Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 15 (1968)

Heft: 1

Artikel: Immanenz oder Transzendenz?

Autor: Eicher, Peter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760440

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

PETER EICHER

Immanenz oder Transzendenz?

Gespräch mit Karl Rahner

«Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer, es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.» G. W. F. HEGEL.

Von Karl Rahners Werk liegen heute bis an die 1000 Titel vor und es ist damit zu einem vielschichtigen und komplexen Ganzen angewachsen; komplex nicht nur durch die Vielzahl der behandelten Themen und der angeschnittenen Fragen, sondern komplex auch durch jene Denkart, welche die fundamentaltheologische Absicht mit der transzendentalphilosophischen Methodik verbindet. Mehr als bei den andern Vertretern der transzendentalen Methode in der Neuscholastik ist Rahners Denken dabei auf anthropologische Fragen konzentriert, metaphysisch unterbaut und für die Theologie ausgewertet. Diese schwer überschaubare Vielgestaltigkeit und der transzendentale Ansatz seines Werkes hat denn auch in den letzten Jahren zu sehr verschiedenen, oft widersprüchlichen Reaktionen geführt; sie alle kreisen um die zentrale Frage, ob Rahners Denken von seinem Ansatz her nur im immanenten Raum des Bewußtseins verbleibe, oder ob es wahre Transzendenz gerade erst eröffne. Geschieht in Rahners Denken eine anthropologische Reduktion oder legt das anthropologisch gewendete Denken die fundamentalen Strukturen der Theologie und der christlichen Philosophie frei?

Einen eigentlichen philosophischen Protest gegen Rahners «System» hat Florent Gaboriau in einer Streitschrift formuliert, die den Titel trägt: «Interview sur la mort avec K. Rahner» [1]. Er kommt dabei in manchem dem theologischen Protest nahe, den Hans Urs von Balthasar mit «Cordula oder der Ernstfall» gegen Rahner geltend macht [2]. Erheben sich die beiden Autoren im Namen eines existentiellen Postulats gegen Rahners transzendentales Denken, so übernimmt E. Simons – in einer Kritik an der Religionsphilosophie von «Hörer des Wortes» [3] – Rahners Transzendentalphilosophie selbst. Indem er sie positiv weiter führt, leistet er den bis heute wohl gründlichsten Beitrag zum Verständnis der anthropologisch gewendeten Denkart Rahners. Während aber E. Simons den transzendentalphilosophischen Ansatz selbst als unkonsequent durchgeführt und in bloßer Immanenz verbleibend kritisiert, nimmt Georg Scherer Rahners Ansatz gerade deswegen in seine anthropologische Betrachtung auf [4], weil er den Rückgang in die Subjektivität so vollziehe, daß damit gleichzeitig auch die unendliche Offenheit des Menschen auf die Transzendenz freigelegt werde. In dieser Richtung geht auch die Einführung von Josef Speck [5], die wiederum mehr den Aspekt der theologischen Anthropologie beachtet. Im Zusammenhang dieser Problematik muß dann auch auf die schon 1964 erschienene Arbeit von Otto Muck verwiesen werden [6], die in einem Abschnitt über Karl Rahner [7] die Berechtigung seiner transzendentalen Methode zu erweisen sucht, sowie auf die in den Walberberger-Studien erschienene Abhandlung von Harald Holz «Transzendentalphilosophie und Metaphysik», die indirekt auch Rahners Ansatz angeht [8].

[1] Florent Gaboriau: Interview sur la mort avec K. Rahner. Paris: Editions P. Lethielleux, 1967. 125 S. – Florent Gaboriau ist Autor der «Nouvelle Initiation philosophique», Tournai 1962 ff.

[2] Hans Urs von Balthasar: Cordula oder der Ernstfall. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1966. SS. 85–97.

[3] Eberhard Simons: Philosophie der Offenbarung. Berlin: W. Kolhammer Verlag, 1966. 179 S.

[4] Georg Scherer: Anthropologische Aspekte der Erwachsenenbildung. Osnabrück: Verlag A. Fromm, 1965. SS. 9–53.

[5] Josef Speck: Karl Rahners theologische Anthropologie. München: Kösel Verlag, 1967. 233 S.

[6] Otto Muck: Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck: Verlag Felizian Rauch, 1964. xvi–328 S.

[7] A. a. O., SS. 197–211.

[8] Harald Holz: Transzendentalphilosophie und Metaphysik. Walberberger-studien, Philosophische Reihe, Bd. 3. Mainz: Matthias Grünewald Verlag, 1966. xvii–238 S.

1. Der existentielle Protest am existentialen Denken

a) Das «Interview»

Wer GABORIAUS «Interview mit Karl Rahner» [9] durchblättert, der sollte wohl an jenes «Bröckchen Philosophie» erinnert werden, welches einstmals ein System von Geistphilosophie aus den Angeln heben konnte: auch Gaboriau weiß sich einem spekulativen Denker gegenüber, der «mit der Statur einen Giganten» (7) über zwei Länder imperialistisch und unbestritten herrscht (6–8); auch Gaboriau hat nur eine kleine Frage an das große System, eine kleine Frage, die nach seinem Ermessen wohl fähig sein könnte, das Ganze der Rahnerschen Anthropologie ins Wanken zu bringen: es ist die Frage nach dem Tod des Menschen. Hält Rahners Philosophie vor der existentiellen Tatsache des Todes stand, oder versagt sie – von der ihr eigenen Voraussetzung her – vor diesem Prüfstein für alles Denken?

Schon gleich zu Beginn der Studie erfahren wir, daß Karl Rahner von seinem methodischen Ansatz her nicht in der Lage sein könne, den Tod philosophisch wirklich zu verstehen; denn nach Gaboriau gibt es nur zwei mögliche Methoden der Philosophie: eine «konkrete Metaphysik» (68), die «Metaphysik der Existenz» (80), die allein einer «analyse impitoyable de la mort» fähig sein kann, und anderseits eine philosophische Methode, die ihre Bestimmungen aus einer Deduktion der Begriffe (24) gewinnt, welche «par les laboratoires du trancendental» (25) den Akt des Todes a priori verfälschen. Natürlich gehöre das gesamte Philosophieren Rahners zur zweiten Kategorie: es wird «deduktiv» genannt (52), der Wesensbegriff des Menschen ist sein Ausgangspunkt, es ist «résolument 'idéaliste'» (45) und «transcendental» (55), «avide de transcendance», kurz, eine Philosophie «où on s'installe d'emblée sur des sommets que leur altitude même rend assez vite suspects» (66). Daher könne auch der thomasische Anspruch Rahners nicht ernst genommen werden, da ja Thomas selbst von den Phänomenen, nicht vom Begriff ausgeht (21): «Nous sommes ainsi aux antipodes d'une philosophie – celle du vrai saint Thomas» (53), denn Rahners thomasische Reminiszenzen hätten mit jener großen Philosophie nur noch ein entwurzeltes Vokabular gemeinsam (57).

[9] Die im folgenden in Klammern angegebenen Zahlen verweisen auf die Seiten des oben, Anm. 1, zitierten Werkes.

Dieser kritischen Bestimmung von Rahners Methodik folgt in einem 2. Kapitel die Analyse der Quaestio Disputata «Zur Theologie des Todes», eine Analyse, die «sachlich ... gründlich ... scharf» (119) ausfallen sollte. Da aber trotzdem aus Gaboriaus Studie der Gedankengang Rahners selbst nicht klar heraustritt, ja oft ungenau wiedergegeben ist, erinnern wir den Leser kurz an den Inhalt von Rahners Quaestio Disputata [10].

Karl Rahners Traktat über den Tod

Rahner will ausdrücklich eine theologische Arbeit schreiben, d. h. eine «methodisch geführte Bemühung um ein reflexes Verständnis dessen, was als Botschaft Gottes gehört und gläubig angenommen wurde» (9), und zwar mit Hilfe «außertheologischer, also metaphysischer Methoden, Begriffe, Einsichten und Theoreme» (11). So geht Rahner jeweils von einem Satz der katholischen Glaubenslehre aus, um ihn – in oft aporetischer Fragestellung – in seinem spekulativen Gehalt näher zu bestimmen. Im ersten Teil befaßt er sich mit den Glaubenssätzen, die den Tod eines jeden Menschen betreffen, die also gegenüber Glauben oder Unglauben, Zugehörigkeit zur Kirche usw. existentiell neutral sind. So begründet ein erster Glaubenssatz, der die Todesursache über die biologische Konstitution hinaus in die geistig-sittliche Geschichte des Menschen verlegt, das Sterbenmüssen tiefer und gewisser als alle metaphysischen und biologischen Aussagen. Gegenüber einem zweiten Lehrsatz, der die Trennung von Leib und Seele im Tode aussagt, betont Rahner, daß der ganze Mensch stirbt – und zwar als Person in einem personalen Akt; die abgeschiedene Seele behält dabei einen (all-kosmischen) Bezug zum Gesamt der materiellen Welt, da «die Geistseele durch ihre Leiblichkeit sich schon immer grundsätzlich der Gesamtwelt geöffnet hat» (22). Ein dritter Glaubenssatz endlich, der besagt, daß «mit dem leiblichen Tod des Menschen definitiv der Pilgerstand des Menschen endet» (26), wird dahin ausgelegt, daß gerade im Tode selbst die sittliche Grundentscheidung des Lebens endgültig wird; mit ihm, als dem Anfang der Ewigkeit, «erreicht der Mensch grundsätzlich seine endgültige Verfassung» (28), welche Endgültigkeit als Tat des Menschen verstanden wer-

[10] Karl Rahner: Zur Theologie des Todes. Quaestiones Disputatae 2. Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1958. 106 S. – Die Zahlen in Klammern des folgenden Abschnittes verweisen auf die Seiten dieses Werkes.

den muß, die im Tode erst ganz zu sich selbst kommt: der Tod ist «tätige Vollendung von innen», «Fülle der frei getätigten personalen Wirklichkeit» (30).

Nun steht aber – und das entwickelt Rahner im zweiten Teil – auch jeder Mensch in der Dependenz zur Schuld Adams und also in einer Todesverfallenheit, er steht in der «real-ontologischen» Hinordnung auf Christus und also auf Erlösung durch den Tod: alle Menschen tragen ein übernatürliches Existential an sich, sie sind nie «bloße Natur». Daher ist der Tod ambivalent, er kann zum letzten Ausdruck der Sünde werden (40) oder Hingabe an die erlösende Tat Christi sein. Diese Ambivalenz muß in der naturalen Verfassung des Menschen irgendwie zum Ausdruck kommen; die «richtige Beschreibung des Phänomens Tod» (30) zeigt den Tod als ein dialektisches Geschehen, als ein Zugleich von innerem Endgültigwerden und äußerem Verfallen, ein dialektisches Zugleich also, das uns in seiner Einheit, in seinem Sinn letztlich verhüllt bleibt. Des Menschen Ende ist nicht bloß ein Nicht-mehr, sondern ein Zu-Ende-Kommen, das also Voll-endung besagt. Der Mensch kann – in Verzweiflung oder in Leugnung – diese Verhülltheit des Todes ablehnen, aber dann verfehlt er gerade den menschlichen Tod, er verfällt der Todsünde.

Der Protest

Diesen Diskussionsbeitrag zur Theologie des Todes unterzieht F. Gaboriau [11] – insofern er philosophische Theoreme einschließt – einer strengen philosophischen Kritik. Punkt für Punkt sucht er dabei Rahners «idealistische Position» ins Wanken zu bringen:

– Die philosophischen und die theologischen Aspekte sind bei Rahner «à dessein mélangés» (30), die Philosophie ist durch die Theologie neutralisiert(76), denn sie deduziert von der Tatsache der Erbschuld und der Erlösung aus das naturale Wesen des Todes (34); Rahner interpretiere in einem ständigen Zirkel (38): «A n'en point douter, c'est la perspective théologique ... qui commande ici, à reculons, une conception de la mort au niveau de la nature» (79).

– Den Tod als personalen Akt zu sehen, ist eine spekulative Übertreibung (32) und entspringt bloß Rahners deduktiver Denkweise: «On

[11] Die folgenden Zahlen in Klammern verweisen wiederum auf das Anm. 1 zitierte Werk.

définit la mort elle-même ... comme une 'action', simplement parce qu'on a décidé d'en faire coïncider le concept avec une dialectique destinée, par contrecoup, à la garantir» (32). Die ganze Analyse Rahners, die in ihrem Hauptstück den Tod als dialektisches Geschehen einer Erfahrung von innen (das ganze Leben einschließend) und einem Ereignis von außen (das Leben ausschließend), erkannte, ist damit als eine aprioristische Konstruktion verworfen.

– Das «Ende» kann kein analoger Begriff sein, es ist auf allen Seinsstufen gleicherweise ausgesagt, denn der Tod sei nicht durch den Lebensgehalt gleichsam verschieden dosiert (37). Die Interpretation des Todes als Voll-endung ist ein «tour de passe-passe, qui consiste à traiter de la fin comme s'il s'agissait d'un commencement, et du non-être, comme s'il avait, suivant les cas, une gradation mesurable, ... justifiant ici une mystification proposée de bonne foi» (37).

– Tiefer liegt dem allem zugrunde die aprioristische Begrifflichkeit, mit der Rahner den Menschen intellektualistisch als « Geist » faßt: «Qu'est-ce que l'homme pour Rahner? Un 'esprit' dont la nature l'oriente vers la transcendance et que ses devoirs retiennent dans le monde» (52). Der Mensch ist einseitig vom Erkenntnisakt her gefaßt, «une définition de la connaissance remplace ici une définition de l'existant», die Kosmologie fällt aus (56, 58, 61, 80), Rahner trennt Natur und Person, um daraus eine Freiheit zu machen (57), er ist in Wahrheit ein Spiritualist (117, 57): denn der Mensch sei nur mehr Geist, die Natur nur mehr das «Andere», der Mensch ein isoliertes Wesen, geschichtslos (58).

– Der Begriff «übernatürliches Existential» ist für Gaboriau ein überflüssiger «cocktail» (81), «teinté de cléricalisme» (77), denn die Verhülltheit des Todes, und in ihm die menschliche Schuldhaftigkeit und Sühnebedürftigkeit, kann schon in einer von theologischen Vorüberlegungen freien Philosophie ausgesagt werden. «En somme, la théologie rahnérienne fabrique ici un problème artificiel». (38)

Gaboriau bleibt nicht bei dieser Kritik stehen, er enthüllt uns – in allerdings etwas ermüdender Wiederholung durch sein ganzes Büchlein – endlich auch die wahre Natur des Todes. Ja, in Wirklichkeit ist der Tod nicht ein personaler Akt, nicht ein Übergang, nicht ein Anfang zur Endgültigkeit, sondern «seulement, par elle-même l'arrêt absolu de toute possibilité», welcher Anhalt für überhaupt nichts weiteres Bedingung der Möglichkeit sein kann (38). Der Tod kann nicht von Wesenheiten aus betrachtet werden, man hat ihm ins Auge zu schauen, «qu'au travers des faits, toute abstraction écartée» (25): der Tod ist substantielle Ver-

nichtung, «une absence de raison d'être», «une négation logique» (47), «non-être» (50), nicht eine «unité», sondern eine «nullité» und zwar eine «nullité substantielle» (48), «le néant» (49), in dem wir so verschwinden, daß wir nicht mehr sind (55). Der Tod ist in der Wirklichkeit «une annulation effrayante, une kénose», die uns keine Hoffnung mehr erlaubt (62), die uns bis in die letzte Tiefe verurteilt (64, 121), «si bien que non esse suffit à dire la chose» (64); denn im Tod verschwindet alles Menschliche. So sind wir aus dem Sein verjagt durch die absurdeste Wirklichkeit, die uns die Seinsberechtigung entzieht (69); nicht Öffnung ist der Tod, sondern Zusammenbruch, der uns Gott verschließt (75), nicht Trennung bloß, sondern Zerstörung und Absturz (92), eine Vernichtung, die nicht Gott zum Urheber haben kann (105), weil sie gegen die Natur ist (114)...

Uns Menschen bleibt so nur das zweifelhafte Privileg, gerade auch noch das, was uns zerstört, wissen zu können, ohne Macht, es zu verhindern (63) und ohne Erlaubnis, es annehmen zu dürfen (65): wir sterben de facto wie die Tiere, nur eben «en connaissance de cause» (78), «en savourant, l'amère vérité» (93), verdemütigt bis zum Tode (85). Deshalb, Menschen, rebelliert gegen den Tod! (86) «Il faut haïr la mort» (93).

Ja, damit hat Gaboriau dem sich in seinem Ende personal auszeugenden Menschen Rahners ein Menschenbild entgegengestellt, in dem «Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch» [12] auch stirbt «comme un chien» [13], wie sich Gaboriau im Anschluß an zeitgenössische Dichtung gerne ausdrücken möchte.

Fragen an Gaboriau

Dem Leser, der den «gründlichen, sachlichen und scharfen» Traktat Gaboriaus gelesen hat, ihn dabei mit Rahners gedankenreicher Betrachtung vergleicht, steigen doch Fragen und Zweifel auf, die auch eine noch so existentiell sich auszeugende Beschreibung nicht zu beruhigen vermag. Dürfen wir Karl Rahner noch einmal kurz das Wort geben? Er hat uns zu Beginn seiner Untersuchung vorsichtig davor gewarnt, die existen-

[12] Gaboriau zitiert p. 55 diesen Gedichtanfang Gottfried Benns als Beispiel einer existentiell wahren Begegnung mit dem Tode. Vgl. dazu die Zitationen Camus und Kafkas (pp. 69–83), die durch ihre unmittelbare Aussagekraft die idealistische Vorstellungswelt Rahners zerstören sollen.

[13] Kafka zu Ende von «Der Prozeß».

tielle Erschütterung auch schon für das philosophische Denken selbst zu halten [14]: «Der Tod gehört zum Erschütterndsten im Menschenleben. Und darum mag es vielleicht als ein zur Empörung reizendes Unternehmen erscheinen, diesen Tod in scheinbar existentiell uninteressierter Weise umständlich mit einem komplizierten Apparat von metaphysischen Begriffen und theologischen Formeln beschreiben zu wollen. Dieser Eindruck ist nicht zu vermeiden. Aber wenn wir dem Schicksal des Todes wachen Herzens und sehenden Auges entgegengehen müssen und wenn wir als Christen wissen sollen, daß es 'schön für mich ist, hineinzusterben in Jesus Christus' (Ignatius von Antiochien), dann ist auch eine Theologie des Todes, die die nüchterne Arbeit des Begriffs nicht scheut, bedeutsam und gut.» Aber Gaboriau tritt nicht in die sachliche Interpretation ein, er möchte vom Niveau des existentiellen Protests her, durch Methodenfragen und sekundäre Momente das ganze System aus den Angeln heben.

Wir halten hier mit Entschiedenheit fest, daß Rahner in seiner Arbeit weder die Philosophie durch die Theologie ersetzt, noch beide vermischt; er gebraucht einen gerade bei Thomas sehr häufig verwendeten methodischen Kunstgriff, der darin besteht, sich von einem theologischen Datum aus die Frage zu stellen, was die durch eine Glaubensaussage getroffene und erhellte Wirklichkeit auch für die bloße Natur besage. Die theologische Erkenntnis, daß der Sündenfall Adams alle Menschen betrifft und zwar in ihrer leibseelischen Realexistenz, kann doch auch den philosophischen Eros eines Theologen entzünden und ihn fragen lassen, wo in der Natur die theologisch erkannte Defizienz denn zu suchen sei. Und weiter: wie aus «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes» [15] ersichtlich, setzt Rahner das Wesen des Menschen durchaus nicht aprioristisch an, sondern bestimmt es transzendental aus dem Fragevollzug selbst – eine Problematik, die in Gaboriaus Studie nirgends erwähnt wird. Nach all den Vorwürfen ist man auch nur mehr wenig erstaunt zu lesen, daß Rahner in Wirklichkeit von Martin Heidegger viel weniger beeinflußt sei, als man gemeinhin annehme. Gaboriau übersieht, daß der fundamentale Ansatz Rahners ein Ausgang vom Vollzug der Seinsfrage ist, ein Ansatz, der sich erstmals in «Sein und Zeit» (§ 1 ff.) findet und gerade nicht von Maréchal herkommt. Warum, würden wir

[14] S. 11 des Anm. 10 angeführten Werkes; wir zogen im Zitat den Text leicht zusammen.

[15] «Geist in Welt» wird im folgenden mit GW abgekürzt, «Hörer des Wortes» mit HW.

gerne weiterfragen, darf der Tod nicht auch vom Akt des Lebens und Sterbens her gesehen werden? Gaboriau nimmt hier Thomas als Opponenten in Anspruch: aber gerade bei ihm gibt es keine völlige substantielle Vernichtung der «anima quae habet esse» und die Unsterblichkeitslehre ist so unthomasisch auch nicht. Warum sollten wir im weitern mit Gaboriau noch nach der «signification» des «non-sens» (71 ff.) überhaupt fragen können, wenn doch der Tod als Unsinn auch Vernichtung ist? Das Nichts hat keinen Sinn. Nur mit Erstaunen liest man zu Ende einer Studie, die den Tod ausdrücklich als Aufhören jeder Bedingung von Möglichkeit überhaupt bezeichnet, daß der so verstandene Tod eben doch die Bedingung des Glaubens ohne Grenzen sei («condition d'une foi sans limite» 111). Ohne Grenzen gewiß, aber auch ohne Rationalität und Menschlichkeit.

Gaboriau beruft sich auf die Verzweiflung Jobs, als Ausdruck des wahren Verhaltens vor dem Grauen des Todes, und so möchten wir hier abschließend gerade Job die Stimme geben – stellvertretend für so viele Denker und Dichter, die den Tod als Übergang in die Weite eines neuen Lebens auszusagen und zu lieben wagten:

> « Nachdem meine Haut mir verloren,
> die zerschlagene,
> und meines Fleisches ledig,
> werde ich schauen: Gott,
> Ihn, den ich, ich selbst erblicken will,
> den meine Augen sehen und keine fremden;
> mein Herz in mir schmachtet danach.»
>
> Job, 19,26 f.

Die Untersuchung Gaboriaus ist eher «scharf» als «gründlich und sachlich» ausgefallen; dies ist umso mehr zu bedauern, als eine gemäßigte Sachkritik am Ausfall der eigentlich biologischen Bedeutung des Todes bei Rahner ihre Berechtigung wohl gehabt hätte.

Hans Urs von Balthasar [16] hat nun – wenn auch viel feinsinniger – seine Stimme zu einem ganz ähnlichen Protest, von theologischer Seite her, erhoben. Der im Glauben verstandene und am Kreuz erlittene Tod könnte für ihn zum Scheidemerkmal, zum Kriterium, für «das Ende dieser ganzen kantianischen Philosophie» Rahners werden (93).

[16] Die im folgenden Abschnitt eingeklammerten Zahlen verweisen auf die Seiten des oben, Anm. 2, zitierten Werkes.

b) «Cordula oder der Ernstfall»

In eine Christenheit hinein, die in ihrem Glauben trotz Entmythologisierung und Weltlichkeit die alte Zweideutigkeit nicht verloren hat, will Balthasar eine Brandfackel tragen, ein Kriterium setzen, das den Professoren vom Confessoren, das den, der heimlich genug hat vom Christentum (und daher von Welt und Mythos redet) vor aller Augen scheidet vom Jünger, der noch in der Liebe brennt.

Dieses Kriterium ist das alte christliche Scheidungsmerkmal überhaupt: das Martyrium. Hält Rahners anthropologisch gewendete Theologie diesem Ernstfall stand, oder löst er ihn transzendental ins Nichts auf? «Quel rapport y a-t-il, mon père, de cette doctrine à celle de l'évangile?» (63) [17]. Nach Balthasar schwindet der Bezug der Theologie Rahners zur reinen Lehre des Evangeliums immer mehr; dies zeigt er an zwei kritischen Punkten Rahnerscher Theologie: an der theologischen Begrifflichkeit vom «anonymen Christen» und der ihr zugrunde liegenden Christologie. Rahner befreit uns – in der Interpretation Balthasars – vom Alpdruck des Ernstfalls und des Martyriums, denn auch der Ungläubige, der «anonyme Christ» habe bei Rahner auf diese «Bezeichnung Christ vollen Anspruch» (86). Bei Rahner selbst heißt es an der angeführten Stelle allerdings nur, daß wir den sittlich radikal ernsten Nicht-Gläubigen «mit vollem Recht als 'anonymen Christen' bezeichnen» können. Für Rahner – so fährt Balthasar fort – sei ja die Nächstenliebe, nicht das Kreuz das gültige Kriterium für das wirkliche Christsein, weil schon der sittliche Einsatz weltlicher Art bei der gegenwärtigen Heilsordnung als christliche Caritas vollzogen sei. Wenn sich nach Rahner zwar auch die Notwendigkeit ergäbe, das übernatürliche, vorbewußte Existential des namenlosen Christseins in einer Konversion geschichtlich real zu vollziehen, so sei das alles zwar wünschbar, aber für Rahner doch auch wiederum entbehrlich (87); denn nach ihm hätte Gott uns nicht geliebt, auf daß wir ihn wiederliebten, sondern daß wir einander liebten. Der primäre Akt der Gottesliebe sei die tätige Nächstenliebe, der gegenüber der thematisch religiöse Akt doch sekundär bleibe. Dieser «Konstruktion», die auf einer bloßen Vermittlung von sittlicher Ordnung und übernatürlicher Erhöhung beruhe (88), liegt nach Balthasar eine entsprechende Christologie zugrunde, die er als evolutionistisch und de-

[17] Zitat aus Pascals «Provinciales».

duktiv im Sinne der Christologie Solowiews nachweisen will (90). Dieser Nachweis wird mit Zitationen aus Rahners Werk zu stützen gesucht:

– Zu V, 205 [18] kommentiert Balthasar, die Welt sei nach Rahner um des Menschen willen da, dieser transzendiere in seiner Geistigkeit auf Gott hin und der menschliche Geist erlaube es damit Gott, sich in das andere seiner selbst zu entäußern; diese Interpretation erweckt den Eindruck einer streng immanenten Evolution des Kosmos und des Menschen auf Gott hin. Bei Rahner heißt es auf der angeführten Seite jedoch auch: «Der Logos Gottes selbst setzt wirklich diese Leiblichkeit als Stück der Welt schöpferisch und annehmend in einem als seine eigene Wirklichkeit, er setzt sie also als das andere von sich ...» [19].

– Zu V, 201–206, 216; I, 206 meint Balthasar, es zeige sich, daß Christus bei Rahner als die notwendige «conditio sine qua non» der Vergöttlichung der Welt deduziert werden könne. Bei Rahner sieht die «Deduktion» so aus (V, 216): «Nimmt man an, daß die ursprüngliche Begnadigung der Menschheit vor ihrer Sünde ... als sich durchsetzende Macht bestand und bestehen blieb ... dann haben wir die Idee der christlichen Erlösung so, daß sie sich von selbst ... ergibt.» Der Vorwurf der Deduktion, insofern er den Leser vermuten läßt, Rahner würde in einer evolutionistischen Sicht Christus aus der inneren Weltentwicklung allein ableiten, kann auch an den zitierten Stellen nicht erhoben werden, weil sie eindeutig freie Annahmen aus dem Glaubensgut voraussetzen.

– Zu IV, 150: Rahners Text: «Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch, gerade das und nichts anderes», wird von Balthasar ausgelegt, Christus sei dadurch «das zu sich gekommene Gesetz der Evolution», ganz der Christologie Solowiews entsprechend ... Bei Rahner ist aber der Satz gar nicht auf Christus bezogen, sondern als eine Definition des Menschen gedacht, die jenes alte Theologoumenon wiederholt, wonach Gott den Kosmos um des Menschen willen, den Menschen aber nach seinem Abbild und also auf Christus hin geschaffen hat. Jesus Christus ist bei Rahner gewiß nirgends als ein zu sich selbst gekommenes Gesetz gedacht; von der Inkarnation gilt vielmehr: «daß dies überhaupt geschieht, ist ein Geheimnis. Ein Geheimnis ist das gänzlich Unerwartete, Unberechenbare ...» (IV, 154).

Balthasar beanstandet damit letztlich, daß bei Rahner die Inkarnation Weltziel sei, die Sünde immer schon vom Heilswillen Gottes um-

[18] Die römischen Zahlen bezeichnen den entsprechenden Band der «Schriften zur Theologie», die arabischen die Seitenzahl.

[19] Alle Sperrungen sind von uns.

fangen und so ja auch «nicht eigentlich die Tat Christi den Willen Gottes zur Vergebung bewirkt, sondern jene von ihm bewirkt wird» (zu V, 215); kurz, bei Rahner fehle deutlich eine Theologia crucis, «die uns Rahner bisher schuldig geblieben ist» (92). Die Aufwertung des anonymen Christentums hat nach Balthasar notwendig zur Folge «eine proportionale Abwertung der Kreuzestheologie und entsprechend der Theologie des christlichen Lebens vom Ernstfall her.» Rahner überspringe das Kreuz.

Damit reiht Balthasar Rahner in jene Richtung ein, die vom deutschen Idealismus herkommend, «die Theologie an eine einseitige Philosophie fesselt» (69) und ihre Wurzeln letztlich im Bewältigungsdenken Kants hat. Im Nachwort zur französischen Ausgabe von «Cordula» [20] gibt Balthasar erneut seinem Unbehagen gegenüber der Thomas-Interpretation Rahners Ausdruck: «parce que son engagement dans l'idéalisme allemand ne me semblait pas être sans danger»; Maréchal und mit ihm Rahner «manquent la compréhension thomiste de l'esse» (118). Und damit verwahrt sich Hans Urs von Balthasar, trotz seiner Bewunderung «pour la vigueur spéculative et le courage de Rahner», gegen seine «esquisses hardies, mais souvent unilatérales». Dieser transzendentalen Methodik setzt Balthasar den Protest vom Ernstfall her entgegen: wir sind nicht erlöst durch die weltliche Tat der Nächstenliebe, selbst wenn sie von einer hintergründigen und unbewußten Gottesliebe umfaßt ist, sondern allein durch die Tat Christi am Kreuze, welche als Sühne des Gottessohnes die Vergebung des Vaters bewirkt. Ein Christ ist, wer unter dem wirklichen Gnadenstrom dieses Kreuzes steht und es mitträgt bis zum letzten, auch für jene, die ihm wirklich fernstehen und deshalb nicht – auch nicht auf anonyme Weise – Christen genannt werden können.

Gewiß trifft die Kritik Balthasars ins Schwarze, da wo sie Rahner gegenüber zeigt, daß die Gottes- und die Nächstenliebe (im AT und bei Joh.) nicht so identifikatorisch einander gleichgesetzt werden dürfen, daß die Gottesliebe in der Nächstenliebe absorbiert wird. Aber es erheben sich anderseits doch auch Fragen, die die scharfe Kritik an Rahner mildern mögen:

– Wir wollen uns – mit Karl Rahner – nicht um den Titel des «anonymen Christen» streiten (der Titel schließt übrigens ein Paradox ein, das auf die Wirklichkeit des nichtgläubig Suchenden hinweist: an-ono-

[20] Hans Urs von Balthasar: Cordula ou l'épreuve décisive. Paris: Beauchesne, 1968, Postface. SS. 115–124.

matisch heißt namen-los, ein Christ aber bestimmt sich als einer, der vom Namen Christi gezeichnet ist). Aber es stellt sich die dringende Frage, wie vollwertiges ethisches Handeln außerhalb kirchlicher Strukturen als auf das Heil in Christus hingeordnet verstanden werden kann. Bei Karl Rahner ist der anonyme Christ jener, der außerhalb des Gefüges der Kirche sein Menschsein ganz annimmt («ach, das ist unsagbar schwer, und dunkel bleibt es, ob wir es wirklich tun» IV, 154); dies will heißen, daß er auch Hörer auf den – von ihm noch ungehörten – frei sich offenbarenden oder verschließenden Gott sein will. Weshalb jener, der trotz seiner Anstrengung den geschichtlich und frei sich offenbarenden Gott noch nicht zu hören vermochte, nicht ein namenloser Christ genannt werden dürfte, erfahren wir in Cordula nicht. Es geschieht die In-Frage-Stellung einer theologischen Ansicht auch hier, wie uns scheint, von außen her, in einem existentiellen Protest von hohem Niveau, aber nicht in der Aufnahme der Problematik selbst.

– Wenig einsichtig ist uns auch die ausschließlich formulierte Alternative zwischen Kreuz und theologisch verstandener Nächstenliebe: «Denn im Kreuz ist die trennende Scheidewand, die die Redenden vorläufig trennt, immer schon niedergerissen» (Cordula, 108); dasselbe gilt für den Vorwurf, daß bei Rahner der Vergebungswille des Vaters und der des Sohnes am Kreuze gleichgesetzt wären. So undialektisch ist ja Rahner nun auch wieder nicht. Hat Rahner das geforderte Kriterium der christlichen Existenz, das Martyrium, wirklich so ganz vergessen, wie Balthasar meint? Es sei uns noch einmal erlaubt, hier Rahner das Wort zugeben, wobei die Sätze gerade einem Artikel über die Theologie des Martyriums entnommen sind [21]:

Es «ist der Martyrertod der christliche Tod schlechthin ... Damit aber gehört das Martyrium zum Wesen der Kirche. Es kann nicht anders sein, als daß es immer wieder Martyrium in der Kirche gibt. Denn sie muß ja ihr Zeugnis für Christus den Gekreuzigten nicht nur leben, sie muß das gelebte Zeugnis greifbar werden lassen» (91). «Kirche und Martyrium bezeugen sich gegenseitig ...» (93). Zu erwähnen ist auch jener Satz, der Rahners Theologie so treffend wiedergibt: «daß dieser Tod geliebt wird von denen, die die Welt nicht hassen, das zeugt für die überweltliche Herkunft der Kirche» (93). Der Christ weiß um den Martyrertod als um «das, wozu er kraft seines ganzen Daseins angelegt ist», denn er weiß ja, daß dieser Tod «gut ist, weil er um des Gekreuzigten

[21] Vgl. die oben, Anm. 10, zitierte Studie SS. 73–106.

willen gestorben wird» (101). «Fast kann man denken, daß man das christliche Leben nur begreift, wenn man den christlichen Tod schlechthin, das Martyrium versteht» (105).

– Und eine Frage, die tiefer greift: Rahners Transzendentalphilosophie ist wirklich metaphysisch zu verstehen, in jener eigenartigen Verbindung von kantianischer Transzendentalphilosophie und thomanischer Metaphysik, wie sie von Joseph Maréchal eingeleitet wurde. Die sich daraufhin entwickelnde Schule der transzendentalen Neuscholastik hat es versucht, Metaphysik und metaphysische Anthropologie neu zu begründen. Darf Rahners Denken, das der Metaphysik gewiß ihren reichen Tribut gezahlt hat, damit einfachhin als kantianische Philosophie abgetan werden? [22] Wer Hans Urs von Balthasars theologische Schau in ihrer geschichtsträchtigen und kontemplativen Art näher kennt und weiß, wie er selbst in den unermeßlichen Feldern der köstlichen Wahrheit nur einen kleinen Strauß mehr oder minder im Zufall gewählter Blumen pflücken wollte [23], der wird verstehen, daß der feinempfindende Interpretator auf die spekulativ breiten, echt alemannischen Denkentwicklungen Rahners mit dem Ausdruck eines gewissen Unbehagens antworten mußte.

2. Die transzendentalphilosophische Kritik

In einer wesentlich der Wissenschaftslehre Fichtes verpflichteten Arbeit untersucht Eberhard Simons die Religionsphilosophie Karl Rahners, wie er sie in «Hörer des Wortes» entwickelt hatte; damit soll sich zugleich zeigen, was Rahners Transzendentalphilosophie – und mit ihm indirekt die ganze transzendentale Metaphysik der Neuscholastik – überhaupt zu leisten vermag. Diese kritische Absicht ist bei Simons mit dem sachlichen Anliegen einer transzendentalphilosophischen Grundlegung der Religionsphilosophie verbunden. Die Kritik an HW (im II. und III. Teil von Simons passim geboten) ist also vom Ergebnis dieser Grundlegung selbst bestimmt, weshalb wir hier auch jenen III. Teil seiner Arbeit, in der er die Möglichkeit von Offenbarung in eigener transzendentaler Analyse erweist, vor seiner eigenen Kritik an Rahner besprechen wollen. Erst von daher kann der innere Zusammenhang seiner tiefgehenden Kritik an Rahner verständlich werden.

[22] Vgl. dazu den II. Teil dieses Artikels.

[23] Ein Bild das Balthasar auf Thomas anwenden möchte, vgl. Einleitung von «Die Wahrheit», Einsiedeln: Benziger 1947.

a) Die Offenbarungsphilosophie von «Hörer des Wortes»

Hinnehmende Erkenntnis ist ihrem Wesen nach sinnlich und die sinnliche Erkenntnis ist nach Rahner die einzige Anschauung, die dem Menschen von sich her möglich ist (17) [24]. Das ist das Grundaxiom von GW, auf dem Rahner seine Lehre vom Menschen entwickelte, in der dieser ein Selbst erst dadurch wird, indem er sich vom sinnlichen «Dies-da», der materiellen Welt durch Abstraktion absetzt. Diese Absetzung ist ermöglicht durch einen Vorgriff, worin dem Menschen ein unthematisches Wissen um das ungegrenzte Sein gegeben ist. In HW nimmt Rahner diesen Ansatz nun wieder auf, indem er zeigt, daß sich unter diesen Voraussetzungen Gott nicht anders als in der Welt, im Medium der Erscheinung offenbaren kann, oder genauer gesagt, daß der Mensch den sich offenbarenden Gott nur in der Erscheinung zu hören vermag, wenn Er frei sich selber mitteilen will. Faktisch gibt sich HW als eine bloße Auslegung der ursprünglichen Seinsfrage, die der Mensch in seinem Wesen selber ist. Der Mensch fragt nach dem Sein und also ist Sein gelichtet, er fragt nach dem Sein und also ist der Mensch ein endliches Wesen, er fragt nach dem Sein des Seienden und also ist die geschichtliche Welt und das Sein, Sinnlichkeit und Geistigkeit, Weltimmanenz und Geisttranszendenz immer nur verschränkt da, nur als Erscheinung. Diese wiederum schließt Materialität ein und also Geschichtlichkeit. Ein wesentlich körperliches und also geschichtliches Wesen kann aber das Außerweltliche begrifflich nur in Negation zum Innerweltlichen erfassen, da ja in der geschichtlichen Erscheinung das Sein nie als reines Bei-sich-sein, als Gegenstand selbst gegeben ist. Das begriffliche Zeichen für diese Negation ist aber das Wort. Das Wort ist also jener mögliche Ort, in dem der Mensch den frei sich gebenden Gott verstehend hören kann.

In der Exegese von HW die uns Simons vorlegt, hat sich nun leider ein in der Folge für seine ganze Interpretation schwerwiegender Irrtum eingeschlichen: HW 102 [25] legt Rahner dar, daß die menschliche Geisttranszendenz für sich allein genommen nicht teleologisch erfaßt werden dürfe: das Ziel menschlicher Geistigkeit, wenn sie rein für sich, ohne das ihr notwendige Medium der endlichen sinnlichen Gegenständlichkeit

[24] Die eingeklammerten Zahlen beziehen sich auf das oben, Anm. 3, angeführte Werk.

[25] Wir zitieren die 2. Auflage von «Hörer des Wortes», München: Kösel Verlag 1963; von «Geist in Welt» die dritte Auflage, München: Kösel Verlag, 1957.

betrachtet wird, kann von uns nicht ausgemacht werden. Das «telos» des menschlichen Geistes muß also immer ganzheitlich, unter Berücksichtigung aller Momente des Abstraktionsvorgangs betrachtet werden. Sonst erscheint uns als Ziel des Geistes – wenn er allein für sich betrachtet wird – unmittelbar nur seine Erkenntnisfunktion und damit die Ermöglichung der In-sich-ständigkeit des Menschen. Ob eine «visio beatifica» vom menschlichen Geist her gefordert werden kann, läßt sich also weder positiv ausschließen noch transzendental erweisen (HW 103), wohl aber läßt sich das Hörenmüssen auf das in der Geschichte erscheinende Wort darlegen (HW 191). Diese beiden für das Verständnis von HW zentralen Stellen interpretiert nun Simons dahin, daß der Sinn, das «telos» des menschlichen Erkennens nach Rahner schon erfüllt sei allein durch die sinnliche Erkenntnis. Sinn und Ziel der Erkenntnisfunktion bestehe nach Rahner ausschließlich in der Ermöglichung der sinnlich-gegenständlichen Erkenntnis und ihrer Konsequenz, der In-sich-selber-Ständigkeit des Menschen (35). Selbsterkenntnis, personale Begegnung, ja der Seins- und der Gottesbezug würden als mögliches Ziel der menschlichen Erkenntnis ausfallen (38, 44). Möglichkeitsbedingung und Sinnforderung seien damit verwechselt, was schließlich, weil Rahner doch eine Religionsphilosophie begründen will, zu einer «unverständlichen Doppelung menschlicher Sinnsetzung» führt (45). Eberhard Simons hat hier in seiner Auslegung von HW die von Rahner gesperrt gedruckten Einschränkungen übersehen: «Und da wir diese Transzendenz ... also nicht als eine Funktion aufwiesen, die in sich allein für sich ein Telos hat ... so läßt sich philosophisch über die Möglichkeit der Erfüllung dieser transzendentalen Weite des Geistes ohne das Mittel eines endlichen sinnlichen Gegenstandes nichts ausmachen» (102).

b) Interpersonalität als Ort der echten Transzendenz

Im dritten Teil seiner Arbeit entwickelt Simons in einer anspruchsvollen «Anstrengung des Begriffs» eine sich eng an Fichte anschließende Transzendentalanalyse der Möglichkeit von Offenbarung. Da ja die Offenbarung beansprucht, den Ursprung und den Sinn des Daseins zu enthüllen, muß sich ihre Möglichkeit auch aus den inneren Ermöglichungsgründen des Bewußtseins transzendental erweisen lassen (79 f.); die Frage nach dem Sein der Offenbarung wird damit zu einer Frage nach dem möglichen Bewußt-sein von Offenbarung, denn alles, was uns

begegnet, erscheint uns ja im Bewußtsein «so daß der 'Mensch' wesentlich vom 'Rücken' des Ichs, d. h. vom Bewußtsein her verstanden werden muß» (67). Der Stoff der Analyse ist das Bewußtsein, denn die transzendentale Spekulation Simons will «nichts anderes, als das lebendige 'Wissen', das das Dasein hat und ist, sich durch sich selbst unterscheiden und vereinen lassen, damit das 'Wissen' sich analytisch-synthetisch durch sich selbst einsieht und in diesem Sinne von selbst 'macht'» (68).

Das Erwachen des Bewußtseins

Die ursprüngliche Frage, zu der das Bewußtsein erwacht, ist nicht, wie Simons Rahner vorwirft, eine bloß geistige Tatsache, sondern eine Tathandlung, ein «sich selbst helles und selbst bestimmendes ursprüngliches Geschehen» (69), das «in sich und durch sich zu sich selber» erwacht. Entscheidend ist dabei für Simons die Einsicht, daß sich das Wissen nicht nur selber weiß (subjektives Moment), sondern sich auch als gewußt weiß (objektives Moment). Erkennen hieß bei Rahner bloß faktisch Bei-sich-sein als Beim-andern-sein; wird es transzendental korrekt aus dem Vollzug des Bewußtseins selbst abgeleitet, so zeigt es sich primär als Vollzug (Ich), als Gewußtes (Nicht-Ich) und als die Einheit beider Momente: Bewußtsein ist die Einheit von Ich und Nicht-Ich so, daß sich das Ich im Bilde seiner selbst, im Nicht-Ich erkennt. Dieses Nicht-Ich kann mir nun aber nach Simons nicht wie ein gegenständlich sinnliches Objekt gegenüberstehen, sondern es muß selbst subjektiven Charakter haben, sodaß die Subjekt-Objekt Spaltung zu einer Subjekt-Subjekt Beziehung wird. Denn, und das ist hier wiederum die entscheidende Einsicht, ein bloßer Gegenstand, der dem Ich keinen spontanen Widerstand entgegenzusetzen hat, vermag mich nicht zu einem wahren Selbst, zu einem bewußten Subjekt zu konstituieren. «Das Bewußtheitsschema des Selbstbewußtseins» ist also das «Ich-Du Bewußtsein» (91). Mit dieser Analyse der Bewußtseinsgenesis ist für den Verfasser der Weg frei, diese Bewußtseinswerdung des Menschen interpersonal auszulegen. Man ist hier gespannt, wie wohl Simons von einer streng bewußtseinsimmanenten Beziehung aus die reale Ich-Du Begegnung erschließen wird und wie so der streng idealistische Ansatz aus dem Bewußtseinsvollzug von innen gesprengt werden könne.

Dasein als personales Miteinandersein

Der Mensch wird sich selbst erst in der Absetzung von einem andern Selbst – und also nicht schon in der Absetzung von der bloß sinnlichen Gegenständlichkeit. Wo aber wird dieses Verhältnis, fragt Simons, konkret Ereignis? Natürlich in der interpersonalen Beziehung, in der Begegnung von Ich und Du. Denn die Begegnung setzt – und hier geht die transzendentale Analyse weiter – einen existentiellen Ruf des Ich an das Du voraus, welcher dem andern und mir selbst einen Raum freigibt, in dem mir das Du als ein Ich frei antworten und damit wirklich begegnen kann. Das angerufene Du wird nie wie ein Gegenstand der materiellen Welt neutral erlebt, sondern immer als erwarteter und angerufener Wert. In dieser Begegnung, die ein ursprüngliches Freilassen des antwortenden Du voraussetzt, wird die Freiheit ursprünglich erfahren. Indem mich das angerufene Du freigibt, werde ich zur freien Person, «Person als Selbstgegebenheit in Freiheit ist freigegeben von anderer Person» (109). Die Freiheit darf nun aber nach Simons nicht kausalistisch mißverstanden werden, als wäre sie – wie bei Rahner – von außen, etwa von einem gottgesetzten Grund bestimmt: sie begründet sich selbst; aber ebenso darf sie nicht idealistisch verstanden werden als bloße absolute Setzung. Freiheit ist Setzung, und damit begründet sie das «Ich bin», aber sie ist Setzung so, daß sie sich als vom andern Selbst gegeben begründet: «Sie kann sich nicht sich selbst geben, ohne sich vom andern (freien) Selbst als gegeben zu geben» (112), was wiederum in der wirklichen Begegnung tatsächlich geschieht. So ist der ursprüngliche Intuitus und die wahre menschliche Anschauung das Erkennen der Freiheit in der Begegnung. Alle objektive Sacherkenntnis ist ihr gegenüber sekundär. Es gibt also – entgegen HW – eine geistige Anschauung, welche nun gerade eine Offenbarungsphilosophie ganz anders zu begründen vermag als jeder scholastische Ansatz bei der Erkenntnis der sinnlichen Gegenstandswelt. Wenn Ich und Du sich begegnen, dann ereignet sich in ihrem gegenseitigen Wollen und Erkennen, welches immer diesen gegenseitigen Bezug auch erkennt und will, Sichwille schlechthin, es ereignet sich das «Erkennen des Erkennens», «Aufgang eines Lichtes, das vollkommene Innigkeit von sich selbst hellem Willesein als sich selbst wollende Helligkeit ist » (123). Dieses jede Begegnung eigentlich begründende Licht kann nicht adäquat ausgesagt, sondern nur durch einen Hinweis bezeichnet werden; es ist selbst die Norm, das Soll jeder Begegnung, in

sich selbst gerechtfertigt und gewollt, mit andern Worten, es ist das «Licht der Wahrheit als Leben», die sich selbst rechtfertigende Behauptung (124). Ich und Du werden durch die Begegnung zu ihrem eigentlichen Selbst gebracht, das was also die Begegnung imperativisch strukturiert, ist selbst das Absolute, die Wahrheit und also der Sinn der Begegnung: dialogisches Geschehen ist ein Sinngeschehen (131). Damit hat die transzendentale Analyse ihren Höhepunkt erreicht, indem sie zeigt, daß Bewußtseinswerdung notwendig im Raum der Interpersonalität, in der Begegnung von Ich und Du geschieht, wobei aber die Begegnung normiert wird durch etwas, was sich erst in ihr selbst als Absolutes zeigt: «Ich und Du vollziehen in ihrer Begegnung ein Leben, das schlechthin Soll-Grund seiner Wirklichkeit und seines Wesens ist» (156). Dieses innere Licht der menschlichen Begegnung ist «ein Sollen von ergreifender und hinreißender Hoheit, und wurde Gut-sein als Leben genannt» (156). Simons nennt dieses Soll auch «absolute Vernunft». Mit dieser absoluten Vernunft könnten wir eigentlich vermeinen, bei der Religionsphilosophie angekommen zu sein. Aber Simons sieht – hier über Fichte hinausgehend – daß die menschliche Begegnung und damit die Selbstwerdung nur geschichtlich sich vollziehen kann; die Analyse der interpersonalen Geschichtlichkeit wird uns also abschließend zur eigentlichen Religionsphilosophie führen. Bringt nun schon die Einführung der Begegnung als reales Ereignis eine Einschränkung des idealistischen Ansatzpunktes von Simons, so wird uns die Analyse der Geschichtlichkeit noch einen Schritt weiter von Fichte wegführen.

Die interpersonale Geschichtlichkeit und die Begründung der Offenbarungsphilosophie

In der Begegnung von Ich und Du setzt, wie wir sahen, der Anruf des Ich an das Du eine mögliche Antwort voraus; die Antwort des Du wiederum, soll sie von einem Ich ausgehen können, setzt den Ruf des Ich voraus: diese freie Aufeinanderfolge von Sinnsetzungen (139) ist nach Simons die eigentliche Zeit. Zeit ist also vom Bewußtsein her verstanden: Vergangenheit sind die vergangenen aber im Bewußtsein jetzt gegenwärtigen Freiheitssetzungen, Zukunft die jetzt dem Bewußtsein gegenwärtigen Entwürfe und Gegenwart beides zusammen in Vergegenwärtigung. Da diese Setzungen aber, wie ausgeführt, nur interpersonal möglich sind, ist auch die Zeitlichkeit nur im Raume des Miteinanderseins, im Lebenszusammenhang von Ich und Du möglich. Dieser Lebens-

raum ist der Raum der Geschichte. Begegnung ist möglich nur im Raum der Geschichte und die Geschichtlichkeit ist konstitutiv für das Selbstbewußtsein. Ist nun auch die «Beziehungswirklichkeit» (148) zwischen Ich und Du selbst geschichtlich? Ist das Wort der Wahrheit, welches das konstitutive Soll der Begegnung darstellt, ein zeitloses Absolutes, oder tritt es auch selbst in die Geschichte ein? Ja, soll die Begegnung selbst nicht letztlich nur ein abstraktes Geschehen, statt konkrete Daseinsgeschichte sein, so muß sich die lebendige Wahrheit in der Geschichte selbst offenbaren. Das begründende Soll ist kein bloßer Begriff: es tritt selbst in die Geschichte ein.

Damit ist die neue Religionsphilosophie transzendental begründet: Erkenntnis und Selbstwerdung ist nur möglich, wenn sich das zu Erkennende und das Erstrebte als Subjekt sich mir selbst zu erkennen gibt und mich selber will; also muß sich auch das Soll der Wahrheit, das Licht des Lebens, welches alle Begegnung begründet, soll es erkannt und geliebt werden können, als Person selbst zu erkennen geben. Das Wort der Wahrheit, das «Lebens-Du» muß sich selbst spontan als Ich äußern, als Subjekt in die Begegnung treten, sich also objektivieren und seine Freiheit begrenzen, d. h. «sinnlich medialisieren». Das Wort der Wahrheit muß sich also, um wirklich gründender personaler Anspruch sein zu können, leibhaftig äußern (162).

Damit ist das Offenbarungsgeschehen «spekulativ erhellt» (163) und die Offenbarungsphilosophie transzendentalphilosophisch geleistet. Die entscheidende Einsicht, die dieser Philosophie zugrunde liegt, ist dabei die, daß das Bewußtsein nur in der Begegnung sich selber werden kann, dabei aber durch die Begegnung den Anspruch einer sittlich fordernden Wahrheit erfährt, welche als solche wiederum nur erkannt werden kann, wenn sie selber geschichtlich als Person erscheint.

Kritik an «Hörer des Wortes»

Von der erreichten Position aus übt nun Simons an der transzendentalen Ableitung Rahners eine Kritik, die nicht nur den Rahnerschen Versuch als Ganzen und darüber hinaus manche Einzelpunkte trifft, sondern auch ernste Fragen an eine thomistische Begründung der Religionsphilosophie stellt:

– In einem ersten kritischen Gang trifft Simons die innere Problematik von HW selbst: die Entfaltung der Seinsfrage ergäbe sich bei Rahner nicht aus einer Analyse, die «in und aus der Einheit dieses Vollzugs eine

Seins- und Gegenstandserkenntnis entwickelt» (27), sondern in einer nicht im vollen Wortsinn transzendentalphilosophischen Ableitung, welche aprioristisch gesetzte Momente einschließe (66). Diese methodische Unsauberkeit zeige sich philosophiegeschichtlich darin, daß Rahner zwar von Kant die Methode und das Grundaxiom, es gäbe nur sinnliche Anschauung, übernähme, sich aber um die bei Kant daraus entwickelte Aporetik um das «Ding an sich» weiter gar nicht mehr kümmere (32); sachlich ergibt sich nach Simons in HW eine radikale Dichotomie und damit eine dualistische Konzeption von Gegenstands- und Seinserkenntnis einerseits, der Freiheits- und Gotteserkenntnis anderseits. Denn durch die Überbetonung der sinnlich-gegenständlichen Erkenntnis scheint die Anschauung wirklich nur sinnlich möglich zu sein; damit aber könne auch das Dasein – wir erinnern uns an Simons fragliche Auslegung von HW – nicht mehr auf Offenbarung hingeordnet sein. Anderseits soll eben dieses Dasein doch einer «potentia oboedientialis» als einer Hinordnung auf das Wort Gottes fähig sein. Dieser zweite Aspekt muß Simons nach seiner Auslegung von HW unverständlich bleiben. Er übersieht dabei, wie sehr er in dieser Kritik selbst schon von seiner eigenen Analyse geleitet wird, nach welcher Anschauung primär als Intuitus in das Freiheitsgeschehen zwischen Ich und Du, als unmittelbares geistiges Erfassen der Willenswirklichkeit möglich sein soll. Demgegenüber muß allerdings die sinnliche, sachhafte Erkenntnis sekundär bleiben.

– Eine weitere Kritik trifft Rahner, insofern bei ihm die Freiheit Gottes gerade dadurch erkannt wird, daß wir im Grunde unseres eigenen Willens eine auf das Gute hin notwendig gesetzte Bestimmung erfahren. Dieser Begriff eines notwendigen Willens sei widersprüchlich und zerstöre die Einheit der Person. Auch hier sieht man leicht, wie Simons von seiner eigenen idealistischen Interpretation des Freiheitsgeschehens als einer Setzung die sich freiheitlich setzt, so fasziniert bleibt, daß er in das von Rahner eigentlich gemeinte nicht mehr eintreten kann.

Trotz aller Dialektik ist schwer einzusehen, wie die Endlichkeit unserer Freiheit gewahrt werden könne, wenn sie, wie hier bei Simons primär als Selbstsetzung verstanden wird. Auch wenn die Setzung sich vom andern her noch einmal setzen läßt, so bleibt sie doch noch absolute Herrin ihrer Setzung: ein Freiheitsbegriff, der der apriorischen Ausrichtung auf das «bonum» und der ständigen Erfahrung der wirklich nicht noch einmal vom Selbst gesetzten Endlichkeit, viel weniger gerecht wird, als der in diesem Punkte wirklich thomanische Freiheitsbegriff Rahners.

– Noch tiefer greifend kritisiert Simons nun auch Rahners Seinsbegriff selbst. Wenn Sein, wie Rahner sagt, Erkennen ist und Erkennen Sein, wenn Sein zudem auch Wille ist und Wille Sein, dann muß offenbar Sein die Identifikation aller Differenzen sein, also eine dialektische Aufhebung, welche letztlich die Spaltung des Bewußtseins in Verstehen und Verstandenes, in Erkennen und Sein nicht mehr erklären kann und welche es auch sinnlos macht, in Rahners Werk nach widerspruchsloser Einheit zu fragen, weil in der Aufhebung aller Gegensätze letztlich alles möglich ist.

– Und weiter: Rahners Ansatz, daß das Fragen immer schon auf das Sein gehe, sei eine «Grundentscheidung» und es sei «damit philosophisch schon alles vorentschieden». Hier berücksichtigt Simons die Voraussetzung von HW, nämlich die Analysen von GW zu wenig, welche diese «Grundentscheidung» unseres Erachtens als philosophisch zwingend erweisen [26]. Auch hier wieder kommt die Kritik unvermittelt von außen, von der «Erkenntnis» her, daß das uns primär Gegebene nicht das Sein, sondern das Bewußtsein sei.

– Die Sinnlichkeit vermag nach Simons keine eigentliche Alterität zu begründen und so bleibt Rahners Geist nach ihm in bloßer «In-sich-Reflektiertheit» (84) verhaftet. Kurz: HW weist einerseits «idealistisch-monistische Züge», anderseits «dualistisch-realistische Leitbilder» auf.

– Und weiter: Indem das Dasein nur von der theoretisch-faktischen Seite angegangen ist, nicht von der Begegnung her, wird das Sein selbst, Gott und die Freiheit, objektivistisch mißverstanden, das Sein wird «entmächtigt» (127).

– Vom Verständnis der Geschichte als personalem Lebensraum her wird schließlich auch die Auffassung Rahners zurückgewiesen, es wäre die Materialität das wesentliche Konstitutiv der Geschichtlichkeit. Rahner denkt zu historisch (vom Faktum her) und zu wenig geschichtlich.

– So ist nach Simons die Offenbarung schließlich «auf die theoretisch-faktische Ebene projiziert» (172). Streng genommen ist damit das wirkliche Menschwerden Gottes von vornherein negiert, ja ein «Nihilismus» eingeführt (171).

[26] Vgl. den Schluß dieses Artikels.

Abschließende Würdigung dieser Kontroverse

Durch die originelle Kritik von Eberhard Simons wird dem Leser die innere Struktur, die Berechtigung und eine gewisse Grenze von Rahners philosophischem Ansatz durchsichtiger. Insbesondere scheint uns die fundamentale Kritik an Rahners Seinsbegriff berechtigt. Es ist auch gewiß, daß Rahner in HW keine streng transzendental durchgeführte Religionsphilosophie vorlegte. Dies war aber auch gar nicht beabsichtigt: führt doch Rahner insbesondere die menschliche, hinnehmende Erkenntnis als Faktum ein, von der aus erst in transzendentaler Deduktion der Begriff der Sinnlichkeit abgeleitet wird (z. B. HW 166.). Aber ist Simons eigene Durchführung rein transzendental? Außer der von Simons beiläufig angenommenen «gegenständlichen Welt» (vgl. 92), muß ja auch die Begegnung, soll sie wirkliches Ereignis sein, faktisch, nicht transzendental angesetzt werden (98 f., 165). Schon der Übergang vom bewußtseinsimmanenten Nicht-ich zum Du scheint uns hier unvermittelt und apriorisch eingeführt. Die tieferführende Frage ist dabei aber die, ob eine Religionsphilosophie in rein transzendentaler Begründung überhaupt möglich sei, wenn sie wie bei Simons als reine Deduktion aus dem Bewußtseinsvollzug verstanden wird. Das entscheidende Kriterium für Offenbarung muß doch die wahre Andersheit, das wirkliche Du sein, das unabhängig von uns in die Geschichte einbricht, wie es gerade Ihm gefällt, nicht wie es aus unserer Bewußtseinsimmanenz gefordert werden kann. Während sich Rahner in seiner Analyse auf das subjektive Moment des Hörenkönnens beschränkte, deduziert Simons auch das Wie und das Wer einer möglichen Offenbarung, ja indirekt sogar die Notwendigkeit der Offenbarung selbst. Denn wie soll die freie Selbstmitteilung Gottes noch ungeschuldet sein können, wenn sie zur Konstitution des Selbst notwendig ist, ja ein inneres Moment am Selbst wird? So gewiß die Analyse der Interpersonalität wertvolle Existentialien für eine Religionsphilosophie herausarbeitet, so gewiß scheint uns auch eine rein bewußtseinsimmanente Analyse den tatsächlichen Möglichkeitsgrund von Offenbarung und ihrer Annahme zu verfehlen. Was ist das im und aus dem Bewußtsein erreichte Du? Wie kann es als wirklich existent, als wirkliches Ich aus dem Bewußtsein deduziert werden? Auch der Künstler, auch das Kind, ja der Schizophrene schafft sich ein anderes Ich, eine zweite Person; von der tatsächlichen Existenz der Personen abzusehen und die Interpersonalität aus dem Bewußtsein zu deduzieren, das heißt zugleich sich in sich selbst verschließen, keinen

Ausgang finden in das wirkliche Du, welches mir, transzendental unvorhersehbar, tatsächlich begegnet. Würde Simons die Begegnung aber wirklich von der irreduktiblen Gegebenheit her verstehen, dann könnte auch seine Analyse den Anspruch einer rein transzendentalphilosophischen Analyse nicht mehr erheben.

Was den Hauptvorwurf an Rahner und zugleich das Zentralstück der Untersuchung Simons selbst betrifft, wir meinen die unmittelbare Anschauung der Freiheit, so erhebt sich ebenfalls eine schwerwiegende Gegenfrage: Wenn es auch gewiß ist, daß die Begegnung in einer bestimmten Phase des menschlichen Lebens für die psychologische Selbstwerdung notwendig und konstitutiv ist, so heißt das trotzdem noch nicht, daß damit alle objektive und sinnliche Erkenntnis sekundär wird. Als leibhafte Personen stehen wir in einer materiellen Welt und wir sehen primär nur Farben ... und selbst wenn es so etwas wie einen Intuitus in die Freiheit des Andern gibt (z. B. in der unmittelbaren Erkenntnis des menschlichen Antlitzes als Symbol der freien Personalität), so geht uns doch auch gerade dieser Intuitus nur in und an der Sinneserkenntnis auf. Wie erkenne ich, daß das Andere ein Du, ja ein Ich ist, welches mich als Du, ja als Ich erkennt? Doch immer nur an der inkarnierten Personalität, die sich noetisch erst nur als – mehr oder minder – ausgedehntes, farbig bezauberndes und zartes Etwas zeigt. Die Absolutsetzung der Personerkenntnis erscheint in solchem Lichte selbst als apriorische Konstruktion. Es soll hier auch die zugrunde liegende Äquivokation des Wortes «Selbst» denunziert werden: Wenn Simons, in Anehnung an Fichte, vom «Selbst» spricht, so ist damit nicht das substantielle Prinzip der «anima forma corporis» getroffen, das bei Rahner dem Begriff «Selbst» zugrunde liegt. Das metaphysische Selbst von Rahner vermag sehr wohl das sich im Begegnungsvollzug erst voll entfaltende Selbst von Simons zu begründen. Rahner hat das in seinen Schriften seit HW auch oft getan (vgl. z. B. V, 201), wobei er dann die Geschichtlichkeit von der Begegnung her transzendental begründete. Es ist damit das, was Simons als sich ausschließende Positionen betrachtet, so unvereinbar nicht: denn selbst wenn die sinnliche Anschauung die einzige unmittelbare Erkenntnisquelle ist, wird damit die Freiheits-, die Person- und die Gotteserkenntnis nicht ausgeschlossen, sondern an ihrem Ursprungsort festgemacht. Daß wir in unserem Erkenntnisvollzug immer an die sinnliche Erfahrung verwiesen sind, schließt nicht aus, daß der Ort wahrer Transzendenz die Begegnung von Ich und Du, letztlich zum göttlichen Du selbst sein darf.

c) Berechtigung des transzendentalen Vorgehens

Daß «Transzendentale Urteilsreflexion ... und Intuitivität» sich nicht ausschließen, sondern gegenseitig fordern, ist auch das Ergebnis der Studie von Harald HOLZ [27]. Die Originalität dieser Arbeit besteht darin, daß sie die transzendentale Methode der Neuscholastik erstmals mit der Transzendentalphilosophie von Kant und Husserl kritisch vergleicht. Trotz der Verarbeitung dieses sehr weitgespannten historischen Bogens ist die Arbeit von einer radikal kritischen und systematischen Absicht geleitet: ausgehend von der Intentionalität der Frage will sie zu klären suchen, wie Philosophie als strenge Wissenschaft überhaupt möglich sei. Obwohl dabei unseres Erachtens der formal-logische Gesichtspunkt gegenüber dem ontologischen Aspekt zu sehr betont wird – was schließlich zu der Bestimmung des Absoluten als streng formaler Relationalität führt –, vermag doch die Analyse dessen, was in der transzendentalen «Epoche» als gesetzt gilt und dessen, was ihr gegenüber an sich evident ist, die notwendige Beziehungseinheit von Transzendentalphilosophie und Metaphysik zu erweisen – selbst ohne Rückgang in die Interpersonalität. In diesem Zusammenhang wird Rahners Ansatz sehr glücklich in das Gesamt der modernen Transzendentalphilosophie eingereiht.

Einen vorzüglichen Überblick über die transzendentale Methode der Neuscholastik gab uns schon 1964 Otto MUCK [28]. In seiner Arbeit unterteilt er die Schule in drei Gruppen: Aufnahme der Methode durch J. Maréchal, Weiterführung durch die Auseinandersetzung mit Martin Heidegger (von J. B. Lotz, K. Rahner und W. Brugger durchgeführt) und schließlich die Gruppe selbständigerer systematischer Weiterführungen (A. Marc, B. J. F. Lonergan und E. Coreth). Entgegen der Meinung Gaboriaus, es wäre der Einfluß Martin Heideggers auf Karl Rahner ein rein äußerlicher geblieben, wird hier zu Recht betont, daß Rahner «von der Auseinandersetzung mit M. Heidegger herkommt» (197), da er im Anschluß an seinen ehemaligen Lehrer versucht, das Sein fundamentalontologisch von der Gelichtetheit im Menschen her zu begreifen (201). In dieser Übernahme des fundamentalontologischen Ansatzes in die transzendentale Methode sehen wir auch die eigentliche Originalität

[27] Vgl. das oben, Anm. 8, zitierte Werk, S. 234.

[28] Vgl. das oben, Anm. 6, zitierte Werk, auf dessen Seiten die im folgenden eingeklammerten Zahlen verweisen.

der Rahnerschen Philosophie. Als spezifisch methodische Züge arbeitet dabei Otto Muck für GW und HW folgende Züge heraus:

– Im Gegensatz zu Maréchal wird das Sein nicht erst als Ergebnis der transzendentalen Analyse gewonnen, sondern es steht durch eine phänomenologische Besinnung auf die Richtung des ursprünglichen Erkenntnisvollzugs schon am Anfang der Untersuchung; denn das, was in der ursprünglichsten menschlichen Frage schon immer unthematisch begriffen ist, ist das Sein (199 ff.).

– Alles weitere Vorgehen ist ein stetes Zurückgreifen auf diesen Ausgangspunkt; dabei werden die in ihm schon enthaltenen Momente immer weiter expliziert (206). Dieser Untersuchung liegt das Verhältnis dessen zugrunde, was einerseits immer schon im ausdrücklichen Bewußtsein gegeben ist (das Aposteriori), zu dem was einschlußweise dieses Bewußtsein ermöglicht (Apriori) (208).

– Die Explikation geschieht dialektisch im Dreischritt von Abstraktion (transzendentale Analyse eines Momentes) und Integration (Bestimmung dieses Momentes im Verhältnis zu den andern Möglichkeitsbedingungen) welche beide in der konkreten Spekulation aufgehoben sind. Sie werden dabei wieder am konkreten Vollzug überprüft und sind deshalb ständig zurückbezogen auf ursprüngliche Erfahrung. Diese konkrete Spekulation ist «die Stärke des Denkens Rahners» (207).

Nach Otto Muck hat die transzendentale Methode ihre volle Berechtigung dadurch, daß sie die in der Tradition nur retorsiv gerechtfertigte Evidenz gerade in ihrer Notwendigkeit aufzuweisen vermag, indem sie durch die Analyse des Erkenntnisvollzugs alle ihm notwendig inhärierenden Momente beachtet (vgl. 157 ff.). Daß Rahner dabei vom phänomenologischen Aufweis der in allem menschlichen Erkennen primären Seinsfrage ausgeht, kann seiner Methode keinen Abbruch tun, weil dieser Ausgangspunkt sich ja gerade in der Durchführung der rahnerschen Anthropologie als innerlich notwendig erweist (205 ff.). Weit davon entfernt also, eine bloß immanente Bewußtseinsphilosophie zu betreiben, führt die transzendentale Denkweise Rahners zur Offenheit des Menschen auf das Sein, zur echten Transzendenz. Von ganz anderer, nicht mehr formalmethodischer Seite her, wird dieses Ergebnis noch einmal bestätigt in der Diskussion um Rahners Anthropologie.

3. Die positive Würdigung der Anthropologie

a) Öffnung zur Transzendenz

Seit Kant laufen die drei Grundfragen der Philosophie in diese eine zusammen: «Was ist der Mensch?» Die Anthropologie nimmt seither einen zentralen Platz im philosophischen Denken ein, ja die Frage nach der Wesensart des Menschen gehört, wie Georg SCHERER in seinem Büchlein über die anthropologischen Aspekte der Erwachsenenbildung [29] darlegen will (10 ff.) zum Menschen selbst. Die Gefahr, die solchem Philosophieren erwächst, ist die anthropologische Reduktion, der Anthropozentrismus. Gerade, um einige Ansätze des anthropologischen Denkens der Gegenwart näher auszuführen, beginnt Scherer «zunächst mit der metaphysischen Anthropologie, wie sie Karl Rahner entwickelt hat, weil sie uns ein besonders glücklicher Ansatz ... scheint» und zwar im Hinblick auf die Überwindung der anthropozentrischen Reduktion (38). Sehr treffend beschreibt Scherer – dabei HW folgend – die innere Korrelation zwischen der Anthropologie und der Metaphysik, die sich bei Rahner nicht rein deduktiv ergibt, sondern an den Phänomenen der menschlichen Wirklichkeit sichtbar gemacht ist (40). In der Bestimmung des Geistes betont der Verfasser vor allem den Vorgriff als dynamisches Ausgreifen nach der Fülle des Seins (42); indem er dabei den rahnerschen Begriff des Geheimnisses einführt (ein Begriff der erst in den theologischen Schriften auftaucht) interpretiert er in glücklicher Weise die schon in jedem Urteil geschehende Miterfassung Gottes [30].

Als Konsequenz für die Anthropologie selber zeigt sich nach Scherer damit die Notwendigkeit ihres Ausgangs vom Subjekt, womit Rahner einerseits den Rückgang modernen Denkens in die Subjektivität voll aufzugreifen vermochte, ohne anderseits die wahre Transzendenz, die «Offenheit für das, was den Menschen unendlich übersteigt» (46) zu verlieren. «Von hierher wird die wesenhafte Größe, metaphysische Würde und ontische Güte des Menschen sichtbar» (48), denn der Mensch sucht

[29] Vgl. das oben, Anm. 4, zitierte Werk, auf dessen Seiten die im folgenden eingeklammerten Zahlen verweisen.

[30] Der Verweis auf Thomas, De ver., q. 22, a. 1, ad 1 ist hier allerdings fehl am Platze, weil die dort gemeinte ständig schon geschehene Erfassung Gottes nicht transzendental, sondern von einem extravertierten Verstehen her begriffen ist.

aus seinem Wesen heraus nach dem absoluten Sein in der Welt. Karl Rahner hat damit nach Scherer die anthropologische Reduktion definitiv überwunden: wahre Anthropologie hat metaphysische Anthropologie zu sein, weil der Mensch nicht ohne seine offene Lichtung für das Sein verstanden werden kann. Eine in ihrer Knappheit sehr reiche und vorzügliche Darstellung der Anthropologie Rahners!

b) Die theologische Anthropologie

Die theologische Anthropologie tritt im heutigen Denken gegenüber den Regionalanthropologien der Naturwissenschaften ungebührlich zurück; dies gilt ganz besonders für die in der katholischen Anthropologie erarbeiteten Ansätze, die im modernen Wissenschaftsbetrieb noch in viel kleinerem Maße systematisch beachtet wurden, als etwa die anthropologischen Ausführungen von K. Barth, E. Brunner, F. Gogarten, H. Thielicke und anderen. Joseph Speck, der die Anthropologie Karl Rahners für den «wichtigsten Ansatz» in der katholischen Auseinandersetzung um den Menschen hält, will mit seiner Studie [31] in dieses zu Unrecht vergessene Werk einführen und dazu anregen, uns mit einigen Grundproblemen des rahnerschen Denkens vertraut zu machen.

Der Verfasser betont immer wieder, daß seine kleine Studie nur der Versuch sein wolle, dem Leser des vielschichtigen Rahnerschen Werkes eine ordnende Einführung in die schwer zu überschauenden anthropologischen Ausführungen zu geben. Da gerade die anthropologischen Gedanken Rahners oft nur sporadisch bald in einer Abhandlung über die Jungfrauengeburt, bald in einer Theologie der Macht auftauchen, ist die anthropologische Dimension in seinem Werke tatsächlich nicht leicht in den Griff zu bekommen. Josef Speck spricht deshalb von einer «indirekten Anthropologie». Nun findet er aber leider auch kein formales Kriterium um die Stoffmassen zu ordnen (15 ff.), ja er glaubt, daß es bezüglich des Inhalts und der Form bei Rahner um sehr heterogene Abhandlungen gehe. So will er auch den Differenzierungen der Anthropologie in eine theologische und eine metaphysische im Rahmen der bescheidenen Zielsetzung nicht ausdrücklich nachgehen (24), sondern «ganz generell den anthropologischen Ansatz Rahners» (25) darstellen, «selektiv und exemplarisch» ohne «kritische Würdigung» und ohne Berück-

[31] Vgl. die oben, Anm. 5, angeführte Untersuchung. Im folgenden verweisen die eingeklammerten Zahlen auf die Seiten dieses Werkes.

sichtigung der Sekundärliteratur (26). Nach der Lektüre einer solchen Einleitung fragt man sich allerdings etwas perplex, was denn ein «ganz genereller» Standpunkt wohl sein könnte und man stellt sich die Frage auch im Verlaufe der ganzen Untersuchung. Der Verfasser versucht, seinen methodischen Standpunkt mit dem Hinweis darauf zu rechtfertigen, daß es bei Rahner um «anthropologische Modelle unter wechselnden Blickrichtungen», um «außerordentliche komprimierte Darstellungen fast thesenhaften Charakters» gehe (47 ff.). Ja, «jeder Versuch, Grundzüge der Anthropologie Rahners darzustellen kann nur fragmentarischen Charakter haben. Wir finden in seinem Werk nirgends eine breit ausgeführte Anthropologie». Das ist nun allerdings nicht verwunderlich, gelingt es doch Josef Speck in seiner ganz generellen Einführung, Rahners philosophisches Hauptwerk GW – ohne das alle Rahnersche Anthropologie ein versiegeltes Rätsel bleiben muß – einfach ausfallen zu lassen [32]. Die von Rahner dort erarbeiteten Grundlagen werden weder methodisch noch sachlich ausgewertet. Dafür werden die theologischen Schriften so reichlich zitiert, daß die Zitationen ungefähr zwei Drittel des Textes ausmachen. Man ist nun nicht mehr erstaunt darüber, daß Rahners Anthropologie fragmentarischen Charakters sei ... Sehr befremdend wirkt dann auch die Feststellung, daß «alle Aussagen Rahners über den Menschen von einem theologischen Apriori her erfolgen ... die besondere Struktur dieses Verhältnisses aufzuzeigen, ist ein Hauptanliegen dieses Buches» (63). Wie wir sahen, wurde jedoch gerade die anthropologische Position Rahners in seinem philosophischen Frühwerk durch eine transzendentale Analyse des Fragevollzugs gewonnen, die von der Theologie innerlich anabhängig blieb.

Wir könnten die Aussagen Specks selbst dann nur schwer verstehen, wenn Rahner weder eine Erkenntnismetaphysik (GW) noch eine Offenbarungsphilosophie (HW) geschrieben hätte, denn auch in den theologischen Schriften (vgl. etwa III 455, 691 ff.) ist das Verhältnis der Theologie zu einer von ihr zwar geforderten, aber in sich wirklich unabhängigen Philosophie klar herausgearbeitet. Es bleibt die unklare Scheidung von philosophischem und theologischem Standpunkt in der ganzen Einführung von Josef Speck konstant, ihr Verhältnis wird nirgends deutlich bestimmt.

[32] Es finden sich – S. 80 und 119 – bloß zwei Hinweise darauf, daß es GW überhaupt gibt.

Neben diesen offensichtlichen Mängeln, die nun ja die wirkliche Einführung in Rahners Denken nicht gerade erleichtern, muß aber auch betont werden, daß der Arbeit von Josef Speck das Verdienst zukommt, erstmalig aus den theologischen Schriften eine Anthropologie zusammengetragen zu haben, die uns in manche neuen und erstaunlichen Perspektiven von Rahners Denken einführen. Wir denken besonders an die vorzügliche Herausarbeitung der Begriffe von «Welt» (70 ff.), von «Leib-Seele» (82 f.) von «Person» (92 ff., 126) und ihrer «Jemeinigkeit» (182 ff.), die es dem Verfasser erlauben, von einer «personalistischen Metaphysik» zu sprechen (131) – womit wir uns am entgegengesetzten Ende der These von Simons befinden. Die Einführung von Josef Speck, in ihrer inhaltlichen Entwicklung ganz auf den Personbegriff bei Rahner konzentriert, beweist indirekt noch einmal, daß der philosophische Ansatz bei der Seinsfrage die Mitwelt nicht a priori ausschließt, sondern gerade zu ihr führt; denn wenn der Mensch als die dynamische Offenheit auf die Fülle des Seins begriffen ist, dann ist er auch immer schon – quodammodo – das Ganze selbst; er begegnet im Nächsten dem Ganzen.

Die Studie von J. Speck erhält als Information und Anregung für die selbständige Lektüre in den aufgeführten Themenkreisen der Rahnerschen Anthropologie ihren Wert, selbst wenn die Absenz einer selbstverantworteten Stellungnahme, die Unklarheit des Aufbaus und die oben genannte Kritik die Kraft der Einführung mindern.

c) Desiderata für eine wissenschaftliche Diskussion

Aus dem kritischen Gespräch um das Werk von Karl Rahner erheben sich immer wieder die gleichen Fragen: Bleibt Rahners Werk vom Ansatz her in einem bewußtseinsimmanenten Zirkel gefangen, oder steht es von Anfang an schon immer in der Offenheit des Seins? Ist seine Anthropologie eine anthropozentrische Reduktion oder die Überwindung dieser radikalen Subjektivität? Ist in der anthropologischen Theologie Gott vergessen oder in den Mittelpunkt gestellt? Wird Rahners Philosophie von einem apriorischen Theologoumenon geleitet oder seine Theologie von der kantianischen Philosophie verleitet? Wird der existentielle Lebensvollzug wegspekuliert, oder ist die konkrete Spekulation die Stärke von Rahners Denken? Eine wissenschaftliche Diskussion um diese Fragen kann sich nur klärend entfalten, wenn dabei nicht nur, wie es in einigen der hier besprochenen Arbeiten geschieht, ein beschränktes Teilstück des Werkes genügt, das Ganze zu beurteilen, sondern wenn

die Diskussion im Ausgang von den beiden philosophischen Hauptwerken auch den ganzen Zug seines theologischen Denkens einzufangen sich bemüht. Nach den kritischen Fragen, die wir an die Kritiker Rahners selbst zu stellen wagten, können wir es hier gewiß nicht versuchen, mit einer überfliegenden, definitiven Antwort die aufgeworfene Problematik zu beseitigen. Aber einige Hinweise seien uns doch erlaubt: Wird der phänomenologische [33] Anteil an der Philosophie Rahners nicht unterschätzt, so zeigt sich auch die Berechtigung des transzendentalen Vorgehens selbst. Das Sein ist dann allerdings nicht primär aus dem Fragevollzug abgeleitet, sondern phänomenologisch aufgewiesen und insofern für die transzendentale Ableitung vorausgesetzt [34]. Und weiter: die Analyse der notwendigen Verwiesenheit des Menschen an die Sinnlichkeit gibt bei Rahner den Ort an, von dem her das Sein und damit alle Transzendenz erst gelichtet werden kann. Weit davon entfernt, den personalen Bezug auszuschließen, verweist uns die «Rückkehr zur Sinnenwelt» gerade an den Mitmenschen als an jenen «sinnlichen Gegenstand», an dem in der Welt das Sein uns wirklich aufleuchtet. Hierbei zeigt sich die ganze Stärke der bei Rahner im Verlaufe des Werkes immer mehr betonten Vollzugsanalyse: durch sie vermag er sich von einer rein substantialistischen Anthropologie und Metaphysik abzusetzen; dabei wird der substantielle Grund nicht ausgeschlossen, sondern vom Vollzug her als dynamischer Grund gefordert der immer mehr ist als ein bloß «Vorhandenes». Durch diese Betonung des Lebensvollzugs wurde Rahner zur klaren Herausarbeitung der Interkommunikation und der Geschichtlichkeit geführt. Die Geschichtlichkeit erscheint in den spätern Schriften nicht mehr wie in HW am Ende der transzendentalen Ableitung als letzte Konsequenz der Materialität des Menschen, sondern sie wird an den Anfang gestellt, weil der ursprüngliche Weltbezug ja selbst geschichtlich ist (vgl. z. B. III, 456; V, 115). Die Sprache als historisch vorgegebene zwingt uns in die geschichtliche Verfaßtheit; denn wir haben nicht nur eine Geschichte, wie wir andere Eigenschaften haben, sondern wir sind ursprünglich und wesentlich selbst geschichtlich. Wenn wir das Dasein verantwortlich auf uns zu nehmen beginnen, erfahren wir uns schon

[33] «Phänomenologisch» nicht im Sinne Husserls, sondern nach der Bestimmung Heideggers in «Sein und Zeit» gemeint.

[34] Das schließt nicht aus, daß der Seinsbezug nachträglich durch eine transzendentale Reduktion als dem Erkennen notwendig zukommend aufgewiesen werden kann. Die von J. B. Metz ausgearbeitete zweite Auflage von GW betont durch die Erweiterung der Analyse des ursprünglichen Fragevollzugs diese Möglichkeit.

immer von Vorgegebenem bestimmt, welche Bestimmung wir letztlich in der Reflexion nie mehr ganz einzuholen vermögen.

Ebenfalls von der Vollzugsanalyse her, ist auch – nun im theologischen Werk – zu verstehen, warum Rahner die oft etwas künstliche In-sich-Geschlossenheit der katholischen Dogmatik zu sprengen vermochte: wird die Dogmatik von dem ihr innerlichen Glaubensvollzug her gesehen, so kann sie wieder streng auf die Verkündigung hin bezogen werden, die Dogmatik wird selbst zu einer Theologie der Verkündigung.

Hier ist eine kurze Bemerkung über Rahners Stil am Platze. Seine eigenwillig unruhige, flüssige Terminologie und Gedankenführung entspringt dem sachlichen Anliegen Rahners selbst: es geht ihm um den ständigen Bezug zur Erfahrung (sie wird mit Partizipien, Nebensätzen, Klammern, Andeutungen und Fragen hergestellt), es geht ihm um das ständig neue Erwecken unseres eigenen Traditionsgutes (daher die oft wortschöpferische Eindeutschung von lateinischen Fachtermini), und es geht ihm schließlich ganz besonders um die metaphysische Aussage, die nur in Hinweisen, in negativen Sätzen, durch Fragen, «in einem kreisenden Wechseln der Worte, in der eine lichte Finsternis die andere erhellen muß» (III, 387) möglich ist; sehr oft werden dabei dynamische Titel für ein ontologisches Statut gebraucht. Diesem Anliegen, das die innere Dynamik der Sache zum Vorschein kommen lassen will, entspricht der ganze Rahnersche Stil, den wir gerne als «verschachtelnde Komposition» bezeichnen möchten: alles wird daraufhin befragt, wie es sich gegenseitig Bedingung und Ermöglichungsgrund ist. Entscheidend sind dabei nicht einzelne Begriffe, sondern der Zug des Denkens selbst, welcher in oft dialektischen Schritten sprunghaft weitergetrieben wird: es ist kein linear logisches, sondern ein zyklisches Denken, das sich immer neu um sich selbst dreht, um dabei die Voraussetzung des eigenen Denkens und Glaubens einzuholen.

Die Betonung des Vollzugs [35] führt uns schließlich zur innersten Charakteristik seines Werkes: es ist ein Ganzes, das trotz der äußersten Vielfalt der aufgegriffenen Themen von einer inneren Einheit getragen ist und dabei eine streng formale Konsequenz aufweist. Mehr äußerlich

[35] Es ist leicht zu sehen, wie die Lehre von der Evolution als Selbsttranszendenz wiederum von der Betonung des Vollzugs her verstanden werden muß. Ein Gleiches gilt von der Theologie des Todes, von Rahners Kausalitätsbegriff, von seinem Freiheitsverständnis und der Auslegung der Transzendenz im dynamisch geschehenden Vorgreifen, dasselbe gilt von seiner immer mehr ausgebauten Existentialethik.

gesehen finden wir die formale Einheit im folgerichtigen Gebrauch einer Methode, deren Hauptlinie die transzendentale Ableitung ist: diese ist von einem phänomenologischen Aufweis vorbereitet und durch die metaphysisch-existentiale Interpretation vertieft. Diese methodische Eigenart in Rahners Denken kommt aber nicht äußerlich zu einer ihr fremden Sache hinzu, sondern es ist die Sache selbst, welche diese ihr entsprechende Methode fordert und leitet. Die Sache Rahners aber ist – der Mensch; der Mensch, der – ob bewußt oder nicht – schon immer Sein versteht, der Mensch der – ob bewußt oder nicht – schon immer vor einem Gott steht, der sich in seinem Sohne in die Weltgeschichte hinein offenbart hat. Es kommt alles darauf an, einerseits Rahners «anthropologisch gewendete Theologie» [36] nicht von seinem philosophischen Ansatz im Frühwerk her zu sehen, anderseits auch nicht die im ganzen Werk geleistete philosophische Anstrengung als apriorisch von der Theologie her bestimmt mißzuverstehen. Zentrum der anthropologischen Theologie ist nicht die transzendentale Deduktion apriorischer Wesensmomente des Menschen, sondern das völlig unberechenbare Ereignis der frei ergangenen Liebe Gottes zur Welt in Jesus Christus. Erst von diesem Ereignis aus gibt es bei Rahner die transzendentale Erhellung der innern Ermöglichungsgründe einer solchen Offenbarung und die Wesensbestimmung des Menschen von diesem Ereignis her (übernatürliches Existential). Trotzdem die Anthropologie damit ihre letzte «Aufhebung» in der Christologie hat, bleibt doch die Transzendentalanalyse des menschlichen Fragevollzugs innerlich unabhängig von der theologischen Erkenntnis. Aus der innern Spannung zwischen einer rein christologischen Anthropologie einerseits und einer transzendentalen Ableitung der Wesensbestimmungen des Menschen anderseits lebt das fruchtbare Denken von Karl Rahner.

Uns sei abschließend auch der Hinweis auf eine Grenze dieses in sich so reichen Werkes erlaubt: die noch ausstehende wissenschaftliche Untersuchung der Rahnerschen Anthropologie hat kritisch den Ausfall einer eigentlichen Kosmologie und einer politischen Ethik mit allen Konsequenzen eines solchen Ausfalls zu beachten; der Mensch steht bei Rahner so sehr im Seinsbezug und in der impliziten Gotterfassung, daß

[36] Der Ausdruck ist von J. B. Metz zur Kennzeichnung der innern Einheit von Rahners Werk eingeführt worden. Vgl. «Gott in Welt». Festgabe für Karl Rahner, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag 1964. Einleitende Widmung und Würdigung S. 8*.

sein Umweltverhalten, seine Verankerung in der biologischen Lebenswelt, im konkreten geschichtlich-politischen Daseinsraum und in der technischen Wirklichkeit fast völlig übergangen wird. Die von der Phänomenologie und der Philosophie der Existenz übernommene radikale Trennung der Seinsbestimmungen in Existentialien und Kategorien wirkt sich hierbei ungünstig aus: der Mensch wird von seiner Welt getrennt. Denn ausgehend von der Fundamentalontologie verlangt Karl Rahner – das Erbe Descartes in der modernen Philosophie übernehmend – daß alle Metaphysik und Anthropologie in ontologischer Begrifflichkeit neu begründet werde; die ontische, nicht am Menschen selbst gewonnene Erkenntnis fällt aus (vgl. I, 189, GW 30, 78, 332; HW 146 usw.). Das heißt, daß auch jene Grundlage ausfällt, von der her allein die Philosophie und damit die Theologie mit den positiven Wissenschaften und der technischen Welt in ein gegenseitig befruchtendes Gespräch eintreten kann. Der Kosmos und die Natur, in die der Mensch vor allem Erkennen und Streben mit seiner Körperlichkeit schon immer verhaftet ist, tritt so neben der bewundernswerten und kraftvollen Spekulation ungebührlich zurück. In diesem Sinne würden wir sogar sagen, daß bei Karl Rahner die Transzendenz zwar weit geöffnet, die kosmologische Immanenz jedoch nicht voll entfaltet wird.