

Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners

Zum zehnjährigen Gedenken an den Todestag von P. Karl Rahner (am 30. März 1984) wollen wir nach den philosophischen Grundlagen seiner Theologie fragen¹. Das ist berechtigt, sogar sehr wichtig auch zum Verständnis seiner Theologie. Ihr liegen, weit mehr als bei anderen Theologen unserer Zeit, sehr klare und entscheidende Einsichten und Überzeugungen philosophischer Art zugrunde. Manche Mißverständnisse, die zu Kritik seiner theologischen Aussagen führen, gehen auf Unkenntnis oder Unverständnis seiner philosophischen Voraussetzungen zurück. Karl Rahner war aber – das muß gleich zu Beginn betont werden – nicht Philosoph, sondern Theologe. Sein ganzes ebenso tiefsinniges wie erstaunlich umfassendes Lebenswerk war von dem einen Anliegen geleitet, geradezu getrieben, die christliche Heilswahrheit neu zu durchdenken, sie zeitgemäß lebendig und verständlich zu machen, um sie auch für den heutigen Menschen wirksam und fruchtbar werden zu lassen.

Im Selbstverständnis seiner Arbeit wollte Karl Rahner Theologe, nicht nur Philosoph sein. Er hatte sogar ein gewisses – ich möchte fast sagen – Mitleid, nicht verächtliches, sondern verständnisvolles Mitleid mit uns Philosophen, weil sie an die volle Wirklichkeit nicht herankommen. Philosophie, auch christliche Philosophie hat von der entscheidenden Heilswirklichkeit abzusehen, von der doch das menschliche Dasein in der faktisch geschichtlichen, frei von Gott gewirkten und geschenkten Heilsordnung umgriffen und in seinem letzten Sinn bestimmt ist. Dagegen bleibt philosophische Erkenntnis eine Abstraktion; und das ist richtig. Aus Philosophie allein kann man nicht leben, leben kann man nur aus dem Glauben.

Zugleich gab aber K. Rahner viel auf Philosophie. So hat er nicht nur selbst mit philosophischer Arbeit begonnen, sondern zum Beispiel auch mich (wenn ich das sagen darf), seinen jüngerern Kollegen in Innsbruck (seit 1950), zu philosophischer Arbeit ermutigt und angeregt, mir sogar einmal gesagt, daß theologische Erkenntnisse zum größten Teil – er sagte wörtlich: zu etwa 80 Prozent – in philosophischen Einsichten gründen. Das ist natürlich nicht in Prozentzahlen zu verrechnen; das wußte er auch. Aber es zeigt eine hohe Bewertung der Philosophie, auch konkret für seine Theologie. Sie war von sehr dezidierten, philosophisch reflektierten Grundeinsichten geleitet und durchdrungen, wie diese Einsichten umgekehrt in der theologischen Problematik weiter entfaltet und vertieft wurden.

Diese philosophischen Grundlagen seiner Theologie sind am deutlichsten greifbar am Anfang und am Ende seiner Arbeit, nämlich in den philosophischen Frühwerken, „Geist in Welt“ (1939) und, noch mehr, „Hörer des Wortes“ (1941), und in dem zusammenfassenden Spätwerk „Grundkurs des Glaubens“ (1976). In der Zwischenzeit seiner unermüdlichen Arbeit hat Rahner immer wieder konkret und aktuell theologische Probleme aufgegriffen, aber relativ wenig formal-methodische, philosophische oder gar wissenschaftstheoretische Reflexionen angestellt, es sei denn in unmittelbarem Zusammenhang mit theologischen Sachfragen.

Die geistige Herkunft

1. Karl Rahner, 1904 in Freiburg im Breisgau geboren, trat 1922 in die Gesellschaft Jesu ein. Es war für sein Leben, auch für sein Denken entscheidend, daß er, seinem älteren Bruder Hugo folgend, Jesuit wurde und so von ignatianischem Geist geprägt wurde oder sich davon prägen ließ. Das ist in seinem Werken, besonders den spirituellen Schriften, die er gern „meine frommen Sachen“ nannte, deutlich erkennbar.

Nach dem Noviziat machte er das Grundstudium der Philosophie (1924–1927), ab 1925 im neuerrichteten Berchmanskolleg in Pullach bei München, später der Theologie (1929–1933) im Studienhaus der deutschen Jesuiten in Valkenburg in Holland, nahe der deutschen Grenze. Was er da zu hören bekam und zu studieren hatte, war sicher solid scholastische Philosophie und Theologie. Das konnte seinem problematisch-spekulativen Denken nicht ganz genügen. Doch gab es ihm einen bleibenden Hintergrund in der kirchlichen Lehrtradition, in der Rahner tief verwurzelt blieb, auch wenn er später vieles hinterfragt hat, um es einem tieferen Verständnis zu erschließen.

2. Schon in seinem Studium der Philosophie erhielt er einen weiteren Anstoß des Denkens, der ihm zeitlebens richtungweisend wurde, nämlich durch *Joseph Maréchal*, dessen Werk „Le point de départ de la Métaphysique“ gerade damals in mehreren Bänden (seit 1922) erschien². Der fünfte Band (Cahier V.), spekulativ-systematisch am bedeutsamsten, „Le thomisme devant la philosophie critique“, kam 1926 heraus³. Das bescheidene Wort „Cahier“ darf nicht täuschen; es ist ein dicker Band von gut 500 Seiten und spekulativ dichtem Gehalt. Das Buch erschien also, während Karl Rahner im Philosophiestudium war. Er hat sich sogleich darauf gestürzt, es genau studiert und daran Feuer gefangen. Es wurde für sein Denken so entscheidend, daß wir kurz darauf eingehen müssen.

Joseph Maréchal (1878–1944) war ein belgischer Jesuit, Professor der Philosophie in Löwen, aber nicht am berühmten „Institut Supérieur de Philosophie“ (von Kardinal Mercier gegründet), auch nicht an der Katholischen Universität,

sondern am ordenseigenen Philosophiestudium im Jesuitenkolleg. Dort schuf er ein Werk, das man im Sinn Kants als „kopernikanische Wende“ bezeichnen kann, nämlich als transzendente Wende scholastischer (genauer thomistischer) Metaphysik. Es war damals ein kühnes Unternehmen. Bisher hatte Kant doch als Vernichter oder „Zermalmer“ aller Metaphysik gegolten, weil er die Erkenntnis auf Erfahrung und Erscheinung beschränkt, daher Metaphysik als unmöglich erklärt. Von allen, die an Metaphysik etwa im klassischen Sinn festhalten wollten, wurde Kant daher als Erzfeind bekämpft, aber zumeist auf eine Weise, der das eigentliche Anliegen Kants verborgen blieb.

Doch war auf der anderen Seite Kants transzendente Rückfrage nach Bedingungen der Erkenntnis grundlegend für die neuere Philosophie, so für den deutschen Idealismus und den Neukantianismus bis zur Existenzphilosophie. Sie hatte philosophisches Denken auf ein neues Problemniveau erhoben. Mit der Ablehnung derart transzendentalen Denkens setzte sich also traditionell metaphysisches Denken in grundsätzlichen Gegensatz fast zur gesamten neueren Philosophie.

Maréchal wollte diesen Gegensatz überbrücken. Er übernahm das transzendente Denken Kants, um aber, wie er sagt, „Kant durch Kant zu überwinden“. Er stellt also die transzendente Frage nach Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis, vertieft sie aber weit über Kant hinaus. Kant war nur auf apriorische Bedingungen der Erkenntnis im menschlichen, also wesenhaft endlichen Subjekt zurückgegangen, das auf hinnehmende Erkenntnis, das heißt auf sinnliche Anschauung angewiesen ist, diese aber durch apriorische Verstandesbegriffe sich denkend zu eigen macht. Erkenntnis eines Gegenstands kommt für Kant nur durch die Synthesis von Anschauung und Denken zustande, bleibt aber, weil allein auf Bedingungen des endlichen, selbst relativen Subjekts bezogen, nur von relativer Geltung „für mich“, nicht „an sich“, auf bloße Erscheinung innerhalb möglicher Erfahrung beschränkt. Metaphysik ist daher nicht möglich.

Maréchal geht darüber hinaus. In streng transzendentaler Analyse erweist er die apriorische Offenheit des Denkens für das Sein, in dynamischer Hinordnung auf das absolute Sein. Der Ansatz oder Ausgangspunkt (*point de départ*) ist bei Maréchal der unbedingte Geltungsanspruch des Urteils, der als wahr behaupteten Aussage (*affirmation absolue*), worin immer schon das absolute Sein bejaht wird. Dies ist begründet im finalen Bezug des Vollzugs der Aussage auf das absolute „Sein selbst“. Von daher sucht Maréchal die Grundlagen einer Metaphysik im Sinn des Thomas von Aquin zu entwickeln. Das war ein Umbruch, fast ein Umsturz des Denkens, der zugleich einen Zugang zur neueren Philosophie eröffnet, eine neue Ebene des Dialogs metaphysischen Denkens mit neuem transzendental-philosophischem Denken seit Kant und dem Idealismus erreicht.

Der Ansatz Maréchals hat bald nachgewirkt, zunächst vor allem bei belgischen und französischen Jesuiten (Grégoire, Hayen, Marc u. a.), aber auch manche Kri-

tik erfahren, so schon in Löwen selbst, wo das „Institut Supérieur de Philosophie“ aus streng thomistischem Geist in kritischer Distanz verblieb.

Auch im deutschen Sprachraum fand Maréchal erst kritische Vorbehalte (z. B. auch bei Erich Przywara). Doch einer der ersten, die diesen Ansatz entschieden aufnahmen, war – neben seinem Mitbruder, meinem einstigen Lehrer Johannes B. Lotz – eben Karl Rahner. Er war davon überzeugt, daß in derart transzendentaler Reflexion die apriorische Offenheit des menschlichen Geistes für das Sein, die metaphysische Dimension menschlichen Daseins und seine ursprünglich dynamische Hinordnung auf das absolute Sein Gottes aufweisbar sind. Karl Rahner blieb immer diesem Ansatz treu, hat ihn weiterentwickelt und theologisch fruchtbar gemacht, hat auch gern – noch in späteren Jahren – Maréchal „meinen Kirchenvater“ genannt.

Man spricht heute von einer „deutschen Maréchalschule“ und rechnet auch Rahner dazu. Dazu ist aber zu bemerken, daß es eine solche „Schule“ im engeren Sinn niemals gab. Ich glaube, Rahner hat Maréchal nie persönlich getroffen, mit ihm auch nicht korrespondiert. Wohl aber hat er aus seinem Werk entscheidende Anregungen gewonnen und diese auf sehr eigenständige Weise fortentfaltet. Derart „transzendente Metaphysik“ wurde, vor allem durch Lotz und Rahner vermittelt, zu einer neuen Jesuitenphilosophie, das heißt anfangs fast ausschließlich von Jesuiten und ihren Schülern vertreten, wozu auch ich mich bekenne.

3. Dazu kam für Karl Rahner ein ganz anderer Anstoß, nämlich durch die Existenz(ial)philosophie *Martin Heideggers*. Rahner hat nach seinem Theologiestudium, damals für philosophische Lehrtätigkeit vorgesehen, zusammen mit Lotz zwei Jahre (1934–1936) in Freiburg studiert, um sich vor allem mit dem Denken Heideggers vertraut zu machen und das Doktorat der Philosophie zu erwerben.

Auf die Philosophie Heideggers ist hier nicht näher einzugehen. Hingewiesen sei nur auf seine schon im Hauptwerk „Sein und Zeit“⁴ entschieden gestellte Frage nach dem „Sinn von Sein“, die phänomenologisch-hermeneutische Analytik des Daseins, um – auch hier in transzendentalen Rückgang, Heidegger spricht von „Aprioriforschung“⁵ – die ursprüngliche Konstitution des Seinsverständnisses im Grund des menschlichen Daseins freizulegen. Wenn Heidegger schon hier den „Sinn von Sein“ in der Zeit zu erkennen meint, so kommt er zu demselben Ergebnis in seiner zwar scharfsinnigen, aber eigenwilligen Kant-Auslegung im sogenannten „Kantbuch“ (1929)⁶ wie auch in kleineren Schriften.

Die Zeit, in der Rahner in Freiburg war, stand schon unter der Herrschaft Hitlers. Heidegger war gleich nach der „Machtergreifung“ Hitlers Rektor der Universität Freiburg gewesen (1933/34) und hatte, wie bekannt, eine politisch recht fragwürdige Rolle gespielt.

Als Philosoph war aber Heidegger so bedeutend, daß es damals in Freiburg auch eine Gruppe jüngerer katholischer Philosophen gab, die mehr oder weniger aus der Tradition metaphysischen Denkens, besonders von Thomas von Aquin,

herkamen, aber von Heideggers Seinsdenken angesprochen waren und sich damit auseinandersetzen wollten. Man hat sie später – zu Recht oder nicht – als „katholische Heideggerschule“ bezeichnet. Zu ihr gehörten Gustav Siewerth, Max Müller, Bernhard Welte und eben die beiden Jesuiten J. B. Lotz und K. Rahner. Lotz schreibt im Rückblick darauf: „In Auseinandersetzung vor allem mit Heidegger, wozu der Einfluß von Thomas von Aquin und Maréchal kam, entwickelten wir ‚unsere Philosophie‘, wie wir zu sagen pflegten.“⁷ Es ist also fragwürdig, Rahner in eine Schule, jetzt eine „Heideggerschule“, einzuordnen; er gehört nicht ganz dazu.

Sicher hat Karl Rahner manches von Heidegger aufgenommen, aber immer schon in kritischer Distanz. Der Einfluß Heideggers zeigt sich vor allem in der ersten größeren Arbeit Rahners, die damals entstanden ist und später unter dem Titel „Geist in Welt“ (1939) herauskam⁸. Diese tief sinnig-eindringliche Interpretation der Erkenntnismetaphysik bei Thomas von Aquin steht deutlich unter dem Eindruck Heideggers, sowohl von „Sein und Zeit“ als auch, wie mir scheint, nicht weniger vom Kant-Buch her. Übrigens wurde diese Arbeit Rahners als Dissertation für das Doktorat der Philosophie in Freiburg nicht angenommen. Dies hatte, wohl providentiell, die Folge, daß Rahner nicht Philosoph, sondern Theologe wurde und so zu seiner eigentlichen Berufung fand. Er kam nach Innsbruck, auch durch Vermittlung seines Bruders Hugo, der hier schon Professor für Kirchengeschichte und Patrologie war. Karl Rahner hat in Innsbruck das Doktorat der Theologie erworben und sich bald für Dogmatik habilitiert.

Aber zurück zum Einfluß Heideggers. Man darf ihn nicht überschätzen und Rahner einfach als „Heideggerschüler“ ausgeben; das war er nicht. Man muß darin das Inhaltliche vom Formalen unterscheiden. Rahner war in seinen Grundüberzeugungen geistig schon so geprägt, daß er inhaltlich nicht viel von Heidegger übernehmen konnte. Sicher wirkt bei ihm manches nach, so besonders die Strenge der Seinsfrage, auch zur Auslegung des Seins bei Thomas, oder der Begriff des Existenzials als einer Seinsbestimmung menschlicher Existenz, bei Rahner später als „übernatürliches Existenzial“, auch die wesenhafte Geschichtlichkeit menschlichen Daseins, bei Rahner die Verwiesenheit auf die Geschichte als den Ort möglicher Offenbarung Gottes und die Geschichte als Heilsgeschichte. Diese Aspekte gehen auch auf Heideggers Anregung zurück, werden aber von Rahner – gegen Heidegger – ausdrücklich ins Theologische übersetzt, das heißt, in einen anderen Verständnishorizont übertragen. Doch übt Rahner schon früh Kritik an Heidegger, so im Buch „Hörer des Wortes“⁹, worin er den Selbstentwurf des Daseins bei Heidegger als Entwurf auf das Nichts hin kennzeichnet und überwindet. Rahner war nie der Philosophie Heideggers verfallen oder ihrer Faszination erlegen, weniger als andere aus diesem Kreis (auch weniger als P. Lotz). Er hat sich später, wie ich selbst bezeugen kann, für Heidegger nicht mehr besonders interessiert, seine späteren Publikationen nicht weiter verfolgt und gar

gelesen; er ließ sich nur gelegentlich (z. B. von mir) darüber berichten. Selbst gelesen hat er etwa den „Humanismusbrief“, die „Holzwege“ und weitere Schriften Heideggers aus der folgenden Zeit sicher nicht.

Der inhaltliche Einfluß blieb also gering. Wohl aber hat Rahner in formaler oder methodischer Hinsicht manches von Heidegger gelernt, nämlich in problematischem, kritisch bohrendem Denken alles zu hinterfragen. Solches hinterfragende, spekulativ in die Tiefe dringende Denken war Rahners Stärke und Eigenart. Sie stammt nicht erst von Heidegger, sondern war ein Wesenszug seines ureigenen Denkens. Methodisch hat er aber darin von Heideggers Analytik und Hermeneutik des Daseins gelernt und sie auf seine Weise theologisch verwertet, um auch den Glaubensinhalt in seinem tieferen und eigentlichen Sinn zu erreichen, neu einsichtig und lebendig zu machen.

Der transzendente Ansatz

1. Noch mehr als in „Geist in Welt“ kommt Karl Rahner in seinem Buch „Hörer des Wortes“ eigentlich zu sich selbst, zu Grundeinsichten und Grundaussagen seines Denkens. Das Buch geht auf Vorträge zurück, die Rahner schon 1937 (nur 33 Jahre alt) auf den „Salzburger Hochschulwochen“ hielt. Sie haben starken Eindruck gemacht und so viel Interesse am eigenwillig spekulativen Denken des jungen Theologen erweckt, der damit zum ersten Mal in breitere Öffentlichkeit getreten war, daß sie wenige Jahre danach – mitten im Krieg – 1941 als Buch herauskamen. Nebenbei darf ich bemerken, daß ich damals als Soldat im Krieg dieses Buch gekauft, dann auf endlosen Fußmärschen durch Rußland im Brotbeutel mitgetragen und in Marschpausen gelesen, sogar exzerpiert habe. Ob ich es auch verstanden habe, wage ich nicht zu sagen; ich war damals erst ganz am Anfang des Philosophiestudiums. Aber es mag meine geistige Verbundenheit mit K. Rahner bekunden. Ich halte noch heute dieses Exemplar als Gedenkstück in Ehren.

Für die philosophischen Grundlagen Rahners ist das Buch „Hörer des Wortes“ – noch mehr als „Geist in Welt“ – ein Grunddokument seines Denkens. Was Rahner darin am Anfang seines Wirkens spekulativ entfaltet hat, wirkt zwar in seiner theologischen Arbeit fort, wird aber erst gegen Ende – nach fast vier Jahrzehnten – wieder ausdrücklich aufgenommen, im „Grundkurs des Glaubens“¹⁰. Dieses Werk geht – wieder – auf Vorlesungen zurück, die K. Rahner in München auf dem „Guardini-Lehrstuhl“ für christliche Weltanschauung (ab 1965), danach in Münster (ab 1968) gehalten, später ausgearbeitet und publiziert hat. Vom Frühwerk „Hörer des Wortes“ bis zum Spätwerk „Grundkurs des Glaubens“ spannt sich also ein Bogen, der soviel an gleichbleibenden, sich durchhaltenden Grundeinsichten enthält, daß ich – entgegen anderen Meinungen – betonen möchte: Rahner hat seine philosophische Grundposition vom Anfang bis ans Ende im

wesentlichen bewahrt, höchstens verschieden akzentuiert oder modifiziert. Er verblieb bei einem transzendental-metaphysischen Verständnis des menschlichen Geistes im Ausgriff auf das absolute Sein, in Offenheit für das unendliche Geheimnis Gottes.

2. Methodisch grundlegend war ihm der *transzendente* Rückgang auf Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntnis, allgemeiner des gesamt menschlichen Selbstvollzugs. Gegenüber schweren Mißverständnissen, die mancher neueren Kritik zugrunde liegen, ist in aller Klarheit festzuhalten, daß mit einem transzendentalen Apriori nicht irgendwelche empirischen, etwa psychologischen Gegebenheiten gemeint sind, sondern rein apriorische, im geistigen Selbstvollzug mitgegebene Bedingungen, die derart konstitutiv in den Akt eingehen, daß sie reflexiv aus dem Akt aufgewiesen werden können. Es geht auch nicht (gegenüber Kant) um Bedingungen, welche die Sache verstellen oder (zur Erscheinung für mich) verhüllen, sondern um solche, die (mit Heidegger gesagt) das Sein des Seienden selbst enthüllen oder entbergen, die Offenheit des Seins eröffnen.

Es geht aber nicht nur um Erkenntnis. Der transzendente Ansatz, noch bei Maréchal allein auf Erkenntnis bezogen, wenn auch in ihrem dynamischen Streben verstanden, wird bei Rahner, auch durch Heidegger angeregt, auf den Gesamtvollzug menschlichen Daseins ausgeweitet, also auch auf Streben, Wollen und Handeln. Das ganze menschliche Dasein ist in den dynamischen Prozeß des Entwurfs (Heidegger) oder des Vorgriffs (Rahner) eingebunden, von ihm nicht nur betroffen, sondern in seiner Seinsweise ursprünglich bedingt und konstituiert. Das bedeutet für Rahner einen entscheidend *anthropologischen* Ansatz, auch seiner ganzen Theologie. Es geht um den konkreten Menschen in seinem Leben, Streben und Fragen, auch in seinen Grenzen, seinen Nöten und Ängsten, aber um den Menschen in der geistig personalen und transzendentalen Dimension seines Daseins.

3. Alles menschliche Verhalten zu etwas (im Fragen und Wissen, Wollen und Handeln) setzt ein ursprüngliches *Seinsverständnis* voraus (Heidegger). Wenn ich auch nur frage nach dem, was „ist“, oder mich wie immer zu Seiendem verhalte, muß ich zuvor, wenn auch implizit oder unthematisch, den Sinn von „Sein“ verstanden haben. Dieses Vorverständnis des Seins gründet aber nicht im Entwurf der Zeit (Heidegger), sondern im Bei-sich-Sein des endlichen Geistes in seiner dynamischen Hinordnung auf das Sein selbst (Maréchal), in der wesenhaften Offenheit, dem Vorgriff auf das Sein im ganzen (Rahner). Damit wird die transzendente Frage nicht nur (von Heidegger her) phänomenologisch erweitert, sondern auch (von Thomas und Maréchal her) metaphysisch vertieft: über Kant hinaus auf das Sein. Der Mensch ist aus seinem Wesen metaphysisch-transzendent, dies aber aus transzendental-apriorischen Bedingungen seines Daseins und Selbstvollzugs. Dabei ist zu beachten, daß „transzendent“ und „transzendental“ durchaus nicht dasselbe bedeuten, wie schon Kant betont¹¹. Transzendental ist

die Frage nach Bedingungen der Möglichkeit des Aktes (der Erkenntnis), transzendent dagegen das Übersteigen der endlichen Erfahrung in metaphysische Dimension. Kant wollte transzendental beweisen, daß transzendente Erkenntnis nicht möglich ist; hierin zeigt sich der Gegensatz. Bei Rahner geht es mit Maréchal gerade darum, daß metaphysische Transzendenz auf absolutes Sein die transzendente Grundbedingung des geistigen Selbstvollzugs ist.

X Um dies aufzuzeigen, greift K. Rahner nicht so sehr auf die unbedingte Behauptung des Urteils zurück (wie Maréchal, in seinem Gefolge auch Lotz¹²), sondern, darin von Heidegger angeregt, auf die *Seinsfrage*. Jede Frage nach Seindem, ob es „ist“, was und wie es „ist“, ist eine Frage nach dem Sein, weil sie das einzelne schon hineinstellt in die Ganzheit des Seins, und damit das Sein im ganzen sowohl voraussetzt als auch befragt. Dies setzt aber die Offenheit für das Sein überhaupt voraus, die in apriorischer Hinordnung auf das Sein selbst, das absolute Sein Gottes, begründet ist.

Der Mensch ist aber – weiter – als „Geist in Welt“ auf die *Geschichte* bezogen und verwiesen. Rahner ist nie der „Seinsgeschichte“ als dem „Seinsgeschick“, nach Heidegger dem letzten Horizont des Seinsverständnisses, verfallen, auch nicht einer radikalen Geschichtlichkeit (wie Max Müller und andere). Aber die Geschichte hat für ihn große Bedeutung, vor allem theologisch im Hinblick auf das heilsgeschichtliche Geschehen. Der Mensch ist sicher a priori (aus seinem Wesen) durch seine Geschichte bedingt und auf sie verwiesen – aber auch a priori auf geschichtlich einzelhaftes und kontingentes, konkret aus Freiheit gesetztes Geschehen?

Theologisches Apriori

1. Daraus ergeben sich manche Probleme oder Anfragen an Karl Rahner, nicht nur philosophischer, sondern auch theologischer Art. Wenn wir aber nach philosophischen Grundlagen seiner Theologie fragen, ist es sicher auch berechtigt und erforderlich, danach zu fragen, ob und auf welche Weise sie grundlegend in seine Theologie eingehen. Die Fragen, die sich daraus ergeben, will ich nicht theologisch weiter ausführen oder gar zu beantworten wagen, das steht dem Philosophen nicht zu, sondern mehr als Anfragen an Fachtheologen stellen, nur aus philosophischer Sicht darauf hinweisen. Es ist vor allem das grundsätzliche Problem einer Transposition transzendental-philosophischen Denkens ins Theologische.

Ein erstes Problem dieser Art liegt schon in „*Hörer des Wortes*“. Es ist die Frage: Kann aus der apriorischen Konstitution des endlichen Geistes, der menschlich „Geist in Welt“, daher Geist in Geschichte ist, das Hören-Können eines Wortes von Gott, das Hinhorchen auf ein mögliches Wort seiner Offenbarung in der menschlichen Geschichte aufgewiesen oder angefordert werden? Geht der Frage

nach der Möglichkeit einer Offenbarung Gottes und unseres Hörens auf sein Wort in der Geschichte nicht schon die Wirklichkeit der heilsgeschichtlich ergangenen Offenbarung voraus? Kann ich auch nur fragen nach der Möglichkeit einer freien Selbstkundgabe Gottes, bevor sie wirklich in der Geschichte ergangen ist? Die Frage setzt schon voraus, daß Gott uns durch sein Wort in der Geschichte angesprochen und zu Hörern seines Wortes ermächtigt hat. Erst danach können wir nach Bedingungen der Möglichkeit fragen, „Hörer des Wortes“ zu sein, ein Problem, dessen sich übrigens Rahner selbst durchaus bewußt war.

2. Das führt zu einer weiteren Frage, die noch tiefer das eigentlich Theologische betrifft. Von seinem transzendental-philosophischen Ansatz her war Rahner bemüht, auch für den Glauben und seine Explikation ein *theologisches Apriori* zu finden. Er sieht es in Jesus Christus, der Inkarnation des göttlichen Wortes in menschlicher Gestalt. In ihm begegnet uns Gott selbst als Mensch in der Geschichte und wirkt durch seine Erlösungstat unser Heil. Diesen Gedanken nimmt Rahner noch im „Grundkurs des Glaubens“ unter dem Titel „Transzendente Christologie“ wieder auf¹³. Daß Christus für unseren Glauben diese einmalige und grundlegende Bedeutung hat, steht außer Frage. Wohl aber ist die Frage nach der Möglichkeit einer Transposition eines transzendentalen Apriori in die Theologie. An dieser Frage kann sich auch philosophisch der Sinn und die Tragweite transzendentalen Denkens klären und abgrenzen.

Menschwerdung und Erlösungswerk Christi stammen jedenfalls aus unberechenbar freiem Heilswillen Gottes, menschlich nicht deduzierbar oder postulierbar. Sie begegnen uns als Fakten geschichtlicher Erfahrung. Daraus ergibt sich die Frage, ob und in welchem Sinn Erfahrung und Geschichte transzendental begriffen und begründet werden können. In welchem Sinn gibt es transzendente Erfahrung und transzendente Geschichte?

3. Zuerst zur *Erfahrung*: Für Kant, auf den ja transzendentes Denken zurückgeht, ist transzendente Erkenntnis gerade nicht Erfahrung, sondern Rückgang auf die vorgängigen Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung. So etwas wie „transzendente Erfahrung“ wäre für Kant ein Unding und Widerspruch, nämlich in dem Sinn, daß transzendente Bedingungen selbst zu Gegenständen der Erfahrung werden könnten; das gibt es nicht.

Doch ist dabei zu bedenken, daß Kant die Erfahrung in einem engeren Sinn versteht, nämlich eingeschränkt auf den Bereich sinnlicher Anschauung. In diesem Sinn kann das Transzendente sicher nie zur Erfahrung kommen. Auch zieht Kant die Dimension der Geschichte und das Problem der Geschichtlichkeit noch kaum in Betracht. Das hat schon damals Einwände zum Beispiel von Hamann und Herder erweckt. Seither ist die Geschichte noch viel mehr, nicht zuletzt durch Heidegger, zu einem zentralen Anliegen philosophischen Denkens geworden.

So wurde in neuerer Zeit von manchen der Begriff „transzendente Erfahrung“ eingeführt, verschiedentlich ausgelegt und ausgewertet, so von Max Mül-

ler¹⁴, J. B. Lotz¹⁵ und anderen, auch von Karl Rahner. Was ist damit gemeint? Hält man am streng transzendentalen Ansatz fest, so kann damit sinngemäß nicht gemeint sein, daß ein transzendentes Apriori selbst zum Gegenstand der Erfahrung würde; es ist vorgängige Bedingung der Erfahrung. Weil aber und insofern es als Bedingung konstitutiv in den Vollzug der Erfahrung eingeht, wird es darin nicht nur vorausgesetzt und gewissermaßen zurückgelassen, sondern, wenn auch unthematisch, miterfahren, sogar im Aktvollzug, der seine Bedingungen als erfüllt erweist, mitbejaht oder mitbehauptet. Es kann daher durch transzendente Reflexion thematisch gemacht und ausgesagt werden. In diesem, aber nur in diesem Sinn kann man von transzendentaler Erfahrung sprechen; ich glaube, auch Karl Rahner hat es etwa so gemeint.

4. Damit wird aber nicht nur die Erfahrung (im weitesten Sinn), sondern konkreter auch die *Geschichte*, nämlich als transzendente Geschichte oder Geschichtlichkeit zum Problem. Hierin liegt sogar, wie mir scheint, das Kernproblem einer Transposition des Transzendentalen ins Theologische.

Ein geschichtliches, auch und erst recht ein heilsgeschichtliches Ereignis aus Gottes freiem Heilswillen kann transzendental-philosophisch sicher nicht erreicht, nicht erwartet, nicht einmal postuliert werden. Es ist ein kontingentes Geschehen im Raum der Geschichte. Zwar kann ein geschichtlich-kontingentes Geschehen – auch anderer Art – derart in unser konkretes Dasein, unser Selbst- und Weltverständnis eingreifen, daß es zur apriorischen Bedingung des Gesamthorizonts unseres Denkens und Verstehens, auch des Strebens und Verhaltens wird. Denken wir nur an das kontingent bedingte Erbgut, an frühkindliche Eindrücke, auch an geistig prägende Einflüsse, an die geschichtliche Situation in geistig-kultureller, sozialer und politischer Hinsicht usw., die zu Bedingungen des individuellen Daseins werden. Dies alles bildet ein empirisch-geschichtliches Apriori, nicht aber ein rein transzendentes Apriori, das den geistig-personalen Selbstvollzug als solchen bedingt. Die Bedingtheit durch konkret geschichtliche Ereignisse ist daher nie durch rein transzendente Reflexion auf die Bedingungen des Aktvollzugs zu erheben und thematisch zu machen, sondern nur aus geschichtlicher Erfahrung zu ermitteln.

So auch und erst recht theologisch: Jesus Christus, seine gott-menschliche Person, sein Wort und sein Werk sind sicher die Grundlagen christlichen Glaubens, Voraussetzung sowohl (subjektiv) für ein gläubiges Selbst- und Weltverständnis, als auch (objektiv) für das, was K. Rahner das „übernatürliche Existenzial“ nennt, eine neue Seinsbestimmung – als Heilsbestimmung – menschlicher Existenz durch die Erlösung in Christus. So ist es auch die Grundbedingung jeder theologischen Reflexion und Explikation, in diesem Sinn das theologische Apriori. Dies ist aber ein geschichtliches Apriori, das Heilsereignis in Christus, nicht ein reines Apriori, das allein durch transzendentalen Rückgang auf Bedingungen des geistigen Aktes ermittelt werden könnte.

Wir können (mit Rahner) noch weitergehen: Durch die Wesenskonstitution des Menschen als Geist im Leib oder (wieder mit Rahner) „Geist in Welt“ ist er a priori geschichtlich bedingt und auf die Geschichte bezogen, in diesem Sinn: Geist in Geschichte. Das heißt, daß die apriorische Verwiesenheit des Menschen auf seine Geschichte streng transzendental aufweisbar ist, aber eben als Verwiesenheit auf die Erfahrung der konkreten Geschichte kontingenten Geschehens, ohne daß diese rein transzendental eingeholt werden könnte. Theologisch heißt das: Wir sind a priori auf die Geschichte verwiesen, in der uns dann konkret – aus geschichtlicher Erfahrung und Überlieferung – das Heilsgeschehen in Christus begegnet, anspricht und aufruft. Darin finden wir den Sinn und das Heil unseres Daseins, wahres Leben durch Christus in Gott.

Zum „theologischen Apriori“ muß also philosophisch differenzierend gesagt werden, daß es nicht ein streng transzendentales Apriori, sondern ein empirisch-geschichtliches Apriori ist, das daher nicht rein transzendental aufweisbar, sondern nur aus der konkreten Geschichte erfahrbar ist. Damit soll nicht etwa das Heilereignis in Christus irgendwie entwertet, sondern umgekehrt transzendentales Denken in die Grenzen gewiesen werden, die es sich selbst setzt. Ein Apriori ist immer Apriori des Aposteriori, apriorische Bedingung der Erfahrung, also auf konkrete Erfahrung und Geschichte bezogen, nur darin erfüllt und daraus aufweisbar. So verweist uns menschliches Dasein a priori auf Erfahrung und Geschichte, in der uns erst konkret das Heil in Christus geschichtlich erfahrbar wird.

Derart transzendental-philosophisches Denken bedeutet gerade für Karl Rahner zugleich die Wende zu *existentiell-anthropologischem* Denken. Darin verbinden sich bei ihm die Anstöße von Maréchal wie von Heidegger. Wenn er diesen Denkansatz ins Theologische übernimmt, will er damit nicht nur metaphysische Einsichten, sondern auch und vor allem die theologischen Glaubensgehalte in ihrer Bedeutung für den Menschen, konkret den Menschen unserer Zeit, verständlich und lebendig machen; das hat Rahner in eindrucksvoller Weise geleistet.

5. Dieses Bemühen, den Glauben auf die konkret menschliche Existenz zu beziehen, kann aber – bei manchen – so weit gehen, die Inhalte des Glaubens auf ihre Funktion im menschlichen Leben zu reduzieren, also die objektive Glaubenswahrheit funktional (oder funktionalistisch) aufzuheben, wobei aber die Preisgabe der objektiven Wahrheit auch ihre Funktion zum Verschwinden bringt; was nicht „wahr“ ist, wird belanglos. Auch der transzendente Ansatz der Theologie Rahners wird bisweilen in diesem Sinn mißverstanden und deshalb abgelehnt. Doch steht, wenn man Rahner kennt, außer Frage, daß er im Ganzen seines theologischen Denkens dieser Gefahr keineswegs erlegen ist. Er will den Glauben an die objektiv vorgegebene, geoffenbarte und heilsentscheidende Wahrheit in Christus begründen und vertiefen, ihn existentiell-anthropologisch – für den heutigen Menschen mit seinen Nöten und Problemen – zu sinngebender Wirklichkeit erwecken und aufleuchten lassen.

Ob ihm das in allem voll gelungen ist, mag theologisch zur Diskussion stehen; dem Philosophen steht darüber kein Urteil zu. K. Rahner ging immer wieder auf aktuelle Glaubensfragen ein, ohne jemals eine gesamte Dogmatik zu schreiben (auch nicht im Grundkurs). Man muß ihm nicht in allen Einzellehren zustimmen. Daß aber seine Theologie von tiefer Glaubensüberzeugung getragen, auch von lebendiger Liebe zu Christus und seiner Kirche (trotz all ihrer menschlichen Mängel) bewegt war, ihren authentischen Glauben auf seine Weise auslegen und wirksam machen wollte, ist keine Frage. Wer das heute bestreiten wollte, verkennt völlig das Grundanliegen seines Denkens und tut ihm schweres Unrecht.

Sicher hat seine Theologie gewisse Grenzen. Jeder, auch ein ebenso gläubiger wie wahrhaft genialer Denker wie Karl Rahner hat seine Grenzen. Das wußte er selbst und hat es gegen Ende seines Lebens immer wieder betont. Daß er aber den transzendental-, zugleich existenzialphilosophischen Ansatz aufgenommen und auf seine Weise vertieft, auch theologisch angewendet und ausgewertet hat, ist seine urreigenste Leistung und sein Verdienst. Obwohl er nicht nur Philosoph, sondern Theologe sein wollte, verdient sein Denken auch philosophisch volle Anerkennung und hohe Wertschätzung. Wir können nur wünschen und hoffen, daß es philosophisch und theologisch fortwirkt, vor allem in der einen Grundeinsicht: Der Mensch ist aus seinem Wesen transzendent. Transzendenz auf das Sein, im letzten auf das absolute Sein Gottes ist nicht etwas, das zum ansonsten voll konstituierten Wesen den Menschen noch hinzukäme oder hinzukommen könnte, sondern dasjenige, was das geistig-personale Wesen des Menschen ursprünglich konstituiert und ihn wesenhaft zum „Hörer des Wortes“ macht, das allein ihm „Weg, Wahrheit und Leben“ (Joh 14, 6) ist. So sei im Gedenken an Karl Rahner zum Abschluß nur gesagt: Wir danken ihm für sein Denken!

ANMERKUNGEN

¹ Der Text geht auf ein Referat im Erbacher Hof (Mainz) zurück. Er bewahrt, hier nur wenig verändert, die Eigenart eines Vortrags.

² 5 Bde. (Brüssel-Paris ab 1922). ³ 21949. ⁴ Halle 1927 (weitere Aufl.) ⁵ Ebd. 50, Anm. 1.

⁶ Kant und das Problem der Metaphysik (Bonn 1929).

⁷ J. B. Lotz in: P. Imhof, Karl Rahner. Bilder eines Lebens (Freiburg 1985) 26.

⁸ Geist in Welt. Zur Metaphysik d. endl. Erkenntnis bei Thomas v. Aquin (Innsbruck 1939, München 21957).

⁹ Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (München 1941, 21963).

¹⁰ Grundkurs d. Glaubens. Einführung in d. Begriff d. Christentums (Freiburg 1976 u. ö.).

¹¹ Kritik d. reinen Vernunft, B 352.

¹² J. B. Lotz, Das Urteil u. d. Sein (Pullach 1957). ¹³ Grundkurs 206–211.

¹⁴ Erfahrung u. Geschichte. Grundzüge einer Philosophie d. Freiheit aus transzendentaler Erfahrung (Freiburg 1971).

¹⁵ Transzendente Erfahrung (Freiburg 1976).