

## Buchbesprechungen

### *Systematische Theologie – Philosophie*

*Rahner Karl: Schriften zur Theologie, Bd. XV: Wissenschaft und christlicher Glaube. Bearbeitet von Paul Imhof, S. J. Benziger, Zürich – Einsiedeln – Köln 1983. 8°, 426 S. – Ln.*

Das Vorwort (7) begründet die Fortsetzung der Reihe, die nach der Ankündigung des Vorwortes zum 14. Bd. abgeschlossen worden wäre. Bis auf zwei Beiträge entstammen die 27 Aufsätze dieses Bandes den 80er Jahren. Vf. ist sich bewußt, daß »auch in den neueren Arbeiten gewisse Überschneidungen mit alten nicht ganz zu vermeiden (sind), auch wenn ich hoffe, nicht einfach immer wieder dasselbe nur zu wiederholen«. Es finden sich in der Tat sowohl leicht veränderte Formulierungen schon bekannter Ansichten wie auch einiges Neues an Inhalt und Akzentsetzung.

Indessen ist die Art der Problemlösung dem Leser schon vertraut. Ist das generelle Problemfeld mit dem Untertitel »Wissenschaft und christlicher Glaube« umrissen, so wird das spezifische Problem selbst jeweils nur kurz angesprochen, meistens ohne Vertreter der einen oder der anderen Position im gespannten Dialog zu nennen. Statt dessen soll das Problem schon vorweg prinzipiell entschärft werden, indem eine gewisse Einheitsauffassung oder zumindest eine vollkommene Verträglichkeit beider Positionen vertreten wird. Ob das im Grunde dem Anliegen des Dialogs wirklich entspricht, wäre dann in jedem Fall noch zu fragen.

In dem programmatischen Aufsatz »Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube« werden zunächst zwei Wissenschaften charakterisiert. Vf. stellt die aposteriorische Naturwissenschaft von je einzelnen Phänomenen der Theologie als apriorischer Wissenschaft von der ganzen Wirklichkeit gegenüber. Meint der Naturwissenschaftler in der von ihm zu untersuchenden Materie einen Gegensatz zu Geist und Gott zu erkennen, so wird diese Spannung vom Theologen (und nur für den Theologen?) dadurch relativiert, daß er (und er allein) erkennen sollte, daß es keine geistlose Materie geben könnte. »Die Naturwissenschaft darf und soll also methodologisch atheistisch sein« (29), aber das soll dem Theologen wenig kümmern;

denn er sollte doch apriori wissen, daß die Materie geistig ist: »Die Schultheologie macht sich ja wenig Gedanken darüber, daß die Materie vom Ursprung und Ziel her doch sehr 'geistig' sein muß, wenn ihr Schöpfer absoluter Geist ist und gar nicht Ursache von etwas sein kann, das schlechthin geistlos ist« (36). »Das Verbot, Geistiges und Materielles als durchgehende Wesenskonstitutiva jedes endlichen Seienden zu betrachten, ist jedenfalls kein Glaubenssatz, sondern vielleicht nur eine traditionelle, aber letztlich eben doch ungeschickte Vorstellung...« (37). Der Theologe hat also vorwiegend mit sich selbst zu kämpfen: erreicht er aber eine gewisse Einheitsauffassung von Materie und Geist, dann sieht er den angeblichen Gegensatz zum naturwissenschaftlich inspirierten Materialismus als weitgehend belanglos; aber allein die theologische Schau betreffe nach Vf. die Wirklichkeit im Gegensatz zum Phänomen. Die Weise, in der der Dialog mit diesem Materialismus dennoch evtl. zu führen wäre, wird hier nicht besprochen, noch ist es leicht einzusehen, wie eine Theologie, die im Gegensatz zur traditionellen Theologie nun die Wirklichkeit, ja sogar schon die Möglichkeit einer geistlosen Materie apriori zum theologischen Unbegriff deklariert, dem Dialog über das Problemfeld Materie-Geist grundsätzlich offener als zuvor gegenübersteht. Die Feststellung, »Materialität muß letztlich.. als unterste Stufe des Geistes verstanden werden, weil anders Materialität nicht von einem absoluten Geist herkünftig gedacht werden könnte« (42), scheint zumindest an den mit dem Materialismus strittigen Punkt vorbeizuarbeiten zu müssen, abgesehen davon, welche theologische und philosophische Überlegungen zu dieser These noch herangetragen werden müßten.

Daraus ergeben sich Konsequenzen für den Dialog über Themen wie Evolution oder Tod. Da die »Materie als letztlich geisthaft« (59) verstanden wird, ist die Entwicklung des Geistes aus der Materie grundsätzlich kein Problem. Die »Selbsttranszendenz« oder das »Mehrwerdenkönnen« (46f) gilt schon für die Materie und ihre Entwicklung zum Geist. Gegen die Entstehung tierischen

Bewußtseins habe der Theologe »keinen Einspruch zu erheben, wenn diese Entwicklung als unter jenem göttlichen Einfluß stehend gedacht wird« (47); wie es aber damit steht, wenn dieser Einfluß als überflüssiger Mythos gezeugnet wird, erfahren wir nicht. Ebenfalls »... ist es zunächst einmal für letztlich gleichgültig erklärt, ob der Mensch im Unterschied vom Tier auch im Bereich des Kategorialen... eine absolut eindeutige, wesentliche Überlegenheit über eine tierische 'Intelligenz' besitze« (50), solange die unbegrenzte Transzendentalität des Menschen bejaht wird. Wie aber die Behauptung der Wesenseinheit von kategorialer Intelligenz in Mensch und Tier zur Leugnung der von universeller Selbsttranszendenz wesentlich unterschiedlichen Transzendentalität des Menschen führen kann (und nun historisch betrachtet tatsächlich auch geführt hat), wird nicht thematisiert. Auch der Tod wird so sehr als »endgültige Vollendung« und »vollendendes Ende« der Freiheitsgeschichte verstanden, daß er grundsätzlich keinen Einwand gegen die Hoffnung auf Vollendung stellen könnte, sondern schon »vom innersten Wesen der Freiheit her« gefordert sei (55). Der Tod stelle demnach das Leben vor keinen tiefgreifenden Zweifel, da beide schließlich identisch seien – und zwar in dem Sinne, daß beide Modi des Lebens und dessen Dynamismus auf Vollendung hin seien.

Diese Methode der »Problemlösung«, wo die »Dialogbereitschaft« eher als verharmlosende Indifferenz gegenüber jedem Einwand erscheint, zeigt sich ebenfalls in den Aufsätzen über den Agnostizismus und den Atheismus. Zwar sollen wir nach Vf. nicht »verzweifelt versuchen, die Erfahrung dieses Agnostizismus selbst noch einmal zu leugnen«, jedoch will Vf. ihn »noch einmal für mich als eine anonyme Weise des Glaubens zu interpretieren versuchen« (134). Nicht nur sei der Agnostizismus eine Weise des Glaubens, sondern auch umgekehrt: der Glaube sei eine, ja *die* Art des Agnostizismus schlechthin: »Die bedingungslose Übergabe seiner selbst an die Unbegreiflichkeit Gottes ist der radikale und eigentlich allein wahre Agnostizismus, weil jede andere Auffassung des Agnostizismus eine Harmlosigkeit ist... Der Agnostizismus der Spießer und derwichtigtuenden Philosophen ist nur der mißratene Versuch des wahren Agnostizismus, der dem Christen aber verlangt wird« (138). Ähnlich steht es mit dem Atheismus: »Weil Gott... das Heil aller Menschen will, kann es gar keine Nacht des Atheismus geben, die nicht schon dann innerlich durchlichtet wäre« (146). Rahner gesteht zumindest implizit ein, daß diese Auffassung den Dialog mit den Atheisten nicht besonders fördert: »Selbstver-

ständig wird der schuldlose Atheist selber, solange er ein solcher ist, in seiner theoretischen Selbstreflexion eine solche Interpretation ablehnen... (aber der) Christ kann gar nicht anders, als den schuldlosen Atheisten in einer Weise zu interpretieren, die dieser selber theoretisch ablehnt« (146f). Der unmittelbar darauf folgende Aufruf zum »Kampf gegen den Atheismus« (148–151) mag dann zunächst etwas überraschen, selbst wenn dieser Kampf verstanden wird als »zunächst und notwendig ein Kampf gegen die Unzulänglichkeit unseres eigenen Theismus« (149).

Die Methode, ein Problem durch die behauptete Einheit oder vollkommene Verträglichkeit der in Spannung befindlichen Pole schon vorweg zu entkräften, sich gar nicht erst auf eine Diskussion auf gleiche Ebene einzulassen, begegnet wieder beim Verhältnis Gott – Welt. Die betonte Einheit von materialer, tierischer und menschlicher Selbsttranszendenz im Kontext der Evolution führt jedoch nun auch zu einem innertheologischen Problem, das man in dieser Schärfe vorher nicht kannte. Zwar schon 1939 hat Rahner Überlegungen aufgestellt, die zur Behauptung einer quasi-formalen Identität zwischen Gott und Mensch führten. Diese wird hier jedoch nun auch auf das Verhältnis zwischen Gott und Welt überhaupt erweitert. Der Theologe »kennt in der Theologie der Gnade und der visio beatifica ein Verhältnis Gottes zu einer geschöpflichen Wirklichkeit, in der Gottes eigenes Sein quasi-formale, nicht bloß äußerlich effiziente Ursache einer Bestimmung des endlichen Seins ist... Die Pantheismus ablehnende Unterscheidung von Gott und der Kreatur schließt also eine Bestimmung eines endlichen Seienden durch Gott als solchen selber, die nicht mehr unter die Kategorie einer 'ontischen', transeunten effizienten Kausalität adäquat subsumiert werden kann, nicht aus« (43), »Dieses Verhältnis (von Gott und der Welt) kann nicht durch eine einfache Subsumierung unter die allgemeine Kategorie einer effizienten Kausalität allein erfaßt werden, ... (und zwar) schon deswegen, weil die göttliche Kausalität den Unterschied zwischen Gott und Kreatur nicht voraussetzt, sondern selber setzt und dabei eben in einer einmaligen Weise bei sich behält« (44). »Gott ist nicht bloß derjenige, der eine Welt als das andere schöpferisch in Distanz von sich selbst setzt, sondern derjenige, der sich selbst an diese Welt wagt und an ihr und in ihr sein eigenes Schicksal hat... Gott (ist) selber die innerste Mitte der Wirklichkeit der Welt, und die Welt (ist) in Wahrheit das Schicksal Gottes selber...« (190). Die menschliche Freiheit bzw. ihre »Geschichte ist wirklich die Geschichte Gottes selbst« (191). »Die

Bestimmung... einer bestimmten Phase der Gesamtgeschichte ist, weil es sich um die Geschichte Gottes selber handelt, dann auch ein Moment an dem Gottesbegriff selber« (192). Gott hat »...in seiner eigensten Wirklichkeit und nicht bloß durch die Vermittlung geschaffener Wirklichkeiten sich als innerste Dynamik und endgültiges Ziel der Welt... mitgeteilt, so daß... kreatürliche Geschichte als Moment der Geschichte Gottes selbst faktisch gegeben ist« (194; vgl. 214, 247).

Eine Einheitsauffassung wird vom Vf. ebenfalls angestrebt mit dem »Ineinanderfallen der Fremd- und Selbsterlösung«, »daß zwischen Fremderlösung und einer sogenannten Selbsterlösung kein wahrer und echter Gegensatz besteht« (237). Der »Mensch ist derjenige, der seine absolute Transzendenz... als Tat seiner Freiheit vollzieht und dadurch sich selber erlöst« (238). »Die Erlösung von Jesus Christus her hebt die Selbsterlösung des Menschen nicht auf, sondern konstituiert sie« (244). Diese Selbsterlösung könne ohne »Bedenken« auch »skotistisch«, d.h. ohne primären Bezug auf den Sündenfall und Kreuz, gedacht werden, und auch die »Hoffnung auf eine Allerlösung ist dem Christen nicht verboten« (245f). Daß diese Gnadenauffassung mit dem Widerspruch der evangelischen Mitchristen rechnen müßte, wird gelegentlich angedeutet (154, 241, 245, 257). Wäre aber ein solcher Dialog begonnen, wäre die Aussage zu erwarten, daß er deshalb überflüssig sei, weil Selbsterlösung nichts anderes als Fremderlösung sei, auch wenn die evangelische Fremderlösung genau diese Identität bestreiten sollte. Beim Pantheismus, der zugleich heraufbeschwört und abgelehnt wird, wird ebenfalls nicht weiter problematisiert, wie nun der naheliegende Schritt zum Pantheismus zu vermeiden wäre.

Im Zusammenhang mit der selbsterlösenden Menschengeschichte kommt Vf. zur Behauptung, die für ihn doch eher untypisch ist, nämlich daß »...es nach meiner unmaßgeblichen Meinung doch eine offene Frage sein darf, ob wirklich, wie man traditionell denkt, der Glaubenssatz des 5. Lateranischen Konzils über die Unsterblichkeit der Seele notwendig auch als für die geistigen Personen gültig zu denken ist, die nie durch eine Freiheitsgeschichte hindurchgegangen sind« (237). Nicht nur in der Distanz zum traditionellen Denken und zur kirchlichen Praxis und Ethik, sondern auch in der Spannung zum eigenen System des Vf. fällt dieser Abschnitt auf; denn so sehr Vf. in letzter Zeit bemüht war, dem Einwand der Geschichtslosigkeit zu entgegnen, hat das noch nie soweit geführt, daß die Geschichte die Transzendenz des Menschen allererst konstitu-

iert, oder daß die Bestimmung geistiger Personen zum vollendeten Leben und Ziel erst eine Konsequenz der Geschichte wäre. Die Unsterblichkeit der Seelen der noch heute unmündigen geistigen Personen in Frage zu stellen, erwartet man kaum vom transzendentalen Ansatz her. Es ist vielmehr zu vermuten, daß diese Aussage einmalig bleiben wird oder daß sie zumindest durch den Hinweis auf den ganzheitlichen Charakter des ewigen Lebens oder auf die Teilhabe der Unmündigen am geschichtlichen Leben doch wieder völlig abgeschwächt wird.

Indessen sind einige der besten Aufsätze des Bandes diejenigen, die in keinem direkten Zusammenhang mit dem vertrauten System des Vf. stehen (298, 303, 315, 326ff), ohne jedoch dabei systematischen Positionen zu widerlaufen. Dazu kommen noch andere, weniger geglückte Äußerungen vor, die weder mit eigentlichen Glaubensfragen noch mit systematischer Konsequenz zu tun haben, die aber vielmehr eine Sache der Betonung und der Bewertung sind, so etwa zur Bestimmung der Ursachen von der Misere in Theologie, Kirche und Welt. Die Akzentsetzung bei der Kritik an Rom und den Bischöfen (z.B. 80–83, 91ff, 111, 141f, und des öfteren), an der Schultheologie und an namhaften Mediävisten (Grabmann und Landgraf) mag wohl etwas zu pointiert erscheinen, ohne dabei völlig unberechtigt zu sein. Es ist z.B. nicht ganz einzusehen, wie das Leben und die Lehre der Kirche (»ihr Wort, ihre Sakramente, ihre Einrichtungen und Lebenspraxen«) als »ungeheure und komplizierte Bewässerungssysteme«, also als die bloß äußerlichen »theologischen Indoktrinationen« und »moralischen Imperativen von außen«, abgesetzt werden können im Vergleich zu der von Rahner selbst neu ausgelegten ignatianischen Spiritualität, die zur direkten und jeweils von innen kommenden Erfahrung führen sollte: »gewissermaßen eine Tiefenbohrung auf dem Land selbst« (378ff). Dieser Begriff der unmittelbaren Erfahrung (373–380; vgl. 154–157) entspricht zwar kaum dem neueren Begriff der Erfahrung als einer jeweils vermittelten Erfahrung (z.B. Gadamer), könnte aber hinsichtlich der Art des angebliehen Verhältnisses von der unmittelbaren, ungegenständlichen »Offenbarungserfahrung« zur begrifflichen Wortoffenbarung doch nun zu einem Vergleich zwischen dem Vf. und George Tyrrell anregen, der hier zum erstenmal in den *Schriften zur Theologie* erwähnt wird (158; vgl. 113f).

Trotz der hohen verlegerischen Qualität des Bandes darf zum Schluß auf zwei anscheinende Druckfehler hingewiesen werden: »Weltrevolution« (176) sollte wohl »Weltevolution« heißen;

und »Heilsbringer« (232) heißt sonst immer »Heilbringer«.

Ist das Verdienst des Vf. zur Erschließung der potentiellen, theologischen Bedeutung der transzendenten Methode unbestritten, so könnte die Mahnung des Vf. auch vom bisherigen, konkreten Vollzug der transzendenten Theologie gelten: »Solche und ähnliche allgemeine anthropologische, existential-ontologische Überlegungen müßten doch von uns Christen viel genauer, viel liebevoller, viel eingehender, scharfsinniger gemacht und entwickelt werden« (233).

*Richard Schenk, OP, München*