

Die fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis

1 Die fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis bei Karl Rahner

1.1 Gotteserkenntnis auf der Basis einer „transzendentalen Offenbarung“

„Die apriorische Gelichtetheit des Subjekts in seiner Transzendentalität kann und muß schon Wissen genannt werden, auch wenn dieses apriorische Wissen nur am aposteriorischen Material der uns begegnenden Einzelwirklichkeit vollzogen wird. Ebenso kann und muß die apriorische, übernatürliche und vergöttlichte Transzendentalität schon im Voraus zu ihrer Auflichtung des einzelnen aposteriorischen Objektes der Erfahrung in der geschichtlichen Offenbarung selbst (transzendente, d. h. vorgegenständliche, im Subjekt angelegte. P. W.) Offenbarung genannt werden.“¹ An anderen Stellen spricht Rahner vom „(vielleicht genauer) transzendentalen Moment der Offenbarung“² oder vom „transzendentalen Aspekt der Offenbarung“³. Dadurch kommt deutlicher zum Ausdruck, dass es sich bei dieser „transzendentalen Offenbarung“ um ein Element in einem Offenbarungsgeschehen handelt, das von Gott ausgeht, der die Transzendentalität des Menschen geschaffen und auf die göttliche Selbstmitteilung hingeordnet hat, und das kategorial vermittelt werden muss.⁴ Von dieser zunächst noch unthematischen, transzendentalen Offenbarung gilt wie von jeder Transzendentalität des Menschen, „dass auch die übernatürlich erhobene Transzendentalität [...] zu sich vermittelt wird durch jedwede kategoriale Erfahrung, an der und durch die hindurch das Subjekt zu sich selbst kommt“⁵. Sogar dort, „wo immer die Absurdität des Daseins uns überfällt, die in ihrer Finsternis gerade nicht auch das Licht sein kann, um sie zu sehen – immer und überall in solchen letzten Erfahrungen –, wird erfahren, was Gott ist. Seine Existenz bezeugt sich“⁶. Der Mensch hat demnach ein vorgegenständliches Wissen von

¹ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976, 155.

² Schriften zur Theologie 12, 82.

³ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 174.

⁴ Vgl. Roman Siebenrock, „Transzendente Offenbarung“. Bedeutungsanalyse eines Begriffs im Spätwerk Rahners als Beispiel methodisch geleiteter Rahnerforschung, in: ZKTh 126 (2004), 33–46.

⁵ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 155.

⁶ Karl Rahner, Mitte des Glaubens, in: Sämtliche Werke 26, 498–506; 502.

Gott, das sogar dort vorhanden ist, wo das Dasein als absurd erfahren wird, weil diese (scheinbare) Absurdität als solche nur in der Abhebung von einem größeren, umgreifenden Sinn erkannt werden kann. Dieses Wissen muss allerdings noch gegenständlich (kategorial) vermittelt werden, was nicht immer gelingt.

1.2 Die Elemente dieser „transzendentalen Offenbarung“ Gottes nach Rahner

1.2.1 Das Fundament: Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes (Vergöttlichung)

„Das Wort ‚Selbstmitteilung‘ will wirklich bedeuten, daß Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht. Es handelt sich also um eine *seinshafte* Selbstmitteilung Gottes.“⁷ Diese Selbstmitteilung geschieht prinzipiell und grundlegend für alle in der Menschwerdung Gottes: „Der Gottmensch ist der erste Anfang des endgültigen Gelungenseins, der Bewegung der Selbsttranszendenz der Welt in die absolute Nähe zum Geheimnis Gottes. [...] Von da aus erscheint die Inkarnation als der notwendige, bleibende Anfang der Vergöttlichung der Welt im Ganzen.“⁸ Die Menschwerdung Gottes ist daher „der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit“⁹, wobei aber „die Menschheit Gottes, in der er als der Einzelne für den je einzelnen Menschen da ist, in sich selbst nicht mit wesentlich anderer Gottesnähe und Gottbegegnung begnadet werden kann und begnadet ist als mit *der* Begegnung und Selbstmitteilung Gottes, die tatsächlich *jedem* Menschen in Gnade zuge gedacht ist, die ihren höchsten Vollzug im Menschen in der *visio beata* hat.“¹⁰

1.2.2 Der Mensch als möglicher Empfänger der Offenbarung: „finitum capax infiniti“

Wenn eine Offenbarung Gottes den Menschen nicht fundamentalistisch und damit ohne die Möglichkeit kritischer Unterscheidung übergestülpt werden soll, braucht es ein transzendentales Apriori zum Empfang einer solchen Offenbarung im „Hörer des Wortes“. Wenn nun diese Offenbarung in einer vergöttlichenden Selbstmitteilung Gottes bestehen und diese dem Menschen nicht wie ein Fremdkörper aufgepfropft werden soll, dann muss der menschliche Geist von Natur aus eine unendliche Kapazität haben, also ein „finitum capax infiniti“¹¹ sein. Das bedeutet

⁷ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 122.

⁸ Ebd., 183. Rahner übernimmt die traditionelle Lehre von Begnadigung als Vergöttlichung, ohne sie – außer in einigen hinterfragbaren Hinweisen auf die Bibel und lehramtliche Aussagen – zu begründen.

⁹ Ebd., 216.

¹⁰ Ebd., 217.

¹¹ Karl Rahner, Art. Selbstmitteilung Gottes, in: SM IV, 521–526; 522 (= Sämtliche Werke 17/2, 1280–1284; 1281). Vgl. Schriften zur Theologie 14, 54; 15, 190; und: Ders., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1941, 85: „Der Mensch ist Geist, [...] er ist immer die unendliche Geöffnetheit des Endlichen für Gott.“ Vgl. auch

1.3 Eine sekundäre fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis

Daraus ergibt sich, dass die christliche und darin die kirchliche Praxis zwar der geglückteste und in diesem Sinn wichtigste Ort des expliziten, geschichtlichen Vollzugs dieser in Jesus Christus allen Menschen angebotenen, in Freiheit und Liebe anzunehmenden¹⁴ Selbstmitteilung Gottes als des heiligen Geheimnisses ist, dass sie aber keine primäre fundamentaltheologische Relevanz hat für die Ermöglichung des Glaubens (der prinzipiell durch jede kategoriale Erfahrung vermittelt werden kann und anonym möglich ist). Ihre Bedeutung besteht im besseren sozialen und individuellen Vollzug des transzendental vorgegebenen Heils: „Wenn der Mensch reflexer weiß, wer er ist und als wer er in Freiheit sich vollzieht, ist die Chance, daß ihm dieser Selbstvollzug gelingt und radikal glückt, größer, als wenn er nur sehr dumpf sein Menschsein besitzt und vollzieht. Darum bedeutet das durch die Missionspredigt bewirkte reflexe Zusichkommen eines bisher anonymen Christentums einerseits eine radikalisierte Verantwortung, andererseits eine größere Chance, dieses durch die Gnade gegebene innere Christentum in radikaler Freiheit und in seiner ganzen Fülle zu vollziehen, eben als explizites Christentum.“¹⁵ Eine ausdrückliche christliche Praxis hat also nach Rahner eine nur sekundäre fundamentaltheologische Relevanz, insofern sie den Menschen guten Willens mehr Möglichkeiten für die kategoriale Vermittlung des anonymen Glaubens bietet.

2 Kritik an der Sichtweise Rahners und ihren Voraussetzungen (Paradigmen)

Zu 1.2.1: Die Idee einer Vergöttlichung durch Selbstmitteilung Gottes ist nicht biblisch und widerspricht der seinsmäßigen Transzendenz Gottes. Nach Gen 1,26 ist der Mensch Abbild (wörtlich: Statue), nicht Ebenbild Gottes.¹⁶ Daher heißt es von Gott: „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20) und dass er der Herr ist, „der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag“ (1 Tim 6,16). Am A–se–Sein, am letzten Esse–subsistens–Sein Gottes kann kein Geschöpf teilhaben, wie auch Yves Congar betont: „Es gibt keine Teilhabe an der Aseität, am *Ipsum esse*, an dem, was Gott zu Gott macht.“¹⁷

¹⁴ Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 74.

¹⁵ Schriften zur Theologie 9, 515. Vgl. ders., Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 158f.

¹⁶ Vgl. Norbert Lohfink, Im Schatten deiner Flügel. Große Bibeltexte neu erschlossen, Freiburg/Br. 1999, 31f.

¹⁷ Yves Congar, Der Heilige Geist, Freiburg/Br. 1982, 336. Vgl. Paul Weß, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20). Für die Rückkehr zur biblischen Sicht der Transzendenz Gottes, in: SaThZ 3 (1999), 70–89. – Das Ringen Rahners in der Frage der Transzendenz Gottes zeigt sich in seinen Aussagen über Gott als Geheimnis: Einerseits (seltener, mehr in spirituellen Texten) nennt Rahner Gott etwa „das Umfassende, [...] weil es alles einschließt“ (Karl Rahner, Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck 1961, 92), „die alles umgreifende namenlose Verfügung, die

Zu 1.2.2: Ein „finitum capax infiniti“ ist nach dem Axiom „agere sequitur esse“ nicht möglich. Rahner meint wie Hegel¹⁸, dass jeder, der eine Grenze des Geistes auch nur vermutet, sie bereits überstiegen hat, der Mensch also des Unendlichen fähig sei:

„Wenn wir fragen, welches die apriorischen Strukturen dieses Selbstbesitzes [der vollkommenen Rückkehr des Subjekts zu sich selbst. P.W.] sind, dann ist zu sagen, daß [...] dieses Subjekt grundsätzlich und von sich aus die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt ist. Das zeigt sich darin, daß die Bestreitung einer solchen unbegrenzten Eröffnetheit des Geistes auf schlechthin alles eine solche Eröffnetheit noch einmal implizit setzt und bejaht. Denn ein Subjekt, das sich selber als endlich erkennt und bejaht und nicht nur in seiner Erkenntnis unwissend hinsichtlich der Begrenztheit der Möglichkeit seiner Gegenstände ist, hat seine Endlichkeit schon überschritten, hat sich selbst als endlich abgesetzt von einem subjekthaft, aber unthematisch mitgegebenen Horizont möglicher Gegenstände von unendlicher Weite. [...] Insofern es sich als durch die sinnliche Erfahrung bedingt und begrenzt erfährt – und das nur zu sehr –, hat es aber dennoch schon über diese sinnliche Erfahrung hinausgegriffen und sich als Subjekt eines Vorgriffs gesetzt, der keine innere Grenze hat, weil sogar noch der Verdacht einer solchen inneren Begrenztheit des Subjekts diesen Vorgriff selbst als über den Verdacht erhaben setzt.“¹⁹ Diese Basisannahme jeder idealistischen Metaphysik beruht auf einer illegitimen Gleichsetzung der Denk- mit der Seinsebene: Weil der Mensch gedanklich – im „Verdacht“ – über jede Grenze hinaus zielen kann, hat er nicht ein reales Jenseits der Grenze erreicht.²⁰ Daher ist

über uns waltet“ (ebd. 509); in dieser Sicht ist Gott der „uns liebend Umfangende“, das „ihn [den Menschen. P. W.] bergende Geheimnis“ (Schriften zur Theologie 15, 116). Andererseits (häufiger, vor allem in systematischen Texten) bezeichnet Rahner Gott als „unumfaßbar“ (ebd. 205), als den „Unbegreiflichen“ (Schriften zur Theologie 4, 75), als das „Unverfügbare“ und „Unumgreifbare, Unsagbare“ (Ders., Grundkurs des Glaubens [s. Anm. 3], 74), ohne – meines Wissens – den Unterschied zwischen den beiden Ausagereihen zu reflektieren: Erstere besagt eine echte „extramanente“ Transzendenz, ein unerreichbares Größersein Gottes. Letztere bedeutet nur, dass Gott kein Gegenstand in unserem Horizont ist, also eine „immanente Transzendenz“. Auch wir Menschen sind uns unumgreifbares, unverfügbares Geheimnis, ohne deshalb unendlich zu sein. Gottes Geheimnis ist jedoch größer, es übersteigt uns, weil es uns umgreift und trägt.

¹⁸ Georg W. F. Hegel, Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden. Hrsg. v. Hermann Glockner. Bd. VI: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit. A. Die Wissenschaft der Logik, § 34, Stuttgart 1927, 46f.

¹⁹ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 3), 31. Wenn man den Text genau ansieht, ist der menschliche Geist nach Rahner im Sinn der hellenistischen Metaphysik durch die sinnliche Erfahrung – durch seine Körperlichkeit, von außen – begrenzt, also als Geist eigentlich unendlich (vgl. ders., Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, München 1964, 92f). Als solches „*infinitum finitum*“ wäre der Mensch allerdings „*capax infiniti*“ und der Vergöttlichung fähig.

²⁰ Dass wir den Begriff des Sinnvollen bilden können (im Kontrast zum Absurden), besagt nicht, dass alles letztlich sinnvoll, also nur scheinbar absurd sei. Zur Kritik an dieser idealistischen Philosophie und Theologie bei Rahner vgl. Paul Weß, Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Graz 1970, und: Ders., Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners, in: ZKTh 102 (1980), 343–348;

dieser „Aufweis“ einer unendlichen Kapazität des menschlichen Geistes als Voraussetzung für den Empfang einer Selbstmitteilung Gottes nicht haltbar.²¹

Zu 1.2.3: Rahner fasst den Geist und das Sein überhaupt einseitig als „Beisichsein“²² auf und versteht daher die Liebe ekstatisch (extrinsisch), als selbstlose Hingabe „mit dem verbrennenden Gefühl, sich wirklich selbst zu verleugnen und auszustreichen“²³. Dementsprechend ist es für Rahner kein Problem, dass der auf Gott als sein Woraufhin vorgreifende Mensch auch vor einem in „abweisender Ferne“²⁴ verharrenden Gott sinnvoll existieren könnte, weil auch ein solches Leben ohne Gnade „jedenfalls nicht als sinnlos und grausam bewiesen, sondern immer noch als, obzwar endliches, so doch positives Gut aufgefaßt werden kann“²⁵. Demgegenüber ist von der Liebe als Beziehungsgeschehen auszugehen und deshalb der Geist als eine Einheit von Beisichsein und Mitsein zu verstehen: Er kommt gerade dann ganz zu sich (zu seinem eigentlichen Selbst), wenn er mit anderen in Beziehung ist. Der Mensch ist gleich ursprünglich Selbstsein und Beziehung, *relatio subsistens finita*, Abbild Gottes, der in sich schon Beziehung ist.²⁶ Unter dieser Voraussetzung wäre das Stehen eines zur Gemeinschaft mit Gott fähigen Geistes vor einem abweisend schweigenden Gott die Hölle.²⁷ Damit ist ein eigenes „übernatürliches Existential“ der Hinordnung auf den redenden Gott hinfällig, eigentlich ein Ersatz für die relationale Sicht des Geistes. Wenn „Gott Liebe ist“ (1 Joh 4,8.16), dann ist seine Liebe zu uns zwar unverdient (wie jede Liebe, weil sie sich nicht auf Leistung bezieht, sondern auf die Person), aber geschuldet (vgl. Röm 13,8: „Nur die Liebe schuldet ihr einander immer.“), sobald Gott uns geschaffen hat. Von einer wahren Übernatürlichkeit einer solchen gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes, die weit über diese vermeintliche Ungeschuldetheit hinausgehen müsste, kann gerade

abgedruckt in: Ders., Und behaltet das Gute. Beiträge zur Praxis und Theorie des Glaubens. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König, Thaur 1996, 225–232. Zum nötigen Paradigmenwechsel von einem erkenntnistheoretischen Intellektualismus zur Annahme einer Begrenztheit des menschlichen geistigen Horizonts vgl. Paul Weß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz 1989, 418–440.

²¹ Rahner formuliert selbst den Einwand, dass die Transzendenz des Menschen „nicht ohne selbst zu zerbrechen von Gottes Selbstmitteilung erfüllt werden könne“, und gibt folgende Antwort: „Gott hat sich tatsächlich so geoffenbart. Und wenigstens daraus wissen wir, daß eine solche Offenbarung durch Selbstmitteilung Gottes an sich selbst möglich ist“ (Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens* [s. Anm. 3], 174). Hier wird einfach als real vorausgesetzt, was erst als möglich zu beweisen wäre.

²² Karl Rahner, ebd. 128.

²³ *Schriften zur Theologie* 3, 106; vgl. *Schriften zur Theologie* 4, 60; 12, 300, und 13, 127.

²⁴ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 3), 174.

²⁵ *Schriften zur Theologie* 1, 342.

²⁶ Vgl. zu diesem Paradigmenwechsel vom monistischen Einheitsdenken zu einem relationalen Seins- und Personenverständnis Paul Weß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens* (s. Anm. 22), 441–503.

²⁷ Vgl. die entsprechende Kritik bei Hansjürgen Verweyen, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, in: *ThZ* 95 (1995), 115–131; 127.

in der Theologie Rahners keine Rede sein, wenn er davon ausgeht, dass der Mensch von Natur aus „capax infiniti“ und der Vergöttlichung fähig sei.

3 Das biblische Verständnis der Transzendenz Gottes und seiner Offenbarung

3.1 Die von Rahner angedachte Anknüpfung an das vorhellenistische Christentum

„Theologisch gesehen gibt es in der Kirchengeschichte drei Großepochen, von denen die dritte eben erst begonnen und sich kirchenamtlich im II. Vatikanum bemerkbar gemacht hat. 1. die kurze Periode des Juden–Christentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist.“²⁸ Auf der Basis dieser Sicht möchte Rahner „die These wagen, daß wir heute zum ersten Mal wieder in der Zeit einer solchen Zäsur leben, wie sie beim Übergang vom Juden–Christentum zum Heiden–Christentum gegeben war.“²⁹ Daraus folgert Rahner: „Entweder sieht und anerkennt die Kirche diese wesentlichen Unterschiede der anderen Kulturen, in die hinein sie Weltkirche werden soll, und zieht aus dieser Anerkennung die notwendigen Konsequenzen mit einer paulinischen Kühnheit, oder sie bleibt westliche Kirche und verrät so letztlich den Sinn, den das II. Vatikanum gehabt hat.“³⁰ Wir können diese Perspektive Rahners noch erweitern: Es geht nicht nur um die Inkulturation in die anderen Kulturen, sondern auch um eine neue Versöhnung des Christentums mit der aufgeklärten, nach–idealistischen Kultur des Abendlandes, also mit der „heidnischen“ Welt von heute. Die folgende Frage Rahners ist wohl nur rhetorisch gemeint: „Die offene Frage ist doch die, ob die Kirche bei solchen geschichtlichen Zäsuren, wie der gemeinten zweiten, Möglichkeiten legitim wahrnehmen kann, von denen sie während der zweiten Großperiode nie Gebrauch gemacht hat [...]. Bei dieser Aufgabe [...] wird wohl unter Berufung auf die Hierarchie der Wahrheiten, die das Konzil genannt hat, ein Rückgang auf die letzte Grundsubstanz der christlichen Botschaft notwendig sein, um von da aus in unbefangener Kreativität entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren.“³¹ In Rahners eigener Theologie ist dieser Gedanke eine reine Vision, die er nicht umgesetzt hat, denn er ist noch ganz ein Theologe der zweiten Periode. Er hat allerdings deren Prämissen konsequent zu Ende gedacht und damit ihre Problematik ans Licht gebracht. So heißt die neue Aufgabe, „mit einer paulinischen Kühnheit“ an das Christentum der vorhellenistischen Periode anzuknüpfen – an ein Judenchristentum, soweit dieses bereit war und ist, im Sinn

²⁸ Schriften zur Theologie 14, 294.

²⁹ Ebd., 297.

³⁰ Ebd., 298.

³¹ Ebd., 299f.

des Apostelkonzils die jüdische Tradition zu relativieren –, und von da aus „entsprechend der eigenen geschichtlichen Situation das Ganze des kirchlichen Glaubens neu zu formulieren.“

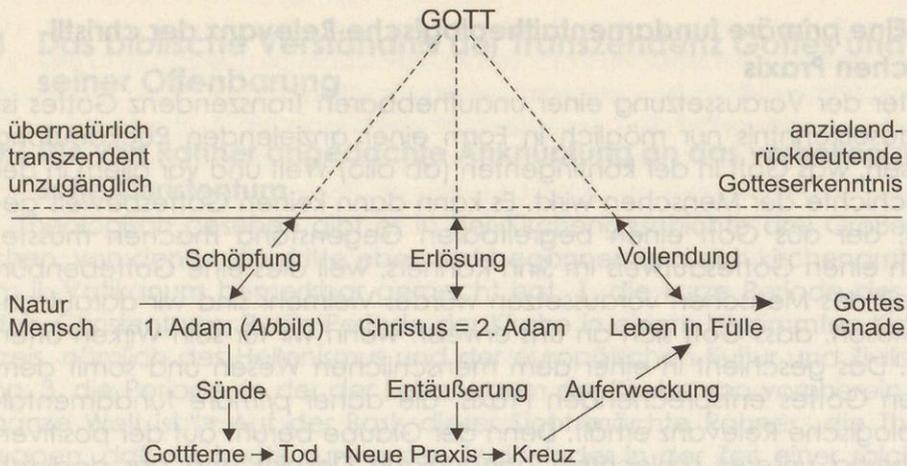
3.2 Eine *primäre* fundamentaltheologische Relevanz der christlichen Praxis

Unter der Voraussetzung einer unaufhebbaren Transzendenz Gottes ist Gotteserkenntnis nur möglich in Form einer anzielenden Rückdeutung dessen, was Gott in der kontingenten (ab alio) Welt und vor allem in der Geschichte der Menschen wirkt. Es kann dann keinen Gottesbeweis geben, der aus Gott einen begreifbaren Gegenstand machen müsste; noch einen *Gottesaufweis* im Sinn Rahners, weil dies eine Gottebenbürtigkeit des Menschen voraussetzen würde. Vielmehr sind wir darauf angewiesen, dass Gott sich an uns *erweist*, wenn wir für sein Wirken offen sind. Das geschieht in einer dem menschlichen Wesen und somit dem Willen Gottes entsprechenden Praxis, die daher *primäre* fundamentaltheologische Relevanz erhält. Denn der Glaube beruht auf der positiven *Erfahrung* unseres schlechthin abhängigen Daseins und der dadurch legitimierten *Deutung* des Wovons dieser Abhängigkeit als eines sinngebenden Grundes, den wir Gott nennen.³² Über dieses „*epiphanische Offenbarungsmodell*“ schreibt Max Seckler: „Das Neue Testament deutet aber auch zusammenfassend das Heilsgeschehen insgesamt als die Epiphanie des Gerichts und der Gnade Gottes: [...] Kennzeichnend für dieses *epiphanische Offenbarungsmodell* ist, dass nicht die theoretische Belehrung oder die Enthüllung von verborgener Wahrheit die Substanz der Sache ausmacht [...], sondern der geschichtliche Durchbruch des Heilsgeschehens selbst. So geht es auch in den Offenbarungen des Daseins Gottes nicht um theoretische Existenzbehauptungen, sondern um die Erfahrung und Erkenntnis der lebendigen Gegenwart dessen, der große Dinge tut.“³³ Jesus Christus, der „Anführer des Glaubens“ (Hebr 12,2), hat eine neue mitmenschliche Praxis in Gang gesetzt, die Erfahrungen ermöglicht, die seine Rede von Gott als Vater legitimieren. Er hat keinen blinden Glauben verlangt, sondern seinen Hörerinnen und Hörern ein kritisches Urteil über seine Botschaft zugestanden und zugetraut: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt oder ob ich in meinem eigenen Namen spreche“ (Joh 7,17). Die Vorbedingung dafür ist nicht ein anonymes Glauben auf der Basis einer „transzendentalen Offenbarung“ im Sinn Rahners, sondern eine – anonyme oder reflexbewusste – Glaubensbereitschaft (Vor-Glaube) der Menschen guten Willens, die auch dann gerettet werden,

³² Die so genannten mystischen Erfahrungen sind dafür äußerst wichtig, sind aber nicht Erfahrungen Gottes selbst, sondern des von Gott geschenkten Daseins in einer anfanghaften Fülle. Andernfalls wird die scheinbare Unendlichkeit einer erfüllten Endlichkeit mit der Unendlichkeit Gottes verwechselt.

³³ Max Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Walter Kern / Hermann Josef Pottmeyer / Max Seckler (Hrsg.), Bd. 2: Traktat Offenbarung, Tübingen 2000, 41–61; 44. Zur biblischen Christologie vgl. Paul Weß; Christologie in der Spannung zwischen biblischem Kerygma und konziliarer Lehre. Bemerkungen zu einem wichtigen Buch, in: ZKTh 120 (1998), 75–84.

wenn sie nicht zum Glauben finden.³⁴ Diese biblische Sicht der bleibenden Transzendenz Gottes in Schöpfung, Erlösung und Vollendung lässt sich grafisch etwa so verdeutlichen:³⁵



3.3 Die Gemeindekirche als vorrangiger Ort christlicher Commu- nio-Praxis³⁶

Weil Liebe nicht ekstatisch das Selbst aufgibt (das wäre gegen das Gebot, den Nächsten *wie sich selbst* zu lieben), sondern Beziehung und Gemeinschaft zum relationalen Wesen des Menschen gehören (nicht nur Akzidenz sind), deshalb kann die Liebe in ihren tieferen Formen (und damit das volle Menschsein) nur in Gegenseitigkeit – in der nötigen Einheit von Gesinnung und Struktur, also unter Gleichgesinnten – verwirklicht werden. Auf der Basis der Verschränkung (nicht: Identität³⁷) von Gottes-

³⁴ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“, Art. 22.

³⁵ In der folgenden Grafik wird die biblische Sicht dargestellt, die – außer in Röm 8, 18–30, wo von den „Geburtswehen“ der Schöpfung die Rede ist – von der Evolution des menschlichen Daseins nichts weiß, sondern „naiv“ von einer von Anfang an vollkommenen Schöpfung ausgeht, sodass alle Defizite nur auf die Sünden der Menschen und deren Auswirkungen zurückgeführt werden. Eine korrigierte Sicht müsste die mühsame Entwicklung des Menschengeschlechts schon unabhängig von jeder Schuld berücksichtigen. Das ergäbe auch ein tieferes Verständnis der Rechtfertigung durch Gott. Diese besteht dann grundlegend darin, dass Gott das noch unvollkommene Dasein mit und in seinen Grenzen gutheißt und vollendet, und erst in zweiter Linie in der Vergebung der Sünden.

³⁶ Vgl. Paul Weß, Gemeindekirche – Ort des Glaubens (s. Anm. 22).

³⁷ Vgl. dagegen die Position Rahners: „Der thematisch religiöse Akt als solcher [...] hat, gemessen an seinem ‚Horizont‘, seiner transzendentalen Ermöglichung, dieselbe Würde, denselben ‚Tiefgang‘, dieselbe Radikalität wie der Akt ausdrücklicher Nächstenliebe, weil beide Akte notwendig getragen sind von der (erfahrenen, aber unthematischen) Verwiesenheit auf Gott und auf das innerweltliche Du“ (Schriften zur Theologie 6, 294f.). Rahner kann also von einer „Identität von Gottes- und Nächstenliebe“ sprechen (ebd. 295; vgl. ebd. 282). An anderer Stelle geht er noch weiter: „In Wirklichkeit aber ist es so: „Gott ist Mensch – und darum ist die Gottesliebe Menschenliebe und umgekehrt“ (Karl Rahner, Der neue Auftrag der einen Liebe, in: Glaube, der die Erde liebt. Christliche Bessinnung im Alltag der Welt, Freiburg 1968 [Herder TB 266], 85–95; 94).

und Nächstenliebe kann eine aus Gemeinden von Gläubigen in wechselseitiger Liebe bestehende Kirche Zeichen und Werkzeug der universalen personalen Liebe Gottes sein. Sie ist nicht nur Mittel zum Zweck (der Verkündigung, des sozialen Dienstes), sondern ist auch Selbstwert als Ort eines anfanghaft erfahrenen Heils, das in Jesus Christus sichtbar wurde: „Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid: wenn ihr einander liebt“ (Joh 13,35). Sie ist Grundsakrament des Heilswirkens Gottes in der Geschichte und hat eine primäre fundamentaltheologische Relevanz als Erfahrungsraum des Wirkens Gottes und damit des Zugangs zum Glauben: „So soll euer Licht vor den Menschen leuchten, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,16).

4 Die Konsequenzen für die Stellung der Praktischen Theologie

4.1 Die Gleichrangigkeit der Praktischen Theologie bei Karl Rahner

4.1.1 Praktische Theologie als eigenständige („existentiale“) theologische Disziplin

Rahner versteht die Praktische Theologie, also „jene theologische Disziplin, die sich mit dem tatsächlichen und seinsollenden, je hier und jetzt sich ereignenden Selbstvollzug der Kirche beschäftigt“³⁸, als Praxistheorie: „Soll dieses unableitbare Plus, das in jeder Entscheidung liegt, dennoch Gegenstand einer voraussehenden Reflexion sui generis sein, die sucht, was hier und jetzt zu tun ist, [...] die Geister prüft, welche die Zukunft proklamieren, dann ist solche Reflexion, wissenschaftlich organisiert, eine eigenständige und ursprüngliche Wissenschaft und nicht nur eine ‚Anwendung‘ der Ergebnisse der essentialen Wissenschaften in der Theologie, mögen diese systematisch oder historisch sein. [...] Sie ist [...] Wissenschaft, aber jene *Theoria*, die als inneres Moment der Praxis selbst innewohnt.“³⁹ Die Praktische Theologie ist also nach Rahner nicht nur Anwendungstheorie, sondern eine eigenständige theologische Wissenschaft: „[...] die so verstandene Praktische Theologie [...] verlangt *erstens* die *Anerkennung ihrer Ursprünglichkeit und Bedeutung als eigener theologischer Disziplin*.“⁴⁰ Man könnte im Anschluss an Rahner hier weitere kritische Überlegungen anstellen: Warum hatte die Moraltheologie, die doch ebenfalls eine praktische theologische Wissenschaft ist, nie um ihre Anerkennung als eigene Disziplin zu kämpfen? Die Kirche, das Thema der Praktischen Theologie, ist doch ein vorrangiger Ort christlicher Moral, kommt aber als solcher in der Moraltheologie nicht vor. Müsste die Praktische Theologie nicht so etwas wie eine „kirchliche Moraltheologie“ sein, also gleichwertig? Doppelt fragwürdig ist, dass die Christliche Gesell-

³⁸ Vgl. die Definition Rahners in Anm. 1.

³⁹ Schriften zur Theologie 8, 136. – Nach Rahners Überlegungen über die Liebe als vollendete Erkenntnis des unbegreiflichen Gottes (vgl. Schriften zur Theologie 4, 60) müssten eigentlich alle theologischen Disziplinen „existentiale“ Wissenschaften sein.

⁴⁰ Schriften zur Theologie 8, 139.

schaftslehre meistens der Moralthologie, nicht der Praktischen Theologie zugeordnet wird, obwohl es in Kirche und Gesellschaft um soziale Praxis geht und die Kirche das Modell menschlicher Gesellschaft sein soll.⁴¹

4.1.2 Das Moment von Praktischer Theologie in allen theologischen Disziplinen

Rahner fährt fort: „Die zweite, noch allgemeinere Forderung besteht darin, daß die übrigen theologischen Disziplinen das Moment von Praktischer Theologie, das in ihnen selbst ist und sein muß, erkennen und wirklich wahren. Die ganze Theologie ist in allen Disziplinen eine kirchliche Wissenschaft, gerade wenn und weil sie auch der Kirche gegenüber eine kritische Funktion ausübt, da ja diese dem Glauben der Kirche als solcher immanent ist. Das bedeutet aber auch, daß alle theologischen Disziplinen dem Selbstvollzug der Kirche zu dienen haben, also ein Moment der Praktischen Theologie in sich selbst tragen. Die Praktische Theologie als eigene Disziplin kann den anderen Disziplinen ihre Bezogenheit auf den Selbstvollzug der Kirche [...] nicht abnehmen, wenn sie auch immer in dieser Hinsicht eine stimulierende und kritische Funktion gegenüber den anderen Disziplinen auszuüben hat.“⁴² Denn diese „müssen sich heute den Horizont ihrer Aufgaben, soweit sie ihnen von der Kirche und ihrer Zukunft her gestellt werden, von einer anderen Disziplin vorgeben lassen, eben von der Praktischen Theologie. Insofern besitzt diese einen Vorrang vor den anderen Disziplinen, wenn unter anderer Rücksicht auch das Umgekehrte gilt, insofern nämlich diese anderen theologischen Disziplinen als essentielle Grundausrichtung Voraussetzung, Horizont und Richtmaß der Praktischen Theologie sind.“⁴³ Dieser wechselseitige Vorrang in

⁴¹ Vgl. Paul Weß, Strukturen der Liebe. Von der kirchlichen Soziallehre zur Kirche als Sozialpraxis, in: StZ 207 (1989), 110–122; abgedruckt in: Ders., Und behaltet das Gute (s. Anm. 22), 85–100; hier 96: „Aus dem wechselseitigen inneren Zusammenhang zwischen Gesinnung und Struktur ergibt sich, dass nur Menschen mit neuer Gesinnung neue Strukturen bilden können. Die Kirche hat daher selbst Sozialpraxis zu sein, [...] eine soziale *Communio in Freiheit*, in der die ‚Strukturen der Liebe‘ Wirklichkeit geworden sind.“ Vgl. auch Wolfgang Palaver, Sozialstaat – Zivilgesellschaft – Kirche. Theologische Legitimation für die Anfragen der Kirchen an Staat und Zivilgesellschaft (Innsbrucker theologischer Leseraum: <http://theol.uibk.ac.at/itl/446.html>).

⁴² Schriften zur Theologie 8, 140.

⁴³ Ebd., 141. Ebd., 142–148 spezifiziert Rahner diese grundsätzliche Forderung an einzelne theologische Disziplinen. In einer neuen Veröffentlichung seiner Überlegungen wurde noch Rahners Zusammenfassung dieser Anliegen in Thesenform angefügt (Sämtliche Werke 19, 515): „4. Die Exegese hat ihren Dienst am kritischen [sic] Richtig wohl: kirchlichen; vgl. ebd. 510. P. W.] Kerygma zu leisten, trotz oder vielmehr gerade wegen ihrer heutigen wissenschaftlichen Methode. 5. Die Systematische Theologie (Dogmatik und Moralthologie) muß weniger ungeschichtlich bzw. historizistisch denken, sondern im Ganzen mehr gegenwartsbezogen werden. 6. Die Kirchengeschichte muß die ‚theologisch‘ werden und so die Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung des Geschehenen erarbeiten. 7. Das Kirchenrecht muß sich seine Grenzen und seine positiven, je heutigen Aufgaben mehr von der Praktischen Theologie bezeichnen lassen, wie das entsprechend in der Rechtswissenschaft von den politischen Wissenschaften, der Kulturosoziologie usw. her geschieht. 8. Die Liturgiewissenschaft – sofern diese ohnehin nicht eine Teildisziplin der Praktischen Theologie sein soll – muß gegen ästhetischen Romantizismus

verschiedener Hinsicht bedeutet eine prinzipielle Gleichrangigkeit der Praktischen Theologie mit den anderen Disziplinen.

4.1.3 Subsidiäre Aufgaben der Praktischen Theologie im Bereich anderer Disziplinen

Rahner geht aber noch einen Schritt weiter: „Umgekehrt ist mit dem vorhin Gesagten auch nicht geleugnet, daß die Praktische Theologie subsidiär Aufgaben zusätzlich übernehmen könne, die an sich solche anderer Disziplinen sind, von diesen aber unter Umständen faktisch nicht erfüllt werden. Bisher hat zum Beispiel eine katholische dogmatische Ekklesiologie viele Fragen nicht genügend bedacht, die ihr an sich zustehen und für die Praktische Theologie sehr wichtig sind. In einem solchen Fall kann also die Praktische Theologie subsidiär ein Stück dogmatischer Ekklesiologie betreiben. Dasselbe kann eintreten hinsichtlich der dogmatischen Sakramententheologie, des Kirchenrechts, der Moraltheologie, der ökumenischen Theologie usw.“⁴⁴ – Das setzt natürlich voraus, dass die Vertreter der Praktischen Theologie in diesen anderen Disziplinen so bewandert sind, dass sie nicht nur mitreden, sondern sogar neue Lösungen entwickeln können (z. B. in der Frage eines kirchlichen Amtsverständnisses, das der Mündigkeit der Gläubigen gerecht wird).

4.2 Der Vorrang der Praktischen Theologie bei einer primären Relevanz der Praxis

Bei einer *primären* fundamentaltheologischen Relevanz der christlichen und speziell der kirchlichen (Communio-)Praxis (vgl. 3.2 und 3.3) ergibt sich über die Forderungen Rahners hinaus eine *vorrangige* Stellung der Praktischen Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen. Denn diese Praxis, die das Thema der Praktischen Theologie sein soll, ist der wichtigste Zugang zur Theologie überhaupt und damit das reale Fundament einer Theologie, die weder fundamentalistisch sich auf Offenbarung beruft, noch aus idealistischen Prämissen abgeleitet werden kann, wie es Rahner versucht hat.⁴⁵ Es geht im Christentum nicht um einen „Begriff“, in den man durch eine transzendente Reflexion eingeführt werden kann, sondern um eine von Jesus Christus initiierte Lebenswelt, die neue Erfahrungen des mitmenschlichen Daseins ermöglicht und des-

und rubrizistischen Legalismus ihre theologische und praktische Aufgabe für den Dienst am Volk Gottes von heute wahrnehmen.“

⁴⁴ Schriften zur Theologie 8, 142.

⁴⁵ Vgl. die Kritik Joseph Ratzingers an Rahners Entwurf einer grundlegenden Synthese des Christentums: „Das Problematische von Rahners Versuch sehe ich nicht in dem Bemühen zu einer anthropo-theologischen Konstruktion, die schließlich den ‚Begriff‘ des Christlichen eröffnet, sondern in der zu starken Prägung dieser Konstruktion durch Grundgedanken des deutschen Idealismus“ (Joseph Kardinal Ratzinger, Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens, in: ThRv 74 [1978], 177–186; 184). Und: „Dies ist ja der Haupteinwand gegen Rahners transzendente Darstellung des Christlichen, daß sie gerade sein Eigenstes, die Geschichtlichkeit, nicht aufnehmen könne“ (ebd. 182). Allerdings beachtet Ratzinger hier nicht, dass Rahner nur die traditionelle idealistisch-hellenistische Theologie von einem Gottmenschentum zu Ende gedacht hat.

sen Deutung im Sinn des christlichen Glaubens legitimiert. Die Praxis mit ihrer immanenten Vollzugsgewissheit ist also selbst jene fundamentale Theologie, die Rahner als Grundlegung der Rede von Gott forderte, aber spekulativ abzuleiten suchte, was nicht gelingen konnte. Erst daraus können sich eine Fundamentaltheologie als theologische Disziplin (in engster Verbindung mit der Praktischen Theologie) und in weiterer Folge die verschiedenen Fachgebiete wissenschaftlicher theologischer Reflexion ergeben. Dieser Vorrang der Praxis und damit der Praktischen Theologie müsste sich in den Teildisziplinen auswirken, was hier nur in einigen Hinweisen angedeutet werden kann:

- Biblische Fächer setzen kongruente Praxis-Erfahrungen voraus („Sitz im Leben“).
- Fundamentaltheologie muss sich auf glaubwürdige Gemeindefahrungen berufen können und ist daher auf eine entsprechende Praxis und deren Theorie angewiesen.
- Systematische Theologie beruht auf gläubiger Praxis, insofern sie, um nicht Offenbarungspositivismus zu sein, stets zugleich Fundamentaltheologie sein muss.⁴⁶
- Moraltheologie kann die nötige gemeinsame Unterscheidung der Geister⁴⁷ nur in der Praxis einüben und anwenden und dann die moralischen Konsequenzen ziehen.
- Kirchengeschichte kann die Geschichte der Kirche nur auf dem Hintergrund heutiger bibelkongruenter Praxis theologisch erforschen und richtig interpretieren.

Mit Hermann Häring lässt sich also sagen: „Eine gute Fundamentaltheologie muß heute den Mut haben, von einer *erfahrbaren Kirche* auszugehen. Während frühere Generationen mit Gott begannen, um in der Kirche zu enden, wäre endlich mit einer glaubwürdigen Kirchenerfahrung zu beginnen, um dann glaubwürdig beim Gott des Lebens ankommen zu können. Es gibt diese Kirchenerfahrung an vielen Orten, in Lateinamerika, auch in Europa, in Basisgemeinden, an oft unerwartetem Ort. Von ihr aus ließe sich dann konkret entwickeln, was der Glaube an den Gott Jesu Christi bedeutet.“⁴⁸

⁴⁶ Vgl. Franz Schupp, Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner, in: ThPQ 152 (2004), 61–74; 72.

⁴⁷ Eine solche geistliche gemeinsame Wahrheitssuche wäre in allen theologischen Disziplinen nötig, aber besonders in den praktischen Fächern. Vgl. Schriften zur Theologie 12, 191–195; und Paul Weß, Einmütig. Gemeinsam entscheiden in Gemeinde und Kirche, Thaur 1998, 303–310.

⁴⁸ Hermann Häring, Von Gott ist nie ausgeredet. Zwei Bücher zu den Fundamenten heutiger Theologie, in: Orient 50 (1986), 191–193; 193.