

Dogmatik und Dogmengeschichte

Neuhaus, Gerd: Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendenter Theologie. (Thema und Thesen der Theologie). Patmos, Düsseldorf 1982. 8°, 376 S. – Kart. DM 54,-.

»Zum Geleit« (11–13) dieser Bochumer Dissertation lobt K. Rahner die konstruktive Art der Kritik, mit der der Vf., ehemaliger Assistent von Richard Schaeffler, das »vielleicht nur teilweise Gesagte und Ergänzungsbedürftige meiner »Theologie« zum Ausdruck bringt. Das ist von Rahner um so großzügiger, als die Kritik des Vf. an Rahner wahrhaftig keine geringe ist. Der Vf. macht sich vor allem anhand der Todesproblematik die Rahner-Kritik von J. B. Metz zu eigen, »... daß Rahner durch seine These, es sei allein eine Angelegenheit meiner einzelnen Freiheitsentscheidung, ob der Tod mir alles gibt oder alles nimmt, sowohl meine eigene Freiheitsituation überstrapaziert wie auch in eine bedenkliche Indifferenz gegenüber der geschichtlich-gesellschaftlich vorgegebenen Welt verfällt« (171). Da Rahner das Negative am Tod zu sehr vom Verständnis des Todes als Tat der Freiheit her aufhebt, wird er nach Vf. »dem Leid des Unschuldigen« nie gerecht, kann er also auch kaum zum Widerstand dagegen programmatisch aufrufen. Gegen etwa A. Grüns »Erlösung durch das Kreuz« (Münsterschwarzach 1975) wird der

überzeugende Nachweis gebracht, daß es bei Rahner keine eigentliche Kreuzestheologie gibt noch geben könnte (182 f, 352). Wenn auch etwas spät und nebenbei (z. B. 307), weist der Vf. doch darauf hin, daß nicht nur die Leidensgeschichte der Unschuldigen, die ihre Freiheit ganz oder teilweise unmöglich macht, sondern auch das wesentlich und bleibende Negative am Tode überhaupt auch für den mündigen und heiligen Christen stärker hätte akzentuiert werden müssen, als das bei Rahner der Fall ist. Wie der Vf. vor allem in seinem etwas zu kurz ausgefallenen dritten Kapitel aufweisen kann, ist diese systemimmanente Verkürzung und Verharmlosung der Leidensgeschichte die konsequente Folge eines zu wenig differenzierten Begriffes des transzendentalen Aufsatzes bei Rahner, der zur »Bestimmung vom Anderen als (einer Bestimmung) des äußeren Vollzugsmomentes eines Selbstvollzuges« und zur mangelnden Unterscheidung zwischen Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit führt (351 f). Der transzendente Ansatz dürfte diese Unterscheidung nicht herunterspielen. »Die Wirksamkeit dieser transzendentalen Freiheit erweist sich in der Befähigung dazu, die Gebrochenheit meiner realen Freiheitsituation zu erfahren und zum Bewußtsein ihrer Befreiungsbedürftigkeit zu gelangen« (355). Im Tode dessen, den ich liebe, kann zwar die transzendente Heilshoffnung zur Entfaltung kommen, aber nur unter der Voraussetzung, daß diese Transzendentalität keine Faktizität einer alles Negative an der konkret-ge-

schichtlichen Schöpfungswirklichkeit aufheben- den Grade behauptet.

Das sollte aber die Notwendigkeit eines transzendenten Ansatzes nicht schmälern. Trotz des positiven Anliegens in der Rahner-Kritik von Metz erkennt Vf. einen zweifachen Mangel daran: Metz würde erstens die Notwendigkeit des transzendenten Aufsatzes zugunsten deren unausgeführter, von ihm teilweise überspitzter Widersprüchlichkeit zur politischen Theologie verkennen, was dann zweitens zur Folge habe, daß Metz nicht mehr in der Lage sei, das positive Anliegen der Frankfurter Schule, auf die er sich beruft, von ihrer gesellschaftlich-politischen Engführung zu läutern. Eben diese Läuterung versucht Vf. in einem zweiten Kap. über Adorno, Horkheimer und Walter Benjamin.

Zwar ist Adornos wilde, streckenweise hysterische Heidegger-Kritik mit ihrem journalistischen Jargon des Jargonvorwurfes eher ein »Heideggermißverständnis«. Der Vorwurf, den Tod zu verharmlösen, sei nach Vf. »im Blick auf den bei Heidegger gegebenen Kontext nicht haltbar. Haltbar ist diese Kritik jedoch dort, wo die existentielle Todesanalyse Heideggers bei Rahner in den Kontext einer theologischen Anthropologie eingetragen wird und wo – nachweisbar in Rahners Schriften zur 'Theologie des Todes' – Rahner in der Tat darangeht, 'real vermeidbare oder wenigstens korrigible Not als Menschlichstes des Menschensible zu ehren' (Adorno)« (210).

Vf. sieht ein positives Anliegen in Horkheimers These, »daß dieses trauernde Bewußtsein der Endgültigkeit geschehenen Unglücks das politische Engagement für das Glück der jetzt und künftig Lebenden nicht lähmt, sondern erst befreit und ermöglicht« (248). Nur das endgültig Negative des Leidens kann zwischen dem transzendent erfahrenen Freiheitsvollzug und der theologischen Hoffnung vermitteln. Nur wer Unheil als Unheil erfährt, ist in der Lage, Heil zu erwarten und für es zu kämpfen. »In dieser Vermittlungsbedürftigkeit liegt der Grund für die Unterschiedslosigkeit, mit der Rahner den Tod immer nur als den eigenen Tod und diesen immer nur als Herausforderung an die eigene Freiheit kennt...« (273).

Von daher wird aber auch die Grenze der Frankfurter Schule sichtbar: »Während also Rahner deshalb nicht zum Begriff einer Weltverantwortung vordringt, die durch die Erfahrung des Leidens Unschuldiger geweckt wird, weil seine transzendenten Überlegungen der Freiheitssituation des Einzelnen gegenüber unvermittelt bleiben, stellt sich dieses Vermittlungsproblem für

Horkheimer und Adorno in umgekehrter Richtung. Ihre Aporie (und die von Metz) ist nun durch das Ausbleiben jeglicher transzendentaler Reflexion angesichts einer Geschichte bestimmt, die sich ihnen als Leidzusammenhang präsentiert. Sie gelangen zwar zur Forderung nach einer 'Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens'. Doch ist diese Forderung mit einer noch zu leistenden transzendenten Reflexion zu vermitteln, wenn sie nicht durch den Prozeß naturhafter Vergängnis in ihrer Berechtigung dementiert werden soll« (273f). Die von Horkheimer geforderte Solidarität mit den Toten, aus der die Einsicht »Es soll anders sein« hervorgehen soll, führe in ein Paradoxon, wenn keine Möglichkeit zu denken ist. »Es kann auch anders sein«. »Die Paradoxieerfahrung des Leidensgedächtnisses nötigt zur transzendenten Frage nach einem dieser Solidarität mit den Toten vorausliegenden affirmativen Gehalt, der es möglicherweise erlaubt, dem unabgeholten Anspruch der Toten Geltung zu verschaffen und die Solidarität mit ihnen auf eine Basis zu stellen, die der Erfahrung der Zeitlichkeit allen Lebens widersteht« (277); sonst müsse die Parole von Solidarität mit den Toten entweder absurd erscheinen oder selbst in die Nähe des Ideologieverdachts geraten. Am Ende kann nur die Transzendentaltheologie aus der Kritik an ihr Wesentliches gewinnen.

Am fruchtbarsten für die Vermittlung der Transzendental- und politischen Theologie sei nach dem Vf. die Analyse der Trauer bei Walter Benjamin. Gegen Horkheimer bekämpfte Benjamin die politische Engführung der Trauer und betonte die Notwendigkeit der Idee des Glücks für den Sinn der Trauer. Nach Benjamin ist Geschichte nicht nur Wissenschaft, sondern das »Eingedenken«, vor allem das Eingedenken dessen, den ich dem Tode verloren habe. »Im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen« (Benjamin, *Das Passagen-Werk*, in: *Ges. Schriften V*, Frankfurt 1982, 589). In der Spannung zwischen »nicht grundsätzlich atheologisch« und »nie unmittelbar theologisch« erkennt Vf. eine Möglichkeit für die bei Rahner fehlende Differenziertheit und Vermittlung. »Die Vermittlungsgestalt einer solchen Hoffnung jedoch ist Trauer. Denn der Trauernde hält am Bild dessen fest, was der Tod verweigert« (312). Die Trauer kennt die Unersetzlichkeit des Geliebten, d.h. wird sich der Idee des Glücks bewußt, die sich auf eigentümliche Weise mit dem Toten verbindet, gerade in dem Augenblick, wo dieses verstärkt

bedachte Glück aus menschlicher Kraft nicht mehr zu erhoffen wäre, dafür aber um so dringlicher nachgesehen wird. Die Trauer ist also möglich nur aufgrund der Idee des Glücks, die sich sogar als eine »schwache messianische Kraft« zeigt, die das gerade verlorene Glück wieder erwecken möchte – aber das kaum kann –, eine schwache messianische Kraft also, die insofern schwach ist, als sie auf das ohnmächtige Wollen des Trauernden beschränkt bleibt. Diese Schwäche der eigenen, in Trauer offenbar gewordenen Idee des Glücks ist aber zugleich deren theologischen Stärke. Den Gegensatz zu Rahner, wo die transzendente Erfahrung den Tod schon als Vollendung erscheinen lassen soll, stellt Vf. im Anschluß an Benjamin fest: »Während also die Tiefe des geschichtlichen Verhängnisses nur dadurch ermessen werden kann, daß man darauf verzichtet, geschichtliches Leid 'unmittelbar theologisch' als darin aufgehobenes Moment eines Erlösungsgeschehens zu begreifen, eröffnet die genannte 'Tiefe des Verhängnisses'... die Idee der Erlösung,... da erst der Tod in dem Moment, wo er physisch die Realisation des Glücks versagt, dessen Vision eröffnet, so daß die Verwirklichung dieser Vision nur als Erlösungsgeschehen gedacht werden kann. (Diese Hoffnung)... beruhigt nicht über den Katastrophencharakter der Geschichte, sondern geht aus ihr hervor« (312). Die Erfahrung der Trauer, die nicht »unmittelbar theologisch« ist, d.h. die die Unerlöstheit des Todes an sich kennt und nicht – wie Rahner – den Tod als Vollendung und Freiheit denkt, kann die messianische Idee und das Verlangen nach Erlösung erwecken. Besonders hier zeigt sich die Wahrheit des Satzes: »Geschichte unmittelbar theologisch zu schreiben, heißt die theologischen Begriffe an die vorfindliche Realität verraten« (Mensing, hier nach Neuhaus 299).

Die Vorzüglichkeit, mit der Vf. diese gewiß nicht leichte Diskussion verdeutlicht und deren Potential verwirklicht, wird von einer gewissen Unsicherheit in der Heidegger-Auslegung nicht wesentlich beeinträchtigt. Zwar zeigt diese einen Wandel im Laufe der Arbeit, die von der versuchten Identifikation von Heidegger und Rahner zu deren angemessener Gegenüberstellung fortschreitet (35f, 55–69, 76, 78–81, 90–95, 138–149, 160, 210, 348f, 365), jedoch trifft die aus Benjamins Analytik gewonnene Kritik durchaus das Versäumnis Heideggers, den Tod des geliebten »Mitdaseienden« in Betracht zu ziehen, der einer Analytik vom Dasein als wesentlich Mitssein nicht hätte fehlen dürfen (306, 314). Auf die wiederholte Vermengung zweier Titel (58 und 136, Anm. 132) darf hingewiesen werden.

Es bliebe nur das Desiderat, im Rahmen der vom Vf. aufgezeigten Problematik und Aufgabe, die Analyse der Trauer zu erweitern und die »weiterführenden Perspektiven« nun wirklich zu entfalten.
Richard Schenk, OP, München