

EINE VERGESSENE GRUNDDIMENSION: DAS GEHEIMNIS IN DER THEOLOGIE KARL RAHNER'S

Von Weihbischof Anton Losinger

Der theologisch-wissenschaftliche Reflexion über das Geheimnis und die Erfahrung des "alltäglichen" Lebens

Theologisch-wissenschaftliches Denken steht nicht selten unter dem Vorwurf, dass hinter der theoretischen Reflexion abstrakter Abhandlungen das "wirkliche", konkrete Leben des Menschen in seiner Härte und Alltäglichkeit zurückbleibt und verschwindet. Wie die Theologie Karl Rahners gerade bei den wesentlichen existentiellen Erlebnissen und Erfahrungen des Menschen ansetzt und sie für ein theologisches Verstehen fruchtbar macht, lässt sich besonders an zwei komplexen Fragen seines Denkens sichtbar machen: Die erste Fragestellung versucht die Tiefendimension der Alltagserfahrung menschlichen Lebens zu ergründen und in der Erfahrung der Alltäglichkeit des Alltags die geheimnishafte Dimension, die Zeichen der "Erfahrung des Geistes" zu orten. Die zweite Fragestellung ringt um das Verstehen des Extremfalls jeder menschlichen Existenz, die Aporie des Leidens der Menschen. Wird in der Unerklärbarkeit und dem Skandalon des menschlichen Leidens das Signum der unbegreiflichen Heiligkeit und geheimnishaften Nähe Gottes transparent?

Zu beiden Komplexen sollen zentrale Texte aus dem theologischen Werkes Karl Rahners ausführlich zur Sprache kommen, da sie mehr als eine Interpretation es vermag für sich selbst sprechen:

Geheimniserfahrung im Alltag als "Erfahrung des Heiligen Geistes"

"Fangen wir nun endlich an, auf die konkreten Lebenserfahrungen hinzuweisen, die, ob wir es reflex wissen oder nicht, Erfahrungen des Geistes sind, vorausgesetzt nur, dass wir sie richtig bestehen. Bei diesen Hinweisen auf die konkrete Erfahrung des Geistes mitten im banalen Leben kann es sich nicht mehr darum handeln, sie einzeln auf ihre letzte Tiefe hin, die eben der Geist ist, zu analysieren. Diesbezüglich muss genügen, was eben in formaler Vorzeichnung des eigentlichen Wesens all dieser Erfahrungen im allgemeinen gesagt worden ist. Es kann auch nicht der Versuch gemacht werden, eine systematische Tafel solcher Erfahrungen zu bieten. Nur willkürlich und unsystematisch herausgegriffene Beispiele sind möglich.

Da ist einer, der mit der Rechnung seines Lebens nicht mehr zurechtkommt, der die Posten dieser Rechnung seines Lebens aus gutem Willen, Irrtümern, Schuld und Verhängnissen nicht mehr zusammenbringt, auch wenn er, was ihm oft unmöglich scheinen mag, diesen Posten Reue hinzuzufügen versucht. Die Rechnung geht nicht auf und er weiß nicht, wie er darin Gott als Einzelposten einsetzen könnte, der Soll und Haben ausgleicht. Und dieser Mensch übergibt sich mit seiner unausgleichbaren Lebensbilanz Gott oder - ungenauer und genauer zugleich - der Hoffnung auf eine nichtkalkulierbare letzte Versöhnung seines Daseins, in welcher eben der wohnt, den wir Gott nennen, lässt sich mit seinem undurchschauten und unkalkulierten Dasein vertrauend und hoffend los und weiß selbst nicht, wie dieses Wunder geschieht, das er selber nicht noch einmal genießen und als seinen Besitz sich zu eigen machen kann.

Da ist einer, dem geschieht, dass er verzeihen kann, obwohl er keinen Lohn dafür erhält und man das schweigende Verzeihen von der anderen Seite als selbstverständlich annimmt.

Da ist einer, der Gott zu lieben versucht, obwohl aus dessen schweigender Unbegreiflichkeit keine Antwort der Liebe entgegenzukommen scheint, obwohl keine Welle einer gefühlvollen Begeisterung ihn mehr trägt, obwohl er sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, obwohl er meint zu sterben an solcher Liebe, weil sie ihm erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, weil man mit solcher Liebe scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, weil diese Liebe wie ein entsetzlicher Sprung ins Bodenlose aussieht, weil alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint.

Da ist einer, der seine Pflicht tut, wo man sie scheinbar nur tun kann mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen, wo man sie scheinbar nur tun kann, indem man eine entsetzliche Dummheit tut, die einem niemand dankt.

Da ist einer, der einmal wirklich gut ist zu einem Menschen, von dem kein Echo des Verständnisses und der Dankbarkeit zurückkommt, wobei der Gute auch nicht einmal durch das Gefühl belohnt wird 'selbstlos', anständig und so weiter gewesen zu sein.

Da ist einer, der schweigt, obwohl er sich verteidigen könnte, obwohl er ungerecht behandelt wird, der schweigt, ohne sein Schweigen als Souveränität seiner Unantastbarkeit zu genießen.

Da ist einer, der sich rein aus dem innersten Spruch seines Gewissens heraus zu etwas entschieden hat, da, wo man solche Entscheidung niemandem mehr klarmachen kann, wo man ganz einsam ist und weiß, dass man eine Entscheidung fällt, die niemand einem abnimmt, die man für immer und ewig zu verantworten hat.

Da gehorcht einer, nicht weil er muss und sonst Unannehmlichkeiten hat, sondern bloß wegen jenes Geheimnisvollen, Schweigenden, Unfassbaren, das wir Gott und seinen Willen nennen.

Da ist einer, der verzichtet, ohne Dank, Anerkennung, selbst ohne ein Gefühl innerer Befriedigung.

Da ist einer, der restlos einsam ist, dem alle farbigen Konturen seines Lebens verblasen, für den alle verlässlichen Greifbarkeiten zurückweichen in unendliche Fernen, der aber dieser Einsamkeit, die wie der letzte Augenblick vor dem Ertrinken erfahren wird, nicht davonläuft, sondern sie in einer letzten Hoffnung gelassen aushält.

Da ist einer, der erfährt, dass seine schärfsten Begriffe und intellektuellsten Denkopoperationen auseinanderfallen, dass die Einheit des Bewusstseins und des Gewussten im Zerschlagen aller Systeme nur noch im Schmerz besteht, mit der unermesslichen Vielfalt der Fragen nicht mehr fertig zu werden und sich doch nicht an das klar Gewusste der Einzelerfahrungen und der Wissenschaften halten zu dürfen und halten zu können.

Da ist einer, der merkt plötzlich, wie das kleine Rinnsal seines Lebens sich durch die Wüste der Banalität des Daseins schlängelt, scheinbar ohne Ziel und mit der herzbeklemmenden Angst, gänzlich zu versickern. Und doch hofft er - er weiß nicht wie -, dass dieses Rinnsal die unendliche Weite des Meeres findet, auch wenn es ihm noch verdeckt ist durch die grauen Dünen, die sich vor ihm scheinbar unendlich auszubreiten scheinen.

So könnte man noch lange fortfahren und hätte vielleicht dann dennoch gerade jene Erfahrung nicht beschworen, die diesem und jenem bestimmten Menschen in seinem Leben die Erfahrung des Geistes, der Freiheit und der Gnade ist. Denn jeder Mensch macht sie je nach der eigenen geschichtlichen und individuellen Situation seines je einmaligen Lebens. Jeder Mensch! Nur muss er sie vorlassen, gleichsam ausgraben unter dem Schutt des Alltagsbetriebs, darf ihr, wo sie leise deutlich werden will, nicht davonlaufen, darf sich nicht von ihr ärgerlich abwenden, als ob sie nur eine Verunsicherung und Störung der Selbstverständlichkeit seines Alltags und seiner wissenschaftlichen Klarheiten sei."¹

¹ K. Rahner, Erfahrung des Heiligen Geistes, in: Schriften XIII, 239 - 241.

Das Leid, so unbegreiflich wie Gott selbst

"Was sollen wir also sagen? Finden wir keine Rechtfertigung des Leides in der Geschichte des Menschen? Müssen wir unsere Grundfrage einfach unbeantwortet stehen lassen? Fangen wir unsere Überlegungen nochmals aufs neue von einem ganz anderen Ausgangspunkt an.

Gott, so bekennet der christliche Glaube, ist das unbegreifliche Geheimnis. Jetzt und in alle Ewigkeit, auch dann noch, wenn wir ihn von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Auch dann wird der schreckliche Glanz der unbegreiflichen Gottheit bleiben, unverhüllt und ewig. Er wird nur, wenn wir so sagen dürfen, erträglich sein, wenn wir Gott lieben und in dieser Liebe, die Gott bejaht, so wie er ist, bedingungslos und selbstlos existieren; das nie umgreifbare und nie durchschaubare Geheimnis des unendlichen Gottes kann nur im Akt seiner selbstlosen Bejahung unsere Seligkeit sein. Außerhalb einer solchen Liebe, in der der Mensch sich selbst verlässt, um nie mehr eigentlich zu sich selbst zurückzukehren, wäre nur der Akt eines radikalen Protestes, dass wir selber nicht Gott sind und auch nicht mit ihm fertig werden, der einzig sinnvolle Grundakt unserer Existenz, der Akt, der die Hölle ausmacht. Diese den Menschen selbstlos in Gottes Geheimnis hinein enteignende Liebe ist außerhalb ihrer selbst nicht rechtfertigbar, so wenig wie das Geheimnis Gottes, dem sie den Menschen übergibt.

Dieses Geheimnis der Unbegreiflichkeit Gottes ist aber nicht bloß das Geheimnis eines statisch zu denkenden Wesens, sondern ist auch das Geheimnis der Freiheit, der unableitbaren Verfügung Gottes, die sich vor keiner anderen Instanz rechtfertigen muss. Dieser also übergibt sich der Mensch auch, wenn er Gott im ewigen Leben von Angesicht zu Angesicht liebt und sich bedingungslos seiner Unbegreiflichkeit überlässt. Gott in seiner Freiheit wird geliebt, Gott selber und nicht nur das, was wir durch die in Ewigkeit immer nur vorläufige Einsicht uns von ihm für uns angeeignet haben. Erst die Erkenntnis, die sich selbst in Liebe aufhebt, letztlich nicht mehr aneignet, wie sonst das Erkannte angeeignet wird, sondern übereignet, liebend sich verliert in der Unbegreiflichkeit Gottes und darin und nicht anders ihre Vollendung, ihr eigentliches Wesen erkennt, ist die Erkenntnis, die selig und frei macht, eben indem sie selbstlose Liebe wird, das unbegreifliche Wunder, das zu tun dem Menschen aufgegeben ist; ihm, der das Subjekt zu sein scheint, das per definitionem egoistisch, auf sich selbst zentriert ist.

Wenn wir dies bedenken, erscheint unsere Grundfrage unter ganz anderen Aspekten. Ihre bisher festgestellte Unbeantwortbarkeit ist dann nicht mehr der möglichst rasch zu beseitigende Skandal in unserer Existenz, der möglichst deutlich aufgeklärt werden muss, sondern ist ein Moment an der Unbegreiflichkeit, die unser ganzes Dasein durchdringt, herausfordert und für sich beansprucht. Die Unbegreiflichkeit des Leides ist ein Stück der Unbegreiflichkeit Gottes."²

² K. Rahner, Warum lässt uns Gott leiden?, in: Schriften XIV, 462 - 464.

Der strukturelle Stellenwert des Geheimnisbegriffes im Gesamtgefüge der Theologie Karl Rahners

1. *Geheimnis und Erfahrung - Theologie in der grundlegenden Dialektik ihres Ansatzpunktes "von oben" oder "von unten"*

"Am Anfang steht der Mensch, nicht die Glaubensaussage"³ - lautet K. H. Wegers kategorisches Urteil über Rahners Theologie in seiner "Einführung in sein theologisches Denken". Unter Berufung auf die grundsätzliche Möglichkeit und Notwendigkeit einer "anthropozentrischen Wende der Theologie"⁴, die von Karl Rahner mit großer Deutlichkeit immer wieder angemahnt und als einzig mögliche und sinnvolle Art des Theologisierens vor den Fragen und Überzeugungen des "heutigen" menschlichen Bewusstseins vertreten wurde, kommt er zu dem Ergebnis: Der Ausgangspunkt Rahnerscher Theologie ist nicht die Glaubensaussage, sondern die "konkrete Selbsterfahrung des heutigen Menschen."⁵ Als Gewährsmann für dieses Urteil tritt Rahner selbst auf, wenn er schreibt: "Die Glaubensaussage 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."⁶

³ K. H. Weger, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978, 23.

⁴ Das Thema der anthropozentrischen Wende der Theologie zieht sich als durchgängiger "roter Faden" durch das gesamte theologische Werk Karl Rahners und darf als primäre Interpretationskategorie seines Denkens angesehen werden: Explizit äußert sich Rahner dazu selbst in: *K. Rahner, Anthropologie. Theologische Anthropologie*, in: SM I, 176 - 186, *ders.*, *Anthropozentrik*, in: LThK² I, 632 - 643, *ders.*, *Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, in: MySal II, 405 - 420, *ders.*, *Glaubensbegründung heute*, in: Schriften XII 1975, 17 - 40, *ders.*, *Gotteserfahrung heute*, in: Schriften IX 1970, 161 - 176, *ders.*, *Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen*, in: Schriften XII 1975, 387 - 406, *ders.*, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, in: Schriften IX 1970, 79 - 126, *ders.*, *Theologie und Anthropologie*, in: Schriften VIII 1967, 43 - 65. Zur Fragestellung vgl. A. Losinger, *Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, St. Ottilien ²1992.

⁵ K. H. Weger, Karl Rahner, 23.

⁶ K. Rahner, *Glaubensbegründung heute*, in: Schriften XII 1975, 24.

Das genaue Gegenteil dazu behauptet augenscheinlich H. Vorgrimler in seiner Beurteilung der Rahnerschen Ausgangsposition, wenn er in seiner Einführung der zu Rahners 75. Geburtstag erschienenen Festschrift schreibt: "Deine Theologie ist die Theologie mystischer Gotteserfahrung, und es hätte sie gründlich missverstanden, wer ihr einen transzendentalphilosophischen Ansatz zuschreiben wollte."⁷ Und auch er beruft sich auf Rahner selbst als Zeugen: "Der Mensch muss so als das Wesen des Geheimnisses bestimmt werden, dass dieses Geheimnis das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen konstituiert und darum auch die Vollendung des menschlichen Wesens die Vollendung seiner Hingeordnetheit auf das bleibende Geheimnis ist"⁸.

Damit befinden wir uns im Zentrum der Problematik einer adäquaten Rahnerinterpretation, bei der Frage nämlich: Ansatz "von unten" oder Ansatz "von oben", Ansatz bei der Erfahrung oder Ansatz beim Mysterium?

Eine erste Antwort, die Rahners Theologie als Erfahrungstheologie bestimmt und ihre transzendental-anthropologische Rückverwiesenheit auf den Menschen im Gefolge der philosophischen Grundlinien seit Kant und Heidegger ernst nimmt, muss lauten: "Ansatz von unten!"⁹ Wie sehr dieser Ansatzpunkt jedoch letztlich "oben" verwurzelt ist, zeigt die Studie von K. P. Fischer¹⁰, die das "...Geheimnis als Urintuition der theologischen Anthropologie..."¹¹ zu erweisen versucht. Rahner - meint Fischer - komme von der Mystik her. Vor allem seine Erfahrungen mit den ignatianischen Exerzitien und seine persönliche Prägung durch diese Frömmigkeitsform offenbarten an vielen Stellen den "... spirituellen Ursprung seines Denkens"¹², dessen letzte theologische Verwirklichung "reductio in myste-

⁷ H. Vorgrimler, "Ein Brief zur Einführung", in: *ders.*, Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg-Basel-Wien 1979, 13.

⁸ K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: *Schriften IV* 1960, 68.

⁹ Eine solche explizit philosophisch orientierte Interpretationsweise verfolgt P. Eicher, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg/Schweiz 1970.

¹⁰ K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg-Basel-Wien 1974.

¹¹ Ebd. 209.

¹² Ebd. 17.

rium"¹³ sei. Diese in der mystischen Gotteserfahrung wurzelnden Anfänge seien später in Verschmelzung mit den Ansätzen der neuzeitlichen Philosophie aktualisiert und zu einem theologisch überaus leistungsfähigen Entwurf gestaltet worden.

Karl Rahner selbst hat immer einer eindimensionalen Reduktion seiner Theologie energisch widersprochen: Der Ansatz "von unten", wenn er über das alles gründende und alles ermöglichende Geheimnis der Wirklichkeit Gottes vergisst, wird ebenso fraglich wie ein Ansatz "von oben", sobald er als alleiniges Auslegungsprinzip in Anschlag gebracht wird gegen eine im jeweiligen "hier und heute" des lebendigen Menschen ansetzende Erfahrungstheologie. "So im allgemeinen theologischen Geschwätz des Alltags gehöre ich gerade zu den 'anthropozentrischen' Theologen. Das ist letztlich ein absoluter Unsinn. Ich möchte ein Theologe sein, der sagt, dass Gott das Wichtigste ist, dass wir dazu da sind, in einer uns selbst vergessenden Weise ihn zu lieben, ihn anzubeten, für ihn dazusein, aus unserem eigenen Daseinsbereich in den Abgrund der Unbegreiflichkeit Gottes zu springen. Dass ein Theologe sagen muss, dass der Mensch es ist, welcher letztlich auf Gott bezogen, sich über Gott vergessen muss, das ist natürlich selbstverständlich. In diesem Sinne kann man nicht genug eine anthropozentrische Theologie treiben"¹⁴.

Anthropologisch gewendete und im unaussprechlichen Geheimnis Gottes gründende Theologie sind demnach keine Gegensätze, sondern wechselseitig sich auslegende und bedingende Momente des einen Ganzen der Theologie. Mensch und Geheimnis schließen sich nicht aus, sie setzen sich voraus! Wenn daher Karl Rahner in philosophisch-begrifflicher Definition glaubende Existenz versteht als "in Freiheit angenommene Radikalität der Rationalität des Menschen, wenn diese nämlich wirklich sich selbst begreift als getragen und ermächtigt durch jene Transzendentalität eben dieser Rationalität, in der diese aufgehoben ist in das nicht mehr umgreifbare Geheimnis hinein, das wir Gott nennen und mit dem wir unausweichlich in der Erfahrung dieser Transzendentalität zu tun haben, ob wir diese Verwiesenheit thematisieren oder nicht..."¹⁵, so meint das letztlich nichts wesent-

¹³ Ebd. 232 - 243.

¹⁴ P. Imhof - H. Biallowons (Hrsg.), Karl Rahner im Gespräch II, München 1983, 166.

¹⁵ K. Rahner, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Schriften XII 1975, 399.

lich anderes als jenes betrachtende Gebet, das sich in den "Worten ins Schweigen" findet: "Du hast mich ergriffen, nicht ich habe dich "begriffen", du hast mein Sein von seinen letzten Wurzeln her umgestaltet, du hast mich deines Seins und Lebens teilhaftig gemacht...weil du ja die innerste Mitte meines Lebens geworden bist."¹⁶.

Die innere Fruchtbarkeit und und zugleich die erfrischende Attraktivität des Rahnerschen Ansatzes vor dem Horizont des kritischen, fragenden und suchenden modernen Denkens dürfte darin begründet liegen, dass Frömmigkeit und Rationalität, unnennbares Geheimnis und die scheinbare Vordergründigkeit eines oft banal erlebten Alltags "ihr Recht behalten" und "zum Zuge kommen", dass menschliches Fragen in seinem existentialen Gewicht ernst genommen und in redlicher theologischer Form angesichts der geheimnishaften Nähe Gottes zur Sprache kommt.

¹⁶ K. Rahner-H. Rahner, *Worte ins Schweigen - Gebete der Einkehr*, Freiburg⁵ 1980, 34 - 35.

2. *Der Geheimnisbegriff als "roter Faden" und Grunddimension im Werk Karl Rahners*

Der angedeuteten theologischen Grundorientierung des gesamten Rahnerschen Werkes entsprechend lassen sich die Spuren dieses Geheimnisbegriffes als leitendes Kriterium in allen seinen Schriften aufzeigen. Die frühen Hauptwerke seines Schaffens, "Geist in Welt"¹⁷ und "Hörer des Wortes"¹⁸ haben sich bereits der Frage verschrieben, wie erkennend offene menschliche Transzendenz dem göttlichen "mysterium imperscrutabile"¹⁹ klassischer Diktion gegenüberstehe. Von der Konzeption des "Vorgriffs"²⁰ als Urfähigkeit des menschlichen "Geistes in Welt" in allgemein erkenntnistheoretischer Hinsicht gelangt Rahner in der religionsphilosophisch gewendeten Problemstellung für die offenbarungstheologische Frage nach der Vernehmbarkeit eines eventuell in der Geschichte ergangenen Gotteswortes zu seiner frühen Bestimmung des Menschen als "potentia oboedientialis"²¹.

Diese frühen von einem sehr ausgeprägten philosophischen Interesse geleiteten Ansätze Rahnerscher Theologie finden in den zusammengefassten "Schriften zur Theologie"²² ihre synthetische Entfaltung und Weiterentwicklung. Zur Problematik des Geheimnisbegriffs in der Theologie Karl Rahners sind hier vor allem die beide Artikel "Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie"²³ und "Überlegungen zur Methode der Theologie"²⁴ zu nennen. Als redaktionelle Endfassung all dieser theologischen Überlegungen versteht sich schließlich Rahners "Grundkurs des Glaubens", der in komprimierter Weise Anregungen und Ergänzungen

¹⁷ K. Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, Innsbruck-Leibzig¹ 1939 (=München³ 1964).

¹⁸ K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München¹ 1941. Neu bearbeitet von J.B. Metz: München² 1963.

¹⁹ K. Rahner, Hörer des Wortes 115.

²⁰ Vgl. bes. die Einleitung zu "Geist in Welt" S.11 - 17. Kommentierend dazu K.P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis, 106 - 146 "Der erkennende Mensch als Vorgriff auf das Geheimnis".

²¹ K. Rahner, Hörer des Wortes, 15 - 42: "Ausarbeitung der Fragestellung: Religionsphilosophie als Ontologie der potentia oboedientialis für Offenbarung".

²² K. Rahner, Schriften zur Theologie I-XVI, Einsiedeln-Zürich-Köln 1954 - 1984.

²³ K. Rahner, Schriften IV 1960, 51 - 99.

²⁴ K. Rahner, Schriften IX 1970, 79 - 126.

aus früheren, zum Teil weniger ausgereiften Deutungsversuchen zu einer synthetischen Gesamtschau dieser Theologie integriert.

Der Horizont von Theologie und Anthropologie

In dem komplexen Bedingungsverhältnis von Theologie und Anthropologie wird die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen nur dann adäquat realisiert, wenn der Mensch seine personale Identität als der Eine und Ganze erfährt, und darin unausweichlich seine Eröffnetheit und Verwiesenheit auf das Unendliche, Unumgreifbare thematisiert. Dass es eine solche anthropologische Grunderfahrung von transzendentaler Notwendigkeit gibt, zeigt sich darin, dass sie selbst im Akt ihrer Verneinung und Leugnung implizit bejaht und in ihrer Unausweichlichkeit anerkannt wird: Selbst in der Verdrängung und im existentiellen Nicht-wahr-haben-Wollen der eigenen Ganzheit und Freiheit bleibt es der eine Mensch, der handelt, denkt und lebt. "Eben dieses Vor-sich-selbst-gebracht-Sein, diese Konfrontierung mit der Ganzheit seiner sämtlichen Bedingungen erweisen ihn als den, der mehr ist als die Summe seiner Faktoren."²⁵

Der Mensch als "Person" und "Subjekt"

"Als erstes ist vom Menschen hinsichtlich der Voraussetzungen für die Offenbarungsbotschaft des Christentums zu sagen: Er ist Person und Subjekt."²⁶

Im Gegensatz zu den regionalen und partikularen Entwürfen, welche die empirischen Einzelwissenschaften vom Menschen vorlegen, indem sie ihn in seine Elemente destruierend zerlegen und diese nach Belieben konstruierend zu einer funktionierenden Einheit zusammenfügen, erfährt sich der Mensch grundsätzlicher und umfassender als ursprüngliche Ganzheit und in-sich-selbst-ständige Einheit. Sein "Sich-zu-sich-selber-verhalten-Können" und sein "Mit-sich-selber-zu-tun-Haben"²⁷ ist nicht einfach ein Moment neben anderen in der Erfahrung der Wirklichkeit, sondern hebt ihn radikal heraus aus der Sachhaftigkeit aller übrigen Gegenstände. Indem er

²⁵ K. Rahner, Grundkurs, 40.

²⁶ K. Rahner, Grundkurs, 37.

²⁷ A. Raffelt/ K. Rahner, Anthropologie und Theologie, in: F. Böckle u.a. (Hrsg.) Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek XXIV, Freiburg-Basel-Wien 1981, 16.

"immer mit mehr umgeht und zu tun hat als mit dem, worüber man in Worten und Begriffen redet und womit man sich als konkretem Gegenstand des Handelns gerade hier und jetzt abgibt"²⁸, konstituiert und erfasst er sich eben als "ursprünglichen Selbstbesitz", als personales Subjekt. Wo der Mensch sich im Grunde seines Daseins als ursprüngliche unauflösbare Einheit, als in Freiheit und Verantwortung gegebene "Überantwortetheit des Ganzen"²⁹ an ihn selbst erfährt, ist er der Unableitbare, aus verfügbaren Elementen nicht mehr "Herstellbare", ist er im eigentlichen Sinn Person und Subjekt. "Personsein bedeutet so Selbstbesitz eines Subjekts als solchen in einem wissenden und freien Bezogensein auf das Ganze."³⁰

Wenn Rahner den Menschen in seiner personalen Subjektivität bei aller Endlichkeit seines Systems immer schon im Blick auf seine je größere Ganzheit konzipiert, dann scheint darin schon der nächste Schritt durch: Das subjektiv-personale Bewusstsein des Menschen ist nur möglich in einem immer schon gegebenen vorbewussten Überstieg über alles Endliche, auch über die eigene Endlichkeitserfahrung hinaus, in der geheimnishaften Erfahrung der Transzendenz.

Der Mensch als Wesen der Transzendenz

Weil alle Erkenntnis des Endlichen in seiner Endlichkeit eine vorgängige, wenn auch reflex nicht thematisierte Erkenntnis des Unendlichen voraussetzt, ebenso wie die Freiheit als Wahlfreiheit zwischen endlichen Werten die vorgängige Erfahrung des absoluten Wertes zur Bedingung ihrer Möglichkeit hat, darum macht dieses Gestelltsein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit den Menschen aus: "Indem er die Möglichkeit eines bloß endlichen Fragehorizontes setzt, ist diese Möglichkeit schon wieder überholt, erweist sich der Mensch als das Wesen eines unendlichen Horizontes. Indem er seine Endlichkeit radikal erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus,

²⁸ K. Rahner, Grundkurs, 62.

²⁹ K. Rahner, Grundkurs, 41. Neben den Grundvollzügen von Erkenntnis und Freiheit nennt Karl Rahner an anderer Stelle noch weitere Orte solcher transzendentaler Erfahrung, u.a. Einsamkeit, personale Liebe, Verantwortung, Tod, Freude, Treue, Angst, Schuld... (K. Rahner, Gotteserfahrung heute, in: Schriften IX 1970, 168).

³⁰ K. Rahner, Grundkurs, 41.

erfährt er sich als das Wesen der Transzendenz, als Geist."³¹ Indem der Mensch durch diese Transzendenzbewegung so ins "Offene" gesetzt ist, überwindet Rahner das, was er als den "Sündenfall" der neuzeitlichen Philosophie bezeichnet, nämlich jenen, als transzendentes Erbe aus der Kantischen Negation jeder metaphysischen Erkenntnis erwachsenen "Fall, in dem eine individualistisch verschlossene Subjektivität sich verselbständigt, ohne sich auf Gott zu transzendieren."³²

Solche abstrakt isolierte Subjektivität wird von Rahner radikal aufgebrochen, insofern Transzendenz letztlich nicht als Selbstsetzung eines sich absolut begreifenden Subjekts bestimmt wird, sondern im Sinne einer Seins-empfangnis, einer Sinnzuschickung vom transzendenten Grund der Bewegung her. Die Transzendenzbewegung ist demnach "nicht das machtvolle Konstituieren des unendlichen Raumes des Subjekts vom Subjekt als dem absolut Seinsmächtigen her, sondern das Aufgehen des unendlichen Seinshorizontes von diesem selbst her."³³ Durch die Dynamik des Geheimnisses ist menschliche Erkenntnis so bestimmt, dass der Mensch in der Selbstbewegung des Geistes auf Sein hin die einzelnen Gegenstände seiner Erkenntnis als ermöglichende Momente dieser Bewegung erkennt, weil er sie a priori unter dem Horizont sieht, durch den der Mensch immer schon offen ist für das absolute Sein Gottes. Geistiger Selbstvollzug des Menschen im Vorgriff auf das Sein ist damit immer auch schon Transzendenzvollzug in die vorgängige Offenheit der Unendlichkeit Gottes hinein. "Der Mensch ist Geist, d.h. er lebt sein Leben in einem dauernden Sichausstrecken nach dem Absoluten, in einer Offenheit zu Gott."³⁴

Das Geheimnis konstituiert entscheidend die Person, so dass der Mensch, wenn er sich in seiner letzten personalen Tiefe hinterfragt, als Wesen der Transzendenz erscheint, als "jenes Seiende, dem sich die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit der Wirklichkeit als Geheimnis dauernd zuschickt. Dadurch wird der Mensch zur reinen Offenheit für dieses Geheimnis gemacht und gerade so als Person und Subjekt vor sich selbst gebracht."³⁵

³¹ K. Rahner, Grundkurs, 42 - 43.

³² K. Rahner, Anthropologie. Theologische Anthropologie, in: Sacramentum Mundi I 180.

³³ K. Rahner, Grundkurs, 45.

³⁴ K. Rahner, Grundkurs, 85.

³⁵ K. Rahner, Grundkurs, 46.

Das "Woraufhin menschlicher Transzendenz"

Wenn der Mensch, so verstanden, in einem wirklichen Sinn Subjekt ist, dann ist er in einem gleich wirklichen Sinn Wesen der Transzendenz in Erkenntnis und Freiheit. Als das auf Gott verwiesene Wesen ist er immer auch von der letzten Unergründlichkeit, Unabgrenzbarkeit und Unverfügbarkeit des "Woraufhin" seiner Transzendenzbewegung rückweisend konstituiert. Dieses absolute, der Eingrenzung und Bestimmung durch Namen und Begriffe ständig widerstrebende und sich entwindende "Woraufhin" freier und liebender Transzendenz nennt Rahner das "heilige Geheimnis": "Geht also liebend freie Transzendenz auf ein Woraufhin, das selber diese Transzendenz eröffnet, dann können wir sagen, dass das unverfügbare, namenlose, absolut Verfügende selber in liebender Freiheit waltet, und eben dies ist es, was wir meinen, wenn wir 'heiliges Geheimnis' sagen."³⁶

Allein der ursprüngliche Begriff des Geheimnisses wird nach Rahners Verständnis der sich jeder Definition entziehenden Dimension der transzendentalen Erfahrung des "sich zuschickenden Unendlichen" gerecht und beschreibt das Wesen der Gotteserfahrung - in der Tendenz einer "theologia negativa" - als die schweigend ferne Gegenwart des unsagbar Heiligen. "In der Transzendenz wohnt also im Modus der unverfügbaren und verfügbaren abweisenden Ferne das Namenlose und unendlich Heilige."³⁷ Alle übrigen Begriffe der theologischen Sprache, so klar sie sich zunächst auch präsentieren, gründen letztendlich in dieser transzendenten Geheimnishaftigkeit, alles helle Begreifen gründet im Dunkel Gottes. Die so gekennzeichnete transzendente Erfahrung ist als Erfahrung des unendlichen Geheimnisses immer schon unthematische Gotteserfahrung, "in der sich immer der, den wir 'Gott' nennen schweigend dem Menschen zusagt - eben als das Absolute, Unübergreifbare, als das nicht eigentlich in das Koordinatensystem einrückbare Woraufhin dieser Transzendenz, die als Transzendenz der Liebe auch eben dieses Woraufhin als das heilige Geheimnis erfährt."³⁸ Wenn in anthropologischer Konsequenz daraus der Mensch in seiner wesenhaften Transzendenz als Wesen des heiligen Geheimnisses verstanden wird, dann impliziert das zugleich, dass Gott als das

³⁶ K. Rahner, Grundkurs, 74.

³⁷ K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie, in: Schriften IV 1960, 73.

³⁸ K. Rahner, Grundkurs, 32.

heilige Geheimnis wesentlich dem Menschen gegeben ist. Der Mensch ist in diesem Verhältnis - wie K.P. Fischer es ausdrückt - als "liebende Ekstase in das Geheimnis hinein" konzipiert.³⁹

In diesem Licht erscheint der nach Fischers Überzeugung zentralste Satz der Anthropologie Rahners - "Menschsein heißt Verwiesensein auf das absolute Geheimnis" - als eine Rückführung der ganzen menschlichen Transzendentalität auf die Liebe als "das Vermögen der Annahme des unbeurteilt Größeren, des Ergriffenwerdens, der sich unterwerfenden Hingabe, der liebenden Ekstase."⁴⁰

³⁹ Vgl. *K.P. Fischer*, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, 192. Fischer beruft sich hier neben Rahners Vorlesungen über den Geheimnisbegriff (vgl. K. Rahner, *Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie*, in: *Schriften IV* 1960, 51 -99) vor allem auf eine Tonbandmitschrift des von K. Rahner im Jahre 1957/58 gehaltenen Seminars "Das Geheimnis", die er mehrfach heranzieht.

⁴⁰ *K. Rahner*, *Über den Begriff des Geheimnisses in der Katholischen Theologie*, in: *Schriften IV* 1960, 60.

Der Horizont von Natur und Gnade

Natur und Gnade sind in jeder theologischen Reflexion Begriffe, die eine Frage aussprechen. Die Frage nämlich: Wie sind menschlich-irdische Daseinsform und Geheimnis, wie sind anthropologische und theologische Wirklichkeit vereinbar?

Indem "Gnade" als Ausdruck göttlicher "Selbstmitteilung" zur konstitutiven Mitte der "Natur" wird, indem also menschlich "natürliche" Existenz im "übernatürlichen Existential" der Gnade Gottes immer zugleich radikalisiert und überhöht ist, gelangen theologisches und anthropologisches Selbstverständnis in unmittelbare Nähe zueinander.

Das "übernatürliche Existential"

Die schon auf den ersten Blick widersprüchliche und spannungsgeladene Formulierung dieses Rahner'schen Zentralbegriffs bringt das in sich ambivalente Verhältnis der Zuordnung von Natur und Gnade zum Ausdruck. Im Anschluss an den von M. Heidegger in "Sein und Zeit" geprägten Begriff des "Existentials" recurriert Rahner damit auf eine notwendige Verfasstheit des Daseins als "In-der-Welt-Sein", auf eine Seinsbestimmung also, die diesem Dasein "natürlich" eignet und seine Existenz unausweichlich bestimmt.

Dieser konstitutiven "existentialen" Verfasstheit des menschlichen Wesens wird andererseits mit gleicher Notwendigkeit der Begriff des "übernatürlichen" zugegliedert, der die geschenkhaft je größere Geöffnetheit und Gerichtetheit des Subjekts auf die Wirklichkeit Gottes und der Gnade hin thematisieren soll und von dieser gründenden Wirklichkeit her letztlich erst die Möglichkeit seiner eigenen Realität ableiten kann. In diesem gnadenhaft konstitutiven Verhältnis "ist Gnade zugleich eine Wirklichkeit, die so sehr in der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit immer und überall im Modus des Angebots, im Modus der Annahme oder der Ablehnung, so gegeben ist, dass der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens überhaupt nicht heraustreten kann."⁴¹

⁴¹ "Gnade als Mitte menschlicher Existenz". Interview mit Karl Rahner, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 83.

In der Bestimmung des menschlichen Wesens als "übernatürliches Existential" werden also immer zwei Elemente zu einer untrennbaren Ganzheit verbunden: Einerseits bleibt, wenn die Gnade als "Bestimmung des geistigen Subjekts als solchen zur Unmittelbarkeit zu Gott"⁴² verstanden wird, die "natürliche" apriorische Struktur menschlicher Subjektivität immer Voraussetzung und materialer Grund des Gnadenaktes. Andererseits aber bedarf die transzendente Natur des Menschen, um Gott wirklich annehmen zu können ohne ihn dadurch schon notwendig in die eigene Endlichkeit hinein zu "depotenzieren", einer vorgängigen, von Gott gewirkten Radikalisierung und Überhöhung der eigenen Transzendentalität durch die frei und ungeschuldet geschenkte Gnade.

Das Eigentliche göttlicher Selbstmitteilung und das damit konstruierte Verhältnis zwischen Gott und dem endlichen Seienden ist so nach Rahners Konzeption im "übernatürlichen Existential" verwirklicht: die notwendige, auch im Akt der Ablehnung als Angebot bleibende, gnadenhafte Bestimmung des Menschen zur "überhöhten Natur", zum Teilhaber des göttlichen Geheimnisses.

Die "Selbstmitteilung Gottes"

Die mit dem Begriff des "übernatürlichen Existentials" umschriebene formal gnadenhafte Konstituierung der menschlichen Transzendentalität bedeutet ihrer inhaltlichen Dimension nach eine Radikalisierung des menschlichen Wesens zur "Unmittelbarkeit zu Gott". Das heißt faktisch nichts anderes, "als dass die transzendente Bewegung des Geistes in Erkenntnis und Freiheit auf das absolute Geheimnis hin so von Gott selbst in seiner Selbstmitteilung getragen ist, dass diese Bewegung ihr Woraufhin und Wovonher nicht in dem heiligen Geheimnis als ewig fernem, immer nur asymptotisch erreichbarem Ziel hat, sondern in dem Gott absoluter Nähe und Unmittelbarkeit."⁴³

Die Ursache für diese Finalisiertheit des Geschöpfs zur unmittelbaren Nähe Gottes liegt vor allem darin, dass Gott in seiner Selbstmitteilung nicht irgend etwas wesentlich von sich Verschiedenes in der Kreatur bewirkt und setzt, sondern eben sich selbst in seiner eigenen göttlichen Wirklichkeit dem endlichen Subjekt zusagt. Das bedeutet dann: "Das Wesen und der

⁴² K. Rahner, Theologie und Anthropologie, in: Schriften VIII 1967, 53.

⁴³ K. Rahner, Grundkurs, 135.

Sinn dieser so verstandenen Selbstmitteilung Gottes an das geistige Subjekt bestehen in der Unmittelbarwerdung Gottes für das Subjekt als geistiges, also in der Grundeinheit von Erkennen und Lieben."⁴⁴

Im "übernatürlichen Existential" ist der Mensch durch seine gnadenhaft erhobene Grundkonstituiertheit erst zu einer Radikalisierung seines Selbstvollzugs in Erkenntnis und freier Selbsttat befähigt, ist er in die an sich selbst gnadenhaft geschenkte "Lage" der Annahme des Geheimnisses Gottes gebracht. In diesem grundsätzlichen Sinn gilt: "Der Mensch ist das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes."⁴⁵

Menschliche Selbsterfahrung ist demnach aufgrund des "übernatürlichen Existentials" in ihrer letzten Tiefe immer auch transzendente Gotteserfahrung und gleichzeitig transzendente Erfahrung der Gnade. Weil aber "die Radikalisierung aller Dimensionen der Anthropologie und des Menschen selbst ... die Erfahrung dessen bedeutet, was wir 'Gott' nennen"⁴⁶ und weil zugleich auch "die Gnade nichts anderes als die Radikalisierung des Wesens des Menschen"⁴⁷ meint, kann der Grundsatz aufgestellt werden, dass die im "übernatürlichen Existential" gnadenhaft grundgelegte "Selbstmitteilung Gottes eine bis zum letzten radikalisierte Modifikation unserer Transzendentalität als solcher ist,"⁴⁸ die uns aufgrund eben dieser Radikalität unseres menschlichen Wesens so zur Unmittelbarkeit des Geheimnisses Gottes erhebt.

²⁰ K. Rahner, Grundkurs, 127 - 128.

⁴⁵ K. Rahner, Grundkurs, 125 u.ö.

⁴⁶ K. Rahner, Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Schriften XII 1975, 400 - 401.

⁴⁷ Ebd. 401.

⁴⁸ K. Rahner, Grundkurs, 135.

Der christologische Horizont⁴⁹

"Der Mensch ek-sistiert von der Selbstmitteilung Gottes her und auf sie hin."⁵⁰ Dieser Elementarsatz könnte aufgrund des bisher Gesagten als Grundlage und Vermittlungskriterium anthropologisch ansetzender und im Geheimnis Gottes zentrierter Theologie gelten. Dass diese existenzgründende Selbstzusage Gottes an den Menschen letztlich nicht nur Zusage im Modus des Angebots bleibt, sondern in Wirklichkeit Platz ergriffen hat, dass also die Möglichkeit göttlicher Selbstentäußerung für den Menschen nicht lediglich eine bloße "Äußerlichkeit" und das immer nur asymptotisch anvisierte, wenn auch im Bewusstsein radikaler Abhängigkeit glaubend erhoffte Ziel vorgibt, sondern in der Konkretheit der Geschichte ihren absoluten Höhepunkt und ihre kosmische irreversible Realität erreicht hat, dafür steht das Ereignis der Menschwerdung Gottes, die Inkarnation des Logos: "Wenn Gott selbst Mensch ist und es in Ewigkeit bleibt; wenn alle Theologie darum in Ewigkeit Anthropologie bleibt; wenn es dem Menschen verwehrt ist, gering von sich zu denken, da er dann ja gering von Gott dächte, und wenn dieser Gott das unaufhebbare Geheimnis bleibt, dann ist der Mensch in Ewigkeit das ausgesagte Geheimnis Gottes, das in Ewigkeit am Geheimnis seines Grundes teilhat."⁵¹

Das Geheimnis Jesu Christi

Was in Zukunft Menschsein heißt und in der äußersten Konsequenz der Verwiesenheit auf das sich selbst mitteilende Geheimnis Gottes bedeuten kann, das ist in einem umfassenden, in einem von Seiten Gottes absolut freien und ungeschuldeten, für den Menschen aber ebenso absolut not-

⁴⁹ In diesem Zusammenhang geht es nicht darum, eine explizite Darstellung des christologischen Entwurfs Karl Rahners zu bieten. Siehe dazu bes. *K. Rahner/W. Thüsing, Christologie - systematisch und exegetisch. Grundlinien einer systematischen Christologie (=Quaestiones disputatae 55)* Freiburg-Basel-Wien 1972. Beachtenswert ist ebenfalls der sehr ausführliche "Sechste Gang" des "Grundkurses" über Jesus Christus (*K. Rahner, Grundkurs*, 178 - 312) als synthetisch prägnante Abhandlung dieser Thematik.

⁵⁰ *K. Rahner, Mensch. Zum theologischen Begriff des Menschen*, in: SM III, 416.

⁵¹ *K. Rahner, Grundkurs*, 207.

wendigen und wesentlich grundsetzenden Sinn im Christusereignis realisiert, da Gott sich selbst dem Menschen definitiv zugesagt hat.

Wenn die radikale Möglichkeit des Menschseins im Christusereignis ihre höchste Wirklichkeit entfaltet, wenn also, wie K.P. Fischer zusammenfassend schreibt, "der Abstieg Gottes als Aufstieg des Menschen"⁵² nur recht verstanden ist und darum "Christologie als transzendierende Anthropologie" und zugleich umgekehrt "Anthropologie als defiziente Christologie"⁵³ gelten kann, dann gipfelt die anthropologische Relevanz des Christusereignisses in der grundsätzlichen Bestimmung: "Christus als Ek-sistenz des Menschen"⁵⁴.

Die hypostatische Union

Die Grundaussage der Christologie von der Menschwerdung Gottes expliziert eine elementare Einheit unwiederruflicher Art zwischen göttlichem und menschlichem Geheimnis, die in der Wirklichkeit Jesu Christi, in der Zusage und Annahme der Selbstmitteilung Gottes an die Menschheit in der Geschichte auf absolute Weise gesetzt ist. Denn Inkarnation bezeichnet in ihren Wesen nicht lediglich eine regionale oder periphere Wirklichkeit in der Begegnung Gottes mit den Menschen, sondern bedeutet ihren geschichtlich wirklichen Gipfelpunkt.

"Ist die Zusage aber selbst eine menschliche Wirklichkeit als absolut begnadete, und soll diese Zusage wirklich absolut Gottes selbst sein, dann ist sie die absolute Wirklichkeit zu Gott, also eben das, was wir unio hypostatica nennen."⁵⁵

Wenn also der Logos Mensch wird, dann kann das nicht nur die Annahme einer Wirklichkeit meinen, die kein inneres Verhältnis zum Annehmenden hätte oder ebenso gut durch irgend etwas anderes ersetzt werden könnte. Vielmehr nimmt Gott die menschliche Natur als die seine an und gibt ihr damit eigentlich erst ihren Sinn und ihre Richtung. Menschwerdung Gottes, das Geheimnis der Inkarnation bedeutet daher den "einmalig höchsten Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht,

⁵² K. P. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*, 293.

⁵³ Ebd. 293.

⁵⁴ Ebd. 302.

⁵⁵ K. Rahner, *Grundkurs* 202.

dass der Mensch ist, indem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen."⁵⁶

Die radikale Möglichkeit der Selbstentäußerung Gottes begründet so die Wirklichkeit der Existenz des Menschen. Er ist damit in ursprünglicher Definition aus der Realität des Christusgeheimnisses heraus die "potentia obedientialis für die hypostatische Union"⁵⁷ oder anders ausgedrückt "das mögliche Anderssein der Selbstentäußerung Gottes und der mögliche Bruder Christi."⁵⁸

Die Einheit der geschichtlich endlichen Frage, die der Mensch ist, mit der unendlichen Antwort Gottes, die in der "Endlichkeit" des inkarnierten Logos erschienen ist, verheißt uns Menschen darum "Gott zu begegnen im Menschen und letztlich in dem Menschen, in dem Gott endgültig in der Welt da ist und geschichtlich erscheint, in Jesus Christus."⁵⁹

Die Inkarnation des Gottmenschen Jesus Christus wird so verstehbar als Ankerpunkt der bleibenden Gegenwärtigkeit des Geheimnisses in den geschichtlichen Dimensionen und Ebenen menschlicher, bedürftiger Endlichkeit: "Was Inkarnation ist, ist nur dann recht vernommen, wenn die Menschheit Christi nicht nur das letztlich doch äußere Instrument ist, mit dem sich ein unsichtbar bleibender Gott verlautbart, sondern genau das, was Gott selber (Gott bleibend) wird, wenn er sich selbst in die Dimension des Anderen-als-er-selbst, des Nichtgöttlichen entäußert."⁶⁰

⁵⁶ K. Rahner, Grundkurs 216.

⁵⁷ K. Rahner, Grundkurs 216.

⁵⁸ K. Rahner, Anthropologie. Theologische Anthropologie, in: SM I, 185.

⁵⁹ K. Rahner, Transzendentaltheologie, in: SM IV, 992.

⁶⁰ K. Rahner, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: MySal II, 416.

Das Geheimnis als "roter Faden" im Gesamtgefüge der Theologie Karl Rahners aus der Sicht der Rezeption

Unmittelbar nach dem Tod Karl Rahners am 30. März 1984 in Innsbruck unternimmt Karl Lehmann, einer seiner bedeutendsten Schüler, den Versuch, im Nachruf auf seinen Lehrer rückblickend noch einmal die zentralen Konturen des Denkens und Lebens eines der Großen der Theologie unseres Jahrhunderts nachzuzeichnen. Im Spannungsfeld zwischen der hochkomplexen theologischen Theorie einerseits, die Karl Rahners Denken und Sprache nicht wenigen Zeitgenossen kompliziert und unzugänglich erscheinen ließ, und der existentiellen Einfachheit des gelebten Glaubens andererseits gibt es eine überzeugende Verbindung. "Auch die tiefsinnigste Reflexion dieses Theologen darf nie vergessen lassen, dass er von Anfang an um die Uneinholbarkeit des konkreten Lebensvollzuges und um die Unersetzbarkeit gelebten Glaubens durch wissenschaftliche Erkenntnis weiß. In der Herzmitte dieser Spiritualität lebt eine große Leidenschaft für die Unermesslichkeit und Unbegreiflichkeit dessen, was wir 'Gott' nennen. Aus diesem stets lebendigen Quellgrund schöpft Rahners Theologie immer wieder ihre ganze Dynamik, zerbricht sie immer wieder die Krusten aller theologischen Begriffe und findet stets wieder zurück in eine sie verjüngende Unerschöpflichkeit des Denkens, der Meditation, der spirituellen und theologischen Rede. Diese fundamentale Erfahrung ist auch der Grund dafür, dass Karl Rahner die großen Themen der klassischen 'theologia negativa': das Nichtwissen Gottes und Gott als das 'Geheimnis' von Anfang an ... und bis in die letzten Verästelungen seines Denkens hinein als wohl entscheidendes Lebenselement seines Denkens bewahren konnte"⁶¹

Diese fundierte Zuordnung der gläubigen Lebensmaximen und des theologischen Werkes Karl Rahners widerspricht zutiefst dem ebenso gängigen wie voreingenommenen Versuch der eindimensionalen Reduzierung und Entwertung dieser Theologie als anthropologische Verflachung⁶² oder phä-

⁶¹ K. Lehmann, In memoriam Karl Rahner. Nachruf im Bayerischen Rundfunk: "Katholische Welt" am 1. April 1984 (BR Teletextdienst v. 1.04.1984, S.5).

⁶² Als markante Kritiker, die dem Rahnerschen Ansatz mit dem Verdacht der "Verflachung", "Horizontalisierung" oder "anthropologischen Reduktion" der christlichen Botschaft begegnen, gelten: C. Fabro, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974, bes. S. 202 - 204., J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 1977, 32., ders., *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rah-*

nomenalen postkonziliaren "error teutonicus".⁶³ Vielmehr verweist das lebenslange wissenschaftliche Bemühen um die sorgsame Wahrnehmung und Deutung der Fragen und Aporien der menschlichen Existenz, dessen beeindruckendes Ergebnis sich in den respektablen 16 Bänden der "Schriften zur Theologie" und über 4000 theologischen Publikationen präsentiert, ebenso wie die spirituelle Kraft dieses Denkens immer wieder auf den zentralen Blickpunkt der Theologie, den Begriff des Geheimnisses und wird von diesem theologischen Ansatzpunkt aus erst verständlich.

ners Grundkurs des Glaubens, in: ThR 74 (1978), 178 - 186., *H. U. v. Balthasar*, Glaubhaft ist nur die Liebe, Einsiedeln⁴ 1975, bes. S.19 - 32 "Die anthropologische Reduktion", *ders.*, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln³ 1967, 84 - 96.

⁶³ Vgl. dazu den engführenden Beitrag von *Guido Horst*, Der teutonische Irrtum. Ein Gespräch mit Prälat Theobald Beer und Alma von Stockhausen, in: 30 TAGE in Kirche und Welt 10, 2. Jg. (1992), 60 - 66.