jesus ist der Auferstandene, als einer, der den Armen und Benachteiligten das Reich Gottes *versprochen* hat – d.h. auch dieses Versprechen hat in Gott ewigen Bestand.

Jesus ist der Auferstandene, als einer, der den Menschen Gottes zuvorkommendes und universales Heilsangebot gemacht hat – d.h. auch dieses universale Heilsangebot hat ewige Bedeutung.

Und schließlich: Jesus ist der Auferstandene, als einer, der in unbedingter und universaler Solidarität zu allen Menschen aller Zeiten gelebt hat – d.h. auch diese Solidarität ist eine Wirklichkeit in Gott, eine Realität.

Alles kommt darauf zu sehen, dass *dieser Mensch*, Jesus Christus und kein anderer, der Auferstandene ist, weil nur dieser sündlose Mensch in einer wirklich unbedingten, radikalen Solidarität zu allen Menschen gestanden hat. Deswegen – und nur deswegen – hat aber die Auferstehung eine bleibende Heils-Bedeutung *für* alle Menschen. Denn durch die Auferstehung, wird nicht nur Jesus von Gott bleibend bejaht und angenommen, sondern ineins auch dessen Solidarität zu den Menschen. Auferstehung meint gewiss zunächst einmal die Auferstehung des einzigartigen und nicht ersetzbaren Individuums Jesus. Zum Wesen dieses Individuums gehören aber alle personalen Relationen unverzichtbar dazu: und durch die endgültige Mitbejahung und Mit-Annahme dieser Relationen (der Solidarität zu allen Menschen aller Zeiten) erlangt die Auferstehung Jesu eine Bedeutung für Alle. Im Heil, das dem Gekreuzigten durch seine Auferstehung zuteil wird, ist das Heil *aller* begründet. Da Jesus allen Menschen das Heil Gottes angeboten hat und dieses Tun in der Auferstehung ewige Gültigkeit erlangt hat, ist die Auferstehung Jesu zugleich und ineins das *universale Heilsangebot* für alle. Wo immer und wann immer aber ein Mensch dieses Heilsangebot annimmt, da realisiert er darin zugleich eine Beziehung zu Jesus und bekommt so Anteil an dessen *stellvertretenden Tod und dessen stellvertretenden Auferstehung*. Das bedeutet aber in Konsequenz, dass Jesus nicht allein im Himmel ist. Wäre dem so, dann wäre der auferstandene Jesus eine völlig andere Person als derjenige, dessen ganzes Leben auf Erden sich aus fürsogender und mitleidender Solidarität definiert hat. Nicht der Gekreuzigte, dessen Heilszusage noch im Tod allen Menschen, Freunden und Feinden gilt, wäre der Auferstandene, sondern ein isolierter, letztlich vereinsamer Schattenriss.

Origines hat im Bild vom „wartenden Heiland“ diese Spitzenaussage christlichen Glaubens im Anschluss an Mt 26,29 meisterhaft und exemplarisch zum Ausdruck gebracht³⁷⁶:

³⁷⁶ Vgl. ORIGINES, 7. Homilie über Levitikus Nr.2. Bei: RATZINGER, Joseph, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg ⁶1990, 152f. [= RATZINGER, Eschatologie.]

„Von jetzt an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken, bis zu dem Tag, an dem ich mit euch von neuem davon trinke im Reich meines Vaters.“ (Mt 26,29)

Origines hebt ab auf die „Verzichtserklärung“ des Heilandes, die ihm zustehende Frucht des Weinstocks im Reich Gottes zu trinken, solange er diesen Wein nicht zusammen mit den Freunden trinken kann („mit *euch* von neuem davon trinke“). Dieses Warten des Heilandes aber ist das Warten *auf* den Sünder und darin Ausdruck und „Fortführung“ jener Solidarität, die Jesus in seinem Leben gelebt hat.

(4)

„Schicksal und Person Jesu haben also über ihre übliche Menschlichkeit hinaus eine Eigen-Bedeutung. Dieser Jesus erklärt, dass mit ihm die endgültige, unwiderrufliche Zuwendung der vergebenden und sich selbst schenkenden Liebe Gottes da sei, das ‚Reich Gottes‘ unwiderruflich gekommen sei, dass der Sieg der vergebenden Liebe Gottes in der Geschichte der Menschheit sich von Gott aus unüberwindlich durchsetze. Da dieser Jesus durch seine Auferstehung endgültig von Gott angenommen ist, ist auch der von ihm erhobene Anspruch, dass mit ihm die Selbstmitteilung Gottes an die Welt trotz ihrer Sünde und Endlichkeit und Todesverfallenheit endgültig sich durchsetzt, legitimiert und besiegelt. Dann aber ist Jesus in seiner Selbstinterpretation, seinem Tod und seiner Auferstehung das unüberbietbare endgültige Wort der Selbstbezeugung Gottes.“ (91)

Im Blick auf die oben angestellten Überlegungen müsste deutlich geworden sein, warum Schicksal und Person eine Eigen-Bedeutung haben, die über die Bedeutung eines beliebigen anderen Menschen hinausgeht: nur Er allein kann der Erstling der Entschlafenen sein, weil nur in ihm – mit seiner Person und seiner Geschichte/ in seiner Person und Geschichte – völlige Gottesliebe und völlige Menschenliebe verwirklicht worden sind.

Zu der Person Jesus gehört aber auch seine Gottesreich-Predigt, die er in exklusiver Weise an seine Person gebunden hat. In der Auferstehung ist somit auch Jesu Anspruch, der eschatologisch endgültige Proklamator und Repräsentant des Reiches Gottes selbst zu sein, von Gott endgültig beglaubigt und legitimiert. Hinter dieser lapidar anmutenden Feststellung, durch die Auferstehung sei der *Anspruch* Jesu legitimiert, stehen theologische Implikationen von außerordentlich großer Tragweite.

Zunächst wird schlicht festgestellt, dass Jesu Botschaft die Botschaft Gottes selbst war. Insofern ist sie von Gott her legitimiert.

Legitimiert ist aber zugleich, dass Jesus sich als eschatologischer, d.h. endgültiger Bote Gottes versteht. Da das Ereignis, von dem er kündigt, selbst ein eschatologisches Ereignis ist, heißt dies auch, dass mit ihm die Offenbarung Gottes selbst zum

Abschluss gekommen ist. Jesus ist demnach – das besiegelt seine Auferstehung – der letzte Prophet, der als solcher die Prophetie Gottes abschließt und darin das „Amt“ der Prophetie abschafft. Über das hinaus, was Jesus selbst verkündigt hat, kann es keine neue öffentliche Offenbarung mehr geben, die das von ihm Geoffenbarte überbieten könnte. Insofern ist Jesus selbst „Gottes letztes Wort“.

Durch die Auferstehung wird endgültig offenbart, dass Gott seine Herrschaft tatsächlich angetreten hat und in Jesus selbst Ereignis geworden ist. Denn die Auferstehung als Legitimation würde missverstanden, wenn man sie als gewissermaßen nachträgliche Ratifikation Gottes zu einer von Jesus kraft eigener Autorität verkündeten Botschaft begreifen würde. Eine solche Sicht wäre die Umkehrung des Grund-Folge-Verhältnisses. Die Verkündigung Jesu ist nicht legitim, weil sie durch seine Auferstehung beglaubigt wird, sondern umgekehrt: Weil sie von vornherein legitim ist, stirbt Jesus und mit ihm sein Anspruch in die Auferstehung hinein.

Offenbart die Auferstehung also endgültig den Herrschaftsantritt Gottes, der sich innergeschichtlich an den Menschen Jesus gebunden hat, dann folgt daraus, dass von der Gottesherrschaft fürderhin nicht mehr *ohne* Jesus gesprochen werden kann. Weil Jesus die Gottesherrschaft nicht nur verkündet, sondern in exklusiver und singularer Weise an seine Person gebunden hat, und beides im Nachhinein als immer schon berechtigt erwiesen wird, „beweist“ seine Auferstehung, dass Jesus selbst konstitutiver Teil der Gottesherrschaft ist.

Das von Jesus verkündigte Evangelium Gottes wird zum Evangelium von Jesus, als dem Christus, wie man an dieser Stelle jetzt bereits sagen muss. Nach der Auferstehung kann nicht einfach mehr nur die „Sache Jesu“ weiterverkündigt werden, sondern aus der „Sache Jesu“ wird Jesus Christus selbst. Salopp könnte man sagen: aus der „Sache Jesu“ wird die „Sache Jesus“. Denn dadurch, dass die Auferstehung die konstitutive Bedeutung Jesu für die Gottesherrschaft offenbart und diesem Jesus selbst durch seine Auferstehung selbst ewige Bedeutung zukommt, bekommt Jesus selbst eine *soteriologische* Funktion. Der konkrete Jesus Christus hat eine *heilsmittlerische Funktion*. Weil sich die Gottesherrschaft nur mit ihm und an ihm realisiert, ist ein Zugang zur Gottesherrschaft letztlich auch nur über ihn möglich.

Weil die Auferstehung Jesu Botschaft von Gott (und seiner Herrschaft) sowohl als endgültige als auch als definitiv richtige erwiesen hat, ist eine Rede von Gott fürderhin nicht mehr möglich, ohne auf den vollmächtigen Offenbarer Gottes, sprich auf Jesus Christus, zu blicken. Jede *legitime* Rede von Gott bleibt gebunden an Jesu Rede von Gott und das heißt im Blick auf seine kommunikative Praxis in *Wort und Tat*: sie bleibt gebunden an das *geschichtliche* Leben Jesu selbst.

Insofern die legitime Gottrede – vulgo Theologie – gebunden ist an das geschichtliche Leben Jesu, weil sich nur in diesem Gott selbst ausgesagt hat, ist der einzige und

eigentliche Ort der göttlichen Offenbarung die menschliche Geschichte. In ihr ereignet sich Offenbarung und nur in ihr kann der Mensch auf das Angebot der Offenbarung antworten. Von daher hat die Geschichte selbst eine ewige Bedeutung für unser Gottesverhältnis. Die menschliche Geschichte wird so zu einer Heils- oder Unheilsgeschichte.

Und schließlich: Im geschichtlichen Leben Jesu, das seine Vollendung in der Auferstehung gefunden hat, offenbart sich Gott in seiner Wirklichkeit und in seiner Wirksamkeit, als derjenige Gott, dessen Wesen darin besteht,

- dass Gott dem Sünder voraussetzungslos vergibt,
- dass Gott das Heil jedes Menschen will,
- dass Gott dem Tod das ewige Leben entgegensetzt,
- dass Gott sich endgültig und unwiderruflich der Welt zuwendet,
- dass nichts in der Welt diese Zuwendung verhindern oder aufhalten kann,
- dass der Ausgang der Welt aufs Ganze gut wird,
- dass zwischen Gott und Mensch ein Verhältnis unüberbietbarer Nähe obwaltet
- und schließlich, dass Gott die Liebe ist.

Darüber hinaus können aus der Verbindung von der Gottesreich-Predigt Jesu einerseits und der Auferstehung Jesu andererseits weitere systematische Aussagen abgeleitet werden, die die *Christologie* betreffen.

(5)

„Dann aber ist Jesus in seiner Selbstinterpretation, seinem Tod und seiner Auferstehung das unüberbietbare endgültige Wort der Selbstbezeugung Gottes. Wenn das radikal und ernst verstanden wird, beinhaltet es schon die traditionelle Lehre von der substantiellen, hypostatischen Einheit des Logos mit der menschlichen Wirklichkeit, wenn wir ihn als die irreversible, endgültige Selbstzusage Gottes an uns annehmen, bekenn wir ihn damit schon als den wesensgleichen Sohn Gottes.“

Warum ist das so? Warum führt die Verbindung von Reich-Gottes-Predigt Jesu mit der Auferstehung dieses konkreten Jesus denotwendig zu diesem *christologischen Umschlag* im Blick auf die gläubige Interpretation Jesu (gen. obj.)?

Rahner argumentiert streng *theologisch*, wenn er feststellt, dass jede kreatürliche, endliche Wirklichkeit mit Notwendigkeit im größeren Raum anderer Möglichkeiten steht. Alles Endliche und Geschichtliche an sich bleibt Objekt einer göttlichen Freiheit, die in Zukunft anderes können könnte. Gott legt sich im Endlichen nie vollkommen fest, ja er *kann* sich im Endlichen niemals völlig festlegen, weil er sonst

selbst verendlicht würde und damit aufhörte Gott zu sein. Das würde dann aber auch von der Basilea-Botschaft Jesu gelten, die ja an sich *endlich* ist: „Darum bleibt jede Offenbarung, in der Gott seinen Willen durch ein endliches Wort oder ein geschichtliches Vorkommnis objektiviert und manifestiert, nach vorne offen, revidierbar, vorläufig.“ (92) Wir geraten dann aber in ein Dilemma: Einerseits verkündet Jesus ein solches *endliches Wort*, in dem sich Gott nicht selbst festlegen kann – andererseits aber beansprucht er, dass dieses endliche Wort ewige, eschatologische Bedeutung hat. Beides aber wird in der Auferstehung gleichsam „ratifiziert“. Jesus hat zu Recht mit einem endlichen Wort (bzw. seinen endlichen, geschichtlichen Taten) eine gewissermaßen *un-endliche* Botschaft verkündet. Dieses Dilemma – endliches Wort mit eschatologischem Inhalt, das von einem definitiven Handeln Gottes kündigt – lässt sich nur lösen, wenn Jesus nicht „nur“ wahrer Mensch ist.

„Wenn aber Gott seine Selbstzusage uns als eine unwiderrufliche und endgültige mitteilt, dann kann die kreatürliche Wirklichkeit, durch die das geschieht, nicht einfach im selben Abstand zu Gott stehen wie die anderen kreatürlichen Wirklichkeiten; sie muss in einer solch einmaligen Weise die Wirklichkeit Gottes selber sein, dass er *sich* selbst desavouieren würde, wenn er sie wegen ihrer kreatürlichen Endlichkeit überholen würde. Nur eine von Gott als seine *eigene* Wirklichkeit angenommene endliche Wirklichkeit kann seine Setzung in der Welt unwiderruflich machen.“

Damit aber ist der „christologische Umschlag“ vollzogen, die aus der Auflösung des obigen Dilemmas resultiert: Die definitive Aussage einer eschatologischen Setzung Gottes kann in einem endlichen Wort nur dann *wirklich* vollzogen werden, wenn Gott diese endliche Wirklichkeit – also den Menschen Jesus – als seine eigene Wirklichkeit angenommen hat. Genau das aber bekennt der christliche Glaube, wenn er sagt, dass die Person des gottwesensgleichen Logos die menschliche Natur zu seiner eigenen Wirklichkeit angenommen hat. Diese Verbindung, die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur allein *bewirkt*, dass die in Jesus definitiv verkündete Botschaft vom eschatologischen Eintreten der Gottesherrschaft von Gott her nicht mehr rücknehmbar ist. Würde Gott sie zurücknehmen, würde er sich selbst aufgeben, weil ein Teil seiner angenommenen Wirklichkeit – und so ein Teil Gottes selbst – aufhören würde zu sein. Genau das unterscheidet Jesus fundamental von allen Propheten, bzw. macht ihn zum *letzten Propheten*. Der *letzte* Prophet nämlich kann der *letzte* nur sein, wenn Gott sich in ihm als er selbst aussagt. Das aber impliziert eine Einheit Gottes mit diesem Propheten, die über eine nur kreatürliche Einheit hinausgeht:

„Nur (biblisch gesprochen) der Sohn, der das Wort Gottes ist und es nicht nur in der Endlichkeit verlautbart, kann der endgültige, letzte, nicht mehr überbietbare Prophet sein.“ (93)

Damit aber ist der „christologische Umschlag“ argumentativ begründet und Rahner kann zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen zurückkehren: die systematische Verknüpfung *und* Entfaltung von Gottes-Reich-Predigt Jesu einerseits und der Auferstehung Jesu andererseits:

„Jesus aber erhebt den Anspruch, die endgültige Selbstzusage Gottes von unbedingter und irreversibler Art zu sein; und diese seine Selbstinterpretation und sein Anspruch sind durch die Endgültigkeit seiner Existenz in Tod und Auferstehung von Gott bestätigt.“ (94)

Dann aber bleibt nur noch, das vollständige christologische Bekenntnis zu formulieren:

(6)

„Jesus ist der wesensgleiche Sohn Gottes, seine menschliche Wirklichkeit ist, unbeschadet ihrer echten, freien, menschlichen Subjektivität, die des ewigen Logos Gottes; denn Jesus ist die unwiderrufliche, unüberbietbare und endgültige Selbstzusage Gottes an uns; und dies kann er nur als der wesensgleiche Sohn sein.“ (94)

In dieser theologischen Reflexion gelingt es, ausgehend von der Basileia-Predigt Jesu in Korrelation von deren Implikationen mit dem Geschehen der Auferstehung die Grundlage die im späteren Prozess der Kirchengesichte voll entfalteteten Christologie zu rekonstruieren.

Fazit:

Die Auferstehung Jesu bedeutet nicht nur das positive Schicksal eines beliebigen einzelnen Menschen als eines Gerechten, sondern die Vollendung des *konkreten, geschichtlichen Menschen Jesus von Nazareth*.

„Auferstehung bedeutet (...) die reale Vollendung des Menschseins Jesu. Es ist das Personsein Jesu, das sich seinem irdischen Leib in einer relationalen Identität dynamisch in der Gemeinschaft mit dem Vater vollzog, im Tod bewährte und in der Auferweckung in seine Endgestalt übergegangen ist.“³⁷⁷

Seine Auferstehung ist damit die Beglaubigung und Legitimation dieser Person als Ganze. Damit offenbart die Auferstehung nicht nur die Wahrheit der von Jesus verkündigten Botschaft, sondern auch seine göttliche Sendung *von Anfang an*. Jesus Christus erscheint von der Auferstehung *endgültig* als der, der er in seinem ganzen Wesen und Dasein *immer schon* war: der bevollmächtigte und von daher vollmächtige

³⁷⁷ MÜLLER, Gerhard Ludwig, Christologie. Die Lehre von Jesus dem Christus. In: BEINERT, Wolfgang, Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. 2. Paderborn u.a. 1995, 1-297, 127. [= MÜLLER, Christologie.]

Mystagoge Gottes, der in seinem Leben in den Dimensionen von Lehre und Wirken Gottes für den Menschen radikale Liebe proklamiert und repräsentiert. Als wirkmächtiger Kündiger der nahen, die Geschichte schon ergreifenden Gottesherrschaft, ist er der Offenbarer schlechthin, der als solcher Gottes eschatologische Heilsoffenbarung zum Höhepunkt führt und als dieser Höhepunkt abschließt. Durch die Auferstehung bekommt nicht nur seine Verkündigung eine bleibende, irreversible, endgültige, eschatologische Heils-Bedeutung, sondern der Mensch Jesus selbst erlangt in Gott ewige Bedeutung. Da die Basileia-Botschaft unlösbar an seine Person gebunden ist, betrifft dies auch seine *soteriologische Funktion* für alle Menschen. Soteriologische, d.h. heilsmittlerische Bedeutung, hat nicht nur seine Botschaft, sondern er selbst. Dann aber erscheint die Auferstehung selbst als ein Geschehens-Ereignis der sich siegreich durchsetzenden Basileia Gottes als das konkrete Heilsangebot für alle Menschen. Schließlich *offenbart* die Auferstehung, dass Jesus Christus nicht im identischen kreatürlichen Verhältnis zu Gott steht, wie die anderen Menschen, sondern als der Sohn schlechthin, der menschengewordene Logos ist. Er ist wahrer Gott und wahrer Mensch. Von daher wird schließlich *deutlich, weil offenbar*, dass er nicht nur der Mystagoge Gottes ist, sondern als Mystagoge Gottes das Mysterion Gottes selbst in irdischer, endlicher Geschichte. Jesus Christus als Gottes Mystagoge und als Gottes Mysterion ist nicht nur Offenbarer Gottes, sondern auch die Offenbarung Gottes schlechthin:

„[Jesus Christus] ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes.“ (Kol 1,15)

Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch – kündigt nicht nur das Evangelium Gottes, sondern ist selbst das Evangelium Gottes.

„Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens.

Denn das Leben wurde offenbart; wir haben gesehen und bezeugen und verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns offenbart wurde.

Was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft mit uns habt. Wir aber haben Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus. Wir schreiben dies, damit unsere Freude vollkommen ist. Das ist die Botschaft, die wir von ihm gehört haben und euch verkünden: Gott ist Licht, und keine Finsternis ist in ihm.“ (1 Joh 1,1-5)

Jesus Christus:

Als wahrer Mensch und wahrer Gott

ist er als Kunder des Evangeliums von Gott selbst das Evangelium Gottes

ist er als der GottesMystagoge selbst das GottesMysterion

ist er als Offenbarer Gottes selbst die Offenbarung Gottes.

Bibliographie in Auswahl

ALFARO, Juan, Art. Formalobjekt, übernatürliches. In: LThK² IV, 207-208

CABADA-CASTRO, Manuel, Ort und Bedeutung des philosophischen Gottesbegriffs im Denken Karl Rahners. In: VORGRIMLER, Herbert, Hg., Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. u.a. 1979, 160-175

DIRSCHERL, Erwin, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emanuel Levinas. Würzburg 1995

DÖRING, Heinrich, Theologie im Medium der Erfahrung. In: NEUNER, Peter/WAGNER, Harald, Hgg., In Verantwortung für den Glauben. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Ökumenik. FS Fries. Freiburg i. Br. u.a. 1992

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

EICHER, Peter, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977

ESSEN, Georg, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonensische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie. Regensburg 2001

FARRUGIA, Edward, Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie. Rom 1985

FISCHER, Klaus, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. u.a. ²1975 (¹1974)

FISCHER, Klaus, Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie - Aspekte und Anfragen. In: ZKTh 113 (1991) 1-23

FRIES, Heinrich, Theologische Methode bei John Henry Newman und Karl Rahner. Karl Rahner zum 75. Geburtstag. In: Catholica 33 (1979) 109-133

FÜSSEL, Kuno, Der Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen. Ein Beitrag Karl Rahners zur theologischen Wissenschaftstheorie. In: VORGRIMLER, Herbert, Hg., Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg i. Br. u.a. 1979, 199-212

- GMAINER-PRANZL, Franz, Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie. Innsbruck 1996
- GRÜN, Anselm, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münsterschwarzbach 1974
- GUGGENBERGER, Engelbert, Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral. Innsbruck, Wien 1990
- HENRICI, Peter, Art. Apologetik. IV. Immanenzapologetik. In: SM I, 276-280
- HICK, John, Gott und seine vielen Namen. Frankfurt u.a. 2001
- HILBERATH, Bernd Jochen, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995
- HOFMANN, Peter, Glaubensbegründung. Die transzendentalphilosophische Kommunikations-gemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht. Frankfurt a. M. 1988
- HOYE, William J., Die Verfinsterung des absoluten Geheimnisses. Eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners. Düsseldorf 1979
- HOYE, William J., Gotteserfahrung. Klärung eines Grundbegriffs der gegenwärtigen Theologie. Zürich 1993
- KASPER, Walter, Jesus der Christus. Mainz ¹¹1992
- KUNZ, Erhard, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei). In: KERN, Walter/ POTTMEYER, Hermann J./ SECKLER, Max, Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4. Tübingen und Basel ²2000, 301-330
- KERN, Walter, Philosophie als Ferment der Fundamentaltheologie in neueren Modellen. In: BÜRKLE, Horst/ BECKER, Gerold, Hgg., Communicatio Fidei. FS Biser. Regensburg 1983, 146-162
- KLAUSNITZER, Wolfgang, Gott und Wirklichkeit. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende und Religionslehrer. Regensburg 2000
- KNOEPFLER, Nikolaus, Blondels Action von 1893 und Rahners transzendentaler Ansatz im Grundkurs – eine unterirdische Wirkungsgeschichte. In: ThPh 72 (1997) 91-96
- LANG, Albert, Art. Extrinsezismus I. In: LThK² III, 1321-1322
- LAVALETTE, Henri, Art. Extrinsezismus II. In: LThK² III, 1322-1323

- LEHMANN, Karl, Karl Rahner. Ein Porträt. In: DERS./ RAFFELT, Albert, Hgg., Rechenschaft des Glaubens. Karl Rahner-Lesebuch. Freiburg i. Br. u.a. 1979
- MAIER, Christl, Der eine oder der einzige Gott? Israels Weg zum Monotheismus in exilischer Zeit. In: BiKi 55 (2000) 140-146
- MALMBERG, Felix, Art. Glaubenslicht. In: LThK² IV, 942-943
- MALMBERG, Felix, Art. Analysis fidei. In: LThK² I, 477-483
- MARTINI, Carlo Maria / ECO, Umberto, Woran glaubt, wer nicht glaubt? Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König. Wien 1998
- METZ, Johann B., Theologische und metaphysische Ordnung. In: ZKTh 83 (1961) 1-14
- MIGGELBRINK, Ralf, Latens Deitas. Das Gottesdenken in der Theologie Karl Rahners. In: SIEBENROCK, Roman, Hg., Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium. Themen – Referate – Ergebnisse. Innsbruck 2001, 99-129
- MITTERSTIELER, Elmar, Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur „fides quaerens intellectum“ in der Theologie Karl Rahners. Frankfurt a. M. 1975
- MUCK, Otto, Art. Neuscholastik. In: SM III, 749-754
- MUCK, Otto, Philosophische Gotteslehre. Düsseldorf ²1993
- MÜLLER, Klaus, Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewusster Subjektivität. Frankfurt a. M. u.a. 1994
- NEUMANN, Karl, Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner. Freiburg i. Br. u.a. 1980
- NIEMANN, Franz-Josef, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats. Innsbruck, Wien 1984
- ORIGINES, 7. Homilie über Levitikus Nr.2. Bei: RATZINGER, Joseph, Eschatologie – Tod und ewiges Leben. Regensburg ⁶1990, 152f.
- PETER, Anton, Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich. Freiburg i. Br. u.a. 1988
- PFEIFER, Bernhard, Schlechthinnig abhängig – radikal herkunftig. Wahlverwandtschaften anthropologischer Theologie dargestellt an der Nähe

Schleiermachers und Rahners im Aufgang der Gottesfrage. In: FZPhTh 42 (1995) 69-100

PRÖPPER, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München ³1991, 123-125

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

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

RAHNER, Karl, Anthropologische Voraussetzungen für den Selbstvollzug von Kirche. In: SW 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearb. von NEUFELD, Karl-Heinz. Hg. v. d. Karl Rahner Stiftung. Solothurn, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1995, 181-196

RAHNER, Karl, Ansprache zum 80. Geburtstag von Romano Guardini. In: DERS., Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg i. Br. u.a. 1968, 253-265

RAHNER, Karl, Art. Christentum. In: SM I, 720-744

RAHNER, Karl, Art. Theologische Erkenntnis- und Methodenlehre. In: SM IV, 885-892

RAHNER, Karl, Art. Formalobjekt, übernatürliches. In: KThW, 112-113

RAHNER, Karl, Art. Geheimnis. In: LThK² IV, 593-597

RAHNER, Karl, Art. Geheimnis. In: SM II 189-196

RAHNER, Karl, Art. Gnadenerfahrung. In: LThK² IV, 1001-1002

RAHNER, Karl, Art. Heil. In: KThW 157-158

RAHNER, Karl, Art. Jesus Christus. In: SM II, 920-957

RAHNER, Karl, Art. Kerygma. II. Systematisch. In: LThK² VI, 125-126

RAHNER, Karl, Art. Kerygmatische Theologie. In: LThK² VI, 126

RAHNER, Karl, Art. Mission. In: SM III, 547-551

RAHNER, Karl, Art. Praeambula fidei. In: KThW 296-297

RAHNER, Karl, Art. Wort. In: KThW 388-389

RAHNER, Karl, Art. Wort. In: LThK² X, 1235-1238

- RAHNER, Karl, Art. Transzendentaltheologie. In: SM IV, 986-992
- RAHNER, Karl, Art. Theologie. In: SM IV, 860-874
- RAHNER, Karl, Atheismus und implizites Christentum. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 187-212
- RAHNER, Karl, Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit. In: OR 19 (1955) 239-243
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung. In: DERS./ RATZINGER, Joseph, Offenbarung und Überlieferung. QD 25. Freiburg u.a. 1965, 11-24
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ¹1960, 103-133
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 531-546
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik. In: BORNKAMP, Günther/ RAHNER, Karl, Hgg., Die Zeit Jesu. FS Schlier. Freiburg i. Br. u.a. 1970, 273-283
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die katholische Dogmatik. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 215-226
- RAHNER, Karl, Bemerkungen zur Situation des Glaubens heute. In: LATOURELLE, René/ O' COLLINS, Gerald, Hgg., Probleme und Aspekte der Fundamentaltheologie. Hg. der deutschen Übersetzung Johannes BERNRAD. Innsbruck, Wien 1985, 329-346
- RAHNER, Karl, Christlicher Humanismus. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 239-259
- RAHNER, Karl, Christologie heute. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 217-224
- RAHNER, Karl, Das christliche Verständnis der Erlösung. In: SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 236-250
- RAHNER, Karl, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 136-158
- RAHNER, Karl, Das dynamische in der Kirche. Freiburg i. Br. ³1965

- RAHNER, Karl, Das Leben der Toten. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1967, 429-437
- RAHNER, Karl, Das neue Bild der Kirche. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 329-354
- RAHNER, Karl, Das Wort der Dichtung und der Christ. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 441-454
- 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, Karl, Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 218-235
- RAHNER, Karl, Der gegenwärtige Stand der katholischen Theologie in Deutschland. In: DERS., Kritisches Wort. Aktuelle Probleme in Kirche und Welt. Freiburg i. Br. u.a. 1970, 11-33
- RAHNER, Karl, Der Glaube der Christen und die Lehre der Kirche. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 262-285
- RAHNER, Karl, Die anonymen Christen. In: SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 545-555
- RAHNER, Karl, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung. In: DERS., SzTh IV, 183-221
- RAHNER, Karl, Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des Glaubens“. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 153-164
- RAHNER, Karl, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. 1955, 7-94, 93. Erstveröffentlichung in: ZkTh 69 (1947) 129-188.
- RAHNER, Karl, Die Hominisation als theologische Frage. In: RAHNER, Karl/ OVERHAGE, Paul, Das Problem der Hominisation. Freiburg i. Br. u.a. 1961, 13-90
- RAHNER, Karl, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 111-128
- RAHNER, Karl, Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 133-149

- RAHNER, Karl, Die Sinnfrage als Gottesfrage. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 195-205
- RAHNER, Karl, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 387-406
- RAHNER, Karl, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft. Jenseits von Optimismus und Pessimismus. In: MILDENBERGER, Friedrich/ TRACK, Joachim, Hgg., Zugang zur Theologie. Fundamentaltheologische Beiträge. FS Joest. Göttingen 1979, 201-214
- RAHNER, Karl, Die Wahrheit bei Thomas von Aquin. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 21-40
- RAHNER, Karl, Die Zukunft der Theologie. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 148-157
- RAHNER, Karl, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 222-245
- RAHNER, Karl, Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit. In: DERS., SzTh IV, Einsiedeln u.a. ¹1960, 157-172
- RAHNER, Karl, Eine Theologie, mit der wir leben können. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 104-116
- RAHNER, Karl, Einige Bemerkungen zu einer neuen Aufgabe der Fundamentaltheologie. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 198- 211
- RAHNER, Karl, Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 237-271
- RAHNER, Karl, Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 306-319
- RAHNER, Karl, Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 555-560
- RAHNER, Karl, Frömmigkeit früher und heute. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 11-31
- 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, Karl, Glaube als Mut. In: DERS., SzTh XIII, 252-268

RAHNER, Karl, Glaubensakt und Glaubensinhalt. In: SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 152- 162

RAHNER, Karl, Glaubensbegründung heute. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 17- 40

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

RAHNER, Karl, Grundlinien einer systematischen Christologie. In: DERS./ THÜSING, Walter, Hgg., Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlage für eine interdisziplinäre Vorlesung. QD 55. Freiburg i. Br. u.a. 1972, 15-78

RAHNER, Karl, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie. In: FEINER, Johannes/ LÖHRER, Magnus, Hgg., Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik. Bd. II. Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, 406-420

RAHNER, Karl, Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu. In: DERS., SzTh XVI. Einsiedeln u.a. 1980

RAHNER, Karl, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 54-76

RAHNER, Karl, Jesus Christus - Sinn des Lebens. In: DERS., Schriften zur Theologie XV. Einsiedeln u.a. 1983, 206-216

RAHNER, Karl, Jungfräulichkeit Marias. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 361-377

RAHNER, Karl, Kirche im Wandel. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 455-478

RAHNER, Karl, Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 225-235

RAHNER, Karl, Kleine Fragen zum heutigen Pluralismus in der geistigen Situation der Katholiken und der Kirche. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 34-45

RAHNER, Karl, Kleines Fragment „Über die kollektive Findung der Wahrheit“. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 104-110

RAHNER, Karl, Kritische Bemerkungen zu B. J. F. Lonergan's Aufsatz: „Functional Specialties in Theology“. In: Gregorianum 51 (1970) 537-540

RAHNER, Karl, Löscht den Geist nicht aus. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 77-90

RAHNER, Karl, Maria und das christliche Bild der Frau. In: DERS., SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 353-360

RAHNER, Karl, Meditation über das Wort „Gott“. In: SCHULZ, Hans Jürgen, Hg., Wer ist das eigentlich – Gott? München 1969, 13-21

RAHNER, Karl, Natur und Gnade. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 209-236

RAHNER, Karl, Natur und Gnade. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 209-236

RAHNER, Karl, Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 24-62

RAHNER, Karl, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie als ganze. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 127-147

RAHNER, Karl, Philosophie und Philosophieren in der Theologie. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967

RAHNER, Karl, Philosophie und Theologie. In: DERS., SzTh VI. Einsiedeln u.a. 1965, 91-103

RAHNER, Karl, Priesterliche Existenz. In: DERS., SzTh III. Einsiedeln u.a. ⁵1962, 285-312

RAHNER, Karl, Probleme der Christologie von heute. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. ⁷1964, 169-222

RAHNER, Karl, Profangeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 11-23

RAHNER, Karl, Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 337-412

RAHNER, Karl, Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 242-256

RAHNER, Karl, Sämtliche Werke. Bd. 19. Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie. Bearb. von Neufeld, Karl-Heinz. Hg. v. d. Karl Rahner Stiftung. Solothurn, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1995

- 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. Erstauflage erschienen München 1941
- RAHNER, Karl, Seht, welch ein Mensch. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln 1966, 137-140
- RAHNER, Karl, Selbsterfahrung und Gotteserfahrung. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 133-144
- RAHNER, Karl, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie. Innsbruck/Wien ⁵1988
- RAHNER, Karl, Theologie der Hoffnung. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 561-579
- RAHNER, Karl, Theologie im Neuen Testament. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 33-53
- RAHNER, Karl, Theologie und Anthropologie. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 43-65
- RAHNER, Karl, Theologisches zum Monogenismus. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 253-322
- RAHNER, Karl, Theologische Bemerkungen zum Zeitbegriff. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 302-322
- RAHNER, Karl, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943). Hg., eingel. und kommentiert v. WOLF, Hubert. Ostfildern 1994
- RAHNER, Karl, Theologische Überlegungen zu Säkularisation und Atheismus. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1970, 177-196
- RAHNER, Karl, Thesen zum Thema: Glaube und Gebet. In: GuL 42 (1969) 177-184
- RAHNER, Karl, Um das Geheimnis der Dreifaltigkeit. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 320-325
- RAHNER, Karl, Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung. In: OR 20 (1956) 8-11
- RAHNER, Karl, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 51-99

- RAHNER, Karl, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a 1954
- RAHNER, Karl, Über die Eigenart des christlichen Gottesbegriffs. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 185-194
- RAHNER, Karl, Über die Schriftinspiration. Freiburg i. Br. u.a. 1957
- RAHNER, Karl, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute. In: DERS., SzTh VI, Einsiedeln u.a. 1965, 139-167
- RAHNER, Karl, Über die Verborgenheit Gottes. In: DERS., SzTh XII. Einsiedeln u.a. 1975, 285-305
- RAHNER, Karl, Über künftige Wege der Theologie. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 41-69
- RAHNER, Karl, Überlegungen zur Dogmenentwicklung. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 11-50
- RAHNER, Karl, Überlegungen zur Methode der Theologie. In: DERS., SzTh IX. Einsiedeln u.a. 1970, 79-126
- RAHNER, Karl, Virginitas in Partu. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1960, 173-205
- RAHNER, Karl, Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzenderfahrung. Hg. v. SUDBRACK, Josef. Freiburg i. Br. u.a. 1989 (Erstveröffentlichung 1958 als QD 4)
- RAHNER, Karl, Vom Mut zum kirchlichen Christentum. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. 1980, 11-22
- RAHNER, Karl, Was heißt heute an Jesus glauben? SzTh XIII. Einsiedeln u.a. 1978, 172-187
- RAHNER, Karl, Was heißt Jesus lieben? Freiburg i. Br. u.a. ³1982
- RAHNER, Karl, Was ist eine dogmatische Aussage. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 33-53
- RAHNER, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschichte. In: DERS., SzTh V. Einsiedeln u.a. 1962, 115-135
- RAHNER, Karl, Wort und Eucharistie. In: DERS., SzTh IV. Einsiedeln u.a. ⁵1967, 313-355

RAHNER, Karl, Würde und Freiheit des Menschen. In: DERS., SzTh II. Einsiedeln u.a. 1955, 247-277

RAHNER, Karl, Zum heutigen Verhältnis von Philosophie und Theologie. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 70-88

RAHNER, Karl, Zum Inhalt der christlichen Botschaft. In: SW 26. Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Bearb. v. Nikolaus SCHWERDTFEGER und Albert RAFFELT; hg. v. d. KARL-RAHNER-STIFTUNG. Zürich, Düsseldorf, Freiburg i. Br. 1999, 485-488

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

RAHNER, Karl, Zum Sinn des Assumpta-Dogmas. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 239-252

RAHNER, Karl, Zum Verhältnis zwischen Theologie und heutigen Wissenschaften. In: DERS., SzTh X. Einsiedeln u.a. 1972, 104-113

RAHNER, Karl, Zur Lage der Theologie. Karl Rahner antwortet Eberhard Simons. Düsseldorf 1969

RAHNER, Karl, Zur momentanen Situation der katholischen Theologie. In: DERS., SzTh XV. Einsiedeln u.a. 1983, 76-83

RAHNER, Karl, Zur Geschichtlichkeit der Theologie. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 88-110

RAHNER, Karl, Zur Reform des Theologiestudiums. Freiburg i. Br. u.a. 1981

RAHNER, Karl, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade. In: DERS., SzTh I. Einsiedeln u.a. 1954, 347-375

RAHNER, Karl, Zur Situation des katholischen Intellektuellen. In: DERS., SzTh VII. Einsiedeln u.a. 1966, 368-385

RAHNER, Karl, Zur theologischen Problematik einer „Pastoralkonstitution“. In: DERS., SzTh VIII. Einsiedeln u.a. 1967, 613-636

RAHNER, Karl/ LEHMANN, Karl, Kerygma und Dogma. In: MySal. Bd. I. Einsiedeln u.a. 1965, 622-703

RATZINGER, Joseph, Rez., Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens. In: ThRv 74 (1978) 177-186

REIKERSTORFER, Johann, Fundamental- theologische Modelle der Neuzeit. In: HFTh² 4, 243-264

RULANDS, Paul, Zur Genese des Theologumenons vom „übernatürlichen Existential“. Ein Versuch zur exemplarischen Erhellung der Bedeutung der Neuscholastik für die Theologie Karl Rahners. In: SIEBENROCK, Roman, Hg., Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium. Themen – Referate – Ergebnisse. Innsbruck 2001, 225-246

RUPP, Erik, Zur Kritik der transzendentalen und analytischen Wissenschaftstheorie. Wiesbaden 1973

SANDLER, Willibald, Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive. Frankfurt am Main u.a. 1996

SCHMOLLY, Walter, Eschatologische Hoffnung in Geschichte. Karl Rahners dogmatisches Grundverständnis der Kirche als theologische Begleitung von deren Selbstvollzug. Innsbruck 2001

SCHÜSSLER FIORENZA, Francis, Fundamentale Theologie. Zur Kritik theologischer Begründungsverfahren. Mainz 1992

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

SECKLER, Max, Art. Fundamentaltheologie. In: LThK³ 4, 227-238

SECKLER, Max, Das eine Ganze und die Theologie. Fundamentaltheologische Überlegungen zum wissenschaftstheoretischen Status der Grundkurs-Idee Karl Rahners. In: KLINGER, Elmar/ WITTSTADT, Klaus, Hgg., Glaube im Prozess. Christ- sein nach dem II. Vatikanum. Freiburg i. Br. u.a. 1984, 826-852

SECKLER, Max, Das Verhältnis von Fundamentaltheologie und Dogmatik. In: SCHOCKENHOFF, Eberhard/ WALTER, Peter, Hgg., Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. FS Kasper. Mainz 1993, 101-129

SECKLER, Max, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen. In: HFTh¹ 4, 450-514

SECKLER, Max, „Potentia oboedentialis“ bei Karl Rahner (1904-1984) und Henri de Lubac (1896-1991). In: Gregorianum 78 (1997) 699-718

- SENN, Felix, Orthopraktische Ekklesiologie. Karl Rahners Offenbarungsverständnis und seine ekklesiologischen Konsequenzen im Kontext der neueren katholischen Theologiegeschichte. Freiburg/ Schweiz 1989
- SPLETT, Jörg, Mystisches Christentum. Karl Rahner zur Zukunft des Glaubens. In: ThQ 174 (1995) 258-271, 269.
- STOLINA, Ralf, Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität. Menschwerdung Gottes und Gebet. Innsbruck/ Wien 1996
- THOMAS VON AQUIN, Die deutsche Thomas-Ausgabe (*Summa theologica*), Übers. von Dominikanern u. Benediktinern Deutschlands u. Österreichs. Vollst., ungekürzte dt.-lat. Ausg, Graz u.a. 1933ff., 34 Bde
- WAGNER, Falk, Gott – Ein Wort unserer Sprache? In: FAULHABER, Theo/ STILLFRIED, Bernhard, Hgg., Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft. Freiburg i. Br. u.a. 1998
- WEGER, Karl Heinz, Zur Theologie Karl Rahners. In: MUTSCHLER, Hans-Dieter, Hg., Gott neu buchstabieren. Zur Person und Theologie Karl Rahners, Würzburg 1994, 81-96
- WEGER, Karl-Heinz, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg i. Br. u.a. Sonderausgabe 1986
- WEISCHEDEL, Wilhelm, Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Sonderausgabe Darmstadt 1998
- WEB, Paul, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Graz u.a. 1970
- VOLZ, Heidemarie, Zum Problem einer transzendentalen Begründbarkeit des Theismus. Altenberge 1988

Weitere Veröffentlichungen des Autors zu Karl Rahner

Föbel, Thomas Peter, Karl Rahner – Grundlegende Aspekte und Dimensionen einer großen Theologie. Einführung, Darstellung. Weiterführung. I. Teil: Die theoanthropologische Grundlegung in Offenbarung und Selbstmitteilung. Bonn 2017, 157 S. Zitierfähig abrufbarunter:
[http://hdl.handle.net/20.500.11811/1010.](http://hdl.handle.net/20.500.11811/1010)]

Föbel, Thomas Peter, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners (= Innsbrucker theologische Studien 70). Innsbruck/Wien 2004, 1024 S.

Föbel, Thomas Peter, Heil als Beziehung oder zur Leiblichkeit der Gnade – Ein Beispiel für die pastorale Relevanz der spekulativen Theologie Karl Rahners. In: LZ 62 (2007) 31-47.

Föbel, Thomas Peter, Karl Rahner (1904-1984). In: Hoff, Gregor M./ Körtner, Ulrich H. J., Hgg., Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart 2013, 338-355.

Föbel, Thomas Peter, Letztgültiger Sinn im Licht der theologischen Vernunft. Fragen zur Reichweite transzendentalphilosophischer Glaubensverantwortung in Auseinandersetzung mit der Transzendentaltheologie Karl Rahners. In: TThZ 115 (2006) 99-130.

Föbel, Thomas Peter, Warum ein Existential übernatürlich ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom "übernatürlichen Existential". In: ThPh 80 (2005) 389-411.