

Walter Kern SJ

Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“

Kleine Einführung in eine große Einführung

Wer Karl Rahners Theologie kennt, weiß, daß das Studium seiner Bücher und Aufsätze keine leichte Lektüre ist. Es fordert Konzentration und geistige Arbeit. Aber die Mühe lohnt sich. Immer wieder vermittelt Rahner faszinierende Einblicke in das Wesen und die innere Struktur der Botschaft des Christentums. Das gilt besonders für das vorliegende, hoch gepriesene und bereits gut verkaufte Werk, das auch den, der nicht theologischer Fachmann ist, in ein ursprüngliches und tief verankertes Verstehen des christlichen Glaubens einführen will.

Das Verständnistraster: Die Erfahrung des Menschen

Um die Grundaussage des Buchs verstehen zu können, liegt wohl sehr viel daran, den Ansatz der Theologie Karl Rahners richtig zu erfassen. Dieser Ansatz ist der Mensch selber: Er ist es ja, der zu glauben gerufen ist und der im Glauben, indem er zu Gott findet, voll und ganz zu sich selbst finden soll. Den grundlegenden Strukturen, die den Menschen zum Menschen machen, hat sich Rahner in seinen frühen philosophischen Schriften („Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“) zugewandt in einer Weise, die bestimmend blieb für sein späteres theologisches Denken. Nur muß da Philosophie gleich im weitesten und tiefsten Sinn genommen werden: als Nachdenken über die vorgegebene Erfahrung, die der Mensch mit sich selbst macht – die er an sich wahrnimmt, weil er sie wirklich ist.

Wie nun erfahren wir uns in dem eigentümlichen Menschsein, durch das wir uns von allem anderen in der Welt entscheidend unterscheiden, auch von den uns von ferne verwandten Tieren? Der Mensch ist Person. Er ist verantwortlich für sein Tun. Er verfügt in einer letzten Freiheit über sein Leben, dessen Sinn oder Unsinn. Aber ist der angeblich über sich verfügende Mensch nicht vielmehr in Wahrheit einer, über den von anderer Seite verfügt wird? Offensichtlich sind wir von Kindsbeinen an und zeitlebens aufs vielfältigste abhängig von unserer materiellen Umwelt und von der Mitwelt anderer Menschen: in allem Vorletzten sind wir von außen bedingt und mitbestimmt. Das ist ein Anzeichen dafür, daß auch unsere „letzte Freiheit“ nicht – sagen wir's etwas bildhaft – „von unten“ erwachsen ist, sondern „von oben“ gegeben wird. Sie ist geschenkte Freiheit, zu sich befreite Freiheit. Der dem Menschen überlegenen Freiheits-

macht und Freiheitsbewegung, die uns umwirbt und durchdringt, ist es zu verdanken, daß wir nicht irgendwelchen nächstbesten oder nächstschlechtesten Angeboten von Daseinssinn – Ideologien genannt – hemmungs- und rettungslos aufsitzen. Genauer bedacht ist das, was uns in unserer Welt frei sein läßt, nicht etwas von oben zum Menschen Hinzukommendes, es durchwaltet ihn vielmehr ursprünglichst von innen, es macht ihn zu sich selbst und ist „mir innerlicher als mein innerstes Selbst“ (so hat Sankt Augustin das Verhältnis Gottes zum Menschen und seiner Welt umschrieben).

Was des Menschen eigentümliches Menschsein in Wahrheit und Freiheit, sittlicher Unbedingtheit und personaler Liebe begründet, das muß selbst erst recht Wahrheit und Liebe in absoluter Personalität sein. Es wird von Rahner „*das heilige Geheimnis*“ genannt – das namenlos ist, weil auch die Chiffre „Gott“ es nur stammelnd anspricht, nicht eigentlich aussagt. So lebt der Mensch in einem Spannungsgefüge von Welt und „Überwelt“. Aber, wie gesagt und wohl gemerkt, die Überwelt ist das der Welt und dem Menschen – weltüberlegen! – Innerste (die Fachsprache sagt: absolute Transzendenz = absolute Immanenz). Der Tiefenbezug zum Gott-Geheimnis seines Daseins ermöglicht es dem Menschen, auf menschliche Weise sich zu verhalten in der Breite der Welt, nämlich Gegenstände, Welt Dinge geistig, das ist: wahr, zu erkennen und Lebensmöglichkeiten geistig-sittlich, das ist: frei, zu erstreben und zu verwirklichen. Dadurch ist der Mensch Geist in Welt, in Raum und Zeit, in materieller Umwelt und menschlich-personaler Mitwelt, in Gesellschaft und Geschichte. Dadurch ist der Mensch, falls eine geschichtliche Offenbarung aus der souverän-freien Herzzone des geheimnisvollen Gottes an ihn ergehen kann und wirklich ergeht, Hörer des Wortes.

Das anvisierte Bezugsgefüge von Mensch zu Welt und zu Gott, in dem der Mensch von Gott her auf die Welt hin ermächtigt ist zu Wahrheit und Freiheit, kann nun wohl schon in etwa verstehen lassen, was mit dem Rahners Schriften durchziehenden, antiintellektuelle Schauer erregenden Begriffspaar „*transzendental-kategorial*“ gemeint ist. Das Kategoriale besagt jede mögliche Gegebenheit oder Begebenheit des alltäglichen Lebens wie auch der einzelwissenschaftlichen Untersuchung, die gegenständlichen Objekte jeder Art, in je ihrer Eigenart (= Kategorie). Das Transzendente dagegen überschreitet den gesamten Bereich der Weltobjekte (transcendere = überschreiten) und liegt ihm voraus auf seiten des menschlichen Subjekts, als Möglichkeitsbedingung allen gegenständlichen Erkennens und Erstrebens, indem es die geistigen Vermögen des Menschen Vernunft und Wille zu ihrem Wirken ermächtigt als das, was in diesen Vermögen nicht nur weltlich-endlich ist. (Zwischenbemerkung für Fachleute oder die's werden wollen: In den angedeuteten Begriff des Transzendentalen nach Umfang und Inhalt, nach quasi-objektiver überkategorialer Reichweite und subjektiver Wirkpotenz wurde aufzunehmen versucht das Wortverständnis der mittelalterlichen Scholastik einerseits und seine Bestimmung als subjektives Apriori des Menschen in Kants „Kritik der reinen Vernunft“ anderseits. Die moderne Neuscholastik hat beide einander bedingenden Bedeutungen seit Joseph Maréchal, der – neben Martin Heidegger – Rahners Denken prägte, miteinander verbunden und das *transzendente* Subjekt-Apriori tiefer

verankert im *Transzendenten*, in dem unbedingt-unendlichen Gott, der nicht nur Horizont, sondern transzendent-immanentes Prinzip des menschlichen Geistes ist.)

Als Bedingung des Gegenständlichen überhaupt oder der Gegenständlichkeit als solcher kann das Transzendente nicht selber etwas Gegenständliches, in der Welt Vorzufindendes, unmittelbar Erfahrbares sein. Nur begleitende oder nachträgliche Reflexion kann sich auf es zurückbeugen (= reflectere) und es dann auch seinerseits, aber stets nur sehr ungemäß, in Begriffen und Urteilen, Worten und Sätzen vergegenständlichen, eben um es – wie wir es hier taten – zu besprechen und zu bedenken. Der Reflexion zugrunde aber liegt, unüberholbar und unausschöpflich, die Erfahrung des Menschen, der in der Welt ist und doch – Person, sittlich Handelnder, Liebender, Wesen der Wahrheit und Freiheit . . .

Nochmals der strukturelle Zusammenhang, schematisch: (1.) Die geistige Dynamik des Menschen, die in das Geheimnis des unendlichen Gottes zurück- (oder: voraus-)weist, liegt zugrunde unserem (2.) gegenständlichen Verhalten, in dem wir Dingen der Welt und Chancen unseres Lebens unmittelbar zugewandt sind; weil wir aber in unserem Bei-der-Welt-Sein (= 2.) stets auch zugleich dessen göttlichen Tiefengrund (= 1.) namenlos miterfahren, können wir ihn ebenfalls, darauf reflektierend, mit (3.) vergegenständlichenden Begriffen – uns des Mangels und der Gefahr dieses Ausgriffs bewußt – berühren und benennen.

Nicht als ob wir mit diesen paar hinführenden, hinweisenden Sätzen den Inhalt der Seiten 35–96 (vgl. auch 26–34!) des Rahnerschen Werks ausgeschöpft hätten: Er wurde nur angezielt, bestenfalls in etwa „angerissen“. Und das gilt auch für die folgenden Kapitelskizzen, die ohnehin nicht alles, sondern nur das anzuzeigen versuchen, was besonders wichtig scheint.

Die Grundaussage: Die Selbstmitteilung Gottes

Was zunächst mehr nur philosophisch als das Sich-Zusagen des heiligen Geheimnisses in den Blick kam, das erscheint in der Folge unter dem theologischen Zentralbegriff der *Selbstmitteilung Gottes* (vgl. 122–132). Gott wollte den Menschen nicht nur als Kreatur, gewiß als Geschöpf mit jenem einzigartigen Vorzug der geistigen Helle und der freien sittlichen Selbstbestimmung, den die Schöpfermacht Gottes im Menschen erwirkt, ihn so zum Menschen machend. Gott wollte, darüber unendlich hinaus, sich selbst dem Menschen anbieten und übereignen zu einer unerhörten und unbegreiflichen Lebensgemeinschaft für Zeit und Ewigkeit. Unsere Religion sprach zu uns darüber unter den Begriffsworten rechtfertigende, heiligmachende Gnade und – für einst – beseligende Schau Gottes. Wir wissen auch, daß diese neue Berufung ganz ungeschuldet ist, daß sie aus dem freien, sich erbarmenden Liebeswillen Gottes entspringt. Doch ist sie keineswegs äußerlich aufgepfropft. Sie erfüllt überbietend die fundamentale dynamische Orientierung des Menschen auf Gott, die sein (Geist-)Wesen ausmacht. Sie ver-

heißt dem Menschen, der von Natur aus Gott nur erkennt „wie durch einen Spiegel und im Rätsel“, die ewig-selige, erkennend-liebende Schau „von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 12), die durch Gottes Geist in uns, als „Angeld“ (Röm 8, 23), grundgelegt und angebahnt ist, wie es Blüte und Frucht im verhüllenden Keim sind.

Für das Selbstangebot Gottes an den Menschen – an jeden Menschen, wie wir sehen werden – ist Urbild und Inbegriff das Ereignis der *Menschwerdung Gottes* in Jesus Christus (180–226). Schon früh ließ es sich Rahner sehr angelegen sein, die christliche Inkarnationslehre von einem Mythos, wie er sich um die antiken Göttersöhne rankt, zu unterscheiden – von einem Mythos, den heute jemandem zuzumuten ein Verstoß gegen intellektuelle Redlichkeit wäre. Die Menschwerdung Gottes darf nicht ein Glaubensdogma sein, das vom Himmel fällt, um – Vogel friß oder stirb! – die menschliche Vernunft zu unterdrücken. Im Gegenteil: die Inkarnation wird gedeutet als der Zielsinn und die Vollendung jener Bewegung und jenes Geschehens, in dem der Mensch von Natur (kraft der Geist-Dynamik auf das Gott-Geheimnis) und aus Gnade (kraft der angebotenen Selbstmitteilung Gottes) sich ausstreckt nach Begegnung und Einung mit Gott. Deren höchste Weise ist dort vollzogen, wo menschliche Natur und menschliches Schicksal in personale Einheit aufgenommen sind von dem ewigen Sohn Gottes, wie dies der christliche Glaube von dem Gott-Menschen bekennt. Diese Einheit ist einzigartig und unüberbietbar: und doch nur ein Fall – gewiß als Urweise und Höchstform – des Prozesses der Vergöttlichung der Menschheit insgesamt. Sie steht nicht nur am Ende der Fluchtlinie dieses Prozesses: Sie ist einmalig, aber das letzte Ziel der Vereinigung des Menschen mit Gott – in Jesus – ist auch der erste Grund der Begnadung der Menschen entlang der ganzen Geschichte und ihrer Erschaffung von Anfang an.

So wird die Erfüllung des verwegenen natürlich-übernatürlichen Menschheitsverlangens nach Gott-Gemeinschaft im „fleischgewordenen Wort“ (Joh 1, 14) nicht mehr erscheinen als etwas uns ganz und gar Fremdes, etwas Überspanntes, gar Ungeheuerliches. Unsere ureigene Bestimmung wird uns von Jesus Christus vorgemacht; „nur“ das wird von unserem Glauben und dessen theologischer Reflexion in der Christologie nachgesagt. Ist nun von Rahner die Christologie als Spezialfall (wiederum: gewiß einmaliger und endgültiger, unwiederholbarer und unüberbietbarer Fall) einbezogen in die Lehre vom Menschen? Oder ist die Anthropologie vom Christusglauben als ihrem Richtmaß und Zielsinn, gleichsam von innen her, wurzel- und zielhaft, umfaßt? Ist die Anthropologie universal ausgeweitete Christologie? Oder eher die Christologie nach dem von Augustinus so gedeuteten Wortsinn uni-versale (= auf eines/einen gewendete) Anthropologie?

Das Wechselverhältnis der beiden Traktate der Glaubenslehre, die im Grund ein einziger sind, ist charakteristisch für Rahners Theologie. Die Lehre vom Menschen erschließt den Zugang zum Christusglauben; dieser vermittelt das tiefe, letztgültige Selbstverständnis des Menschen. Das Bindeglied zwischen *Anthropo-* und *Christologie* ist die *theologische* Grundaussage „Selbstmitteilung Gottes an den Menschen“ – an den einen Christus und an die vielen Christen.

Der Entwurf der „allgemeinen Offenbarungsgeschichte“

Nur an die ausdrücklich an Christus Jesus glaubenden Christen? Nicht nur der durch das Wort Jesu und seiner Apostel hierüber belehrte Christ: *jeder* Mensch ist „das Ereignis der freien Selbstmitteilung Gottes“. Der Heilswille Gottes ist uneingeschränkt allgemein, er schließt niemanden von sich aus, er richtet das Angebot der Lebensgemeinschaft, Gnade genannt, an jeden Menschen. „Der Geber ist die Gabe“, und er gibt mit der Gabe auch die Fähigkeit, sie anzunehmen, läßt dem Menschen aber auch die freie Möglichkeit, sie abzulehnen.

Dieses Angebot Gottes bestimmt, vorgängig zu Annahme oder Ablehnung durch den Menschen, dessen Wesen und Schicksal, über das bloße Geschöpfsein hinaus, auf die innigste und umfassendste, auf unverlierbare Weise, es ist „die innerste Mitte seiner Existenz“ (144) – sein „*übernatürliches Existential*“ (132–139). Es prägt Sein und Bewußtsein jedes Menschen. Auch wer, als Nicht-Christ, nichts davon ausdrücklich weiß, weil er nichts darüber von außen erfahren – nämlich gehört – hat, wird doch tatsächlich davon bewegt und erfährt es in seinem Inneren auf die grundlegend-entscheidende Weise. Was bewußt ist, muß nicht unbedingt abgehoben gewußt und reflektierbar sein, so daß jedermann so darüber sprechen kann, wie es der Christ, aufgrund besonderer Offenbarung, zu tun vermag.

Auch wer also die gnadengeschenkte Ausrichtung seines Schicksals, diese Verwandlung seines Wesens nicht zum Gegenstand ausdrücklicher Reflexion machen kann, lebt doch daraus – vorausgesetzt, er hat sie in der Grundentscheidung seines Lebens angenommen, nicht abgewiesen. Das Selbstangebot Gottes an den Menschen hat als göttliche Mitteilung den Charakter der Offenbarung, entsprechend seine Annahme durch den Menschen den Charakter des Glaubens. Wer dieses nicht gewußte, aber bewußte Angebot annimmt, ist ein „*anonymer Christ*“.

Das gelebte Bekenntnis zu dem namenlosen (Gott-)Geheimnis als Grund und Ziel des Daseins ist – in aller Anonymität – Tat der Freiheit des einzelnen. Es bildet eine individuelle Freiheitsgeschichte. Geschichtlich ist nicht nur das vordergründige Geschehen, das offensichtlich im Fluß der Zeit mitfließt. Geschichtlich ist auch dessen Ursprung in der Tiefenerfahrung des Menschen, in der letzten oder ersten Selbstverfügung, der Grundentscheidung für Gut oder Böse. Hier geschieht fundamental Heils- und Unheilsgeschichte.

Die Freiheitsentscheidungen der einzelnen Menschen verflechten sich zur Freiheitsgeschichte der Menschheit. Die individuellen Freiheitsgeschichten wachsen hinein in die kollektiven Dimensionen der Völker und der Kulturen. Deshalb kann von einer „*allgemeinen Offenbarungsgeschichte*“ die Rede sein, die „transzendental“ ist in ihrem untergründigen Ursprung (nach der obigen Schematisierung, siehe S. 328, = „Schicht“ 1), „kategorial“ in ihren vordergründigen Wirkungen und Gestalten. Sie koexistiert mit der Weltgeschichte, ja ist, insofern diese Freiheitsgeschichte ist, identisch mit ihr. Denn das kategoriale Material der Offenbarungsgeschichte ist jegliches

freies Tun der Menschen überhaupt, also durchaus auch das sogenannte profane (= „Schicht“ 2). Es bildet die geschichtlich-gesellschaftliche Vermittlung der individuellen Lebensentscheidung vor dem (und für oder gegen den) namenlosen Gott. Insofern gibt es gar nichts letztlich – nämlich von der letzten Freiheit des Menschen her gesehen – nur Profanes. Immer und überall, wann und wo ein Mensch sich selbst, sein eigenes menschliches Schicksal in Wahrheit und Freiheit übernimmt, da steht er unter dem – wenn auch nur ungewußt-bewußten, nur gelebt-erfahrenen – Anruf Gottes, des Gottes der Gnade Jesu Christi. So „ist die Welt die Vermittlung zu Gott als dem sich in Gnade mitteilenden“ (156).

Im Fluß der geschichtlichen Entwicklung des Menschen, mit den Wandlungen seines sich artikulierenden Denkens und Wollens entstehen und verändern sich auch die Weisen seines ausdrücklichen religiösen Selbstverständnisses („vergegenständlicht“ ausgesprochen in heiligen Traditionen und Schriften) und die Formen religiöser Praxis, sakrale Riten usw. (= „Schicht“ 3). Die Offenbarungsgeschichte besteht also auch gleichzeitig mit der *Religionsgeschichte* der Menschheit, ja macht diese eigentlich aus, indem sie sich in ihr geschichtlich verleibt. Das gilt jedenfalls für das Wesen, wennschon nicht für das Unwesen der Religionen. Damit kommt auch den nichtchristlichen Religionen eine legitime Heilsfunktion für ihre Mitglieder zu, allerdings in einem relativen Sinn. Soweit und solange diese nicht auf wirklich-wirksame Weise berührt werden von der besonderen Offenbarung Gottes in Jesus Christus, sind sie hineinverwiesen in die ihnen angestammten Weisen religiöser Äußerung. Das ist eine schlichte Folge des geschichtlich-gesellschaftlichen Wesens des Menschen. Ja auch der areligiöse Mensch (genauer: der sich selbst so verstehen zu müssen meint) besitzt die Möglichkeit des Heils, wenn sein guter Wille sich dem Angebot Gottes nicht verschließt und obwohl er nur profane Ausdrucks- und Verwirklichungsweisen seines nach bestem Wissen und Gewissen rechten Wollens zur Verfügung hat. Das hat 1863 Papst Pius IX. in etwa so ausdrücklich eingeräumt; und das Zweite Vatikanische Konzil hat ein Jahrhundert später sehr entschieden und volltönend davon gesprochen, daß Gott selbst dem Atheisten teilgeben könne am „österlichen Geheimnis“! Rahner hat eine theologische Theorie dazu geliefert.

Folgen wir ihm weiterhin. Wo die Offenbarungsgeschichte sich mit legitimer Gewißheit als von Gott gewollt und gesteuert weiß, sei sie in jenem engeren Sinn gegeben, den man gemeinhin mit diesem Wort verbindet. Es geschehe dann, daß die transzendente Offenbarung in ihrer kategorialen Auslegung sich selbst findet, daß die Offenbarung so in eins zu ihrem reinen und vollen Wesensvollzug gelangt. Gott bewirke das. Solche reine reflexe Selbstgegebenheit der Offenbarung sei auch außerhalb der Bibel denkbar: in individuellen Geschichtsmomenten wie auch in kurzen, kollektiven Teilgeschichten, die jedoch, von irrigem oder schuldhaftem Unwesen der Religion immer wieder durchkreuzt, der Kontinuität entbehren. Vollendet wird die Offenbarungsgeschichte einzig in Jesus Christus, auf den hin die Offenbarung von Gott ergeht. Jesus Christus ist der absolute Höhepunkt und die radikale Zäsur der Heils- und Offen-

barungsgeschichte: In ihm ist Gott selbst in die Geschichte eingegangen. Nur die „besondere ‚amtliche‘ Offenbarung“ des Neuen Testaments – und in seinem Licht des Alten Testaments – ist von Gott grundsätzlich und endgültig der verderbenden Auslegung entzogen. Sie wird getragen von bestimmten Menschen – „Propheten“ –, von deren Erfahrung und deren Selbstausslegung, die Vorbild und Richtmaß für die anderen Menschen bedeuten. Dieses Verwiesensein an andere, das Kontinuität verbürgt und Legitimation gewährt, ist mit der Geschichtlichkeit des Menschen und der Offenbarung gegeben (143–177, vgl. die Zusammenfassung 173–177, 303–312).

Und darin liegt schließlich die Kirchlichkeit des christlichen Glaubens begründet (vgl. 332–335). Die *Kirche* verbürgt die Reinheit und wesentliche Fülle der Selbstausslegung der Offenbarung in Verkündigung und sakramentalem Leben. Tritt Gott mit seinem Anspruch dem Menschen gegenüber, dann kann Religion nicht nur vom Menschen und dessen Mentalität her entworfen und gestaltet sein; dann ist die maßgebliche, verpflichtende Autorität der Kirche vorgegeben. Die einzelnen Sakramente der Kirche sind die besonders markierten Ereignisse einer Heilsgeschichte, die das gesamte Leben des Menschen, dessen Hauptetappen und kritische Wendepunkte einbezieht (vgl. 396 bis 413). Sie sind Zeichen und Werkzeuge des absoluten Engagements der Kirche für den Menschen, für die Welt. Das Grundsakrament Kirche wird so „die geschichtliche Erscheinung der siegreich sich durchsetzenden Selbstmitteilung Gottes“ (398). Ist die Kirche räumlich und zeitlich begrenzt, partikulär, so hat sie doch universale Bedeutung, eine Dynamik auf Universalismus: eben als die richtige Auslegung und lebendige Auswirkung der übernatürlichen Daseinsverfassung des Menschen, und das heißt: aller Menschen.

Wir versuchten die charakteristische Gedankenführung der Rahnerschen Theologie nachzuzeichnen und haben mancherlei anderes, an sich durchaus Beachtenswertes übergegangen, das Rahner auch sagt: über die radikale Schuldbedrohtheit des Menschen, über Sünde und „Erbsünde“ (97–121), weshalb die freie Selbstmitteilung Gottes denn auch zusätzlicherweise als vergebende fungiert; über die Trinität (139–142); über Inhalt, bleibende Gültigkeit und Grenzen der klassischen Christologie und die Möglichkeit orthodoxer Neuansätze (279–298); über das „kirchenstiftende“ Wirken Jesu, die Ekklesiologien des Neuen Testaments, Schrift und Lehramt und zumal über eine indirekte Methode der Legitimation der Kirche (313–387); und über die Eschatologie (414–429). Das alles füllt den Grundriß der Rahner-Theologie auf notwendige und nützliche Art auf.

Und das Jesus-Ereignis!?

Ein Punkt jedoch ist wie ein Findlingsblock ins Gesamtwerk eingesprengt – und ist doch ein Gipfelpunkt. In dem „*Jesus Christus*“ überschriebenen größten Kapitel des Buchs (180–312) geht Rahner nach spekulativen Ausführungen über die Idee des Gott-

menschen – wir sprachen davon – auf das geschichtliche Ereignis von Leben und Tod Jesu und auf seine Auferstehung ein (226–279). Wie das geschieht, das ist ein Novum – eine Neuheit der 60er (?) und frühen 70er Jahre. Im Kolosserbrief des Neuen Testaments wurde wohl ein kosmischer Hymnus (1, 15–18) „vom Verfasser des Briefes geschichtlich, vom Kreuzestod Jesu als dem entscheidenden Heilsereignis her, korrigiert“³. Ähnlich geht Rahner vor. Dazu trug die neue exegetische Frage nach dem historischen Jesus bei, die eine „Christologie von unten“ nahelegt (und die ausführliche Darstellung findet in den Büchern von W. Kasper, H. Küng und E. Schillebeeckx⁴). Es geht nun darum, meinen Glauben an Jesus als den Christus zu verantworten: warum glaube ich an Jesus als den „absoluten Heilsbringer“, den Gott-Menschen (dessen Idee – nicht ohne Kenntnis des Faktums – zuvor erörtert wurde)?

Die Vorbemerkungen S. 226–243 sind von größtem fundamentaltheologischen Interesse: Die Zirkelstruktur der Glaubenserkenntnis besteht darin, daß auch die vernünftigen Glaubwürdigkeitsgründe der christlichen Offenbarung letztlich selber Glaubensgegenstand werden, also nur für den Glaubenden ihre volle Beweiskraft erlangen; besonders bei der Erkenntnis geschichtlicher Ereignisse tritt der Unterschied zwischen ihrer nur relativen Sicherheit und ihrer existentiellen Bedeutung für den sie mit absoluter Gewißheit annehmenden Glauben hervor. „Heilserkenntnis ist nur im Glaubensengagement möglich“ (239).

Das historisch von Jesus Nachweisbare kann nicht und muß nicht gleichziehen mit dem Glaubensbekenntnis, dieses nicht sozusagen deckungsgleich (adäquat) als wirklich-wahr ausweisen, weder intensiv, dem Gewißheitsgrad nach, noch extensiv, nach der inhaltlichen Reichweite. Der Glaube als Wirklichkeit von Gott, als Gabe der Gnade würde sonst ausgehöhlt. Was die historisch-kritische Bibelwissenschaft von Jesu Wollen und Wirken, Tod und Auferstehung festhält, genügt als Glaubwürdigkeitsgrund, zumal dem mich darin treffenden Glaubensanspruch der mir durch das „übernatürliche Existential“ eingepflanzte Glaubens„trieb“ entspricht. Den Wundertaten Jesu wird zu Recht nur ein bescheidener Stellenwert zuerkannt (252–260). Was aus dem Leben Jesu zählt, wird thesenhaft zusammengefaßt (244): Jesus ist ein radikaler Reformator, er ruft zu Umkehr und Nachfolge, er ist solidarisch mit den Deklassierten, er nimmt den tödlichen Konflikt an . . . Warum die Nähe des Gottesreichs mit Jesus und seiner Predigt neu, einmalig, unüberbietbar da ist, sei nicht leicht zu sagen. Sie ist schon für den vorösterlichen Jesus unlösbar mit seiner Person verknüpft; sie tritt durch sein Reden und Tun ein. In seinem Verhältnis als „Sohn“ zum „Vater“ ereignete sich für Jesus unwiderruflich die Nähe Gottes zu allen Menschen. Das ist der tiefe Grund seines Selbstverständnisses.

Die letzte Radikalität erhielt all dies durch seinen Tod und seine Auferstehung. Jesus stirbt in die von Gott gerettete Endgültigkeit seines Lebens hinein. Der Glaube an die Auferstehung Jesu steht im Horizont der Auferstehungshoffnung, der jeder Mensch zu freier Annahme oder Ablehnung in der Tiefe seines Wesens konfrontiert ist. Mit der „eigenen Auferstehungserfahrung“ verbindet sich das glaubwürdige Zeugnis der ersten

Jünger, denen Jesus erschien. Was mit der Auferweckung Jesu geglaubt wird, ist die göttliche Bestätigung seines Anspruchs – als des absoluten Heilsbringers oder letzten „Propheten“ –, der im Tod gänzlich gescheitert schien. (Hier setzt die klassische Christologie an.) In der Auferstehung Jesu bringt sich der Gnadenwille Gottes geschichtlich siegreich und unwiderruflich-endgültig zur Erscheinung in der Welt.

An das Kapitel über Jesus Christus schließt sich eine kritische Frage an. Um nicht mit den Exegeten vom Fach zu konkurrieren, bringt Rahner so gut wie keine Schriftzitate. Das ist konsequent und mag imponieren. Man kann, auch ohne Worte zu wiederholen, sehr eigentlich bei der Sache sein. Dennoch sind die wenigen Seiten über Jesus in der zweiten Buchhälfte arg schmal ausgefallen, und dieser Rest an lebensvoll und tödlich Konkretem wirkt wie verloren inmitten soviel sonstiger hochspekulativer Gedanklichkeit. Das liegt schon einmal an der fundamentaltheologischen Engführung dieser Partie (so wichtig Fundamentaltheologie ist!): Rahner begnügt sich mit dem – gewiß: *dafür* genügenden – historischen Minimum, zuzüglich der letztlich geglaubten Auferstehung.

Aber der Grund für den verspürten Mangel liegt tiefer: Was die Beschäftigung mit Jesus einbringt ins theologische Konzept, ist nur mehr das Wann und Wo, die faktische Individualität der Selbstmitteilung Gottes in der Höchstform der Inkarnation – eben in jenem einen Menschen von dort und damals, in Jesus von Nazaret. Nur *daß* es *diese* Raumzeitstelle, so – gleichsam sehr schmal – ausgefüllt, gab; nur das blieb ausgespart im System. Das nicht auszuwechselnde, einfachhin grundlegende Faktum des Christentums und allen Christseins erscheint da zu leicht nur mehr als Restproblem. Goethe hat weiland im Gespräch mit Eckermann die Frage nach einer dem „Faust“ zugrundeliegenden Idee verneint mit dem Hinweis auf den „inkommensurablen“ Gang der Handlung. Und Ernst Bloch fand (in seinem Hegelbuch „Subjekt-Objekt“), man könne Schillers „Wilhelm Tell“ doch nicht auf den Nenner bringen: man schießt auf Obst; das wäre Nes-Literatur. Ist das Entsprechung und Verrechnung zurückweisende „Inkommensurable“ in Menschheitsgeschichte und Jesusereignis, nämlich die Sünde des Menschen und der Kreuzestod Jesu (so sehr sie natürlich drin vorkommen), in der Theologie Rahners, die durchwaltet wird von der Leitidee der gnadenvoll siegreichen Selbstmitteilung Gottes, nicht doch stark und vielleicht zu stark an den Rand geraten?

Auch das Wort von der Offenbarung ist nicht der erste Ursprung und die bleibende Krisis der Heilshoffnung des von ihm beanspruchten und sich ihm überantwortenden Menschen, es hat nur eine Bestätigungsfunktion: durch es wird im Hörenden das Glaubensverständnis „nicht eigentlich erzeugt, sondern nur in gegenständlicher Begrifflichkeit zu sich selbst gebracht“ (229). Es ist nicht der Einbruch des unerfindlich Neuen, es erläutert das von altersher Vorgegebene. Es hilft, zusammen mit anderen Hilfen, die Existenz zum Selbstverständnis und das Christentum auf den Begriff zu bringen. Man wird schließlich auch fragen dürfen, ob der Gedanke der „allgemeinen Offenbarungsgeschichte“ und ihr Verhältnis zur besonderen und/oder amtlichen Offenbarung des (AT und) NT schon zur wünschenswerten Deutlichkeit gediehen ist. Aber vollkommen

gepanzert und geschient treten neue Ideen wie nicht aus Athenes so nicht aus K. Rahners Haupt.

Ob Grundkurs oder nicht . . .

Muß man Karl Rahner vorwerfen, wie das dann und wann geschieht, er habe die Theologie der Metaphysik ausgeliefert? Sie werde durch eine transzendente und existentielle Anthropologie überfremdet? Das darf und muß man wohl verneinen. Die Philosophie hat weder das letzte noch das erste Wort. So sehr ihre Funktion in Aufbau und Durchführung in die Augen fällt, sie ist doch nur instrumental, sie dient. *Das* theologische Strukturprinzip und das ständig treibende Ferment ist die Idee der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen zu absoluter Nähe. Und diese Idee ist „ur-faktisch“, das will sagen: unlösbar gebunden an das Urfaktum des Christentums, das die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus ist, und in und mit dieser hervorgegangen einzig aus dem souverän freien Liebeswillen Gottes, der dem Menschen das neue Leben und das neue Heil der ewigen Gott-Gemeinschaft erschließt. Darin sind einbezogen, daraus erwachsen die Mysterien des christlichen Glaubens, die dadurch, daß sie ihren Platz in der kohärenten Organik dieser Theologie einnehmen, nicht die übernatürliche Ungeschuldetheit ihres Ursprungs – Selbstmitteilung Gottes! – einbüßen. Damit ist nicht geleugnet, daß Rahner – denkt, und das heißt ohne weiteres auch philosophisch denkt, metaphysisch, ontologisch und transzendental und existential. Wenn das seinem Werk Gewicht, schweres Gewicht und auch eine gewisse (vielleicht eher verbale als sachliche) Überlastigkeit verleiht, dann ist es die notwendige Einseitigkeit originär betriebener Theologie (von deren unvermeidlicher und auch vorteilhafter Pluralität genugsam die Rede geht).

Ein zweitrangiger, formaler Einwand⁵ allerdings findet hier eine Stütze. Das Buch gibt sich im Obertitel als „Grundkurs des Glaubens“. Die vom Zweiten Vatikanum vorgesehene Einführung in das Heilsmysterium für die theologischen Anfangssemester propagiert Rahner als einen Durchgang durch die gesamte systematische Theologie auf einer ersten Reflexionsstufe: das soll, nicht unwissenschaftlich, aber doch ohne den ausgebreiteten Aufwand schwer bestückter spezialisierter Forschung, dem heutigen Menschen erlauben, seine Glaubensentscheidung, sein Christsein intellektuell redlich zu beantworten (vgl. darüber 12–25; der Einleitung entspricht übrigens ein Epilog mit den Rahnerschen „Kurzformeln des Glaubens“: 430–440). Auf der zweiten Reflexionsstufe soll es dann mehr fachtheologisch im bisherigen Sinn zugehen. Ohne solche Vorschläge zum Theologiestudium grundsätzlich zu diskutieren: Im vorliegenden Buch fällt die Hinführung zu und das Verweilen bei Jesus, dem Jesus der Evangelien, weitgehend aus, seine maßgebliche Gedankenführung ist vorwiegend spekulativen Charakters, und beides läuft zumindest heutigen modischen Trends des Theologietreibens zuwider.

Das spricht an sich keineswegs gegen das Werk, aber doch wohl, zusammen mit der schlichten Schwierigkeit seiner Lektüre, gegen seine allgemeine Brauchbarkeit als Ein-

führungskurs. Es ist eine „Einführung in den Begriff des Christentums“, und Rahner will, mit einem Hegel-Wort, von vornherein die „Anstrengung des Begriffs“ auch beim Leser (5). Wie könnte es anders sein bei einem derart großgearteten Systementwurf, in dem die stärkste theologische Stimme der Gegenwart sich hören läßt. Und man muß kein Prophet sein: sie wird gerade durch dieses Buch lange über die Gegenwart hinaus gehört werden. Aber – fallen wir nicht in die Tonart von Reklameslogans. Statt solcher sollte dem Buch ein Rahnersche und andre Begriffe erläuterndes kleines Lexikon beigegeben sein, denn es stehen, soweit ich sah, unerklärt im Text „Formalobjekt“ (154, 175), „Subsistenzweisen“ (297), „formale Prädefinition“ (297, 303, 403), deren Kenntnis man nicht einmal bei Absolventen der Theologie durchweg erwarten kann. Es sind Begriffe aus dem zweiten Glied. Über die erstrangigen: siehe oben.

ANMERKUNGEN

¹ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg: Herder 1976. 448 S. Lw. 45,-.

² Pastoralkonstitution Nr. 22; vgl. Kirchenkonstitution Nr. 16, Missionsdekret Nr. 7.

³ H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 276.

⁴ Vgl. in dieser Zschr.: W. Kern, das Christsein und die Christologie. Zu Büchern von H. Küng und W. Kasper (193, 1975, 516–528) und K. H. Neufeld, Spuren von Jesus? E. Schillebeeckx' „Geschichte von einem Lebenden“ (194, 1976, 689–702).

⁵ Weitere Sekundärkritik wurde aufgespart für das Fachorgan: siehe „Zeitschrift für Kath. Theologie“ 1977, Heft 4.