

## *Zur Theologie Karl Rahners*

Von Bernhard W e n i s c h , Salzburg

Die Theologie unserer Zeit hat von Karl Rahner tiefgehende Impulse erfahren. Erstarrete Fronten wurden durch seine neuen Fragestellungen in Bewegung gebracht. Rahner sieht die Probleme, die er angeht – und seien es auch banale Fragen des kirchlichen Alltags – in ungewohnten Perspektiven und öffnet gerade so den Blick für das vielleicht lange Vergessene.

Trotzdem fordert Rahners Theologie auch zu Fragen heraus, und zwar in Punkten, die an ihre Grundlagen rühren. Eine dieser Fragen betrifft das Verhältnis von transzendentaler Selbstmitteilung Gottes und geschichtlicher Offenbarung. Zu diesem von vielen gesehenen Problem<sup>1)</sup> seien die folgenden Überlegungen angeboten.

### *I. Einige zentrale Punkte der Theologie Rahners<sup>2)</sup>*

#### *1. Selbstmitteilung Gottes*

Über den Begriff der Selbstmitteilung Gottes sagt Rahner, er sei »als ein Schlüsselbegriff für die Theologie geeignet, wenn sie die

<sup>1)</sup> Auch Theologen, die Rahners Entwurf im ganzen positiv beurteilen, weisen darauf hin: vgl. z. B. K. Lehmann, Karl Rahner, in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bahnbrechende Theologen, Freiburg 1970, 143–181, 169 Anm. 18. Lehmann meint freilich, daß Rahner selbst das Problem klarer sehe als seine Kritiker. K. Fischer spricht ein mit unserer Frage zusammenhängendes Problem an (»das problematische Verhältnis zwischen der Offenbarungsgeschichte im weiteren Sinne und jener im engeren Sinne«), und nennt diese Frage »ein echtes theologisches Problem«. Fischer meint freilich, daß Rahner in diesem Problem den Reflexionsstand seines Kritikers B van der Heijden, mit dem Fischer sich auseinandersetzt, schon vor ihm erreicht habe (Kritik der »Grundpositionen«?, Kritische Anmerkungen zu B. van der Heijdens Buch über Karl Rahner, in: ZKTh 99 [1977] 74–83).

<sup>2)</sup> Seit einiger Zeit liegt diese Theologie bekanntlich in ihren Grundzügen in

vielfältigen bildhaften Aussagen der Offenbarung über das Verhältnis von Gott und Welt begrifflich artikulieren<sup>3)</sup> wolle. Dieser Begriff berührt »den Kern des christlichen Wirklichkeitsverständnisses«, besagt er doch, daß Gott dem Menschen »nicht bloß geschaffene Güter als Erweis seiner Liebe schenkt, sondern sich selbst in einer nicht mehr bloß effizienten Kausalität mitteilt, ihn an Gottes Natur selber teilhaftig, Miterben mit dem Sohn schlechthin, Berufenen zum ewigen Leben Gottes von Angesicht zu Angesicht, Empfänger der unmittelbaren Anschauung Gottes, also Gottes eigenen Lebens, sein läßt<sup>4)</sup>).

Die Selbstmitteilung Gottes trifft den Menschen in den beiden aufeinander bezogenen Dimensionen seiner Existenz, in der transzendentalen und in der geschichtlichen. Wenn der Mensch seine geistigen Vollzüge auf die letzten Bedingungen ihrer Möglichkeit transzendental reflektiert, dann stößt er unausweichlich auf das absolute Sein Gottes als transzendentalen Horizont dieser Vollzüge<sup>5)</sup>. In dieser Erfahrung seiner transzendentalen Verwiesenheit erfährt der Mensch auch bereits die göttliche Selbstmitteilung: »Der Mensch, der sich überhaupt auf seine transzendente Erfahrung des heiligen Geheimnisses einläßt, macht die Erfahrung, daß dieses Geheimnis nicht nur der unendlich ferne Horizont, das abweisende und distanzierend-richtende Gericht über seine Um- und Mitwelt und sein Bewußtsein ist, nicht nur das Unheimliche, was ihn zurückscheucht in die enge Heimat des Alltages, sondern daß dieses heilige Geheimnis auch die bergende Nähe ist, die vergebende Intimität, die Heimat selber, die Liebe, die sich mitteilt, das Heimliche, zu dem man von der Unheimlichkeit seiner eigenen Lebensleere und -bedrohtheit fliehen und ankommen kann« (137). Diese transzendente Selbstmitteilung Gottes ist jedem Menschen angeboten; jeder lebt in ihrem Raum; sie meint im letzten dasselbe wie das »übernatürliche Existential<sup>6)</sup>): die mensch-

einem zusammenhängenden Werk vor: Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976. Dieses Buch wird im Text mit eingeklammerten Seitenzahlen zitiert.

<sup>3)</sup> SM 4, 523.

<sup>4)</sup> SM 2, 451.

<sup>5)</sup> Rahner hat in seinen beiden philosophischen Werken *Geist in Welt*, München 1957, und *Hörer des Wortes*, München 1963, diese Reflexion, ausgehend vom Fragevollzug, zu einem transzendentalen Gottesbeweis entfaltet.

<sup>6)</sup> Dieser Begriff wird von Rahner freilich auch in weiterem (und auch manchmal

liche Existenz ist durch die Selbstmitteilung Gottes in ihrer Tiefe bestimmt.

Diese Erfahrung kann freilich nicht »rein«, etwa durch bloße, introspektive Reflexion bewußt werden. Sie muß sich, wie alle transzendente Erfahrung, geschichtlich (»kategorial«) vermitteln und ist nur in geschichtlichen Erfahrungen der Menschen als Bedingung der Möglichkeit solcher Erfahrungen anwesend: »Diese Selbstgegebenheit Gottes, die gnadenhaft erhöhte Gestimmtheit des Menschen, die transzendente Offenbarung ist . . . selbst . . . immer welthaft kategorial vermittelt, ereignet sich an dem geschichtlichen Material des Lebens des Menschen, ohne deshalb damit einfach identisch zu werden. Soll also diese übernatürliche Gestimmtheit sich konkret ereignen . . ., dann muß diese gnadenhafte, ungegenständliche, unreflexe Selbstoffenbarung Gottes immer vermittelt gegeben sein in sachhaft-gegenständlicher Gewußtheit . . .« (175f.). Damit stehen wir vor der zweiten Dimension der Selbstmitteilung Gottes, die mit der transzendentalen untrennbar verschränkt ist. Keine kann ohne die andere sein, weil das Wesen des Menschen unaufhebbar transzendental-kategorial strukturiert ist.

Die Kategorialisierung, das geschichtliche Zu-sich-Kommen der Selbstmitteilung Gottes geschieht nicht bloß im Raum der (jüdisch-christlichen) Heilsgeschichte im engeren Sinn. Rahner kennt einen weiteren Begriff von Heilsgeschichte, der die ganze Geschichte der Menschheit umfaßt, weil die transzendente Offenbarung zu allen Zeiten kategorial zu sich kommen kann, und zwar nicht etwa bloß in den religiösen, sondern auch in den »weltlichen« Vollzügen des Menschen (147ff.), z. B. in der absoluten Liebe zum Nächsten<sup>7)</sup>. Von dieser Heils- und Offenbarungsgeschichte im weiteren Sinn ist die »öffentliche und amtliche, partikuläre und kirchenhaft verfaßte Offenbarung« zu unterscheiden; sie liegt dort vor, wo die Vermittlung der transzendentalen Offenbarung in das kategorial-Geschichtliche

---

anderem) Sinn gebraucht. Vgl. dazu B. van der Heijden, Karl Rahner, Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 27–41.

<sup>7)</sup> Vgl. die »Kurzformel des Glaubens« im Grundkurs, 437. Weitere Beispiele über das kategoriale Zu-sich-Kommen der Offenbarung werden noch später behandelt.

»von Gott in der Dynamik der göttlichen Selbstmitteilung selber so geleitet wird, daß sie rein bleibt«, und wo diese Gottgeleitetheit durch Wunder legitimiert wird (176).

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die transzendente Selbstmitteilung Gottes erreicht jeden Menschen; sie wird auch immer – zumindest anfanghaft und partiell – kategorial vermittelt; es gibt aber auch eine von Gott garantierte Vermittlung, die in der Heilsgeschichte im engeren Sinn vorliegt.

## 2. Trinitätslehre und Christologie

Von der Selbstmitteilung Gottes her versteht Rahner die entscheidenden Inhalte der christlichen Lehre, insbesondere auch die Christologie und die Trinitätslehre.

Jesus Christus, der Heilbringer schlechthin, ist »jene geschichtliche Subjektivität«, »in der a) dieser Vorgang der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Welt als ganze unwiderruflich da ist, b) jener Vorgang, an dem diese göttliche Selbstmitteilung eindeutig als unwiderruflich erkannt werden kann, und c) jener Vorgang, in dem diese Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Höhepunkt kommt, insoweit dieser als Moment an der Gesamtgeschichte der Menschheit gedacht werden muß und als ein solcher nicht einfach mit der Gesamtheit der geistigen Welt unter der Selbstmitteilung Gottes identifiziert werden muß« (194). Diese Konzeption des Heilbringers betont zunächst sein wahres Menschsein, weil ja in ihm die Selbstmitteilung Gottes geschichtlich als unwiderrufliche da sein und sichtbar werden soll. Der Heilbringer muß also ein geschichtlicher Mensch sein, der im Tod »jede innerweltliche Zukunft aufgibt« (210). In der Aufgabe jeder kategorialen Hoffnung wird die absolute Verheißung Gottes angenommen; freilich kann das für uns nur sichtbar werden, wenn der Tod des Heilbringers nicht in der Ambivalenz eines normalen menschlichen Todes – der auch definitives Scheitern bedeuten kann – bleibt, sondern wenn sich dieser Mensch »in dieser Todesannahme als von Gott endgültig angenommen erweist« (ebd.).

Dieser radikal von Gottes Selbstmitteilung getragene und angenommene Mensch kann aber nur dann absoluter Heilbringer sein, wenn er

wirklich definitiv und unüberholbar ist und gerade dadurch die göttliche Selbstmitteilung als definitiv und unüberholbar festmacht. Aus diesem Grund kann seine Wirklichkeit nicht einfach nur dem geschöpflichen Bereich angehören, da alles Geschöpfliche immer nur vorläufig ist. »Soll also die Wirklichkeit Jesu, in der als Zusage und Annahme die Selbstmitteilung Gottes absoluter Art an die Gesamtmenschheit für uns ›da ist‹, wirklich die unüberholbare und endgültige Zusage und Annahme sein, dann muß gesagt werden: sie ist nicht nur von Gott gesetzt, sondern ist Gott selbst« (202).

Um seine Selbstmitteilung absolut zu machen, eignet sich Gott die Wirklichkeit des Heilbringers so an, daß er selbst in ihr da ist. Der Heilbringer ist also selbst Gott.

Man muß freilich den Sinn dieses »ist« sehr präzise fassen. Hier liegt keine Realidentifikation des Inhaltes des Subjekts- und Prädikatsnomens vor, wie sie dann zutrifft, wenn wir sagen: Petrus ist ein Mensch. Der Sinn des »ist« beruht im Satz: Jesus ist Gott vielmehr »auf einer einmaligen, sonst nicht vorkommenden und zutiefst Geheimnis bleibenden Einheit von real verschiedenen, einen unendlichen Abstand voneinander habenden Wirklichkeiten« (284). Man darf den Einheitspunkt nicht als »Person« im modernen Sinn bezeichnen, weil sonst die Gefahr besteht, daß das wahre Menschsein Jesu zu kurz kommt. »Es wäre dann übersehen, daß der Mensch Jesus in seiner menschlichen Wirklichkeit mit einem kreatürlichen, aktiven und ›existentiellen‹ Aktzentrum Gott in absoluter Unterschiedenheit . . . gegenübersteht. In diesem Falle wäre aber ein im Grunde mythologisches Verständnis der Inkarnation gegeben . . .« (286).

Die Einheit Jesu mit Gott ist also so zu denken, daß sichergestellt ist, daß in Jesus Gott »streng als er selber« kategorial-geschichtlich für uns da ist – »er selber und nicht eine Vertretung« (141). Die Gegebenheitsweise Gottes ist aber doch so, daß sie in Gott einen wirklichen Unterschied bedeutet. Deswegen muß sie »ihm, dem einen und selben, an ihm selbst und für ihn selbst zukommen« (142). Gott wäre in Jesus nicht selber da, wenn es in Gott selbst nicht bereits vorgängig zur geschichtlichen Inkarnation die Gegebenheitsweise des Ausgesagten als deren Möglichkeitsbedingung gäbe. Ein ähnlicher Gedankenschritt läßt sich bezüglich des Geistes Gottes tun. Er ermöglicht die

Annahme der transzendentalen Selbstmitteilung. Diese Annahme kann nur von Gott getragen geschehen. Sonst würde nämlich die Selbstmitteilung Gottes »gewissermaßen aus Gott zu einer endlichen, geschaffenen Gabe verwandelt, die nur Gott repräsentiert, die aber nicht Gott selbst wäre« (134). Hier gilt ebenfalls: Weil die Gegebenheitsweise Gottes, der »als das uns vergöttlichende Heil in der innersten Mitte des Daseins eines einzelnen Menschen« ankommt (141), von uns als Unterschied zu Gott erfahren wird, muß dieser Unterschied auch Gott selbst zukommen, anders wäre er nicht mehr als er selbst in uns angekommen.

So kann zusammenfassend gesagt werden: »In der ökonomischen heils- und offenbarungsgeschichtlichen Trinität haben wir schon die immanente Trinität an sich selbst erfahren. Indem Gott für uns . . . sich als der dreifaltige zeigt, ist schon von dem heiligen Geheimnis in sich selbst jene immanente Dreifaltigkeit erfahren, weil seine freie, gnadenhafte übernatürliche Zuwendung uns sein Innerstes zuwendet, weil seine absolute Identität mit sich selbst keine tote und leere Einerleiheit bedeutet, sondern eben das als göttliche Lebendigkeit in sich selbst faßt, was uns in der Dreifaltigkeit seiner Zuwendung zu uns begegnet« (142).

## II. Kritische Bemerkungen

Man hat Rahner immer wieder vorgeworfen, daß er in seiner Theologie die geschichtlich ergangene Offenbarung zu sehr unter das A-priori des für seinen transzendentalen Ansatz Verständlichen bringe und auf diese Weise verkürze<sup>8)</sup>. Konkret möchte ich den Einwand in folgender Weise formulieren: Rahner geht vom Begriff der Selbstmitteilung Gottes aus, um von da aus die Mysterien des Christentums zu verstehen. Sicher ist der Schlüsselbegriff aus einer genuin

<sup>8)</sup> Vgl. z. B. W. Kasper, *Christologie von unten?*, Kritik und Neuansätze gegenwärtiger Christologie, in Q. D. 72, Freiburg 1975, 141–170, 156: Kasper meint, im Blick auf Rahners Christologie, daß die Korrespondenz zwischen Transzendentalität und Geschichte, wie sie bei Rahner vorliege, die Frage provoziere, ob die Geschichte inhaltlich etwas Neues bringen könne, über das Faktum hinaus, daß sich die transzendente Idee in Jesus verwirkliche. — Vgl. auch B. van der Heijden, a.a.O., z. B. 216ff., 304ff., 346ff.

christlichen Erfahrung gewonnen<sup>9)</sup> und setzt in diesem Sinn die geschichtliche Offenbarung voraus. Sicher werden die einzelnen Glaubensmysterien auch nicht vollständig von jenem Ausgangspunkt »deduziert«, wie gleich konkret gezeigt werden wird. Es zeigt sich aber eine starke Tendenz in die Richtung einer solchen Deduktion. Der Begriff der Selbstmitteilung Gottes wirkt in der Tat als verengendes A-priori, das die christlichen Glaubensinhalte nicht mehr voll zur Wirkung kommen läßt, sondern unter seine eigene Logik bringt. Da auf der anderen Seite der Begriff seinen Inhalt doch aus der christlichen Offenbarung nimmt, aufgrund seiner transzendentalen Dimension aber auf alle Menschen ausgeweitet wird, wird spezifisch Christliches auch den Nichtchristen zugesprochen. Diese Ausweitung christlicher Inhalte einerseits in Verbindung mit der Verkürzung anderer Inhalte andererseits führt zu jener Nivellierung des spezifisch Christlichen, zu der Rahners Theologie manchmal tendiert. Diese Behauptungen sollen nun etwas näher ausgeführt werden.

### 1. Die Verkürzung des biblischen Zeugnisses

Rahner meint, daß seine Theologie gleichsam selbstverständlich auf dem biblischen Zeugnis und auf dem gelebten kirchlichen Glauben beruhe und diese deswegen voraussetze. So ist z. B. der transzendentalen Christologie ein Abschnitt vorangestellt, der den Titel trägt »Zur Phänomenologie unseres Verhältnisses zu Jesus Christus« (202ff.), und über den »Grundkurs« bemerkt Rahner, er setze die Ergebnisse heutiger Bibeltheologie voraus (8). Die Fragen entstehen dann, wenn es um den Stellenwert der konkret-geschichtlichen Offenbarung für die Theologie geht.

Bezüglich der Christologie sagt Rahner, daß die Geschichte die einzige Instanz bleibt, wenn die Frage beantwortet werden soll, ob und in wem die transzendente Idee des Gottmenschen, die sich aus der

---

<sup>9)</sup> Es ist dies die Grundthese von K. Fischer (Der Mensch als Geheimnis, Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg 1974), der das philosophische und theologische Denken K. Rahners aus einem spirituellen Ursprung erklären will. P. Eicher hat dieser Interpretation mit Recht Einseitigkeit vorgeworfen (Wovon spricht die transzendente Theologie?, Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner, in ThQ 156, 1976, 284–295; zu Fischer 289ff.).

Selbstmitteilung als Grenzidee ergibt, Wirklichkeit geworden ist. Die Antwort auf diese Frage kann der Mensch nur als Faktum aus der Geschichte gläubig annehmen (206). Was aber den Inhalt des Geheimnisses Christi betrifft, so gibt es bei Rahner Stellen, die die Auffassung nahelegen, daß es zwar faktisch nicht gelungen ist, außerhalb der geschichtlichen Offenbarung die Idee des Gottmenschen zu gewinnen. Rahner sagt hier aber nicht, daß dies nicht nur tatsächlich nicht ge-  
glückt, sondern prinzipiell unmöglich ist<sup>10</sup>). Im »Grundkurs« formuliert Rahner zwar eindeutiger<sup>11</sup>), aber auch hier scheint die Inhaltlichkeit des geglaubten Jesus mehr die Funktion zu haben, den Menschen auf das in ihm Angelegte zu verweisen als einfach zuerst als in sich sinnvoll entgegengenommen zu werden. Der Inhalt des Dogmas wird hauptsächlich aus dem Begriff der Selbstmitteilung gewonnen und nicht aus den biblischen oder kirchlichen Aussagen. Diese kommen vielmehr gar nicht voll zum Tragen.

Rahners Trinitätslehre ist zwar im Blick auf die Selbstoffenbarung Gottes in der alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte entworfen (141) – daß seine Selbstmitteilung an uns auch einen Unterschied in ihm selbst bedeuten muß, ist ursprünglich nur aus Daten der Bibel zu belegen<sup>12</sup>) –, aber die Bibel sagt in diesem Punkt mehr, als Rahner anzuerkennen bereit ist. Das Johannesevangelium bezeugt nämlich, daß es in Gott von Ewigkeit her etwas gibt, das der menschlichen

<sup>10</sup>) Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1964, 207.

<sup>11</sup>) Die transzendente Christologie kann in deutlicher Explizitheit erst auftreten, wenn der Mensch das geschichtliche Verhältnis zu Jesus schon gewonnen und das Stadium transzendentaler Anthropologie erreicht hat (Grundkurs 206).

<sup>12</sup>) Rahner stellt sich in einem ausführlichen Entwurf der Trinitätslehre die Frage, warum von einer Präexistenz des Sohnes gesprochen werden muß. Denn es wäre ja der Gedanke möglich, die Menschheit Jesu als im Vater subsistierend zu denken: »dann wäre zwar noch immer eine geistige, freie, kreatürliche Subjektivität in dieser Menschlichkeit denkbar, die sich z. B. anbetend, gehorsam usw. auch auf den Vater beziehen könnte . . . und also diesem Ursprung und Träger »Vater« sagen könnte, aber sie könnte als die konkrete Gegenwart des Vaters den Menschen gegenüber sich nicht als der Sohn des Vaters erfahren und aussagen« (Mysterium salutis 2, Einsiedeln 1967, 359). Wäre der Mensch Jesus in hypostatischer Union mit dem Vater, dann würde diese Einheit ein Gegenüber zum Vater nicht ausschließen, den Menschen gegenüber müßte er freilich als Vater auftreten. Das aber widerspräche dem biblischen Zeugnis, das in diesem Punkt den nicht mehr hinterfragbaren Ausgangspunkt bildet, den aber Rahner doch nicht voll in seine Trinitätslehre einbaut. Vgl. lfd. Text.

Gemeinschaft analog ist, ein ewiges Ich-Du, das am deutlichsten in Jo 17, 5 (Vater, verherrliche mich mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war) zum Ausdruck kommt. Rahner sagt aber, daß es ein gegenseitiges Ich-Du in Gott nicht gibt<sup>13</sup>). Dieser Aspekt der Trinität, ihre vom Menschen und einer eventuell an ihn ergehenden Selbstoffenbarung in ihrer Sinnhaftigkeit unabhängige Lebensfülle, die zugleich absolute Einheit und dialogisches Zueinander umschließt, geht in Rahners Konzept unter, und zwar deshalb, weil er die Trinität zu stark als Bedingung der Möglichkeit der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen sieht: Nur durch die Trinitätslehre kann »der schlichte Satz voll Unbegreiflichkeit und Selbstverständlichkeit zumal radikal ernstgenommen und ohne Abstriche aufrecht erhalten werden, daß nämlich Gott selbst . . . nicht nur der Gott unendlicher Ferne ist, sondern der Gott absoluter Nähe in wahrer Selbstmitteilung sein will und so in der geistigen Tiefe unserer Existenz wie auch in der Konkretheit unserer leibhaftigen Geschichte gegeben ist« (142). Aus diesem Grund allein aber ist Gott nicht als trinitarisch zu bekennen. Auch ein einpersönlicher Gott könnte zugleich fern und in uns und in unserer Geschichte gegeben sein<sup>14</sup>). Gott ist vielmehr deswegen trinitarisch, weil sich in der heilsgeschichtlichen Offenbarung nicht nur ein Unterschied in der Gegebenheitsweise gezeigt hat, sondern ein Unterschied in der Wirklichkeit Gottes, und zwar ein personales Gegenüber. Dieser Satz ist in keiner Weise »schlicht« oder »selbstverständlich«. Seine »Unbegreiflichkeit« liegt nicht darin begründet, daß Gott für den endlichen Menschen immer das absolute Geheimnis bleibt und daß er ihm als dieses Geheimnis seine Nähe schenken möchte – darauf möchte Rahner den Geheimnischarakter der Offenbarung zurückführen<sup>15</sup>) –, sondern sie kommt streng aus der mit

<sup>13</sup>) »Es gibt . . . ›innertrinitarisch‹ nicht ein gegenseitiges ›Du‹. Der Sohn ist die Selbstaussage des Vaters, die nicht nochmals als ›sagend‹ konzipiert werden darf . . . Jo 17, 21 . . . (setzt) einen geschöpflichen Ausgangspunkt des ›Du‹ zum Vater voraus« (Mysterium Salutis 2, 366, Anm. 29. – Die im Zitat ausgelassenen Stellen beziehen sich auf den Heiligen Geist, dessen Verhältnis zum Vater Rahner ebenfalls verkürzt). In Jo 17, 5 ist aber das Ich-Du vom »geschöpflichen Ausgangspunkt« aus in die Präexistenz hinein verlängert, ähnlich in Jo 1, 18 und Jo 8, 58. Diese Stellen werden von Rahner nicht erwähnt.

<sup>14</sup>) Vgl. Anm. 12.

<sup>15</sup>) Vgl. die Aussagen Rahners über den Zusammenhang der christlichen Mysterien.

dem Inhalt dieses Satzes gemeinten Wirklichkeit: das Zusammen von wesenhafter Einheit und personaler Dreiheit in Gott ist undurchschaubar. Weil der interpersonale Aspekt der Dreiheit aus Rahners Konzeption der Selbstmitteilung Gottes in Transzendenz und Geschichte nicht ableitbar ist, hat er ihn aus der Trinitätslehre verbannt.

In engem Zusammenhang mit dieser Trinitätslehre steht die Verkürzung des Persongeheimnisses Christi: Jesus »ist der Sohn und das Wort Gottes« »zunächst in einem Sinn, der der Vorstellung eines präexistenten Logos-Sohnes noch vorausliegt und von seiner menschlichen Wirklichkeit als solcher – freilich wegen deren Angenommenheit durch Gott als seine Aussage – prädiert werden kann und muß« (275). Er »präexistiert« als ewige Möglichkeit der Selbstaussage Gottes. Die späteren paulinischen und johanneischen Aussagen können nur von dieser ursprünglichen Erfahrung her verstanden und nicht in einem »biblizistischen Positivismus« dazu addiert werden (294f.).

Wenn es keine personale Präexistenz des Logos als innergöttliches Ich gibt, dann ist die Inkarnation nicht mehr im Sinn des Christushymnus von Phil 2 gesehen, in dem die Menschwerdung eine Initiative nicht nur des Vaters, sondern auch des Sohnes ist, von dem gesagt wird, daß er, der in Gottes Gestalt war, sich entäußert (Phil 2, 6f.). In Jesus handelt dann nicht eine göttliche Person, die sich aus Liebe zu uns Menschen dazu gedemütigt hat, sich in einer menschlichen Seinsweise zu vollziehen, sondern er steht als kreatürlich geschlossener Mensch Gott gegenüber<sup>16</sup>). Daß dies auch der johan-

---

rien: sie bedeuten die Radikalisierung der einen und umfassenden Geheimnistätigkeit Gottes, »insofern in Jesus Christus offenbar geworden ist, daß dieses absolute und bleibende Geheimnis nicht nur im Modus der abweisenden Ferne, sondern auch in dem absoluter Nähe durch die göttliche Selbstmitteilung für uns gegeben sein kann« (Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1964, 98). Sie bedeuten aber nicht »Jenseits-Geheimnisse, die gewissermaßen auch noch hinter dem Gott, der für uns das heilige Geheimnis ist, versteckt liegen oder lagen . . .« (ebd). Nach der hier vertretenen Auffassung sind die Trinität und die Möglichkeit der Inkarnation bis zu ihrer geschichtlichen Offenbarung dem Menschen verborgen und lassen sich auch nachher von keiner vorausliegenden Idee ableiten oder einsichtig machen.

<sup>16</sup>) An manchen Stellen sagt Rahner sogar, Jesus stehe dem Logos kreatürlich gegenüber: »Es ist . . . dogmatisch richtig, daß Jesus als Mensch den ewigen Logos des Vaters anbeten kann und anbetet; trotzdem ist es wohl kerygmatisch in der Alltagsrede unangebracht, davon zu sprechen, daß Jesus sich anbetet« (Schriften

neischen Christologie nicht wirklich entspricht, scheint klar: die bereits zitierten johanneischen Aussagen, nach denen im menschlichen Ich Jesu sich formal eine göttliche Person ausspricht, könnten dann nur mehr als Verzeichnung der Person Jesu gewertet werden. Die bei den Synoptikern und in der Apostelgeschichte sichtbar werdende Christologie aber kann mit der johanneischen sehr wohl in Einklang gebracht werden, wenn man die Kenose des Logos zum wahren Menschsein<sup>17)</sup> ernst genug nimmt: Die Menschwerdung ist nicht nur eine Verkleidung des Logos: dieser geht wirklich in das Menschsein ein, kommt auf menschliche Weise zu sich, legt die Relation zum Vater, die er ist, in der Weise der Beziehung eines Menschen zu Gott aus. Es ist das tiefste Geheimnis der göttlichen Allmacht, daß Gott das »kann«, ohne sich dabei zu verlieren.

## 2. Die Problematik des Begriffes der transzendentalen Selbstmitteilung Gottes

Der vorige Abschnitt hat gezeigt, daß Rahner Inhalte der geschichtlichen Offenbarung verkürzt. Jetzt soll gezeigt werden, daß er in die transzendente Selbstmitteilung bereits zu viel an Christlichem hineinlegt. Indirekt ist dies bereits geschehen, indem aufgewiesen wurde, daß der Begriff der Selbstmitteilung Gottes alle anderen christlichen Glaubensmysterien in sich enthält. Dies führt nicht nur zu der bereits angedeuteten Verkürzung dieser Mysterien, sondern auch zur Annahme, daß der Kern dessen, was das Christentum vermittelt, jedem Menschen zugänglich ist: nämlich die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott der Gnade.

An dieser These ist nun sicherlich viel Wahres: Jeder Mensch empfängt aufgrund des allgemeinen Heilswillens Gottes das Angebot der Gemeinschaft mit Gott. Nur sollte man dieses Angebot nicht so über-

---

zur Theologie III, Einsiedeln 1964, 408). In Anm. 12 ist eine Stelle zitiert, aus der hervorgeht, daß die göttliche Person, mit der ein Mensch hypostatisch geeint ist, diesem Menschen gleichwohl gegenüber bleibt. Die Kritik K. Fischers an B. van der Heijden in diesem Punkt ist unberechtigt (Kritik der »Grundpositionen«?, a.a.O., 86f.).

<sup>17)</sup> Zur hier angedeuteten Kenosis - Christologie vgl. H. U. v. Balthasar, *Mysterium paschale*, in: *Mysterium salutis* 3/2 Einsiedeln 1969, 133-319, bes. 143-154.

steigern, daß dadurch allen Menschen implizit das Wesen des Christlichen zuerkannt wird. Gerade dazu tendieren aber Rahners Aufstellungen.

Wenn der Mensch »Ausschau hält nach dem absoluten Heilsbringer und sein Gekommensein oder seine Künftigkeit in jedem totalen Akt seines von der Gnade auf die Unmittelbarkeit Gottes hin finalisierten Daseins (wenigstens unthematisch) bejaht« (291), muß man dann nicht sagen, daß diese Bejahung auch einmal »thematisch« werden könnte, d. h. daß die Idee Christi aus dieser Erfahrung ableitbar ist? Dies muß man um so mehr annehmen, da sich ja jede transzendente Erfahrung irgendwie kategorialisiert, z. B. in der »absolute(n) Nächstenliebe«, in der »Bereitschaft zum Tode« und in der »Hoffnung der Zukunft« (289f.), in Haltungen, die auch bei Nichtchristen vorkommen. Es ist nicht recht einzusehen, warum es unmöglich sein sollte, von diesen anfanghaften Kategorialisierungen die sachlichen Implikationen weiter auszufalten.

Als Beispiel sei auf die Überlegung verwiesen, die von der »absoluten Liebe« ausgeht<sup>18)</sup>. Wenn der Mensch wirklich nur existieren kann als das Wesen absoluten Vertrauens, was auch jeder Nichtchrist errahnen kann, wenn dieses Vertrauen aber einen Menschen impliziert, der »in einer solchen einsam einmaligen Einheit mit Gott« ist, »daß diese Einheit (nur) durch das bis zum Ende richtig und radikal ausgelegt wird, was der orthodoxe christliche Glaube von Jesus bekennt«<sup>19)</sup>, dann ist nicht einzusehen, warum diese Implikationen

<sup>18)</sup> Vgl. dazu Ich glaube an Jesus Christus, Theologische Meditationen 21, Einsiedeln 1968.

<sup>19)</sup> A.a.O. 15. – Rahners Überlegungen bergen freilich viele Schwierigkeiten in sich. Ohne auf Einzelnes einzugehen sei hier nur gefragt: Impliziert die Erfahrung »einer radikalen Gültigkeit der Liebe« oder die »Erfahrung des Todes« (Grundkurs 138) wirklich, daß der Mensch vor der Intimität der Liebe Gottes steht, daß Gott ihn also in sein innergöttliches Leben hineinnimmt? Die »absolute« (besser wäre hier »definitive«) Liebe zu einem anderen Menschen verlangt wohl, daß die Liebenden im Tod nicht zugrunde gehen, und daß sie einmal die volle, endgültige Verfügung über sich selbst erlangen, damit sie sich definitiv und unwiderruflich und ohne Gefahr des Scheiterns aufeinander einlassen können; aber wie soll bewiesen werden, daß dies alles nur möglich sein soll, wenn Gott sich selbst mitteilt? – Wenn ein Mensch den Tod gelassen annimmt in der Hoffnung, daß auch das Sterben einen Sinn hat, ist dann in dieser Hoffnung wirklich schon das Ergreifen der Selbstmitteilung Gottes eingeschlossen? Ist ein endgültiges Gerettetsein

nicht prinzipiell von einem Akt des Vertrauens außerhalb der geschichtlichen Offenbarung aufgewiesen werden können. Zumindest im nachhinein würde der Zusammenhang durchschaubar und könnte in der Weise (abgekürzt) formuliert werden: Soll absolutes Vertrauen unter Menschen möglich sein, dann hat das zur Voraussetzung, daß Gott selbst sich uns liebend mitteilt und daß er selbst in der Inkarnation uns einmal als Mensch begegnet.

Dabei wird freilich nicht mehr ganz einsichtig, was die Inkarnation eigentlich noch bringen soll: Bedenken wir: Die Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes ist schon in der absoluten Liebe zu einem Menschen in einer gewissen Kategorialisierung gegeben. In Christus wird diese Erfahrung, die bereits geschichtlich-kategorial ausgeformt ist, vollständiger und radikaler, ja unüberbietbar kategorialisiert, dadurch, daß Gott ihn zu seiner Wirklichkeit macht. Sichtbar aber wird in ihm nur das, was schon vorher geglaubt wurde und was auch in Jesus geglaubt werden muß: daß sich Gott dem Menschen mitteilt. Etwas, was der Mensch unabhängig von der geschichtlichen Erfahrung Christi kraft der Selbstmitteilung Gottes auch bereits in der absoluten Liebe hoffend erwartete, wird durch Christus bestätigt. Was kommt aber dadurch absolut Neues<sup>20</sup>)?

Rahner sagt, durch Christus sei die Selbstmitteilung Gottes als definitiv und unwiderruflich geschichtlich manifest geworden. Soll das heißen, daß die Selbstmitteilung Gottes vor ihm so erfahren wurde, daß sie als reversibel gegeben war? Ist aber denkbar, eine göttliche Liebe zu erfahren, von der man annehmen muß, sie werde wieder zurückgezogen?

---

Menschen nur denkbar, wenn Gott ihn in sein Leben aufnimmt? »Deduziert« kann die Selbstmitteilung Gottes aus diesen Vollzügen nicht werden. Es muß also in ihnen eine Art unmittelbarer Erfahrung der Selbstmitteilung Gottes angenommen werden, wie Rahner ja auch meint. Im Sterben zeigt sich unmittelbar, wenn auch nicht begrifflich faßbar, daß Gott selbst sich den Menschen gibt; ähnlich auch in der absoluten Liebe. Aber wie ist diese Erfahrung dann zu denken? Wenn die These K. Fischers stimmt (vgl. Anm. 9), dann wäre die Erfahrung eine allen Menschen gegebene, im letzten als »mystisch« zu bezeichnende Gotteserfahrung. Eine solche den Inhalt des Christentums implizit umfassende allgemeine Gotteserfahrung läßt sich aber weder verifizieren noch von der biblisch-christlichen Lehre als notwendig erweisen.

<sup>20</sup>) Vgl. dazu B. van der Heijden, a.a.O. 346ff.

Wie im vorigen Abschnitt gezeigt, besteht die Bedeutung Jesu nach dem Zeugnis der Bibel nicht nur darin, daß die Selbstmitteilung Gottes sich in ihm kategorial als definitiv zeigt, sondern in ihm realisiert sich diese Selbstmitteilung Gottes überhaupt erst als solche, indem uns der Logos selbst in Person gegenübertritt und unser Bruder wird. Dies ist weit mehr als das Zu-sich-Kommen von einer schon im Menschen vorhandenen mehr oder weniger unthematischen Gottese Erfahrung. Inwieweit es diese letztere gibt, wäre von den hier vertretenen Ansatzpunkten aus neu zu prüfen. Sie ist jedenfalls als (inhaltlich leere) Offenheit für eine mögliche Offenbarung zu fassen; als ein Ausschauhhalten des Menschen nach der Gemeinschaft mit Gott. Empirisch zu prüfen wäre, inwieweit es in den nichtchristlichen Religionen Momente echter, geschichtlicher Offenbarung gibt, die auf ein Eingreifen Gottes in die Geschichte der entsprechenden Völker zurückgehen würden. Für die vorgängige Offenheit des Menschen für eine Offenbarung gilt aber grundsätzlich, daß die in Jesus Christus den Menschen geschenkten Einblicke in das Geheimnis Gottes (Dreipersönlichkeit) sowie der Modus der Offenbarung (Menschwerdung) nicht enthalten sind. Der Mensch ist zwar offen, trägt aber den Inhalt, für den er offen ist, noch nicht in sich. Für die an die Menschheit ergangenen Teilwahrheiten der Offenbarung gilt wohl faktisch: außerhalb des Christentums sind Trinität und Inkarnation nicht bekannt und können es auch kaum sein: Gott belehrt ja den Menschen nicht über sein Geheimnis, sondern er tritt ihm selbst entgegen; dies ist aber in vollem Sinn erst dadurch geschehen, daß er seinen Sohn gesandt hat.

### *Zusammenfassung*

Somit wäre also das Rahnersche Konzept folgendermaßen zurechtzurücken: Was Selbstmitteilung Gottes ist und daß sie an uns ergeht, erfahren wir aus der geschichtlichen Offenbarung, vor allem in deren Höhepunkt, in der Menschwerdung des Wortes und der Sendung des Heiligen Geistes. Vorausgesetzt ist dieser Offenbarung ein Wissen um Gott und die Möglichkeit einer eventuellen Selbstoffenbarung, unter Umständen auch schon eine anfangende, von Gott her geschehende ge-

geschichtliche Vorbereitung (Altes Testament und Offenbarungsmomente in den nichtchristlichen Religionen), aber nicht eine transzendente Selbstmitteilung Gottes, in der das Wesentliche der Offenbarung schon enthalten wäre<sup>21</sup>). Das Verständnis der Glaubensmysterien ist aus diesen selbst zu gewinnen: ihr innerer Zusammenhang ist nicht eine vom (wenn auch gnadenhaft bereits erhobenen) Menschen her begründbare Notwendigkeit, sondern er ist in ihnen selbst sichtbar (wenn auch nicht positiv als in sich notwendig durchschaubar). Ähnlich wie schon das natürliche Erkennen ursprünglich schauendes Empfangen ist – im Gegensatz zu Rahners transzendentalphilosophischem Ansatz ist daran festzuhalten, daß auch die apriorischen Wesensnotwendigkeiten nicht primär vom Subjekt vollzogen und in der Reflexion auf den Vollzug bewußt, sondern vielmehr am Gegenstand evident erschaut werden<sup>22</sup>), so ist auch die Glaubenserkenntnis rezeptiv: Die Selbstmitteilung Gottes wird nicht zuerst vom Menschen vollzogen und ist als vollzogene dann auch erkennbar, sondern sie wird aus der geschichtlichen Begegnung mit Gott vom Menschen erfahren.