

## *Zweites Kapitel*

### **Das Kreuz in der Deutung von Karl Rahner**

#### **1. Hinführung zu Karl Rahner**

Analog zur Analyse des przywaraschen Kreuzesverständnisses soll das ignatianische Erbe<sup>389</sup> als ein wesentlicher Faktor in der Herausbildung der Gedankengänge des Przywaraschülers Karl Rahner zum Kreuz im Sinne eines spirituellen wie theologischen Denkhorizontes<sup>390</sup> postuliert werden. Dazu kann in einem ersten Schritt auf die Aussage Rahners selbst verwiesen werden: „Aber die Spiritualität des Ignatius selbst, die wir durch die Praxis des Gebetes und eine religiöse Bildung mitbekamen, ist für mich wohl bedeutsamer gewesen als alle gelehrte Philosophie und Theologie.“<sup>391</sup>

Damit wird nicht der Versuch unternommen, die theologische Denkentwicklung Rahners aus *werkgenetischer* Perspektive auf ignatianischen Einfluss hin zu untersuchen.<sup>392</sup> Vielmehr soll

---

<sup>389</sup> Vgl. dazu auch die Aussage H. Wagners: „Der Ansatz der Theologie Rahners kommt aus gelebtem Christentum ignatianisch-jesuitischer Prägung. Ihr zufolge weiß sich der Mensch hingewiesen und angewiesen auf das unaufhebbare, ewige Geheimnis, das sich ihm schenkt, ohne aufzuhören, Geheimnis zu sein“; ders., Rahner, Karl, [Art.], in: TRE 28 (1997), 111-117; hier: 112; s. auch das erste und zweite Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion, auf denen dem ignatianischen Gedankengut in der Interpretation Rahners hohe Bedeutung beigemessen werden; Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion. Themen – Referate – Ergebnisse (ITS 56), R. A. Siebenrock, Hg., Innsbruck 2001.

<sup>390</sup> Der Begriff „Denkhorizont“ als „vorgängig in jeder Aussage waltende Horizont“ (J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin, München 1962, 34) wird hier gegenüber dem Begriff der „Denkform“ (nach H. Leisegang, Denkformen, Berlin<sup>2</sup> 1951, 9, „... das in sich zusammenhängende Ganze der Gesetzmäßigkeiten des Denkens, die sich aus der Analyse von schriftlich ausgedrückten Gedanken eines Individuums ergeben...“) bevorzugt, da „Denkhorizont“ *auch* unreflexe, subtile Einflüsse auf das Denken eines Individuums beinhaltet.

<sup>391</sup> Karl Rahner im Gespräch, Bd. 2, P. Imhof u. a., Hg., München 1983, 47-59; hier: 51. A. R. Batlogg, Karl Rahner und Ignatius von Loyola. Spiritualität als Quelle für Theologie, in: Zur Debatte 34 (2004) 6-8; hier: 6, macht darauf aufmerksam, dass Rahner die Exerzitien eben nicht nur als Quelle jesuitischer Spiritualität aufzufassen suchte, sondern vor allem auch als einen „Gegenstand der Theologie“.

<sup>392</sup> Vgl. hierzu u. a. A. Zahlauer, Karl Rahner und sein ‚produktives Vorbild‘ Ignatius von Loyola (Innsbrucker theologische Studien 47, Innsbruck 1996; siehe aber auch die frühere Verstehenstradition, die Karl Rahner als Interpreten des Ignatius zu begreifen sucht, s. dazu A. Dulles, The Ignatian Experience as Reflected in the Spiritual Theology of Karl Rahner, in: Philippine Studies 13 (1965) 471-494; ders., Finding God’s Will. Rahner’s Interpretation of the Ignatian Election, in: Woodstock Letters 114 (1965) 139-152; G. D. Coleman, Religious Experience as Guide of Spiritual Living. A Study in Ignatius of Loyola and Karl Rahner, his Interpreter, Toronto 1974; hingegen zum Einfluss ignatianischen Gedankenguts auf Rahner, siehe besonders K. P. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners (Ökumenische Forschungen. Sot Abt. 5), Freiburg i. Br. u. a. 1974; Schneider, Unterscheidung der Geister, a. a. O.; N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“ (FrThSt 123), Freiburg 1982; auch K. H. Neufeld, Jesuitentheologie im 19. und 20. Jahrhundert, in: Sievernich, M., u. a., Hg., Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg 1990, 425-443. Am umfassendsten hat P. Endean, The Direct Experience of God and the Standard of Christ. A Critical and Constructive Study of Karl Rahner’s Writings on the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola, Oxford o. J. [1991], die Bedeutung Rahners für den seiner Überzeugung nach fortwährenden „Ignatian process“ untersucht.

in dieser Arbeit aus streng *theologisch-sachgenetischem* Blickwinkel der grundsätzlich vorausgesetzte (aber im Einzelnen zu erhellende) ignatianische Einfluss auf das Kreuzesverständnis Rahners befragt werden. Dies hat unter der spezifisch sachorientierten Fragestellung des im Kreuz zum besonderen Ausdruck kommenden Gott-Mensch-Verhältnisses zu geschehen.<sup>393</sup> Eine solche, auf das Kreuz gerichtete Fragestellung drängt sich aus dem Sachzusammenhang nahezu auf, wenn der *Jesuit Rahner im „Bekenntnis zum Kreuze“* „den ersten Grundzug ignatianischer Frömmigkeit“ erkennt.<sup>394</sup>

Die an Rahner zu stellende Frage an sein Verständnis des Kreuzes erfordert zuerst einen Blick auf seine frühen grundlegenden philosophischen Überzeugungen, insofern sich diese als notwendiges und hilfreiches Interpretament seiner späteren theologischen Reflexionen erweisen, aber zugleich in den philosophischen Schriften bereits ignatianisches Gedankengut mittelbar erkennbar wird. Dabei fokussiert die kreuzestheologische Perspektive den Blick auf die Frage, ob und inwiefern sich entscheidende (ignatianisch geprägte) kreuzesrelevante Motive und Ideen in Rahners Werk erkennen und in einen theologischen Gesamtzusammenhang, vor allem im Blick auf Rahners grundlegenden transzendentalphilosophischen wie – theologischen Denkansatz<sup>395</sup>, bringen lassen.

Der Theologe und Jesuit Karl Rahner hat wie kein anderer die katholische Theologie des 20. Jahrhunderts geprägt. Als „Schüler“ von Przywara ist er selbst zu einem „Lehrer“ zahlreicher katholischer Theologen weltweit geworden, ohne dabei eine eigene theologische Schule im strengen Sinn des Wortes gegründet zu haben. Die bereits zu seinen Lebzeiten unüberschaubar gewordene Fülle an theologischer Literatur, die unmittelbar oder mittelbar auf ihn Bezug nimmt oder sich mit ihm und

---

<sup>393</sup> Während A. R. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben* (Innsbrucker theologische Studien 58), Innsbruck u. a. 2001, 263, aus *fundamentaltheologisch-sachgenetischer* Perspektive die Mysterien des Lebens Jesu bei Rahner als Möglichkeit eines Zugangs zur Glaubensentscheidung zu reflektieren sucht, soll Rahner hier die *fundamentale theologische* Frage nach seinem Verständnis des Verhältnisses von Gott und Mensch im Angesicht des Kreuzesmysteriums gestellt werden.

<sup>394</sup> Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln u. a. 1956, 329-348; hier. 341.

<sup>395</sup> Zur Vertiefung, siehe u. a. N. Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner kantischen Herkunft* (Innsbrucker theologische Studien 39), Innsbruck 1993. Knoepffler sieht dabei in der theologischen Fundierung des transzendentalphilosophischen Reflexion von Rahner (in Unterscheidung zu Kant) sowohl eine begriffliche Stärke als auch eine diskursive Schwäche gegenüber ausschließlich philosophischen Positionen. Vgl. auch Th. P. Fössel, *Warum ein Existential übernatürlich ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“*, in: *ThPh* 80 (2005) 389-411; hier: 395 ff. Es ist allerdings zu beachten, dass Rahner nicht immer deutlich genug zwischen „transzendental“ und „Transzendenz“ bzw. Transzendenzverfasstheit unterscheidet. Zwar fragt Rahner im Anschluss an Kant mit dem Begriff „transzendental“ nach den Möglichkeitsbedingungen menschlicher (Gottes-)Erkenntnis. Diese ist aber bereits bei Kant in einen größeren Fragenkomplex nach dem Menschen eingebunden („Was ist der Mensch?“). Deshalb nimmt Rahner die Frage nach transzendentaler Erkenntnis in den argumentativen Sachzusammenhang der (bei ihm religionsphilosophisch wie theologisch begründeten) Transzendenzverfasstheit des Menschen mit hinein.

seinem Denken auseinandersetzt, vermag von der weitreichenden Rezeption seiner Gedanken zu zeugen.<sup>396</sup>

Kennzeichnend für Rahners theologisches und philosophisches Werk ist die Fülle an Einzelthemen in beiden Disziplinen, zu denen er im Laufe seines Lebens Stellung genommen hat. Seine vielfältigen Schriften zeugen von der Breite, Weite und Tiefe eines theologischen Denkers, der sich in gewisser Analogie zu Przywara auf die jeweiligen theologischen und philosophischen Fragen seiner Zeit, seien sie grundsätzlicher oder konkreter Art, eingelassen hat. So systematisch seine einzelnen theologischen und philosophischen Argumentationen auch sind, so kann Rahner dennoch nicht als ein Systematiker im klassischen Sinne bezeichnet werden. Seine jeweiligen denkerischen Antwortversuche sind methodologisch zu verschieden, als dass sie sich zu einem in sich kohärenten „System“ harmonisieren ließen.<sup>397</sup> Nichtsdestotrotz können sie in ihrer Grundausrichtung wohl zu Recht als „sapientiale Theologie“ (M. Seckler) gewürdigt werden.

Verwurzelt in nachtridentinischer Schultheologie versuchte der frühe Rahner zwar mit Hilfe der Schrift und ihrer Exegese, der Patristik sowie der mittelalterlichen und Barockscholastik insgesamt zu einer denkerischen Vertiefung und Neudurchdringung der überlieferten theologischen Erkenntnisse zu gelangen. Jedoch setzen seine ersten philosophischen Überlegungen bei metaphysischen Reflexionen über die endliche Erkenntnismöglichkeit ein, die er – was allerdings für seine späteren theologischen Reflexionen von Bedeutung ist – nachkantianisch vom Subjekt her zu bestimmen sucht. Diese ersten philosophischen Überlegungen aus den 30er Jahren stehen dabei in einer gewissen sachlichen Spannung (was nicht a priori ein sachlicher Gegensatz sein muss!) zu seinem theologischen Frühwerk, vor allem im Blick auf die Gnadenlehre im ersten Gnadentraktat von 1937/38. Dieses zeugt von einem zunehmenden Interesse an christologischen Argumentationsfiguren und verweist in seiner dritten These bereits implizit auf den für das Kreuzesverständnis Rahners bedeutsamen Zusammenhang zwischen dem Begriff der Mysterien und dem des Lebens Jesu.

---

<sup>396</sup> Es ist schlichtweg unmöglich, auch nur annähernd einen Überblick über die Sekundärliteratur zu Karl Rahner zu gewinnen. Hilfreich als Einführung zu Rahners Leben und theologischem Denken sind u. a. H. Vorgrimler, Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg 1985 (Neuauf. als ders., Karl Rahner verstehen. Eine Einführung (Topos plus 416), Kevelaer 2002; A. Raffelt, Hg., Karl Rahner in Erinnerung, Düsseldorf 1994 (Lit.); B. J. Hilberath, Karl Rahner, Mainz 1995; A. Raffelt u. a., Karl Rahner, München 1997 (Lit.); M. Schulz, Karl Rahner begegnen, Augsburg 1999; A. Batlogg u. a., Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven, Mainz 2003. Einen Einblick in die „produktive“ Rezeption der theologischen Grundanliegen Rahners durch seine Schüler, insbesondere durch K. Lehmann, bietet D. Sattler, Zeugnis im Immanenten für den Transzendenten. Spuren einer Verwandtschaft im Denken von Karl Lehmann und Karl Rahner, in: Weg und Weite (FS Karl Lehmann), A. Raffelt u. a., Hg., Freiburg i. Br. 2001, 403-418. Besondere Würdigung findet der wechselseitige Einfluss der beiden Rahner-Brüder, Karl und Hugo (hier vor allem als Ignatius-Kenner und patristisch orientierter Theologe), in „Gemeinsame Arbeit in brüderlicher Liebe“. Hugo und Karl Rahner. Dokumente ihrer Weggemeinschaft, A. P. Kustermann u. a., Hg., Stuttgart 1993, und in K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg i. Br. 1994; H. Vorgrimler, Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken, Darmstadt 2004. Siehe auch B. Nitsche, Bilanz, Umbrüche, Desiderate. Rahner-Forschungsbericht 1995-2004/5 (Teil 1), in: ThQ 185 (2005) 303-319; Teil 2, in: ThQ 186 (2006) 50-65.

<sup>397</sup> Przywaras Antwortversuche auf die ihn bedrängenden Herausforderungen der Zeit sind ebenso wenig systematisierbar wie bei Rahner; zu Rahners Versuchen einer Fundamentaltheologie, s. kritisch W. Werner, Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 21), Tübingen u. a. 2003.

Dabei steht Rahner in seiner Abkehr von einem traditionellen neoscholastischen „Extrinsezismus“ und seiner vor allem durch die Patristiker des Zweiten Jahrhunderts<sup>398</sup> angeregten Hinwendung zu einer neuen, anthropologisch bedeutsamen „Inner(st)lichkeit“ der göttlichen Gnade durch eine metaphysische Analytik des Menschen nicht allein. Auch Blondel und de Lubac suchten mit argumentativer Kraft die „Äußerlichkeit“ göttlicher Gnade im Blick auf das Wesen des Menschen zu überwinden. Rahner selbst knüpft dabei an jene Neuansätze von J. Maréchal (*Le point de départ de la métaphysique*“, 1926) und J. B. Lotz an und vollzieht im Rückgriff auf Kant die transzendente Methode als Neuinterpretation des Thomas von Aquin, um dadurch die starre, ungeschichtliche Vorstellung einer Zweistufenordnung von „Natur“ und „Übernatur“ der Neoscholastik zu überwinden. Im Verlauf dieser Arbeit wird sich zeigen, wie sehr Rahner dabei von ignatianischen Motiven und Grundeinsichten profitiert hat. Ebenso hatte er sich zum Ziel gesetzt, durch seine transzendental-ontologische Metaphysik das Gott-Mensch-Verhältnis auf neue Weise als theologisch wie zugleich anthropologisch bedeutsam zu bestimmen.<sup>399</sup> Dadurch, dass Rahner in patristisch-mystischer „Kehre“ die Einsicht in die Selbstmitteilung des göttlichen Geheimnisses als „innerer“ Grund der Aufgeschlossenheit des Menschen für die Gnade Gottes zur Geltung gebracht hat, vermochte er auch eine neue Gesprächsmöglichkeit mit evangelischer Theologie zu eröffnen.<sup>400</sup> Dies wird in der Kritik an Rahners scheinbar anthropozentrischem Ansatz häufig übersehen.

Die im Einzelnen zu erkennende Vielschichtigkeit theologischer und philosophischer Einflüsse auf Rahner macht dabei die Schwierigkeit aus, der Frage nach einem vor allem von Ignatius beeinflussten, in sich zusammenhängenden Kreuzesverständnis in seinen Werken nachzugehen. Diese Schwierigkeit besteht vor allem darin, den unbezweifelbaren expliziten wie impliziten Einfluss von Ignatius auf Rahner theologisch zu würdigen. Zugleich sollte aber nicht der Verdacht heraufbeschworen werden, ihn auf das „Ignatianische“ reduzieren zu wollen und damit „einer Depotenzierung der wissenschaftstheoretischen Valenz und Brisanz rahnerscher Theologie Vorschub zu leisten“.<sup>401</sup> Dies bedeutet, dass einerseits Ignatius und sein Einfluss auch bereits auf den frühen Rahner als hermeneutischer Schlüssel methodologisch wie theologisch zu beachten ist. Andererseits muss mit der Möglichkeit

<sup>398</sup> Ascese und Mystik, in: *Sämtliche Werke*, 3, Spiritualität und Theologie der Kirchenväter, Freiburg i. Br. 1999, 123-390.

<sup>399</sup> Einen analogen Vorläufer dieser Absicht sieht M. Krienke bereits in A. Rosmini; ders., *Natur und Gnade in anthropologischer Perspektive. Antonio Rosmini als Vorläufer Karl Rahners?*, in: *Theologie und Philosophie* 78 (2003) 368-383; umfassend A. Losinger, *Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, St. Ottilien<sup>2</sup>1992.

<sup>400</sup> F. Nüssel, *Grund zur Aufgeschlossenheit – Denkanstöße Karl Rahners für die gegenwärtige evangelische Theologie*, in *MD* 55 (2004) 23-29; vor allem 28-29; vgl. dazu auch die sehr ausführliche Arbeit von M. Kappes, *Die Bedeutung der Theologie Karl Rahners für die Ökumene. Ein vergessenes Thema?*, in: *Cath(M)* 59 (2005) 1-35; vgl. auch A.-J., Kiadi Nkambu, *Geheimnis Gottes. Gott-mit uns: Immanuel. Ein Beitrag zum Geheimnisbegriff K. Rahners*, E. Jüngels und H. U. v. Balthasars, St. Ottilien 2004.

<sup>401</sup> B. J. Hilberath u. a., *Transzendente Theologie?*, in: *ThQ* 174 (1994) 304-315; hier: 304.

gerechnet werden, dass Rahners religionsphilosophische wie theologische Kreativität und Neuerkenntnis formenden Einfluss auf seine Interpretation des Ignatius bzw. der Exerzitien ausgeübt hat. Dies bedeutet, dass der hermeneutische Schlüssel des „Ignatianischen“ von Rahner selbst eine vertiefende religionsphilosophische wie theologische Deutung erhalten haben könnte, die sich als solche nicht unmittelbar aus den Exerzitien erschließen lässt.

In der jüngeren Forschungsdiskussion um Rahner zeichnet sich eine Auseinandersetzung darüber ab, welcher methodologische Zugang am ehesten in der Lage ist, Rahners spezifischen Denkansatz zu erhellen. Zwar wird von den meisten Rahner-Forschern seine ignatianische Spiritualität nicht nur nicht geleugnet, sondern findet auch in ihrem Einfluss auf Rahners theologisches Denken Berücksichtigung. Jedoch ist es unter ihnen umstritten, ob und inwieweit seine (spezifisch ignatianischen) Spiritualitätseinsichten zur methodologischen und theologischen Grundlage für die Analyse der religionsphilosophischen wie theologischen Gedanken Rahners gemacht werden können und dürfen.<sup>402</sup> Dabei dreht sich der Streit insbesondere um die Frage, ob das unbestreitbar „Ignatianische“ in und an seiner Theologie (allerdings in notwendiger Unterscheidung zu einer von Rahner selbst kritisierten und von ihm „überholten“ barock-scholastischen Jesuitentheologie) hinreicht, um ihn dadurch, insbesondere im Blick auf seinen transzendentalphilosophischen Ansatz, theologisch angemessen verstehen und deuten zu können.<sup>403</sup>

In dieser Arbeit soll durch die Reflexion auf Rahners Kreuzesverständnis u. a. der Nachweis erbracht werden, *dass das „Ignatianische“ in seinem Denken und sein transzendentalphilosophischer wie –theologischer Ansatz methodologisch und theologisch nicht gegeneinander ausgespielt werden können und dürfen, da sie sich gegenseitig erhellen und vertiefen.* Es ist Rahners Grundanliegen, die für ein theologisch genuines und angemessenes Gott-Mensch-Verhältnis notwendigen ignatianischen Grundeinsichten zu *universalisieren* und damit sowohl ihre bleibende theologische wie anthropologische Relevanz herauszustellen. Deshalb soll gezeigt werden, dass Rahner *an* den Exerzitien die grundsätzliche und somit universale theologische und anthropologische Bedeutung der Christusbegegnung erkennt und transzendentaltheologisch zur Geltung zu bringen sucht.

Rahners transzendentalphilosophischer Ansatz steht allerdings zumindest vordergründig quer zur Vorstellung von einer geschichtlich verankerten und zugleich existentiell bedeutsamen

---

<sup>402</sup> Vgl. etwa R. Stolina, *Die Theologie Karl Rahners. Inkarnatorische Spiritualität: Menschwerdung Gottes und Gebet* (Innsbrucker theologische Studien 46), Innsbruck 1996. Stolina erkennt zwar deutliche Einflüsse des Ignatius im Werk Rahners. Jedoch fehlt bei ihm eine grundsätzliche theologische Würdigung dieses Einflusses von Ignatius auf Rahner.

<sup>403</sup> Vgl. u. a. Fischer, *Der Mensch als Geheimnis*; hingegen R. Miggelbrink, *Exstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug*, 248; auch Hilberath u. a., *Transzendente Theologie?*, in: *ThQ* 174 (1994) 304-315.

„Begegnungschristologie“, wie sie bei Ignatius erscheint und von Przywara an Rahner „weitergegeben“ wird. Wie kann deshalb adäquat nach einem ignatianisch geformten Kreuzesverständnis bei Rahner gesucht werden, wenn sich rahnersche Gedankengänge wesentlich durch die Frage nach den („transzendentalen“) Möglichkeitsbedingungen einer allgemeinen Erfahrbarkeit bzw. einer konkreten Erfahrung göttlicher Gnade auf Seiten des Menschen auszeichnen? Diese Schwierigkeit setzt sich fort, wenn zugleich das Kreuz bei Rahner eher als eine zufällige Form des geschichtlichen Heilsereignisses denn als theologische Grundform des Gott-Mensch-Verhältnisses erscheint. Letzteres kommt jedoch bei Ignatius im Zwiegespräch des Exerzitanten mit dem gekreuzigten Christus wesentlich zum Tragen.

Deshalb ist beabsichtigt, allem Anschein zum Trotz von der Rahner entscheidend prägenden Spiritualität der ignatianischen Exerzitien her die theologische Bedeutsamkeit ignatianischen Kreuzesverständnisses für Rahners Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch zu erhellen. Zugleich soll aufgezeigt werden, wie diese transzendentaltheologische Verhältnisbestimmung auch als Vertiefung des „Ignatianischen“ bei Rahner begriffen werden kann.

Hilfreich ist dabei bereits die Arbeit von A. Grün<sup>404</sup>, insofern er die zentrale Bedeutung des *Erlösungsgedankens* bei Rahner mit Hilfe einer bei ihm nachweisbaren „Theologie des Todes“ herauszuarbeiten versucht. Dieser Ansatz soll im Blick auf das Gott-Mensch-Verhältnis weiter vertieft und unter wesentlicher Berücksichtigung der *ignatianischen* Herkunft Rahners neu beleuchtet werden.

Die Exerzitien als solche sind aber entsprechend des zuvor Gesagten dennoch eher als „produktives Vorbild“ (so Zahlauer unter Verwendung eines rahnerschen Diktums) denn als unmittelbare theologische „Quelle“ für Rahners eigene Vorstellungen zu verstehen und dementsprechend methodologisch einzuordnen und zu gewichten. Damit soll jedoch wiederum nicht der theologische Einfluss des Ignatius auf Rahner unterbewertet werden. *Vielmehr wird dieser explizite wie implizite Einfluss des Ignatius grundsätzlich vorausgesetzt und zur theologischen Anwendung gebracht.* Von daher gesehen hat eine systematisch-theologische Untersuchung von Rahners Werk sowohl die ignatianische Herkunft bestimmter theologischer Motive und Ideen im Zusammenhang mit dem Kreuz zu beleuchten als auch nach ihrer Auf- und Annahme sowie etwaig umformenden Weiter- oder Neuentwicklungen durch Rahner als Rezipienten zu fragen. Deshalb ist die kontextuelle „Verortung“ und Gewichtung dieser Ideen und Motive im jeweiligen theologischen Kontext zu beachten.

---

<sup>404</sup> A. Grün, *Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis* (Münsterschwarzacher Studien 26), Münsterschwarzach 1975. Entgegen den Erkenntnissen aus der gegenwärtigen Rahner-Forschung glaubte Grün allerdings noch den ignatianischen Einfluss auf Rahners Kreuzesverständnis ausschließlich in seinen *frömmigkeitsrelevanten* Dimensionen zu erblicken; s. ebd., 118ff.

Die vorliegende Arbeit wird dabei den Blick insbesondere auf Rahners Kommentierungen der ignatianischen Exerzitien richten, um von dort aus der Frage nachzugehen, ob und inwiefern bestimmte hier auftauchende kreuzestheologische Motive auf die *Vollgestalt* seiner Theologie ausgestrahlt haben, insbesondere auf seine eher „theologisch-systematischen“ Schriften (einschließlich seines Spätwerks „Grundkurs des Glaubens“). Des Weiteren gilt zu fragen, ob bzw. auf welche Weise es zu (transzendentaltheologischen) „Rückstrahlen“ auf das (Ignatianische im) Kreuzesverständnis kam.

Zu berücksichtigen ist dabei die von P. Eicher<sup>405</sup> erkannte Entfaltung von drei unterschiedenen Denkbewegungen, die nur zum Teil den Charakter von zeitlich hintereinander folgenden Schaffensphasen Rahners einnehmen. In einer ersten, die bis in die Mitte der fünfziger Jahre überwiegt, vollzieht Rahner seinen transzendentalen Ansatz nur an einigen ausgewählten philosophisch-theologischen Problempunkten und Fragestellungen als philosophische Vermittlung der Theologie. In einer zweiten Phase wird dieser Ansatz programmatisch als theologische Vermittlung der Philosophie entfaltet. Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre tritt in seinen theologischen Überlegungen jedoch stärker das „Aposteriorische“, vor allem die Geschichtlichkeit in ihrer konkreten Gestalt, hervor. Traditionelle Kategorien treten hinter allgemeineres, menschheitliches Denken zurück, ohne dass sie ganz verschwinden. Dabei unternimmt Rahner in seinem Spätwerk „Grundkurs des Glaubens“ den auf den ersten Blick nicht immer geglückten Versuch, *transzendentes* und *geschichtliches* Denken miteinander zu vermitteln.<sup>406</sup> Dieser Vermittlungsversuch deutet dabei letztlich auf die Rahner zeitlebens beschäftigende grundlegende theologisch-inhaltliche Fragestellung nach einer dem allgemeinen menschlichen Verstehenshorizont angemessenen Verhältnisbestimmung vom einmaligen heilsgeschichtlichen Ereignis und der transzendentalen Verfasstheit des geschichtlichen Menschen.<sup>407</sup>

Die deshalb im Blick auf Rahners Werk geschehende methodologisch stärkere Gewichtung der theologisch-inhaltlichen Fragestellung gegenüber einer formalen werkgenetischen Perspektive erfordert zwar auch die Berücksichtigung werkdiachroner Erkenntnisse. Jedoch legt sich in diesem Fall eine eher *synchrone, ideen- und motivgeschichtlich* orientierte Analyse des rahnerschen Opus nahe. Erst vor einem solchen sachlich-theologisch erweiterten Problemhorizont lässt sich die Frage nach der Bedeutung seines spezifischen (ignatianisch

<sup>405</sup> P. Eicher, *Offenbarung, Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977; vgl. auch K. Lehmann, Karl Rahner: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, in: H. Vorgrimler u. a., Hg., *Bahnbrechende Theologen*, Freiburg i. Br. 1970, 143-181; vor allem 170.

<sup>406</sup> Während Rahner Transzendentalität und Geschichte bzw. Geschichtlichkeit zusammenzudenken sucht, sind es bei Przywara die Kategorien der Analogie und des (dialektisch) Geschichtlichen; s. dazu im letzten Kapitel.

<sup>407</sup> Vgl. hierzu in kritischer Weiterführung des Ansatzes von Rahner G. Neuhaus, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, Düsseldorf 1982.

geprägten) Kreuzesverständnisses für das Gott-Mensch-Verhältnis beantworten. Eine methodologisch synchrone Herangehensweise bietet sich insbesondere auch auf Grund der gegenseitigen Verwiesenheit verschiedener christologischer Grundtypen in ihrem Durchdrungensein von ignatianischem Gedankengut bei Rahner an.<sup>408</sup>

Eine solche synchrone Analyse soll hier in Form einer *kritischen, retrospektiven Relecture* der entsprechenden Schriften Rahners geschehen, die weder ein spezifisches begriffliches Verstehensraster noch eine bestimmte Methodologie an sein Werk von „außen“ heranträgt.<sup>409</sup> Vielmehr soll in dieser Arbeit dem jüngsten Forschungsstand<sup>410</sup> hinsichtlich der Bedeutung des *Symbols*<sup>411</sup> als *Schlüsselbegriff* für Rahners theologischen Ansatz Rechnung getragen werden. Dies geschieht dergestalt, dass dieser Terminus, auch wenn er von Rahner nur in wenigen Aufsätzen ausdrücklich thematisiert worden ist, in seinem unterschwelligem, impliziten Einfluss auf sein gesamtes theologisches Denken insbesondere in der Frage nach der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Transzendenz, Existenz und Geschichte methodologische Beachtung finden wird. Gerade mit Hilfe dieser methodologischen Grunderkenntnis soll die theologische Denkstruktur Rahners in seinen Kommentierungen der ignatianischen Exerzitien *textimmanent* erfasst und für sein Kreuzesverständnis fruchtbar gemacht werden.<sup>412</sup> Dabei erfordert ein solch größerer theologischer Zusammenhang, den Blick auf diejenigen Texte und Textgattungen Rahners auszuweiten, die sich sowohl ausdrücklich mit dem Kreuz beschäftigen als auch dies implizit in verschiedenen theologischen Topoi anklingen lassen.

---

<sup>408</sup> Siehe dazu unter 2.

<sup>409</sup> Zahlauer, 275-317. Allerdings sieht Zahlauer bei Rahner eine nicht vollständig durchgehaltene Symboltheologie in einer Spannung zur rahnerschen Existentialisierung der Lebensgeheimnisse Jesu stehen.

<sup>410</sup> Schwerdtfeger ist in dieser Frage noch vorsichtiger; ders., Gnade und Welt, 228; deutlicher J. H. P. Wong, Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner (Biblioteca di Scienze Religiose 61), Rom 1984, 44f.; E. G. Farrugia, Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners. Veranschaulicht an seiner Christologie (AnGr 241), Rom 1985; B. J. Hilberath u. a., Das Symbol als vermittelnde Kategorie zwischen Transzendentalität und Geschichte in der transzendentalen Theologie Karl Rahners, in: M. Laarmann u. a., Hg., Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie (FS R. Schaeffler), Freiburg i. Br. 1997, 239-260.

<sup>411</sup> Vgl. u. a. zur Vertiefung W. W. Müller, Das Symbol in der dogmatischen Theologie. Eine symboltheoretische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Ricoeur und J. Lacan (Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 401), Frankfurt a. M. u. a. 1990, 49-113.

<sup>412</sup> Batlogg, Mysterien, 50ff; bes. 54-57, versteht den Einfluss der ignatianischen Exerzitien auf Rahners theologischen Ansatz im Sinne einer lebensgeschichtlichen Hermeneutik. Exerzitien seien für Rahner, so Batlogg, lebendige Wirklichkeit und damit als Ort der Gottesbegegnung „locus theologicus“.



## 2. Christologisch-soteriologische Grundorientierung

Die kritische Relecture Rahners hat mit seiner christologischen Grundorientierung zu beginnen. Bereits seit Rahners frühen theologischen Arbeiten, spätestens jedoch in seinem Gnadentraktat, lässt sich grundsätzlich eine strikt christologisch-gnaden theologische Argumentation ausmachen. Diese bleibt in seinen frühen theologischen Werken<sup>413</sup> noch ganz im Rahmen klassischer Christologie und Soteriologie. Diese Argumentation sucht dann einen transzendentalen bzw. transzendentaltheologischen Zugang zu den christologischen Grunddaten der Inkarnation und der unio hypostatica zu entwickeln.<sup>414</sup> Eine solche materiale Vorordnung christologischer bzw. gnaden theologischer Argumentationsmuster vor anthropologischen und schöpfungstheologischen gerade angesichts der transzendentalen Fragestellung ist in zweifacher Hinsicht von Relevanz für eine Interpretation des Kreuzesverständnisses Rahners in seinen weiteren theologischen Reflexionen. Zum einen setzen grundsätzlich klassisch christologische Begründungsmuster die Abgeschlossenheit, Unhintergebarkeit, Einmaligkeit und Einzigartigkeit der in Jesus Christus gipfelnden Offenbarung als wesentlich für das Verständnis Gottes wie der Welt bzw. des Menschen voraus. Für Rahner kann es deshalb keine vom Christusereignis unabhängige epistemologisch-theologische Reflexionen geben.<sup>415</sup> Denkbar sind lediglich Aussagen zur hypothetisch-abstrakten religionsphilosophischen Potentialität des Menschseins, wie in „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“, als formallogisches „Prä“ hinsichtlich der Faktizität des Christusereignisses, um dadurch jedoch die grundsätzlich theologische Gott-Mensch-Beziehung zu erhellen.<sup>416</sup>

---

<sup>413</sup> Vgl. dazu Lehmann, Karl Rahner, 170; zu dieser Schaffensperiode Rahners gehören vor allem: Probleme der Christologie von heute, in: Sämtliche Werke, 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 261-301; Zur Theologie der Menschwerdung, in: ebd., 309-322; Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften zur Theologie, V, Einsiedeln u. a. <sup>2</sup>1964, 183-221; stellenweise auch noch Jesus Christus [Art.], in: LThK<sup>2</sup> 5 (1960) 941-961 [= in Sämtliche Werke, 17/1, Enzyklopädische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 301-309].

<sup>414</sup> Siehe B. Nitsche, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (Religion – Geschichte – Gesellschaft 22), Münster u. a. 2001. Nitsche erkennt bei Rahner die spezifische Form einer transzendentaltheologischen Christologie bzw. Soteriologie, die in einer entsprechenden Verhältnisbestimmung von göttlicher Selbstmitteilung und transzendentaler Freiheit des Menschen ihren besonderen Ausdruck findet. Die Frage einer Theologie des Kreuzes bei Rahner wird erweisen müssen, ob und inwiefern eine solche Christologie vor allem im Blick auf das Kreuz tatsächlich vorliegt und welche Bedeutung damit sowohl für die Topik des Kreuzes als auch für eine solche etwaige Christologie verbunden ist.

<sup>415</sup> Rahner, Erlösung, in: Ders. u. a., Hg., Sacramentum Mundi, 4 Bde, Freiburg 1967-1969, Bd I, 1967, 1159-1176; hier: 1164 [= Sämtliche Werke, 17/2, Enzyklopädische Theologie, Freiburg. i. Br. 2002, 1009-1022; hier: 1013].

<sup>416</sup> Damit scheint Rahner Philosophie als „ancilla theologiae“ zu verstehen. Allerdings ist es erstere, die der letzteren die „Fackel“ (formallogisch) „voranträgt“. Im weiteren Verlauf der Argumentation wird zudem einsichtig, dass Rahner der Philosophie unter bestimmten Voraussetzungen eine *sinnvolle* Eigenständigkeit gegenüber der Theologie zuerkennt; vgl. hierzu unter 3.3.1.

Zum anderen zeichnet sich Rahners christologischer Ansatz durch eine wesentlich *soteriologische* Dimension aus. Christologie wird in ihrer soteriologischen Ausrichtung im Sinne eines „Christus für uns“ *anthropologisch* bedeutsam.<sup>417</sup> Eine insbesondere in der Inkarnation verankerte Soteriologie fragt aber wiederum nach der theologischen Bedeutung des Menschen für eine angemessene Christologie. Nach Rahner sind deshalb das Christusereignis als *inkarnationstheologisches* Grunddatum wie das sich ihm vollziehende Heil mit der Frage nach dem Menschen nicht nur bloß untrennbar verbunden. Die Frage nach dem Menschen ergibt sich für ihn vielmehr aus der inneren Logik der Christologie selbst.

Daraus folgt, dass eine grundlegend christologisch-soteriologische, inkarnationstheologisch noch einmal spezifizierte Argumentation die theologische Aufmerksamkeit verstärkt auf anthropologische und religionsphilosophische Fragestellungen lenkt. Diese artikulieren sich bei Rahner als Reflexionen über die grundsätzlichen Möglichkeitsbedingungen einer Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade und ihrer tatsächlichen Erfahrung im menschlichen Subjekt in Form einer „Transzendentaltheologie“. Damit ist die einer solchen Theologie zugrundeliegende anthropologische Fragestellung nicht von „außen“ an theologisches Gedankengut herangetragen. Stattdessen lässt sie sich von „innen“ heraus, d. h. aus einer genuin theologischen, insbesondere christologischen Erkenntnis gewinnen. Die anthropologische Fragestellung erhält von dieser nicht nur ihre theologische Legitimation, sondern verleiht vielmehr dadurch erst den theologischen Grunddaten für Mensch und Welt ihre Bedeutsamkeit.

Bei der Analyse des rahnerschen Christus- bzw. Kreuzesverständnisses besteht vor dem Hintergrund des bislang Gesagten zwar grundsätzlich die methodologische und sachliche Möglichkeit, vom „transzendentalen Rahner“ aus nach dem Spannungsbogen zur Geschichte und geschichtlichen Einmaligkeit des Christusereignisses zu fragen, ohne dabei das christologische Grunddatum in seiner sachlichen Priorität zu gefährden oder zu umgehen.

Es ist aber ebenso möglich, das *heilsgeschichtliche Grunddatum der Inkarnation als methodologischen Ausgangspunkt* (und eben nicht nur als sachlich unhintergehbare Voraussetzung) zu wählen, um diese Spannung zur transzendentalen Verfasstheit des Menschen zu beleuchten.

Beide Optionen wahren auf je ihre Weise die christologische Grundorientierung Rahners. Auch das transzendentallogische bzw. -theologische Fragen nach den zu geltenden Verstehensbedingungen im Menschen hat ja für Rahner eine wesentlich theologisch-korrelative Bedeutung für den apriorisch-universalen Anspruch des aposteriorischen

---

<sup>417</sup> Rahner, Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute, in: Schriften zur Theologie, XV, Zürich u. a. 1983, 225-235; hier: 230f.

Christusereignisses. Allerdings hält er das Entwerfen einer „transzendentalen Christologie“ erst vom *aposteriorischen* Faktum des Christusereignisses her für möglich und nicht umgekehrt. *Für Rahner kann eine transzendente Christologie erst dann entwickelt werden, „wenn der Mensch dem faktischen Christusereignis in einer ‚kategorialen Erfahrung‘ begegnet [eigene Betonung]“.*<sup>418</sup>

Dem soll in dieser Relecture entsprechend Rechnung getragen werden. Mit der methodologischen (neben der sachlichen) Priorität des heilsgeschichtlichen Christusereignisses bzw. der heilsgeschichtlichen vor der transzendentalen Christologie soll aber dennoch bzw. gerade deshalb Rahners transzendente Methode entscheidende Beachtung finden: Sie fragt nach den anthropologischen Möglichkeitsbedingungen einer sich aus dem Christusglauben notwendig ergebenden universalen Geltung des Christusereignisses. Mit der sachlichen und zugleich methodologischen Priorität einer heilsgeschichtlichen Christologie ist folglich für Rahner immer schon die transzendente Frage als Frage nach dem *universalen* Geltungsanspruch des christlichen Glaubens mitgegeben.

Die von Rahner getroffene sachliche Unterscheidung zwischen einer „heilsgeschichtlichen“ und einer „metaphysischen Christologie“<sup>419</sup> ist insofern von Bedeutung, als erstere von der geschichtlichen Erfahrung des Menschen Jesus, seines Lebens, seines Todes und seiner Auferstehung als seines konkreten Schicksals ausgeht. Letztere erblickt hingegen ihren Ausgangspunkt in der Aussage, dass Gott Mensch geworden ist, d. h. dass der Logos menschliche Wirklichkeit angenommen hat. Damit hat Rahner selbst seine frühere Unterscheidung zwischen („ontologischer“) „Aszendenzchristologie“ und („ontischer“) „Deszendenzchristologie“ „aufgehoben“, da eine heilsgeschichtlich ebenso mögliche Abstiegschristologie etwas anderes bezeichnet als eine metaphysische Abstiegschristologie. Dennoch bleibt die Unterscheidung zwischen „Aufstieg“ und „Abstieg“ bei ihm insofern von Bedeutung, als sie eine Differenz in seiner Antwort auf die Frage markiert, ob der Mensch Jesus als methodologischer Ausgangspunkt oder als Endpunkt christologischer Reflexionen zu gelten hat. Eine metaphysische Christologie setzte beim göttlichen Logos an und könnte als Endpunkt die menschliche Natur Jesu bedenken. Eine heilsgeschichtliche Christologie (sei sie auch noch so sehr theozentrische

---

<sup>418</sup> Rahner, Jesus Christus, in: Ders. u. a., Hg., Sacramentum Mundi, II, 930; vgl. auch ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: Sämtliche Werke, 26, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. u. a. 1999, 196ff. Hans Urs von Balthasars Einwand (Theodramatik II,2, 233), Rahners Vorordnung der Gnadenordnung vor die Schöpfungsordnung habe eine „christologische[...]“ Engführung“ zur Konsequenz, trifft den Kern des rahnerschen Denkansatzes nicht, insofern bei ihm die Christologie selbst eines weiteren Interpretamentes bedarf. Balthasar wiederum ordnet ebenfalls eine ganz bestimmte Form der Christologie vor die Schöpfungsordnung (vgl. dazu das Kapitel über Balthasar). Es lässt sich allerdings prinzipiell fragen, ob Rahners christologische Grundunterscheidung zwischen „transzendentaler“ und „kategorialer Erfahrung“ gegenüber dem Christusereignis angemessen ist; vgl. dazu im Schlussteil dieser Arbeit.

<sup>419</sup> Zum Folgenden Rahner, Die zwei Grundtypen der Christologie, in: Schriften zur Theologie, X, Zürich u. a. 1972, 227-238. Vgl. ders., Jesus Christus, in: SM, II, 930f.; ders., Grundlinien einer systematischen Christologie, in: ders. u. a., Christologie – systematisch und exegetisch, Freiburg i. Br. 1972, 65ff.

„Abstiegchristologie“) nähme hingegen ihren methodologischen Ausgangspunkt beim konkreten Schicksal Jesu. Auch wenn sich der späte Rahner verstärkt auf eine heilsgeschichtliche Christologie eingelassen hat, so treten bei ihm dennoch nicht beide Typen von Christologie in Reinform auf. Vielmehr verweist in seinen christologischen Reflexionen die eine immer auf die andere. Dies gilt insofern, als einerseits seine, letztlich jede Christologie, will sie den Verdacht von Mythologie vermeiden, ihren ursprünglichen Ausgang in Jesus zu nehmen oder zumindest einen wesentlichen Bezug zu ihm herzustellen hat. Andererseits verweist nach Rahner gerade die für eine spezifisch heilsgeschichtliche Christologie virulente Frage nach dem Menschen auf seine Bedeutsamkeit für Gott, *von dem her* eine „metaphysische Christologie“ eine solche Bedeutsamkeit in der ihr eigenen Terminologie aufzuzeigen sucht. Dies bedeutet, wer nach Rahner radikal *heilsgeschichtlich* denkt, der hat zugleich den göttlichen Ursprung dieses Heils und seinen Ausgang von dort zu bedenken. Von „Heilsgeschichte“ kann für Rahner nur angemessen gesprochen werden, wenn explizit oder implizit die „metaphysisch-christologische“ Einsicht vorausgesetzt wird, dass das einmalige, Heil begründende Jesus-Gott-Verhältnis in der Inkarnation gründet. Wer wiederum eine radikal „metaphysische Christologie“ betreibt, der kann nicht umhin, auch und gerade die Frage nach dem Menschen als dem Zielpunkt göttlicher Inkarnation zu stellen. Beide Fragerichtungen richten sich nach Rahner deshalb auf das Geheimnis<sup>420</sup> des Christusereignisses als dem In-eins-Treten von geschichtlichem Lebensschicksal Jesu und göttlicher Fleischwerdung.

„Transzendente Christologie“, die Rahner dem „metaphysischen“ Typus zurechnet, ist für ihn in der Lage, die universale Bedeutsamkeit eben dieses konkreten geschichtlichen Ereignisses für Mensch und Welt zu erheben und zu erhellen, da sie als Frage nach dem Menschen bereits in einer „heilsgeschichtlichen Christologie“ enthalten ist. Zugleich vermag letztere den Verständnishorizont des Menschen für „metaphysische Christologie“ zu öffnen.

Gerade diese Erkenntnis Rahners verbietet es, beide Christologietypen bei ihm gegeneinander auszuspielen oder den jeweils anderen Typus zu vernachlässigen. Vielmehr ist selbst Rahners metaphysische Rede von der Inkarnation, wie noch im Zusammenhang mit seinem Kreuzesverständnis zu zeigen sein wird, von der Spiritualität der ignatianischen Exerziten und damit christologisch-heilsgeschichtlich geprägt. Von dieser Prägung her gilt es deshalb die Rede vom Kreuz nach der transzendentalen Bedeutsamkeit für Mensch und Welt, die eben den Blick auf eine „metaphysische Christologie“ freigibt, zu befragen.

Dies bedeutet, dass für Rahner die heilsgeschichtlich-kategoriale Rede vom Kreuz nicht gegen die durch die transzendente Frage eröffnete metaphysische Reflexion über das Christusereignis als Inkarnation des göttlichen Logos ausgespielt werden kann und darf, sondern vielmehr beide christologische Grundtypen aufeinander verwiesen sind. Eine solche Komplementarität beider Christologien ist zwar im Blick auf eine diachrone Genese des

---

<sup>420</sup> Zur begrifflichen Vertiefung, s. weiter unten.

rahnerschen Werks nicht immer in ausgereifter Gestalt zu finden. Dennoch legt dies die Vollgestalt seiner Theologie nahe.

Das Christusereignis ist deshalb bei Rahner in der Weise theologisch näher zu bestimmen, dass Gott in der geschichtlichen Existenz Jesu nicht nur einen einzigen Menschen, sondern *in ihm* als „concretum universale“ die ganze Menschheit (Welt) grundlegend angenommen hat.<sup>421</sup> Dadurch erhält dieses Ereignis eine *grundsätzliche Bedeutung für Mensch und Welt*. Somit kann Rahner auch nicht anders als zugleich nach der *transzendentalen Grundstruktur* des Menschen (in den Grundvollzügen von Erkenntnis bzw. Freiheit und Liebe) in Form einer „transzendentalen“ bzw. „suchenden Christologie“ zu fragen. Diese Grundstruktur gründet bei ihm in ihrem ursprünglichen Woraufhin als dem bleibenden und deshalb absoluten „heiligen Geheimnis“<sup>422</sup> in eben diesem. Transzendente Christologie erfüllt und vollendet sich hierin nach Rahner. Allerdings kann sie für ihn aus heilsfaktischen und gnadentheologischen Gründen nicht die Frage nach der tatsächlichen geschichtlichen Erfüllung der menschlichen Verwiesenheit auf den „absoluten Heilbringer“ beantworten.

An dieser Stelle erhält nun Rahners ignatianische Herkunft entscheidende Bedeutung: Für ihn entspringt die Gewissheit der Erfüllung transzendentaler Christologie in einer „kategorialen Erfahrung“<sup>423</sup> des Menschen mit dem geschichtlich verankerten Christusereignis. Diese Kategorialität wiederum vermittelt sich an den Menschen durch die in Form von ignatianischen Exerzitien (aber nicht ausschließlich hierdurch) ins Bewusstsein tretende relationale *Begegnung*<sup>424</sup> mit eben diesem Ereignis. Sie wird dadurch bei Rahner grundlegend theologisch bedeutsam. Eine solche „kategoriale“ Christuserfahrung setzt er mit der „transzendentalen Erfahrung“ des Menschen als der durch die transzendente Reflexion ermöglichten Selbsterkenntnis in eine Korrelation wechselseitigen Erschließens und Verweisens: Für ihn korrespondieren die „Erfahrung mit Jesus“ und die „Erfahrung mit uns selbst“.<sup>425</sup> Damit ist jede transzendente Reflexion auf Christus bzw. das Kreuz nicht nur im konkreten menschlichen Dasein als solchen zu verorten, sondern in einem Dasein, das von

---

<sup>421</sup> Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg i. Br. 1970, 87f.

<sup>422</sup> Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. Erste Vorlesung, in: Sämtliche Werke, 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 101-135. G. Krucks Urteil, Rahners begründende Rückbindung seiner Anthropologie an die Christologie lasse keine Möglichkeit zu, *die* Wahrheit der Begründung der Gottrede vom Subjekt her darzulegen, übersieht die entscheidende Differenz zwischen einer (anthropologisch letztlich irrelevanten) Wahrheit „an sich“ und einem Begriff von Wahrheit „für uns“. Er verkennt deshalb, dass Rahners theologischer Geheimnisbegriff sehr wohl einen universal anthropologisch bedeutsamen Wahrheits**begriff** beinhaltet, diesen aber als Relationsbegriff des Gottesbegriffes und nicht als Letztbegriff versteht; G. Kruck, Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott (ratio fidei 16), Regensburg 2002; hier: 57-94.

<sup>423</sup> Vgl. M. Delgado u. a., Hg., Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner (Schriften der Diözesanakademie Berlin 10), Hildesheim 1994.

<sup>424</sup> Hierauf wird weiter unten noch einzugehen sein.

<sup>425</sup> Gott ist Mensch geworden. Meditationen, Freiburg 1975, 17.

einer „kategorialen“ *Begegnungserfahrung* mit dem Menschen Jesus geprägt wird bzw. worden ist. Folglich rückt – explizit oder implizit – das *konkrete Leben Jesu* in den Mittelpunkt des theologischen Interesses von Rahner. Das Konkrete in den geschichtlichen Ereignissen des Lebens Jesu wird „*theo-logisch*“ wie soteriologisch bedeutsam, insofern diese Ereignisse einen Zugang zum Glauben an das in ihm offenbare *Geheimnis* Gottes zu eröffnen vermögen.<sup>426</sup> Rahner fordert deshalb eine Theologie der Mysterien Jesu, führt sie aber selbst nicht mehr durch.<sup>427</sup> Dennoch finden sich dazu entscheidende Ansätze in seinen aszetischen Schriften.

Andersherum erschließt Rahner in seinen Exerzitenkommentierungen die „*Hinwendung*“ zum konkreten *Schicksal Jesu* als *Existential menschlichen Daseins* im Sinn der „Hingegebenheit des Seins (das Beisichsein ist) an das andere...“<sup>428</sup> Dadurch erhält das Schicksal Jesu universale anthropologische Bedeutsamkeit. Deshalb sind Rahners Erfahrungseinsichten ignatianischer Spiritualität<sup>429</sup> von theologisch grundsätzlicher Bedeutung für ein angemessenes Verstehen seines Denkweges im allgemeinen und seines Kreuzesverständnisses im besonderen. Diese Erfahrungseinsichten kennzeichnet deshalb auch eine grundlegende christologisch-relationsontologische Dimension, ohne die einer Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen menschlichen Erkennens und Annehmens der christlichen Botschaft die primäre theologische Grundperspektive fehlte, von der aus überhaupt ein solches Erwägen seinen Sinn erhält.<sup>430</sup>

Von daher gesehen ist bereits an dieser Stelle deutlich zu machen, dass nicht Rahners christologische Gedanken als solche – quasi in abstrahierter Reinform – fundamentale Bedeutung für seine anthropologischen Reflexionen haben, sondern eine in der *soteriologisch ausgerichteten Begegnungsspiritualität des Ignatius* verwurzelte und von ihr geformte spezifische Gestalt der Christologie.

Durch eine solche Gestalt der Christologie Rahners erhält zugleich die sein gesamtes Werk prägende Grundproblematik des Verhältnisses von *Geschichte* und *Transzendenz* eine vertiefende Neuausrichtung. Es geht dabei Rahner nicht bloß um ein abstraktes Vermittlungsbemühen, die Geschichtlichkeit der Offenbarung als solche mit der

<sup>426</sup> Siehe Batlogg, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, vor allem 123-261.

<sup>427</sup> Rahner, Mysterien des Lebens Jesu, in: LThK<sup>2</sup> 7 (1962) 722 [= Sämtliche Werke, 17/1, Enzyklopädische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 349-350]; auch ders., Probleme der Christologie von heute, in: Sämtliche Werke, 12, 292ff; vgl. hierzu Batlogg, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Batlogg kann dabei wesentliche Elemente einer Theologie der Mysterien bei Rahner erheben.

<sup>428</sup> Rahner, Sämtliche Werke, 2, 98.

<sup>429</sup> Siehe Zahlauer, Rahner; auch Grün, 118ff.

<sup>430</sup> Fischer, Der Mensch als Geheimnis, 19ff; 49ff., versucht aufzuweisen, dass selbst Rahners philosophisch-metaphysische Erwägungen zur menschlichen Erkenntnis in den ignatianischen Erfahrungen der Exerziten wurzeln; s. dazu auch weiter unten.

transzendentalen Anlage des Menschen grundsätzlich zusammendenken zu können. Vielmehr reflektiert er – in spiritualitätstheologischer Verankerung – den *existentiellen Nachvollzug des in der Existenz Jesu Christi bereits paradigmatisch geschehenen Ereignisses von der zu sich selbst gekommenen Geschichte der Transzendenz des Menschen. Sie ist für Rahner zugleich geschichtliches Zum-Menschen-Kommen bzw. geschichtliche Gestaltwerdung Gottes.*

Diese grundlegende, auf den ignatianischen Nachfolgedanken ausgerichtete inkarnations-theologische Fragestellung steht letztlich im Hintergrund der vielfältigen theologischen Reflexionen Rahners, so sehr sie auch an theologischen Einzelthemen orientiert gewesen sein mögen und so sehr auch eine Inkarnationschristologie im engeren Sinne nicht das Ganze an Rahners (insbesondere auch späterem) christologischem Spektrum abdeckt.<sup>431</sup> Diese gilt es deshalb ganz besonders auf ihre Relevanz für ein bestimmtes Gott-Mensch-Verhältnis im Verständnis des Kreuzes zu befragen, das sich in Rahners Werken, insbesondere in seinen Kommentierungen zu den ignatianischen Exerzitien, artikuliert.

### **3. Zur Frage nach dem methodologischen Ausgangspunkt für Rahners Kreuzesverständnis**

#### **3.1 Zum wechselseitigen Verweiszusammenhang von Anthropologie als „transzendentaler Christologie“ und Theologie als „kategorialer Christologie“**

Im Folgenden ist nun der Frage nach dem möglichen methodologischen Ausgangspunkt für eine Analyse des rahnerschen Kreuzesverständnisses nachzugehen. Liegt dieser in einer transzendentalen Anthropologie oder in einer heilsgeschichtlich-kategorialen Christologie?

Der Mensch ist in seinem Fragehorizont bei Rahner entsprechend der anthropozentrischen Wende in den theologischen Brennpunkt gerückt (allerdings ohne dabei das Eingebundensein des Menschen in die gesamte Schöpfung aus den Augen zu verlieren). Jedoch steht diesem Brennpunkt ellipsenförmig der Fokus Gott gegenüber. Beide Brennpunkte erschließen sich für ihn wechselseitig, allerdings auf der Grundlage der Heilsfaktizität der göttlichen Inkarnation. Dies bedeutet, dass sich für Rahner eine Erkenntnis des christlichen Gottes nur vom Menschen her und auf ihn hin aussagen lässt, so wie umgekehrt ein adäquates Verständnis von Mensch und Welt nur vom christlichen Gottesbegriff her gefunden werden kann.

---

<sup>431</sup> Vgl. E. Maurice, *La christologie de Karl Rahner (Jésus et Jésus-Christ 65)*, Paris 1995, 99-116.

Aus dieser grundsätzlichen inkarnationslogischen Erkenntnis ergibt sich für Rahner näherhin, dass Theologie immer auch zugleich Anthropologie (und Schöpfungslehre) zu sein hat bzw. ist (ohne dass erstere in letzterer aufginge) und Anthropologie in ihrer schöpfungstheologischen Gestalt eine transzendentalontologische Verfasstheit aufweist. Auf Grund derer ist sie auf einen letzten Horizont verwiesen, den Theologie wiederum mit dem Begriff „Gott“ reflektiert. Die Einsicht in eine solche transzendentalontologische Verfasstheit von Mensch (und Welt) hat für Rahner zwar insofern „objektiven“ Charakter, als sie grundsätzlich und damit universal gilt. Jedoch formuliert er sie von einem zwar nicht immer ausdrücklich reklamierten, dennoch genuin theologischen Standpunkt aus. Dieser hat die „kategoriale“ Faktizität des Christusereignisses zu seiner Voraussetzung. Von ihm her stellt sich die Frage nach den allgemeinen Verstehensbedingungen bzw. den formallogisch apriorischen Voraussetzungen bei Mensch und Welt. Zugleich beantwortet dieser Standpunkt die Frage nach der transzendentalontologischen Verfasstheit des Menschen.<sup>432</sup>

Damit ist bereits hier ein christologisch verankerter *epistemologischer Scotismus* als eine vom Grunddatum des Christusereignisses her erneuerte und begründete „natürliche Theologie“ im rahnerschen Denken erkennbar. Die „Reichweite“ einer solchen Gotteserkenntnis beschränkt sich bei Rahner folglich nicht auf das Christusereignis und seine unmittelbaren theologischen Implikationen, gleichwohl es in diesem gründet. Vielmehr nimmt die Gotteserkenntnis von Christus her die universale „Weite“ einer *schöpfungstheologischen Epistemologie* ein, die im Christusereignis zu sich selbst kommt bzw. ihr Ziel findet. Diese enge Anbindung von Anthropologie und Schöpfungslehre in Form einer solchen schöpfungstheologischen Epistemologie an eine im Christusgeheimnis verankerte Theologie hat bei Rahner *ignatianische Wurzeln*: Ignatius formuliert in den Exerzitien die Einsicht in eine schöpfungstheologische Verfasstheit des Menschen nicht unabhängig von seiner Christusbeziehung, sondern bezieht jene gerade auf das Verhältnis zu Christus.

Die ignatianischen Exerzitien, in denen die schöpfungstheologische Weite der ersten Annotationen in eine christologische Zuspitzung mündet, um von hier aus in der Betrachtung über die Liebe erneut eine theologisch-universale Weite einzunehmen, lassen bei Rahner deutlich werden, warum er das faktische Christusereignis sachlogisch vor eine „transzendente Christologie“ stellt. Soll unter Voraussetzung der faktischen Heilsordnung schöpfungstheologische Anthropologie als „transzendente Christologie“ wirklich mit einer

---

<sup>432</sup> Rahner, Jesus Christus, in: Ders. u. a., Hg., *Sacramentum Mundi*, II, 930; vgl. auch ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, in: *Sämtliche Werke*, 26, 196ff. Aus dieser Perspektive lässt sich Hans Urs von Balthasars Kritik an Rahners vermeintlich formaler Identifizierung von Christologie und Anthropologie so nicht halten (s. dazu *Theodramatik III*, 260-262), da es Rahner wesentlich auf die anthropologische Bedeutsamkeit des Gottesbegriffes ankommt.



geschichtlich „gefüllten“ Antwort auf ihr eigenes Fragesein als „suchende“ bzw. „fragende Christologie“ rechnen wollen, dann darf eine solche Christologie zu Recht nicht bei der bloßen Erkenntnis des „absoluten Heilbringers“ als dem Woraufhin menschlicher Transzendenz stehen bleiben. Sie vermag in diesem Begriff sich selbst als Antwort nicht zu genügen. Ignatianisch gesprochen kann der Mensch nicht in der grundsätzlichen Erkenntnis seiner kreatürlichen Bezüglichkeit auf den Schöpfer bzw. das göttliche Geheimnis verharren, will er gerade dieser Bestimmung zu entsprechen suchen.

Dieser Einsicht folgt Rahner. Für ihn hat eine solche „anthropologische“ Christologie den Weg vom Transzendentalen (von der geschöpflichen Verfasstheit) zum Kategorialen *zurückzugehen*, um gerade hier ihre erfüllende Antwort zu finden, aus der heraus und an der sie überhaupt erst zur Frage geworden ist. Ignatianisch formuliert hat der Mensch auf Christus hin und von ihm her seine schöpfungstheologische Bestimmung vertiefend zu betrachten. „Transzendente Christologie“ als „fragende“ Schöpfungstheologie kommt für Rahner in der an dieser Frage zur Antwort gewordenen „kategorialen Christologie“ zu sich selbst. Aber dieser Rückgang ist zugleich ein erneuter Hervorgang, da die „kategoriale Antwort“ noch einmal über sich selbst hinaus auf ihren eigenen, in ihr aufscheinenden Wesensgrund, das göttliche Geheimnis, verweist. Will „transzendente Christologie“ von daher gesehen nach dem Urgrund und nach der Letztbestimmung ihres eigenen Frage-Seins suchen, darf sie für Rahner weder bei sich selbst verbleiben noch in ihrem Rückgang auf ihren Grund bei einem kategorialen *Begriff* vom „absoluten Heilbringer“. Dies gälte auch dann, wenn jener auch noch so geschichtlich konkret in einem bestimmten Ereignis oder einer bestimmten Person verankert sei. Vielmehr hat sich für Rahner „transzendente Christologie“ in der Suche nach ihrer eigenen Erfüllung auf das sich in der konkret „kategorialen“ Geschichte Jesu Christi aussprechende und dennoch bleibende *göttliche Geheimnis selbst* einzulassen. Gerade dies aber bestimmt Rahner als Letztziel der ignatianischen Exerzitien. Sie sind „*Mystagogie*“, als sie vermittels einer Begegnung mit den konkreten Ereignissen des Lebens Jesu in und vor das göttliche Geheimnis selbst (ein)führen wollen. *Alle* einzelnen Geschehnisse im Leben Jesu können für Rahner deshalb „Mysterien“ genannt werden, weil *in ihnen* das eine göttliche Mysterium zur (worthaft vermittelten) „*Erscheinung*“ gelangt. Dieses *entzieht* sich jedoch zugleich als das „größere“, seine „Erscheinung“ selbst übersteigende Geheimnis einer unmittelbar kultischen Schau und umfassenden doktrinären Analyse (ohne dabei „cultus“ und „doctrina“ als solche überflüssig zu machen).<sup>433</sup> Die Begegnung mit diesem göttlichen

---

<sup>433</sup> Rahner, Mysterien des Lebens Jesu [Art.], in: LthK<sup>2</sup> 7 (1962) 721-722 [= Sämtliche Werke, 17/1, Enzyklopädische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 349-350]. Zur theologiegeschichtlichen Problematik des Mysterienbegriffes und des „Leben-Jesu“-Verständnisses, s. Batlogg, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl

Geheimnis gibt dadurch zugleich den Blick für das Wesen des Menschen in seiner transzendentalen Verwiesenheit auf eben dieses Geheimnis als seiner erfüllenden Zielbestimmung frei. Dies ist für Rahner der tiefere Sinn einer am Konkret-Geschichtlichen vollzogenen „reductio in mysterium“.

Von daher betrachtet stellen die ignatianischen Exerzitien für Rahner den methodischen Versuch dar, vom bloß „gedachten“ oder auch von einem bloßen Verharren beim geschichtlich „Jesuanischen“ zum „größeren“, d. h. Begriff und geschichtliche Wirklichkeit übersteigenden, aber nicht hinter sich lassenden<sup>434</sup> Gottsein Gottes vorzudringen und sich ihm zu übergeben. Dieses entbirgt sich in seiner bleibenden Geheimnishaftigkeit im Sinne des „deus semper maior“.<sup>435</sup> Erst die (in den Exerzitien einzuübende) tiefere Realisierung dieser existentiellen Selbstübergabe an den größeren Gott in seiner „überweltliche[n] Andersheit“<sup>436</sup> lässt den Menschen nach Rahner ein Gottesverständnis gewinnen, das den Begriff „Gott“ kategorial zu füllen vermag.

Dabei vollzieht sich für Rahner die Gewinnung dieses Gottesverständnisses in der Weise, dass gerade im Übersteigen des kategorialen Begriffes der Mensch dem göttlichen Geheimnis als seinem Urgrund und seiner Letztbestimmung in und an diesem vom kategorialen Begriff bezeichneten Geschichtlich-Konkreten begegnet. Das von den Exerzitien beabsichtigte aktuell-subjektive Sich-öffnen-Lassen des Menschen auf das „größere“ göttliche Geheimnis hin ermöglicht damit den notwendigen eigenen Nachvollzug der theologisch grundsätzlichen Erkenntnis einer transzendentalen Verwiesenheit des Menschen auf dieses Geheimnis hin.

Folglich wird für Rahner die *Gewinnung eines tieferen Gottesverständnisses zur entscheidenden Grundlage für den im Bewusstsein*<sup>437</sup> *realisierten Vollzug der eigenen transzendentalen Verfasstheit*, d. h. für jeweils glückendes menschliches Selbst- und Weltverständnis „coram Deo“. Dieses wiederum eröffnet erst einen Zugang zu den rechten Verstehensbedingungen für das göttliche Woraufhin der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen. Rahners Gottesverständnis verbleibt damit nicht im Allgemeinen, sondern kennt eine anthropologisch entscheidende Konkretisierung im Wechselverhältnis von transzendentaler und kategorialer Christologie.

---

Rahner, 125-261. Hans Urs von Balthasars Urteil, Rahner lehre im Blick auf die anthropologische Verallgemeinerbarkeit der gnadenhaften Gottesnähe Jesu die „absolute[n] Unbestimmbarkeit Gottes“, lässt sich zumindest beim mysterientheologisch argumentierenden Rahner nicht halten; s. Theodramatik III, 253-262.

<sup>434</sup> Sonst könnte Rahner auch nicht von der wechselseitigen Identität von heilsökonomischer und immanenter Trinität ausgehen; vgl. Rahner, Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln u. a. <sup>5</sup>1967, 115.

<sup>435</sup> Siehe Rahner, Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, München 1965, 19f.

<sup>436</sup> Ebd., 75.

<sup>437</sup> Siehe dazu vor allem unter 3.3.1.

In einer solchen Denkbewegung Rahners ist zumindest das Potential eines *korrektivischen Momentes*<sup>438</sup> im Gottesverhältnis und -verständnis des Menschen enthalten. Jenes kann gerade dort zur Geltung kommen, wo der Mensch in einer sich in seinem Bewusstsein vollziehenden „unmittelbaren“<sup>439</sup> Gottesbegegnung diese als neuausrichtende Vertiefung seiner bereits thematisierten oder noch nicht thematisierten grundsätzlichen transzendentalen Verfasstheit erfährt. Ein solches korrektivisches Moment der Gottesbegegnung bleibt folglich nicht bei einer „bloßen“ Korrektur des subjektiven Thematisierens oder Nichtthematisierens der eigenen transzendentalen Verwiesenheit durch den Menschen stehen, sondern betrifft diese Verwiesenheit *selbst*: Letztere unterliegt für Rahner einer realen Entwicklungsfähigkeit und Veränderungsmöglichkeit, die sich aus der die antwortende Freiheit des Menschen freisetzenden Selbstmitteilung Gottes her ergibt. Die thematisierende Aneignung der je eigenen transzendentalen Verwiesenheit ist deshalb bei Rahner *kein ausschließlich erkenntnistheoretischer* Vorgang, bei dem bloß etwas „entdeckt“ würde, das bereits immer schon als solches, d. h. in einer gewissen übergeschichtlichen Statik, im Menschen vorhanden war. Vielmehr hat die Transzendenz des Menschen für Rahner eine Geschichte (und eben nicht bloß ihre Thematisierung bzw. Nichtthematisierung), da der Mensch selbst ein geschichtliches Wesen ist.<sup>440</sup>

Erst Rahners Einsicht, dass der Mensch in seiner Transzendenzverfasstheit ein geschichtliches Wesen ist, vermag seiner Vorstellung von der Verwiesenheit des Menschen auf den sich selbst mitteilenden Gott ihren tieferen Sinn zu geben:

„Ist der Mensch so das Wesen der Subjekthaftigkeit, der Transzendenz, der Freiheit und der partnerhaften Verwiesenheit auf das heilige Geheimnis, das wir Gott nennen; ist er das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes, und dies alles immer und unausweichlich und von Anfang an; ist er aber gleichzeitig *als* ein solches Wesen der Geschichte individuell und kollektiv, dann hat dieses immer gegebene und übernatürliche Existential der Verwiesenheit auf das heilige Geheimnis und auf die absolute Mitgeteiltheit Gottes als Angebot an die Freiheit des Menschen selber kollektiv und individuell eine Geschichte, und diese ist in einer Geschichte des Heils und der Offenbarung.“<sup>441</sup>

Dies bedeutet, selbst wenn die Frage nach dem Kreuzesverständnis Rahners von seiner Anthropologie her entwickelt werden würde, hätte eine solche Anthropologie den sie

---

<sup>438</sup> Vgl. Art. *Theologia crucis*, II., in: LThK<sup>2</sup> 10 (1965) 61: „... *Theologia crucis kann* [eigene Betonung] auch für die katholische Theologie, wo sie sich auf einen echten, also auch empfangenden ökumenischen Dialog mit der ev. Theologie einläßt, das Stichwort eines wesentl. formalen Charakteristikums der Selbstkritik... in jeder wirklich christl. Theologie sein...“

<sup>439</sup> Rahner sagt über die Exerziten, dass sie als „Schule einer unmittelbaren Gotteserfahrung“ zu verstehen sind, die „in einer spirituellen Maieutik den Menschen zu einer ganz unmittelbaren Begegnung mit Gott anzuleiten“ suchen; ders., Geleitwort, in: P. Köster, *Ich gebe euch ein neues Herz. Einführung und Hilfen zu den Geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola*, Stuttgart 1978, 7-9; hier: 7.

<sup>440</sup> Grundkurs des Glaubens, in: *Sämtliche Werke*, 26, 137ff.

<sup>441</sup> Ebd., 139f.

begründenden Gottesbegriff eben nicht einfach als solchen formal „voraussetzen“. Vielmehr hätte sie diesen auf Grund ihrer Geschichtlichkeit *existentiell je neu zu bedenken*, insofern sich für Rahner die geschichtliche Thematisierung der transzendentalen Erfahrung Gottes als Ereignis der Gottes- bzw. Christusbegegnung im ignatianischen Sinn beschreiben lässt.<sup>442</sup>

Allerdings ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass ein ignatianisch geprägtes Erfahrungsverständnis im Sinne einer sich in der Unmittelbarkeit des Bewusstseins vollziehenden Begegnung des Menschen mit Christus von einem etwa in freikirchlichem Umfeld anzutreffenden spirituell-erwecklichen Erfahrungsverständnis unterscheidet. Letzteres sucht eine Begegnungserfahrung mit Christus an einem bestimmten raum-zeitlich, geschichtlich-konkreten Moment festzumachen. Ignatianischer Spiritualität verbietet sich dies hingegen vom Indifferenz-Gedanken her. Rahners, aus ignatianischen Spiritualitätseinsichten entwickeltes transzendentalontologisches Verständnis vom Menschen entspringt „einer Art *Logik* existentieller Erkenntnis“<sup>443</sup>, die diese zu universaler anthropologischer Geltung zu führen beabsichtigt. Damit wehrt sich Rahner erst recht gegenüber der „Verabsolutierung“ eines geschichtlich-konkreten Momentes, um gerade dadurch den universalen Geltungsanspruch des eben nicht übergeschichtlich, sondern im und am Geschichtlich-Konkreten erschienenen göttlichen Geheimnisses einzulösen.

Deshalb ist für Rahner die grundsätzliche Vorstellung von der geschichtlich realisierten Transzendenz des Menschen in Form einer „transzendentalen Christologie“ *immer wieder neu* von einem Gottesbegriff „be-gründ-end“ einzuholen, der sich aus der „Logik existentieller Erkenntnis“ – sei es in Form methodischer Exerzitien oder in anderen Formen – einer je aktuell-subjektiven Gottes- bzw. Christusbegegnung des Menschen verdankt. Diese ereignet sich für Rahner im und am Geschichtlich-Konkreten, weist aber über dieses sowohl auf die universale anthropologische Geltung der Christusbeziehung als auch auf das in ihr aufscheinende, sie aber noch einmal übersteigende bleibende göttliche Geheimnis hinaus.<sup>444</sup>

---

<sup>442</sup> Deshalb greift auch die Kritik R. Schaefflers, *Philosophische Einübung in die Theologie*, Freiburg i. Br. 2004, 3 Bde, hier: Bd. 1, 103-104, an Rahner nicht, dem er vorhält, durch seine (vermeintlich) strikte Trennung zwischen gegenständlicher und übergegenständlicher Erfahrung die Möglichkeit zu verbauen, transzendente Erfahrung als „horizonterschütternde“ zu denken. Dennoch sucht B. Irlenborn aufzuzeigen, dass bei Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler trotz ihrer unterschiedlichen Ansätze im Verständnis des Begriffes „transzendente Erfahrung“ das gemeinsame Grundmoment einer über bloße Gegenständlichkeit hinausgehenden ungedachten „Erfahrung von etwas“ zu finden ist; Irlenborn, Was ist eine „transzendente Erfahrung“? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler, in: *ThPh* 79 (2004) 491-510.

<sup>443</sup> Ders., *Betrachtungen*, 12.

<sup>444</sup> Somit ist der Verdacht eines „geistlichen Elitarismus“ gegenüber einer (hier allerdings nicht „reduktionistisch“ verstandenen) „ignatianischen“ Interpretation Rahners unberechtigt, vgl. Miggelbrink, *Ekstatische Gottesliebe*, 248.

Damit bewahrheiten sich bei Rahner die seine Theologie durchgängig prägenden *ignatianischen Exerzitien als das verbindende Glied zwischen seiner transzendentalen Argumentationsfigur und einem geschichtlich-aposteriorischen Denken* in seinen späteren Werken. Der für Rahners Exerzitienverständnis entscheidende Begriff der „Wahl“ legt zwar ein kognitiv-reflexives Moment menschlichen Selbstvollzugs als Primärstruktur der Exerzitien nahe. Dadurch könnte der Eindruck entstehen, Rahner lasse sich im Zusammenhang mit seiner Exerzitieninterpretation unbesehen vom Gedanken einer in den Exerzitien zu wählenden Thematisierung der apriorischen Transzendenz des Menschen leiten, die dadurch zu sich selbst kommt. Jedoch verbirgt sich hinter dem Begriff der „Wahl“ die rahnersche Anerkennung ihres von Gott empfangenden Charakters „in einer Art Logik existentieller Erkenntnis“, die sich wiederum nur angemessen vom Begriff der (gott-menschlichen) Begegnung als „An-Erkenntnis“ her verstehen lässt.

Deshalb soll entgegen der von A. Grün vorgenommenen formal-methodologischen Vorordnung der transzendentalontologischen Anthropologie Rahners vor seine Christologie gezeigt werden<sup>445</sup>, dass sein Verständnis des Menschen in der Verhältnisbestimmung zu Gott nur adäquat auf der, eine wechselseitige Erschließung erst ermöglichenden Grundlage des ignatianischen Begegnungs- und damit letztlich konkreten heilsgeschichtlichen Gottes- bzw. Christusverständnisses begriffen werden kann. Dies gilt bereits, wie noch zu zeigen ist, für die religionsphilosophischen Reflexionen über den Menschen in „Hörer des Wortes“, die mindestens Analogien, wenn nicht sogar zu religionsphilosophischen Erkenntnissen „geronnene“ Einflüsse aus der ignatianischen Exerzitienspiritualität aufweisen.

### **3.2 Die „phantasmische Geschichtlichkeit“ der Inkarnation als Voraussetzung einer transzendentaltheologischen Deutung des Gott-Mensch-Verhältnisses**

Die Frage nach einer adäquaten *theologischen* Grundlegung der transzendentalen Verfasstheit des Menschen führt zwar für Rahner formal von einem allgemeinen unthematischen Gottesbegriff, dem „göttlichen Geheimnis“ bzw. dem „absoluten Heilbringer“, zur notwendigen geschichtlichen und damit christologischen Konkretisierung dieses Begriffes mit universalem Anspruch. Jedoch stellt sich dies in einer an der christologischen Sachlogik orientierten Methodologie aus umgekehrter Perspektive dar.

Für Rahner kommen in Jesus Christus in einmaliger und unüberbietbarer Weise göttliche Selbstmitteilung bzw. göttliches Aus-sich-Heraustreten und geschöpfliches Über-sich-

---

<sup>445</sup> Vgl. etwa Grün, Erlösung durch das Kreuz, 11-49.

Hinausgreifen (vor dem Hintergrund einer kosmisch-evolutiven Weltanschauung als „gestufte Selbsttranszendenz“) im höchsten Maß zusammen. Dies bedeutet, dass nach seinem Verständnis göttliches Deszendieren und menschliches Transzendieren im kategorialgeschichtlichen Realvollzug der Existenz Jesu Christi in unterscheidbarer Weise eine (im neuzeitlich-ganzheitlichen Sinn) „personale“ Einheit bilden. Dadurch erschließt sich für Rahner die grundsätzliche Geschichtlichkeit menschlicher Transzendenz von der Existenz Jesu Christi her, insofern die Geschichte von Mensch und Welt – die mögliche und notwendige Erkenntnis ihrer Einheit vorausgesetzt – die Geschichte ihrer Selbsttranszendenz ist. Damit stellt das kategoriale Christusereignis auf gewisse Weise den zeitlichen Höhepunkt eines faktisch vorauslaufenden geschichtlichen Zu-sich-selbst-Kommens menschlicher Transzendenz und zugleich den sachlichen Höhepunkt der geschichtlichen Selbsterschließung Gottes dar.<sup>446</sup>

Die grundsätzliche inkarnationstheologische Inanspruchnahme der Kategorie der Geschichtlichkeit schließt für Rahner nicht nur nicht aus, dass raum-zeitlich bereits „vor“, aber auch „nach“ dem Christusereignis eine Geschichte menschlicher Selbsttranszendenz und göttlicher Selbstmitteilung stattfand bzw. stattfindet. Vielmehr bejaht Rahner gerade auf Grund der inkarnationstheologischen Inanspruchnahme der entsprechenden Kategorie eine solche retrospektiv stattgefundenen wie prospektiv noch ausstehende Geschichte. Dies begründet er damit, dass die Inkarnation für ihn ausschließlich den singulären „Höhepunkt“, nicht aber bereits die gesamte geschichtliche Entwicklung göttlicher Selbstmitteilung und menschlicher Selbsttranszendenz beinhaltet, der folglich eine eigene offenbarungstheologisch bedeutsame Geschichtlichkeit zukommt. Der gerade christologisch verankerte epistemologische Scotismus Rahners verhindert die Relativierung der sich vor oder nach Christus ereignenden Geschichte als ausschließlich christologische „Vor-“ oder „Nachgeschichte“. Gleichwohl ist für Rahner mit dem geschichtlichen Christusereignis als realsymbolische Vorwegnahme des eschatologischen Endes der Geschichte diese auf das bereits Geschehene und auf Grund des eschatologischen Charakters universal bedeutsam, allerdings in dieser Offenkundigkeit noch ausstehende Christusereignis ausgerichtet.

Die kategorialgeschichtlich einmalige *Inkarnation* bildet damit bei Rahner die notwendige *prinzipielle epistemologische Umklammerung und Grundlegung der beiden elliptischen Brennpunkte von Gott und Mensch in ihrem geschichtlichen Verhältnis zueinander*. Sie erhält folglich eine heils- bzw. offenbarungstheologische a priori-Bedeutung für den Aufweis der Geschichtlichkeit göttlicher Selbstmitteilung und einer grundsätzlichen Geschichtlichkeit menschlicher Verwiesenheit auf das göttliche Geheimnis.

---

<sup>446</sup> Rahner, Inkarnation [Art.], in: Ders. u. a., Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. <sup>16</sup>1988 (1961, 10. veränderte Aufl. 1976), 203-207.

Die Begegnung des Menschen mit der konkreten Heilsgeschichte „in Christus“ wird deshalb bei Rahner zu einer den Menschen in Form der „*conversio ad phantasma*“ in das bleibende göttliche Geheimnis immer tiefer einführenden „*mystagogischen*“ *Geschichte der Selbsttranszendenz auf eben dieses göttliche Geheimnis hin*.

Damit wird bereits an dieser Stelle deutlich, dass Rahners transzendentaltheologischer Ansatz nicht nur bloß das geschichtliche Ereignis der Inkarnation als vorauszusetzende sachlogische Grundlage anerkennt. Vielmehr erweist sich bei Rahner die Geschichte von Mensch und Welt als erkenntnistheoretischer und zugleich „phantasmisch“ vermittelter *existenzontologischer* Zugang sowohl zum geschichtlichen Selbstverständnis menschlicher „Selbsttranszendenz“ als auch zum göttlichen Geheimnis.<sup>447</sup> Dies hat aber zur entscheidenden Voraussetzung, dass in der Geschichte das göttliche Geheimnis die „Selbsttranszendenz“ des Menschen in Jesus Christus absolut, unüberbietbar und irreversibel in sich birgt.

Rahner umfängt damit von einem existenzontologischen Zugang zur Inkarnation sowohl die innergeschichtliche Spannung zwischen der Potentialität des Menschen als Freiheit seiner Selbsttranszendenz und ihren geschichtlichen (geglückten oder schuldhaft verfehlten) Realisierungen. Ebenso ist dadurch auch die Spannung zwischen der diesen welthaften „Möglichkeiten“ eignenden Selbsttranszendenz des Menschen als „potentiale“ Offenheit für eine Begnadung („*potentia oboedientialis*“) und der Faktizität des kategorialen Christusereignisses umgriffen. Gerade das Umgriffensein der „potentialen“ Offenheit des Menschen durch die existenzontologisch gedeutete Inkarnation lässt bereits nach ignatianischem Einfluss auf Rahners religionsphilosophische Reflexionen fragen.

### **3.3 Transzendenz, Geschichte und Dialogizität des Menschen „coram Deo“**

#### **3.3.1 Zur Analogie zwischen ignatianischen Einsichten und religionsphilosophischen Erkenntnissen**

Soll sich die Arbeitshypothese bewahrheiten, dass Rahners Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch in einem inkarnationstheologisch verankerten Begriff des Kreuzes entscheidend ignatianisch geprägt ist, dann sind auch seine „frühen“ (religions-)philosophischen Reflexionen über den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott auf eine solche Prägung zu befragen, so wie auch andersherum zu untersuchen ist, ob und inwiefern Rahners religionsphilosophische

---

<sup>447</sup> Zur begrifflichen Erläuterung, siehe unter 3.3.1. Zur Vertiefung, siehe unter 4.3.3.2.1.

Erkenntnisse seine Deutung der Exerzitien beeinflusst haben. Dies gilt unter der Prämisse, dass sich bereits der frühe „philosophisch“ interessierte Rahner als Fundamentaltheologe verstanden hat.

Für K. H. Neufeld ist es „offensichtlich“, dass selbst im Blick auf die von ihm als „philosophisches Jugendwerk Rahners“ bezeichnete Schrift „Geist in Welt“ „die Bedeutung der Sinnlichkeit in den ‚geistlichen Übungen‘ des Ignatius von Loyola die Überlegungen des Jesuiten weitgehend mitbestimmt“ haben.<sup>448</sup> Für „Geist in Welt“ wie für Rahners Kommentierungen der Geistlichen Übungen in „Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch“ (1965) und in „Einübung priesterlicher Existenz“ (1970) lässt sich eine Bewegung der Hinwendung des Menschen bzw. des menschlichen Geistes zu sinnlich Erfahrbarem („*conversio [intellectus] ad phantasma*“) erkennen. Die „Anwendung der Sinne“ in den ignatianischen Exerzitien ist ebenso wesentlich für die Erkenntnis der existentiellen Bedeutsamkeit des Lebens Jesu wie menschliche Erkenntnis für „Geist in Welt“ der Sinnlichkeit wesentlich bedarf, um zugleich allgemein und gegenständlich zu sein.<sup>449</sup> Nach Neufeld hatte damit für Rahner der Begriff der „Sinnlichkeit“ bereits in seiner Freiburger Zeit durch die Tradition seines Ordens (einschließlich seiner derzeitigen Diskussionen) eine „tief geprägte“ Bedeutung erhalten, der ihn in der Frage des religiösen Erkennens weiter führen könnte.<sup>450</sup>

Die Frage nach dem Ignatianischen Rahners führt dabei in die Auseinandersetzung um eine angemessene Deutung seines frühen Transzendenzverständnisses in seinem Werk „Hörer des Wortes“. Die Auseinandersetzung dreht sich dabei um die Frage, ob und auf welche Weise das (für die Exerzitien wesentliche) dialogisch-auditive Moment des Verhältnisses zum Mitmenschen neben der Bezüglichkeit zum raum-zeitverfassten Materiellen bestimmend für Rahners Transzendenzbegriff geworden ist.<sup>451</sup> Lässt sich dies klären, dann kann zumindest ein mittelbarer ignatianischer Einfluss auf Rahners Religionsphilosophie nicht mehr ausgeschlossen werden. Danach ist aber auch die Frage zu beantworten, ob sich wiederum in Rahners Deutung der Exerzitien bzw. des Kreuzes Spuren seiner religionsphilosophischen Grundüberzeugungen widerspiegeln.

Rahner selbst gesteht ein, dass er in Aufnahme des „maréchalschen Transzendentalismus“ in „Hörer des Wortes“ zu einseitig an materiell Seiendem orientiert war und zu wenig das

---

<sup>448</sup> K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner, 117-120; vgl. auch Batlogg, 30ff.

<sup>449</sup> Rahner, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, in: Sämtliche Werke, 2, Philosophische Schriften. Bearbeitet von A. Raffelt, Freiburg u. a. 1995, 1-300; hier: 181; 292.

<sup>450</sup> Neufeld, Die Brüder Rahner, 120.

<sup>451</sup> E. Simons, Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Stuttgart 1966, 136-137; auch 144; vgl. hingegen P. Eicher, Immanenz oder Transzendenz? Gespräch mit Karl Rahner, in: FZThPh 15 (1968) 29-62; hier: 46; 49ff.



Dialogisch-Personale für sein Transzendenzverständnis herausgearbeitet hat.<sup>452</sup> Der Versuch von Johann Baptist Metz, „Hörer des Wortes“ so zu überarbeiten, dass die transzendente Begründung einer (materialen) Umwelt des Menschen als Moment einer Begründung der personalen Mitwelt zu erfassen ist, findet die ausdrückliche Zustimmung Rahners.<sup>453</sup> Damit hat er erst später, aber nichtsdestotrotz grundsätzlich das Anliegen der dialogischen Begegnung aufzunehmen versucht.<sup>454</sup>

Eine Relecture der ersten Fassung von „Hörer des Wortes“ (1941), die Rahner auch gegen den Strich zu lesen bereit ist, d. h. die Rahners spätere personal-dialogische Erkenntnis zum Ausgangspunkt der Analyse nimmt, sollte zwar grundsätzlich vermeiden, etwas in die Erstfassung hineinzulesen, das dort keine ausdrücklichen Anhaltspunkte findet. Ein solches Vorgehen wäre nicht nur wissenschaftlich nicht haltbar, sondern spräche Rahner zudem jede weitere denkerische Entwicklungsmöglichkeit nach der Erstfassung von „Hörer des Wortes“ ab.

Stattdessen ist zu fragen, ob nicht in der Zweitfassung von „Hörer des Wortes“ ein in der Erstfassung noch „verborgener“, nichtsdestotrotz grundlegender religionsphilosophischer Gedanke Rahners ans Licht tritt, der ihn bereits seit seiner Freiburger Zeit<sup>455</sup> auch und gerade

---

<sup>452</sup> Karl Rahner antwortet Eberhard Simons. Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil, Düsseldorf 1969, 31; vgl. auch Balthasars Rezension von „Geist in Welt“, in: ZkTh 63 (1939) 371-379.

<sup>453</sup> Rahner, Hörer des Wortes (1963). Vorwort zur neubearbeiteten Ausgabe, in: Sämtliche Werke, 4, Hörer des Wortes, Freiburg i. Br. u. a. 1997, 3; auch 7; vgl. Rahner, Warum und wie können wir die Heiligen verehren?, in: Schriften zur Theologie, VII, Einsiedeln u. a. 1966, 283-303; hier: 296; auch 297. Zur Vertiefung, s. K. Kreuzer, Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz (ratio fidei 10), Regensburg 2003; vgl. hingegen (im Gefolge W. Werners, Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen [TSTP 21], Tübingen u. a. 2003) M. Seckler, Intrinsicistische Fundamentaltheologie. Der Paradigmenwechsel vom „Hörer des Wortes“ zum „Begriff des Christentums“ im Werk Karl Rahners, in: ThQ 185 (2005) 237-254. Secklers These einer Abkehr des späteren Rahner von seinen frühen religionsphilosophischen Grundlegungsversuchen ist insofern zuzustimmen, als seine aus der Offenbarungstheologie extrapolierten philosophischen Abstraktionen nicht das einzulösen vermochten, was Verweyen vom Sinnkriterium her als hinreichenden *philosophischen* Vorbegriff der Offenbarung einfordert. Bereits als Autor des eher „philosophischen“ Werks „Hörer des Wortes“ begriff sich Rahner als Fundamentaltheologe, gerade auch dort, wo er von genuin theologischen Begründungszusammenhängen absah.

<sup>454</sup> Rahner, Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: Schriften zur Theologie, X, Zürich u. a. 1972, 133-144; hier: 138f.: „Der Mensch kommt nur zu sich selbst in der Begegnung mit dem anderen Menschen, mit dem anderen, der sich geschichtlich seiner Erfahrung in Erkenntnis und Freiheit anbietet, der nicht eine Sache, sondern ein Mensch ist... Der Mitmensch ist nicht irgendein Gegenstand, an dem sich die Selbsterfahrung auch vollziehen kann. Die wahre, lebendige, konkrete Lebenserfahrung, die mit der konkreten Selbsterfahrung identisch ist, hat bezüglich ihrer ‚Gegenstände‘ eine Struktur, in der nicht alles am selben, gleichberechtigten Platz steht, die Lebenserfahrung ist trotz der heutigen Vorherrschaft der sachhaft orientierten Wissenschaften, die auch den Menschen als eine solche Sache in ihren Gegenstandsbereich einbeziehen, eine Erfahrung der Mitwelt, in der Sachen als Momente an und um konkrete Personen und nicht anders begegnen. In Erkenntnis und Freiheit des konkreten Lebensvollzugs ist das Ich immer auf ein Du bezogen, gleich ursprünglich beim Du wie beim Ich, sich selbst immer nur in der Begegnung mit der anderen Person von ihr sich unterscheidend und mit ihr sich identifizierend erfahrend... Man erfährt sich, indem man den anderen und nicht das andere erfährt...“ In Rahners theologischer Dissertation „E latere Christi“ finden sich aber bereits deutliche Hinweise auf die Vorstellung einer interpersonalen Begegnung mit Christus; s. dazu A. R. Batlogg, Karl Rahners theologische Dissertation „E latere Christi“, in: ZKTh 126 (2004) 111-130.

<sup>455</sup> Zur lebensgeschichtlichen Bedeutung der Exerzitien für Rahner und seinen theologischen Ansatz, siehe u. a. Batlogg, Mysterien, 50ff; bes. 54-57.

im Zusammenhang mit den Exerzitien kontinuierlich und intensiv beschäftigt hat, die *Sinnlichkeit* in ihrer Funktion der Vermittlung *interpersonal-auditiver* Begegnung.<sup>456</sup>

Wenn diese philosophische wie zugleich über Ignatius vermittelte theologische Erkenntnis für Rahner wirklich grundlegende Bedeutung haben bzw. gehabt haben soll, dann hat dies sowohl für seine Thomas von Aquin und Kant miteinander vermittelnde Dissertation „Geist in Welt“<sup>457</sup> zu gelten als auch für „Hörer des Wortes“, das sich ausdrücklich als „*fundamental-theologische* Anthropologie“ versteht und ebenfalls Thomas von Aquin als entscheidenden theologischen „Gewährsmann“ nennt.

Damit können Rahners ignatianische Spiritualität und die aus ihnen gewonnenen theologischen Einsichten ein anderes, neues Licht auf die Erstfassung von „Hörer des Wortes“ werfen, bei der Rahner die „Herkunft“ bzw. „Färbung“ seiner philosophischen Gedanken selbst nicht immer bewusst gewesen sein mag. Deshalb kann und darf die von Rahner ausdrücklich begrüßte Zweitfassung durch Metz von 1963 als Interpretament der Erstfassung gelesen und darüber hinaus in einen Zusammenhang zu seinen Spiritualitätseinsichten gebracht werden.<sup>458</sup>

Allerdings besteht an dieser Stelle nur die Möglichkeit, einen in groben Zügen gezeichneten Umriss der wesentlichen Gedankengänge aus der Zweitfassung von „Hörer des Wortes“ als Beitrag zur „Grundlegung einer Religionsphilosophie“ zu geben:

Religionsphilosophie und Theologie stehen für den frühen Rahner so wechselseitig zueinander, dass erstere die der Theologie vorausgehende Reflexion ihrer Bedingungen als „gehörte Theologie“ reflektiert bzw. diese grundlegt, ohne letztere notwendig zu machen, Religionsphilosophie aber wiederum selbst vom Wort Gottes grundlegend bedingt bzw. bewirkt ist.<sup>459</sup>

Deshalb ist es für Rahner die Aufgabe der Religionsphilosophie, mit Hilfe des Seinsbegriffes die (von Gott dem Menschen frei gesetzten) apriorischen Möglichkeitsbedingungen einer *die immer schon vorausgesetzte aposteriorische Tatsächlichkeit freier göttlicher Selbstmitteilung*

---

<sup>456</sup> Nach J. Sudbrack stellt die „Anwendung der Sinne“ den „Angelpunkt“ für die ignatianische Begegnungserfahrung mit dem erhöhten Christus dar, ders., Die ‚Anwendung der Sinne‘ als Angelpunkt der Exerzitien, in: M. Sievernich u. a., Hg., Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu, Freiburg i. Br. 1990, 96-119.

<sup>457</sup> Siehe dazu unter 2.

<sup>458</sup> Vgl. auch Batlogg, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, 20.

<sup>459</sup> Siehe Rahner, Hörer des Wortes (1941), in: Sämtliche Werke, 4, 270; vgl. auch Hörer des Wortes (1963), in ebd., 261 und 263, Fußnoten 116 und 117. Diesen unterscheidenden Zusammenhang von „extrapolierter“ Philosophie und implizit vorausgesetzter Theologie nimmt K. Kilby, Philosophy, theology and foundationalism in the thought of Karl Rahner, in: Scottish Journal of Theology 55 (2002) 127-140, hier: 132ff, nicht wahr, wenn sie in angeblicher Spannung zu späteren theologischen Aussagen Rahners seine Schrift „Hörer des Wortes“ aus einer vermeintlichen (*grenztheologischen!*) „natura pura“-Perspektive, unter die sie fälschlicherweise Rahners philosophische Reflexionen subsumiert, verstanden wissen will.

reflektierenden „Theologie des Hörens“ zu erheben. Dazu sieht er von der theologisch-aposteriorischen Grundlegung dieser Möglichkeitsbedingungen methodologisch gerade *ab*. Religionsphilosophie bedenkt deshalb bei Rahner unter lediglich *impliziter* Beachtung dieser aposteriorischen Voraussetzung (was aber keinesfalls mit der *notwendigen* Hinordnung ersterer auf diese gleichgesetzt werden darf) den menschlichen Geist in seiner (seinsgeschichtlichen und nicht statischen) apriorischen Struktur als absolute Offenheit „nach oben“. Diese Transzendenzstruktur menschlichen Geistes ist damit bei ihm nicht aus einer formalen Analyse der inneren Konstitutiva menschlichen Geistes gewonnen, sondern aus einer *religionsphilosophischen Abstrahierung theologischer Erkenntnis*.

Dieser Geist kann und muss, indem er als endliches Sein in jedem gegenständlichen Erkennen einen „Vorgriff“ auf das Sein überhaupt vollzieht, mit der *Möglichkeit* einer göttlichen Selbstmitteilung rechnen.<sup>460</sup> Ein solcher „Vorgriff“ richtet sich dabei jeweils in „transzendentaler Grenzerfahrung“ auf das (außerweltliche) reine Sein und („darin“, so die Zweitfassung) *auf den persönlichen, freien, absoluten Gott* als der Möglichkeitsbedingung eben dieser Verwiesenheit aus. In Rahners Ansatz lässt sich deshalb der *Seinsbezug* des menschlichen Geistes grundsätzlich nicht vom grundlegenden *Gottesbezug*<sup>461</sup> trennen und umgekehrt.<sup>462</sup> Dennoch braucht der Geist die (vor allem vom späteren Rahner immer deutlicher vorausgesetzte) *theologische Tatsächlichkeit* dieser Verwiesenheit nicht zu erfassen, um in der Offenheit des Geistes sinnvolle Existenz zu vollziehen. Der „Vorgriff“ greift für Rahner auf das „unsagbare Geheimnis“ des trinitarischen Gottes aus.<sup>463</sup> Damit stellt bei Rahner der *Grundbegriff des Geheimnisses den Korrespondenzbegriff zur Transzendenz des Menschen* dar. Eine von diesem Geheimnis grundsätzlich abstrahierbare Transzendenz des Menschen gibt es für Rahner faktisch nicht.

Spuren ignatianischen Denkens in Rahners weiterer Argumentation finden sich gerade darin, dass für ihn ein solcher „Vorgriff“ der ontologischen Transzendenz des Menschen in *materialer Vermittlung* geschieht. Bei der Erkenntnis eines sinnlichen „Gegenstandes“ (einschließlich und gerade eines personalen Gegenübers)<sup>464</sup> erfasst der endliche Geist im

---

<sup>460</sup> Was Rahner auch als „potentia oboedientialis“ bezeichnen kann.

<sup>461</sup> Sowohl als Genitivus subiectivus als auch obiectivus.

<sup>462</sup> Vgl. hingegen Rulands Thesen zum frühen Rahner; P. Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner (Innsbrucker theologische Studien 55), Innsbruck u. a. 2000, vor allem 203; 205f.; 272.

<sup>463</sup> Stolina, Die Theologie Karl Rahners, erhebt den grundsätzlichen kritischen Einwand, Rahner unterscheide nicht präzise genug zwischen der Transzendenz des natürlichen Geistes im Sinne eines „leeren Vorgriffs“ auf das Woraufhin seiner Verwiesenheit und derjenigen des übernatürlich erhöhten Geistes, dem der dreifaltige Gott selbst und als solcher gewahr wird. Diese Unterscheidung muss Rahner aber *aus seinem universal-christologischen, nachkommezialen Gnadenverständnis heraus* ablehnen. vgl. dazu auch unter 4.3.3.3.

<sup>464</sup> Vgl. dazu die Bemerkungen weiter oben; siehe dazu auch Rahner, Hörer des Wortes (1963), in: Sämtliche Werke, 4, 217, Fußnote 97.

Bewusstsein die sinnliche „Erscheinung“ dieses Gegenstandes, die dieser selbst wirkt.<sup>465</sup> Der endliche Geist kann damit alles Seiende nur „gegenständlich“ (so die Erstfassung von „Hörer des Wortes“), d. h. *in geschichtlicher Mit- und Umwelt* (so die Ausdeutung der Zweitfassung) begreifen. Dieses Erfassen vollzieht sich dergestalt, dass sich das Seiende an und in der Erscheinung (sei diese materieller oder imaginativer Art) *durch das menschliche Wort* als (Erscheinung in sich tragendes) begriffliches Zeichen vernehmen und folglich in Form „hinnehmender Erkenntnis“ des Geistes erfassen lässt. Deshalb kann für Rahner der transzendente „Vorgriff“ des menschlichen Geistes über sich selbst hinaus auf das „reine Sein“ ebenfalls nur durch begrifflich vermitteltes Gewahrwerden seiner selbst an und in einem sinnlich gegebenen einzelnen Seienden vollzogen werden.<sup>466</sup>

In diese grundlegende ontologische Erkenntnis über den menschlichen Geist führt Rahner die Frage nach Gott ein, allerdings so, dass diese Frage nicht ein äußeres, hinzutretendes Moment zur Erkenntnis über den menschlichen Geist darstellt. Stattdessen entspricht nicht nur bloß die Frage nach Gott und seiner grundsätzlich möglichen freien Offenbarung der Fragestruktur des endlichen Geistes, sondern liegt ihr unthematisch zugrunde:

„Es gibt daher für den Menschen als endlichen und hinnehmenden Geist eine Gelichtetheit des Seins überhaupt nur in der Hinwendung zum materiellen Sein, einen Ausgang zu Gott nur in einem Eingang in die Welt. ... Der Mensch hat die Möglichkeit einer ihm das Sein und Gott eröffnenden Einkehr in sich selber nur in der Auskehr in die Welt.“<sup>467</sup> Diese theologisch wie anthropologisch bedeutsame Einkehr in sich selber erst eröffnende „*Auskehr in die Welt*“ erhellt gerade vor dem Hintergrund ignatianischer Spiritualität die Grundstruktur rahnerscher Religionsphilosophie.

---

<sup>465</sup> Rahners thomistisch-maréchalischer Ansatz, der ein eigenständiges Ich-Bewusstsein voraussetzt, das sich zu dem in seinem Bewusstsein „erschiedenen“ Gegenstand in ein Verhältnis zu setzen in der Lage ist, kann aus wissenschafts- und philosophiegeschichtlichen Gründen zwar nicht *unmittelbar* in der neueren Mind-brain-Debatte in die Kritik kognitiver Wissenschaften geraten. Jedoch gilt dort die Annahme eines solchen Ich-Bewusstseins als nicht mehr unhinterfragbar; s. dazu auch im Schlusskapitel.

<sup>466</sup> Die Kritik H. Verweyens, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung (Themen und Thesen der Theologie)*, Düsseldorf 1969, 47ff., an Maréchal's Versuch, von der Phänomenalität und damit der Seinsmöglichkeit von Objekten im subjektiven Bewusstsein auf ihr apriorisches reales Sein notwendig schließen zu können bzw. zu müssen, trifft Rahner in „Hörer des Wortes“ (vgl. *Geist in Welt*, 190; 397) nicht, der unter Anknüpfung an Heidegger einer Objektphänomenalität deswegen eine ontologisch grundlegende Realität zuerkennt, als das Objekt sich selbst phänomenologisch mitkonstituiert. Dies setzt einen (sich im „Beisichsein“ des hinnehmenden Subjekts zu erkennen gebenden) Seinsgehalt des entsprechenden Objektes voraus, der am absoluten Sein im Sinne der *analogia entis* partizipiert (vgl. auch *Geist in Welt*, in: *Sämtliche Werke*, 2, *Geist in Welt*, Freiburg i. Br. 1995, 292). Diese Erkenntnis wiederum gründet jedoch entscheidend auf (impliziten) theologischen Grundvoraussetzungen Rahners. Diese gehen davon aus, dass der transzendente „Vorgriff“ des Menschen auf das „reine Sein“ (und „darin“ Gott) *heilsfaktisch* nicht ins „Leere“ läuft bzw. nicht von seiner „absoluten leeren Ungegrenztheit“ gekennzeichnet ist (vgl. *Geist in Welt*, in: *Sämtliche Werke*, 2, 295).

<sup>467</sup> Rahner, *Hörer des Wortes* (1941), in: *Sämtliche Werke*, 4, 214. Es deutet sich bereits hier auf analoge Weise der ignatianische Nachfolgedanke an, der eine mystizistisch-spiritualistische „Weltflucht“ zurückweist.

Deutet sich nicht bereits in der Formulierung „*Auskehr in die Welt*“ auf strukturanaloge (nicht deduktionistische) Weise das ignatianische Diktum des „Gott suchen und finden in allen Dingen“ an, das sich gegen eine mystizistisch-spiritualistische „Weltflucht“ richtet und gerade die „Welt“ zum Ort relationaler Gottesbegegnung macht? Ist es nicht diese für Rahner ursprüngliche spirituelle Erfahrung, die ihn sowohl in seinem theologischen wie religionsphilosophischen Ansatz beeinflusst (hat)? Bei der „phantasmischen“ „Auskehr in die Welt“ als solche bleibt Rahner jedoch nicht stehen. Vielmehr geht es ihm dabei um die analog zu einer „mystischen Einkehr“ geltende „epistemologische Einkehr“ in Gott bzw. in sich selbst. Letztere kann aber nur in und an der „Welt“ als solche (existentiell) vollzogen werden. Diese analoge Grundstruktur einer erst durch („weltliche“) „Auskehr“ ermöglichten „Einkehr“ (in Gott) wird aus ignatianischer Perspektive wiederum zur „Auskehr“ hin geöffnet. Dies gilt insofern, als in letzterer der Nachfolgedanke seinen philosophischen Ausdruck findet, sich „immer wieder in die irdische Existenz zurückschicken (zu) lassen“<sup>468</sup>.

Seins- und Gotteserkenntnis lassen sich für Rahner nur an und in der „Welt“ im Gewahrwerden ihrer konkreten Erscheinung erschließen. Die „Auskehr in die Welt“ bedeutet deshalb hierbei, dass im Erfassen der *sinnlichen Erscheinung* eines „Gegenstandes“ (für die Zweitfassung wesentlich auch des endlichen Seins bzw. Geistes) dieser in seinem eigenen Selbst in (nach der Zweitfassung als „konkrete“) Erscheinung tritt. Dabei geht der Gegenstand weder in seiner Erscheinung auf, noch ist er mit ihm identisch (indem er den Begriff „negativ“ überschreitet)<sup>469</sup>. Für Rahner ist er aber in eben diesem (konkret) Erschienenen als er selbst „an-wesen-d“. Das Erschienene wird in der Annahme durch seine „Anwesenheit“ in ihm zu einem wesentlichen Moment seines eigenen Selbstseins. Zugleich bleibt das Erschienene ein (konkret) Kontingentes und wird insofern von dem in ihm präsenten „Gegenstand“ bzw. des in ihm präsenten personalen Seins überstiegen. Das Übersteigen des Erschienenen von dem (in ihm „vergegenständlichten“) endlichen Sein ist nach Rahner dadurch begründet, dass der Geist auf Grund seiner „Seinsteilnahme“ auf das (immaterielle) „reine Sein“ hin transzendiert.

Das „reine Sein“ (das Göttliche) wiederum muss – will es in seiner möglichen (von Rahner allerdings als tatsächlich vorausgesetzten) Selbstmitteilung vom endlichen Sein vernommen werden können – dieser vernehmenden Grundstruktur des endlichen Seins entsprechen. Dies geschieht dergestalt, dass es sich selbst vermittelt durch werthafte-sinnliche Erscheinung in der

<sup>468</sup> Rahner, *Weihnacht im Licht der Exerzitien*, Schriften zur Theologie, XII, Zürich u. a. 1975, 329-334; hier: 331.

<sup>469</sup> Bereits hier werden erste religionsphilosophische Grundlagen für eine offenbarungstheologisch „Negative Theologie“ deutlich, die die Unsagbarkeit des göttlichen Mysteriums als Nähe in und gegenüber Mensch und Welt zu bestimmen sucht; vgl. dazu auch R. Stolina, *Gott – Geheimnis – Kreuz*, in: *ZThK* 101 (2004) 175-197; hier 183ff.

„Welt“ wesenhaft gegenüber dem endlichen Sein in seinem real und sinnlich vollzogenen „Seinsvorgriff“ und insofern in dialogischer Grundstruktur frei zu „Gehör“ bringt.<sup>470</sup>

Die in Rahners religionsphilosophischen Überlegungen bereits grundsätzlich zu erkennende *symboltheoretische Inanspruchnahme des Sinnlich-Konkreten* ist dabei von ihm nicht an eine „an sich“ abstrakte metaphysische Ontologie nachträglich herangetragen worden, um sie im Konkreten religionsphilosophisch wie theologisch zu „erden“. Stattdessen ergibt sich ein solches Symbolverständnis aus der von Rahner entwickelten Ontologie selbst heraus: „das Seiende ist von sich selbst her notwendig symbolisch, weil es sich notwendig ‚ausdrückt‘, um sein eigenes Wesen zu finden“.<sup>471</sup> Damit gilt bei Rahner, dass „[d]ie Symbolwirklichkeit... jene ‚dritte‘ (besser: erste, ursprünglich gegebene) Dimension [ist], die das *vermittelnde Feld* zwischen dem Kategorialen und dem Transzendentalen bildet.“<sup>472</sup>

Mit diesem „erscheinungsmetaphysischen“ Ansatz ist zwar noch keine ausgereifte transzendental-dialogische Theologie als solche entwickelt, was Rahner selbst zugesteht und zugleich einfordert.<sup>473</sup> Allerdings sind mit „Hörer des Wortes“ wesentliche, konstitutive Momente einer solchen zukünftigen transzendental-dialogischen Theologie erkannt: Der „erscheinungsmetaphysische“ Ansatz Rahners geht von einem *sinnlich vermittelten Seinsverhältnis* des menschlichen Selbst aus, das auf Grund der durch das *Wort* geschehenden „hinnehmenden Erkenntnis“ des (eben auch personalen) Seins eine *dialogische Grundstruktur* besitzt. Damit erhält die ontologische Aussage Rahners, dass das endliche Sein am Sein selbst nur auf Grund einer *symbolischen Selbstvermittlung* des Seins in Form von konkret sinnlich

<sup>470</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Sämtliche Werke*, 18, *Leiblichkeit der Gnade*, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 423-457. Siehe auch unter 3.3.2.

<sup>471</sup> Ebd., 278.

<sup>472</sup> Schwardtfeger, *Gnade und Welt*, 231; vgl. auch Hilberath u. a., *Das Symbol als vermittelnde Kategorie*, in: Laarmann u. a., Hg., *Erfahrung – Geschichte – Identität*, 239-260. Allerdings kann und darf diese im Werk Rahners erkannte symboltheoretische Vermittlung nicht dazu führen, sein Symbolverständnis *ausschließlich* auf bestimmte sakramental-liturgische Vollzüge angewendet zu sehen und deshalb bei ihm von einer „Tauftheologie“ zu sprechen, die die Gnade „exklusiv“ und „einzig und allein“ an Taufe und „fides ex auditu“ gebunden versteht, wie dies P. Rulands beim frühen Karl Rahner in seiner Origenesarbeit von 1934 nachzuweisen sucht; Rulands, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade*, vor allem 203; 205f.; 272. Vielmehr kann dem grundsätzlich durch das „übernatürliche Existential“ berufenen Menschen selbst für den frühen Rahner unter Anknüpfung an Ignatius (vgl. „Gott suchen und finden in allen Dingen“) eben alles in der Welt zum „verborgenen“ geschichtlichen Realsymbol der Transzendenz Gottes als Realisierungsort seiner Existentialität gereichen, ohne prinzipiell von der besonderen „ewigen Bedeutung der Menschheit Jesu“ soteriologisch abstrahieren zu können und zu wollen; vgl. auch unter 4.3.3.3. Für die werkgenetische Fragestellung des Symbolbegriffes vor allem auch im Blick auf das Typosverständnis beim frühen Rahner, s. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu*, 287ff; 298ff.

<sup>473</sup> Rahner, *Zur Lage*, 38; Lehmann, *Karl Rahner*, 162, hält eine geglückte Vermittlung zwischen Transzendentalphilosophie und Personalismus weiterhin für ein Desiderat; eine solche Vermittlung versucht J. Heinrichs, *Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik“*, in: *ThPh* 2 (1970) 161-191; vgl. auch die an H. Krings und M. Baumgartner orientierte Vermittlung von transzendentalen und geschichtlichem Denken bei B. Nitsche, *Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner (Religion-Geschichte-Gesellschaft 22)*, Münster u. a. 2001.

Seiendem partizipiert, eine entscheidende relationsontologische Bedeutung. Ein solcher Ansatz beinhaltet deshalb zumindest in der Vorstellung des sich zur Erscheinung *gebenden* personalen Seins den Gedanken der für eine transzendental-dialogische Theologie wesentlichen Kategorie der (dialogischen) *Begegnung*.<sup>474</sup>

Allerdings dürfen diese religionsphilosophischen Erkenntnisse Rahners nicht so aufgefasst werden, als ob er hierauf eine „theologia rationis“ gründen wollte, die sich dem Verdacht eines epistemologischen (Semi-)Pelagianismus aussetzte.<sup>475</sup> Für das Verständnis von Rahners religionsphilosophischem Seinsbegriff (und damit auch für die offenbarungstheologische Indienstnahme dieses Begriffes) ist es wesentlich, dass „jedwede Selbstgegebenheit eines Aktes mitkonstituiert wird durch eine anfanghafte Selbstpräsenz eines Objektes.“<sup>476</sup> Ein Akt wird nach Rahner erst dadurch wesentlich zum (personalen) Akt, dass er einem sich ihm als „Erscheinung“ gegenüberstehenden (personalen) Objekt begegnet, auf das er sich hin entwerfen, auf diese Weise zu sich selbst kommen und dadurch seinem ursprünglichen Beisichselbstsein entsprechen kann. Dies versteht Rahner unter dem wesentlichen Mitkonstituiert-Werden eines Aktes durch ein sich (im Bewusstsein) selbst präsent setzendes (personales) Objekt. Die „*Selbstgegebenheit*“ des Aktes ist wiederum als *transzendentalontologische Apriori-Voraussetzung für eine solche Begegnung zu verstehen*, was für den religiösen Akt von grundsätzlicher Relevanz ist.<sup>477</sup>

Dies bedeutet, dass für Rahners dialogische Ontologie in „erscheinungsmetaphysischer“ Ausrichtung, wie er sie in „Hörer des Wortes“ (erst recht in seiner Zweitfassung) entwickelt, Folgendes wesentliche Geltung hat: Der konkrete Selbstvollzug eines transzendentalen Aktes wird durch (phänomenologisch vermittelte) „Fremdkonstitution“ eines Seins-Gegenübers innerlich grundgelegt. Dabei vermag nach Rahner ausschließlich das „reine Sein“ eine solche personale Konstitution des „Anderen“ zu leisten. Dadurch wird im Menschen „von außen“ etwas freigesetzt, was ihm personal zutiefst zu eigen ist, die a priori geltende Potenz des Subjekts in seinem freien transzendentalen Selbstvollzug (als Offenheit auf eine mögliche Offenbarung hin). In einer solchen Ontologie widersprechen sich damit „Äußeres“ und

---

<sup>474</sup> In Reaktion auf die Kritik von Simons, Offenbarung, 94ff, 105ff (auch Eicher, Immanenz, 46; vgl. aber auch Eichers Kritik an Simons, in: ebd., 49ff) führt Rahner mit dem Begriff der Begegnung deshalb keine seinem religionsphilosophischen Ansatz „fremde“ Kategorie ein; ders., Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: Schriften zur Theologie, X, 138f.

<sup>475</sup> J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung?, Tübingen 1989, 18-19.

<sup>476</sup> Rahner, Ich glaube an Jesus Christus, 12. Von daher irrt L. Scheffczyk, Rez. zu V. Berning, Martin Honecker (1888-1941). Auf dem Wege von der Logik zur Metaphysik. Die Grundzüge seines kritisch-realistischen Denkens, in: Forum Katholische Theologie 20 (2004) 148-149; hier: 149, wenn er Rahner unterstellt, dass nach ihm „der Geist selber das Phantasma erwirkt“.

<sup>477</sup> Vgl. hierzu auch psychologische Grunderkenntnisse. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat der deutsche Psychologe H. Ebbinghaus nachgewiesen, dass alle Wahrnehmungen des Menschen ein Deutungsmoment enthalten; ders., Grundzüge der Psychologie, Berlin 1902.

„Inneres“ nicht. Vielmehr wird „Äußeres“ zur „ent-äußernden“ Grundlage des „Inneren“, weil jenes selbst aus einem „Inneren“ kommt, das im „äußeren“ Phänomen dem begegnenden „Inneren“ zum „eindrücklichen“ Ausdruck wird.

Eine analoge Entsprechung findet sich in Rahners *offenbarungstheologischem* Ansatz. Dort bedeutet diese Erkenntnis nicht nur seine uneingeschränkte Anerkennung eines grundsätzlich *gnadentheologischen Primats* des „Sich-zur-Erscheinung-Gebens“ Gottes gegenüber dem Menschen in seinem transzendenten Ausgreifen über sich selbst. Vielmehr ist für Rahner die äußere, phänomenologisch vermittelte „Gestaltwerdung“ des inneren Beziehungslebens Gottes die notwendige Grundlage und Form für ein in seiner ontologischen Potentialität zu sich selbst kommendes „In-Beziehung-Treten“ des Menschen zu dieser göttlichen Relationalität. *Anthropologie wird gemäß Rahner erst zu wahrhafter Anthropologie im Dialog mit Theologie*. Dies gilt, insofern Theologie selbst a priori dialogisch strukturiert ist und sie diese Dialogizität phänomenologisch auf Anthropologie und folglich als genuin *theologische Anthropologie* hin entwirft.

Damit sind mehr als nur bloße „Anknüpfungspunkte“ für eine zu entwickelnde transzendental-dialogische Theologie<sup>478</sup> bei Rahner erhoben, wenn sie den wechselseitigen Erschließungscharakter einer (allerdings im Einzelfall der Gefahr einer bewusstseinsidealistischen Interpretation ausgesetzt<sup>479</sup>) Ich-Du-Relation für das Gottesverhältnis bedenkt: Eine unmittelbare Ich-Du-Begegnung, in der sich das Ich im Du und gleichursprünglich im Ich als auf ein Du bezogenes Ich erkennt, vollzieht sich aber für Rahner ausschließlich durch konkret sinnliche Vermittlung. Diese stellt sich im Bewusstsein imaginativ ein. Eine solche sinnliche Begegnung lässt, insofern sie in ihrer Ich-Du-Relation immer auch auf den in ihr als personalen Grund anwesenden Gott verweist, zugleich das Ich seiner transzendentalen Verwiesenheit auf eben diesen personalen Grund gewahr werden.

Auch wenn Rahner „Hörer des Wortes“ ausschließlich als religionsphilosophischen Kommentar zur Anthropologie des Aquinaten konzipiert hat, so sind damit dennoch zumindest analoge, auf einander verweisende Grundgedanken zu seinen *ignatianischen Spiritualitätseinsichten* festzustellen: In „Hörer des Wortes“ geht es als „fundamentaltheologischer Anthropologie“ um die anthropologischen Möglichkeitsbedingungen der Hör- und Verstehbarkeit göttlicher Selbstmitteilung. Diese wird begriffen als „*hinnehmbare Erscheinung*“ des (personalen) Seins im Seienden, die sich für den menschlichen Geist im Vorgang der sinnlich vermittelten worthaften und zugleich das Sinnliche durch das Wort ansprechenden

<sup>478</sup> Vgl. auch Rahners Formulierung von der „freie[n] personale[n] Selbsterschließung eines göttlichen Du“; ders., Hörer des Wortes (1941), in: Sämtliche Werke, 4, 272.

<sup>479</sup> Etwa bei Simons, Philosophie der Offenbarung, 94ff; 105ff.



„Begegnung“ wahrnehmen lässt. Wort- und Sinnhaftigkeit geistontologischer Selbstmitteilung schließen sich deshalb für Rahner nicht nur nicht aus. Sie erschließen sich vielmehr in ihrem wechselseitigen Vermittlungsverhältnis gegenseitig.

In einer „existentiellen Begegnungschristologie“, wie sie in den Exerzitien vorausgesetzt und eingeübt wird, vollzieht sich für Rahner „erscheinungsmetaphysisch“ Analoges (wobei in diesem Fall die Tatsächlichkeit der grundsätzlich an den Menschen frei ergangenen Gnadenberufung durch Gott bereits ausdrücklich vorausgesetzt wird): Die Begegnung mit Christus wird hier begriffen als je neue „hinnehmbare Erscheinung“ des sich in ihm (als heilsgeschichtliche Klimax) ereigneten werthaften „Zur-Erscheinung Gebens“ Gottes.

Diese Erscheinung vollzieht sich angesichts der imaginativen Betrachtung der Mysterien des Lebens Jesu als Begegnung zwischen dem Einzelnen und dem sich im *Menschen* Jesus zur Erscheinung gebenden *göttlichen Geheimnis*.<sup>480</sup> Die Begegnung mit diesem wird deshalb für Rahner auf Grund der *im Bewusstsein geschehenden werthaften Vermittlung zu einer konkreten „Gnadenerfahrung“*.

Diese Begegnung ist damit nicht, wie dies noch Rahners Valkenburger jesuitischer Lehrer Hermann Lange in barock-scholastischer Tradition sah, „absolut bewußtseinsjenseitig“.<sup>481</sup>

Allerdings partizipiert für Rahner das vermittelnde Wort als Begriff wiederum selbst an der sinnlichen Vermittlung und wird deshalb von dem in den Mysterien Jesu anwesenden göttlichen Geheimnis zugleich „negiert“ (überstiegen).<sup>482</sup> *Der rahnersche Korrespondenzbegriff zur Transzendenz des Menschen, das göttliche Geheimnis, findet seine ontologische Vermittlung an jene im sinnlich Kategorialen und übersteigt sie zugleich.*

Es lassen sich von daher gesehen zwar keine ausdrücklichen Abhängigkeiten, aber dennoch analoge, auf einander verweisende Grundgedanken in Rahners Spiritualitätseinsichten und in „Hörer des Wortes“ ausmachen: Für ihn stellt das geschichtlich konkrete Aposteriorische im Sinne einer Begegnung des Menschen mit der Erscheinung der konkreten göttlichen Selbstmitteilung Voraussetzung wie zugleich formende Erfüllung des Apriorischen im Sinne der transzendentalen Grundstruktur des Menschen dar. Letztere verweist dabei auf den unbegreiflichen, „namenlosen“ Gott.

<sup>480</sup> Damit weitet Rahner zugleich die mögliche Deutung der Exerzitien von einer etwaig ausschließlichen Gott-Mensch-Beziehung *auch* auf eine zwischenmenschliche Relation aus, indem der Exerzitant in der Mysterienbetrachtung dem *Menschen* Jesus begegnet und in dieser (wenngleich einmaligen) „zwischenmenschlichen“ Beziehung das göttliche Geheimnis „erscheint“.

<sup>481</sup> Siehe dazu: Ein Lehrer wird befragt. Karl Rahner im Gespräch mit Karl Lehmann, in: Karl Rahner, Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren, P. Imhof u. a., Hg., Düsseldorf 1986, 27-32, hier: 29.

<sup>482</sup> Zur Problematik kategorialer Vermittlung des göttlichen Geheimnisses und seinem Selbstüberstieg, d. h. der Verneinung eben dieser Vermittlung, s. unter 4.3.1.

Folglich ist Rahner davon überzeugt, dass „... ein explizit christlicher Daseinsvollzug eigentlich erst dort an[fängt], wo der Mensch mit Jesus, dem Gekreuzigten und Erlösten, *persönlich* eine Beziehung zu gewinnen beginnt, wo er ihn über alle abstrakten Prinzipien hinaus als das Gesetz seines Lebens erfährt; Jesus Christus ist dann nicht mehr bloß eine seltsame, nur religionsgeschichtlich bedingte Chiffre für den namenlosen Gott, auf dessen Unbegreiflichkeit man sich einläßt, sondern die menschliche Erscheinung ist für *uns* die Konkretheit Gottes, weil sie es für immer ist.“<sup>483</sup>

Es ist deshalb aus gutem Grund anzunehmen, dass Rahner in seiner „erscheinungs-metaphysischen“ Argumentation thomanisch-kantisches Gedankengut unter Aufnahme heideggerscher Terminologie (insbesondere in „Geist in Welt“) vor dem Denk- und Glaubenshorizont seiner (ihm selbst möglicherweise nicht immer bewussten) spiritualitätstheologischen Einsichten aus den ignatianischen Exerzitien reflektiert hat. Erst im Blick auf die Exerzitien wird einsehbar, dass Rahner die geschichtlich vermittelte „transzendente“ Gottesbeziehung mit Hilfe des *sinnlich-imaginativen* Momentes<sup>484</sup> in eine *je aktuell* „kategoriale“ Relation für (rück-)überführbar hält.<sup>485</sup>

*Rahners religionsphilosophischer Ansatz kann dadurch wiederum die tiefere Bedeutung der Exerzieneinsichten für sein grundsätzliches theologisches Verständnis des Gott-Mensch-Verhältnisses erhellen:* Die Exerzitien sind bei Ignatius in den Rahmen allgemeiner *schöpfungstheologischer* Aussagen eingebunden.<sup>486</sup> Rahners entsprechende Einsichten gipfeln in der Vorstellung von der geistontologischen, insofern „natürlichen“ Selbsttranszendenz des Menschen. Letzterer verleiht er unter impliziter Bezugnahme auf die Christologie eine theologische Qualität als (in sich sinnvoller) *Schöpfungsgnade*.<sup>487</sup>

Auf diese Weise vertieft Rahner in seiner Religionsphilosophie das von Ignatius zur Schöpfungslehre explizit Gesagte. Er reflektiert dabei die von der konkreten Schöpfungsordnung abstrahierten *geistontologischen Voraussetzungen* eines Begnadungs- bzw. Begegnungsgeschehens, ohne einem neuscholastischen „Zwei-Stockwerke-Denken“ zu verfallen. Damit weitet Rahner den in den Exerzitien angelegten schöpfungstheologischen Rahmen auf die transzendentalontologische wie -theologische Frage nach dem *Selbstverständnis des Menschen* aus.

<sup>483</sup> Rahner, Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968, 49.

<sup>484</sup> Auf die Problematik kriteriologischer Gewissheit einer solchen imaginativen Erscheinung im theologischen Kontext braucht an dieser Stelle nicht weiter eingegangen zu werden.

<sup>485</sup> Deshalb formuliert Rahner bereits in „Hörer des Wortes“: „Denn die Rückwendung des Menschen zu einer ‚vergangenen‘ Geschichte geschieht im ursprünglichen Sinn nicht durch ‚historische Studien‘, sondern dadurch, daß diese ‚Vergangenheit‘ in einer lebendigen Tradition (in menschlich-geschichtlicher Zeit gemessen) Gegenwart bleibt, ja eigentlich immer noch wird“; ders., Hörer des Wortes (1941), in: Sämtliche Werke, 4, 256.

<sup>486</sup> Vgl. die Annotiationen.

<sup>487</sup> Vgl. unter 4.3.3.3.

Auch im Blick auf Rahners Christologie der Exerzitien lassen sich ähnliche religionsphilosophische Durchdringungen erkennen: Da Rahner den in den Exerzitien dialogisch begegnenden Menschen Jesus Christus als die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes gegenüber dem Geschaffenen versteht, erlauben die „erscheinungsmetaphysischen“ Erkenntnisse aus „Hörer des Wortes“ eine wechselseitige Vertiefung der Perspektiven von Gott und Mensch auf die Exerzitien: Letztere können in ihrer eine imaginativ-sinnliche Begegnung zwischen dem Einzelnen und dem Menschen Jesus ermöglichenden Funktion sowohl als je aktuelles, „kategoriales“ Zu-sich-selbst-Kommen der transzendentalen Verfasstheit des Menschen begriffen werden. Zugleich können sie aber auch als je aktuelles, Begegnung erst begründendes „Zum-(hörend betrachtenden)-Menschen-Kommen“ des göttlichen Geheimnisses in der (in seinen Lebensmysterien imaginativ „erschienenen“) Existenz Jesu gedeutet werden.

Im theologischen Aufgreifen der Erkenntnisse von „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ kann Rahner das menschliche Bewusstsein, insofern es sich auf diese konkrete (geschichtliche) Erscheinung Jesu einlässt, als Ort *unmittelbarer* dialogischer Begegnung mit dem dann als *deus loquens* erkannten göttlichen Geheimnis selbst begreifen. Gott kommt damit für Rahner in der geschichtlich konkreten Erscheinung seiner werthafte Selbstmitteilung gegenüber dem Menschen in diesem zu sich selbst und bleibt doch zugleich der absolute, „unsagbare“ Gott.<sup>488</sup> Der Mensch kommt wiederum im Erfassen der konkret geschichtlichen „Erscheinung“ freier göttlicher Selbstmitteilung zu sich selbst (insofern er im Erfassen dieser Erscheinung seine transzendente Verfasstheit entsprechend der göttlichen „Erscheinung“ konkret geschichtlich realisiert). Er vollzieht auf diese Weise seine gottgegebene Kreatürlichkeit.

*Rahners auf der Grundlage christologischer Faktizität ruhende ignatianische Spiritualitätseinsichten und seine die geistontologische Potentialität reflektierenden religionsphilosophisch vorausgesetzten Erkenntnisse durchdringen sich folglich gegenseitig, indem sie sich wechselseitig erschließen.* Die weitere Analyse seiner Christologie bzw. seines Kreuzesverständnisses hat dies wesentlich zu berücksichtigen.

---

<sup>488</sup> B. Nitsche, Gott als Menschheitsthema? Karl Rahners theologischer Universalismus im Kontext der europäischen Spätmoderne, in: Zur Debatte 34 (2004) 4-6; hier: 5, verweist darauf, dass sich Rahners mystagogischer Ansatz kritisch gegen eine Absolutsetzung menschlichen Denkens bei Heidegger und Hegel richte; zur Problematik des Verhältnisses von kategorialer Vermittlung und der nach Rahner geltenden „Unsagbarkeit“ des göttlichen Geheimnisses, s. unter 4.3.1.

### 3.3.2 Inkarnatorische „Onto-logie“

Die wechselseitige Durchdringung von ignatianischer Spiritualität und thomanisch-kantischer Religionsphilosophie hat für Rahners grundlegenden inkarnationstheologischen Ansatz entscheidende Bedeutung. Dies gilt, insofern dieser Ansatz das (relations-)ontologische Verhältnis Gottes zum geschichtlich konkreten *Menschen* Jesus bedenkt: Nach Rahner kann der einzelne Mensch seine transzendente Relation zu Gott in den Exerzitenbetrachtungen der Lebensmysterien Jesu „kategorial“ nur dadurch zu „erfüllen“ versuchen, dass er dazu auf Grund der dort erfolgenden Begegnung mit dem seine Selbsttranszendenz vollkommen „erfüllten“ Menschen Jesus (eben nicht bloß exemplarisch motivierend) in die Lage versetzt wird.

Dies setzt für Rahner aber grundlegend voraus, dass *das potentielle Ergehen eines göttlichen Wortes an die transzendente Offenheit des Menschen von Gott selbst her bereits kategorial erfüllt worden ist*: Der Mensch Jesus ist nach Rahner als und in seiner jedem Menschen von Gott begründeten geistontologischen Selbsttranszendenz die unüberbietbar erfüllende freie göttliche Selbstmitteilung. Er hat deshalb zugleich die transzendente Relation zu Gott bereits kategorial erfüllt, die dem Exerzitanten in den betrachteten Mysterien als „erschiedenes“ Geheimnis des *deus loquens* begegnet.

Diese inkarnationstheologische Erkenntnis sucht Rahner unter Zuhilfenahme seines religionsphilosophisch-metaphysischen Ansatzes aus „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ *symboltheoretisch* zu vergewissern:

Die christologischen Grundaussagen Rahners sind von daher gesehen im entscheidenden Maß von einem bereits beim Verständnis der „causa formalis“ in „Geist in Welt“ angelegten metaphysisch-ontologischen Begriff des Symbols geprägt. Diesen nimmt Rahner theologisch in Dienst: „Das Formgeben des Formgrundes, die ‚formatio actualis‘ der Potenz durch die (substantielle) Form ‚bewirkt‘ das Geformte, die Gestalt... Diese Gestalt als Erscheinung des substantiellen Grundes, der forma, ist einerseits... von der forma als solcher verschieden, zeigt aber in dieser Verschiedenheit dennoch diesen Formgrund, ist sein Symbol, das vom Symbolisierten als sein eigener Wesenvollzug gebildet wird, und zwar so, daß in diesem unterschiedenen ‚Symbol‘ das Symbolisierte, die forma selbst (in der analogen Weise der Seinsmächtigkeit die ‚ontologisch-symbolische‘ Differenz von Realsymbol und Vertretungssymbol bildend) anwesend ist, da sie ja das von ihr andere Gestaltete setzt, *indem* und insofern sie selbst ihre eigene Wirklichkeit an es mitteilt.“<sup>489</sup>

---

<sup>489</sup>Zur Theologie des Symbols, in: Sämtliche Werke, 18, Leiblichkeit der Gnade, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 423-457; hier: 433 [Hervorhebung Rahners].

Der nicht bloß potentiell, sondern faktisch in der geschichtlich unüberbietbaren konkreten „Erscheinung“ der menschlichen Existenz Jesu Christi als seiner kommunikativen Selbstmitteilung im Wort „erschienene“ Gott vergegenwärtigt sich für Rahner in eben diesem Wort. Dies geschieht, indem er es (als konkret vernehm- und hinnehmbar Seiendes) eben nicht nur entsprechend der Schöpfung der Welt von ihm selbst absetzt und zum „anderen“ Ausdrucksort seines Selbst macht. Vielmehr ent-„äußert“ sich Gott sinnlich-geschöpfllich in seinem Wort als er selbst. Auf höchst (real)symbolische Weise *partizipiert* Gott damit für Rahner als bleibend ungeschöpfllich Absoluter nicht nur auf abstrakte Weise am endlich Geschöpfllichen. Er *wird* es vielmehr aus seinem werdelosen Sein heraus, um dadurch die Zielbestimmung *alles Geschöpfllichen*, die er selbst ist, am Geschöpfllichen und durch es wirken zu lassen.<sup>490</sup>

Die Selbstentäußerung Gottes ist dabei nach Rahner so zu begreifen, dass dieser „im Setzen des entsprungenen andern selbst das Entsprungene *wird* [eigene Hervorhebung], ohne in seinem Eigenen, dem Ursprünglichen Selbst, werden zu müssen.“<sup>491</sup> Die göttliche *Aneignung* dieses so gesetzten *geschöpfllich-personalen Subjekt-Gegenübers* geschieht durch die sich in diesem Gegenüber (*realsymbolisch*) *vergegenwärtigende Selbstentäußerung* Gottes.

Damit richtet sich Rahner gegen die Vorstellung eines bloßen enhypostatischen Aufnehmens einer abstrakten menschlichen „Natur“ in den Logos, wie traditionelle „ontische Christologie“ sich zu formulieren begnügt.<sup>492</sup> Stattdessen sucht Rahner in Weiterentwicklung eines strengen Chalkedonismus einen Zugang zum Geheimnis der Inkarnation zu gewinnen, der die göttliche Her- und Hinkünftigkeit Jesu und seine volle Humanitas vor dem Horizont kantisch-neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie<sup>493</sup> zusammenzudenken in der Lage ist.

Dabei ist allerdings mitzubedenken, dass bei Rahner die symboltheoretische Bestimmung des *initiatorischen* göttlichen *Selbstverhältnisses* zum Menschen der freien kreatürlichen *Annahme* dieser göttlichen Selbstzusage im Menschen Jesus in *symmetrisch konstitutiver Gleichbedeutsamkeit* gegenübersteht. Andernfalls äußerte sich hier eine adoptianistische

<sup>490</sup> Vgl. die Formulierung Rahners: „Gott kann etwas werden, der an sich selbst Unveränderliche kann *selber am andern* veränderlich sein“ [Hervorhebung Rahners], in: Ders., Zur Theologie der Menschwerdung, in: Sämtliche Schriften, 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 316.

<sup>491</sup> Zur Theologie der Menschwerdung, in: Sämtliche Werke, 12, 317; vgl. auch ders., Zur Theologie der Weihnachtsfeier, in: Schriften zur Theologie, III, Einsiedeln u. a. 1956, 35-46; hier: 41.

<sup>492</sup> Vgl. hierzu die Aussage Rahners: „Die menschliche ‚Natur‘ Jesu Christi ist... als solche absolut nicht sachhaft-statisch oder dessen entbehrend, was eine menschliche ‚Person‘ auszeichnet: Beisichsein, Freiheit und dialogisch-kreatürliches Gegenüber zu Gott in Anbetung u. Gehorsam als Vollzüge kreatürlicher Transzendenz.“ Siehe Person [Art.], in: K. Rahner u. a., Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. u. a. <sup>16</sup>1988 (1961, 10. veränderte Aufl. 1976), 325-328; hier: 328 [= Sämtliche Werke, 17/1, Enzyklopädische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 752-755; hier: 755].

<sup>493</sup> Für einen geschichtlichen Überblick über die Entwicklung des neuzeitlichen Subjekt- und Personbegriffes, s. G. Essen, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (ratio fidei 5), Regensburg 2001, zusammenfassend insbes. 203.

„Verdienstchristologie“, in der die Intensität und Extensität eines Realisationsvollzugs der je eigenen transzendentalen Verfasstheit darüber entschiede, welcher Mensch es „verdiente“, als Gottes Sohn „angenommen“ und zum Vollzugsort der Erlösung zu werden. Eine solche Deutung des rahnerschen Ansatzes verbietet sich aber von seiner klassisch inkarnatorischen Christologie her.<sup>494</sup>

Dadurch taucht allerdings eine grundsätzliche Schwierigkeit auf, die ihren Grund in Rahners Übertragung von Przywaras radikal kenotischem Denken auf seine eigene vom neuzeitlichen Personverständnis geprägte Inkarnationsvorstellung hat: Letztlich stehen sich in der (zwar als ursprünglich gedachten) Konstituierung der (neuzeitlich verstandenen) Person Jesu Christi *Gott als solcher* und die *menschliche Person in ihrer Transzendenzverfasstheit* sachlogisch gegenüber.<sup>495</sup> Dieser leicht *antiochenische* Zug verstärkt sich dort, wo Rahner zugleich eine bleibende Impassibilität Gottes behauptet<sup>496</sup>, insofern für ihn durch die göttliche Selbstentäußerung als Kreatur nicht sein Gott-Sein einem kreatürlichen Werden (und Vergehen) unterworfen ist. Dadurch wird jedoch das ontologische (und nicht bloß logisch-methodologische) Gegenüber von absolutem, unveränderlichem Gott und kreatürlichem Menschen in der (inkarnatorisch gedachten) Person Jesu Christi noch deutlicher herausgestellt.<sup>497</sup>

Diese Problematik verschärft sich noch durch die ausdrücklich symboltheoretische Argumentation: Die Überzeugung Rahners, der inkarnierte Gott sei *als* (neuzeitlich verstandene) menschliche Person in einem *ontologischen Gegenüber* zu einem bleibenden göttlichen Absolutum zu denken, findet keine hinreichende symboltheoretische Begründung. Symbol und Symbolisiertes lassen sich in einem real-ontologischen Sinn nicht gegenüberstellen. Oder anders formuliert: Eine realsymboltheoretische Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch

---

<sup>494</sup> Vgl. Essen, Die Freiheit Jesu, 85. Essens erstphilosophische Freiheitshermeneutik hält Rahners Ansatz allerdings insofern für aporetisch, als dieser auf Grund seiner im Unterschied zu Balthasar „*nicht-kommerzialen*“ freiheitstheoretischen Argumentation einer allgemeinen Gründung alles Kreatürlichen im Absoluten der traditionellen „Logoshegemonie“ nicht wirklich entkommen kann und dadurch die menschliche Freiheit Jesu bei der Bejahung Gottes als „wirkliche Wahl“ undenkbar wird. Fällt jedoch nicht auch Essens Kritik gerade in seiner berechtigten Nachfrage nach dem „Kommerzialen“ bei Rahner unter den Verdacht eines Antiochenismus, insofern er unter *Abstrahierung* von der gott-menschlichen Einheit Jesu Christi die ein mögliches Nein enthaltende Freiheit des *Menschen* Jesus *gegenüber* Gott zu denken sucht?; vgl. auch die Kritik von G. M. Hoff, Der Wahnsinn des Kreuzes – der Wahnsinn des Glaubens. Zur bleibenden Bedeutung der altkirchlichen Christologie, in: Zur Debatte 34 (2004) 15-16; hier: 16, an Essens idealistisch-fomalistischer Freiheitsanalytik.

<sup>495</sup> Balthasar (Theodramatik III, 260-262) glaubt bei der Personkonstituierung Jesu Christi als geglücktem „Höchstfall“ der Einheit von menschlicher Transzendenz und göttlicher Selbsteröffnung einen „extrem-antiochenische[n] Akzent“ bei Rahner erkennen zu können.

<sup>496</sup> Vgl. Rahners Aussagen zum „reinen Chalcedonismus“; Jesus Christus – Sinn des Lebens, in: Schriften zur Theologie, XV, Zürich u. a. 1983, 206-216; hier: 211.

<sup>497</sup> Dabei wehrt sich aber Rahner zugleich gegen die radikal modalistische Überzeugung, das durch die Inkarnation erschlossene göttliche Sein bleibe so unberührt von der Selbsterschließung, dass über Gottes An-sich-Sein nichts gesagt werden könnte. Vgl. ders., Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Sämtliche Werke, 12, 132-133. Vgl. auch unter 7.

vermag das von Rahner für seine Inkarnationstheologie als wesentlich erachtete kreatürliche Subjekt- und Personsein Jesu argumentativ nicht zu fassen und zu tragen, wenn dadurch dem Symbol entsprechend eines personalen Subjektseins dem *Menschen* Jesus eine (der Sache nach allerdings nicht mögliche) relative ontologische Selbstständigkeit gegenüber dem im Symbol präsenten Symbolisierten (*Gott* selbst) zukommen muss.

### 3.3.3 Sinnlichkeit und Geschichtlichkeit als Grundmomente dialogischer Relationalität

Insgesamt lässt sich bisher festhalten, dass Rahner in der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch (Welt) unter (letztlich aporetischer) Zuhilfenahme seiner Symboltheorie Geschaffenes bzw. Sinnliches die diesem unter neuzeitlich-aufklärerischen Verstehungsbedingungen zukommende theologische Bedeutung zu verleihen sucht (so wie er zugleich auch Gottes Gottsein ernst zu nehmen beabsichtigt). Er bestimmt deshalb in Anlehnung an Przywara die Inkarnation als volle Annahme des Geschaffenen durch Gott.

Diese radikale inkarnatorische Perspektive ermöglicht Rahner und nötigt ihn dazu, einem doketistischen bzw. monophysitischen Missverständnis entgegenzutreten, das die Inkarnation letztlich „unsinnlich“ deutete. Der ungeschaffene Grenzenlose spricht sich nach Rahner in seiner wesenhaften Überfülle so aus, dass er vermittels seines Wortes im Nichts ein begrenztes (in seiner transzendenten Verwiesenheit dennoch grenzenloses und insofern am göttlichen Geheimnis partizipierendes) Gegenüber setzt. Dieses verweist eben nicht bloß auf seine (oberflächlich) „redende Anwesenheit“.<sup>498</sup> Vielmehr vergegenwärtigt sich der Ungeschaffene als das *geschaffene* Andere seiner Selbst. Der Glaube er- und bekennt in der (durch „Negation“ jedoch begrenzten) Begrifflichkeit in der Begegnung mit Jesus Christus dieses *sinnlich gewordene* göttliche Wort.

Allerdings ist dabei nach Rahner einem weiteren Missverständnis vorzubeugen, das die einmalige *Geschichtlichkeit* der Inkarnation mythologisiert. Gott selbst hat nicht allgemein die menschliche Natur angenommen, so dass jeder Mensch auf Grund seines Menschseins von sich behaupten könnte, göttliche Selbstaussage zu sein. Gott hat sich in einem *einzigsten* Menschen dadurch mitgeteilt, dass er ein *einmaliger* Mensch, Jesus von Nazareth, wurde. Geschichte bzw. Geschichtlichkeit darf deshalb bei Rahner nicht durch Gleichsetzung mit

---

<sup>498</sup> Zur Theologie der Menschwerdung, in *Sämtliche Werke*, 12, 320.

einer allgemein geltenden Natur bzw. Natürlichkeit in einem mythologischen Sinn verstanden und letztlich aufgehoben werden.<sup>499</sup>

Damit finden sich zwei entscheidende, bereits aus der analogen Verhältnisbestimmung von ignatianischer Spiritualität und „Hörer des Wortes“ her erkannte grundlegende Momente in Rahners inkarnationstheologischem Ansatz, *Sinnlichkeit* und *Geschichtlichkeit*.

*Dadurch scheint Rahner eine ignatianisch beeinflusste religionsphilosophische Grundlegung der Inkarnationsvorstellung als Urparadigma des Gott-Mensch-Verhältnisses vollzogen zu haben:* Gott „ent-äußert“ sich sinnlich und geschichtlich, indem er sich selbst wesenhaft im und als geschichtlich einmaliges, sinnliches und damit auch sinnlich wahrnehmbares Geschöpf „äußert“.<sup>500</sup> Dies bedeutet, dass er sich nach Rahner im geschöpflichen Menschen Jesus als seinem „selbigen“ „Gegenüber“ *relational präsent* setzt<sup>501</sup> und zugleich sein Selbstverhältnis des mit sich absolut identischen Seins nicht aufgibt, sondern gerade bewahrt.<sup>502</sup> Dadurch begründet Gott für Rahner ein einmaliges, unüberbietbares und irreversibles *dialogisches Verhältnis zwischen sich und seinem Anderssein in und als Mensch Jesus*. Dieses ist mit dem innergöttlichen Selbstverhältnis von Gott und Logos identisch. Durch die wahre und volle geschichtliche Inkarnation Gottes ist zugleich *zwischenmenschliche* Kommunikation als transzendente Möglichkeitsbedingung einer gott-menschlichen Begegnungsrelation Grund gelegt. Rahners Herausarbeiten einer transzendentaltheologischen Grundverfasstheit des Menschen kann deshalb gar nicht ohne den Rahmen einer Begegnung mit dem geschichtlichen Christusereignis erfolgen.<sup>503</sup>

### 3.3.4 „Theo-autonome“ Bestimmung der Relation von Gott und Mensch

Im Folgenden soll deshalb noch einmal die Bedeutung des „vorausgesetzten“ Christusereignisses für die von Rahner nach- und mitvollzogene „anthropozentrische Wende“ der Neuzeit unter der Fragestellung von Theonomie und Autonomie erhoben werden. Dabei lässt sich aus der rahnerschen Perspektive der heilsfaktisch erhobenen Selbsttranszendenz des

---

<sup>499</sup> Ebd., 145.

<sup>500</sup> Eine gewisse, sich aus der Sache ergebende Neigung zum Modalismus lässt sich bei Rahner nicht leugnen. Allerdings ist eine solche Neigung noch lange keine Anhängerschaft. Zur Vertiefung der Problematik, s. unter 7.

<sup>501</sup> Zum Vorwurf R. Haight, *Jesus, symbol of God*, New York 2000 (1999), 431ff., Rahners inkarnatorische Christologie sei eine „Christologie von oben“, die gerade deshalb nicht in der Lage sei, die „Konsubstantialität“ Jesu mit den anderen Menschen auszusagen, verkennt Rahners radikalinkarnatorischen Ansatz; zur Vertiefung, s. unter 4.3.3.3.

<sup>502</sup> Vgl. dazu aber die bereits unter 3.3.2 thematisierte Problematik dieses Verhältnisses.

<sup>503</sup> Zur grundsätzlichen Problematik des Person- und Naturbegriffes in Rahners Christologie und Trinitätslehre, s. unter 7.



Menschen die grundsätzliche Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch folgendermaßen beschreiben: Der als sein „selbiges“ Gegenüber, d. h. der in Vermittlung durch das „Wort Gottes“ und in ihm sich selbst mitteilende und insofern (sinnlich) „erscheinende“ Gott tritt in ein unmittelbares Bewusstseinsverhältnis zum Menschen. Das *bewusste* geschichtliche Erfassen dieser „Erscheinung“ kann der Mensch nur auf Grund der dialogischen Begegnung mit eben dieser „Erscheinung“ Gottes realisieren.<sup>504</sup> Dadurch kommt erst die transzendente Grundstruktur des menschlichen Geistes zu sich selbst, da sich der dem Bewusstsein vorgelagerte transzendente „Vorgriff“ des Menschen erfüllt.

Dies bedeutet, dass für Rahner *die konkrete und bewusste Begegnung mit dem göttlichen Geheimnis* (bei gleichzeitiger Wahrung des Geheimnischarakters in seiner „Erscheinung“) als dem Woraufhin menschlicher Selbsttranszendenz dem Menschen seine transzendente Grundverfasstheit grundsätzlich erschließt und erfüllt. Der Weg über eine bloße Selbstbewusstwerdung dieser Grundverfasstheit durch ein Anderes, einen Anderen, als „Zuhandenes“ im heideggerschen Sinn ist für Rahner folglich versperrt. Ein bloß vordergründig ins Personale gewendeter religionsphilosophischer Seinszentrismus kann ihm deshalb nicht unterstellt werden.<sup>505</sup> Zugleich kann Rahner mit der transzendentalen Struktur des Menschen verdeutlichen, dass die Begegnungserfüllung mit Gott keine exklusiv verstandene Fremdbestimmung des Menschen zur Konsequenz hat, da dieser erst dort zu sich selbst kommt.

Damit zeichnet sich eine Grundstruktur in der rahnerschen Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch ab, die – streng theologisch gesprochen – den *sachlogischen Primat göttlicher Gnade* gegenüber dem Menschen nicht nur grundsätzlich wahrt. Vielmehr bringt sie diesen Gnadenprimat gerade vermittels der Vorstellung vom „autonomen“ transzendentalen Selbstvollzug im Sinne des „übernatürlichen Existentials als auch im Sinne einer *Ermöglichung* seiner konkreten existentiellen Realisierung zum Ausdruck.

„Transzendente Autonomie“ des Menschen, die nicht immer auch zugleich in dieser zweifachen Weise theonom grundgelegt ist, existiert für Rahner *heilsfaktisch* nicht.<sup>506</sup> Eine Autonomie in Form der Selbsttranszendenz lässt sich für ihn innerhalb der Gnadenordnung nur theonom begründen, als Theonomie in der von ihr selbst frei gesetzten transzendentalen Autonomie ihr notwendiges kreatürlich relational-kommunikatives Gegenüber findet. Autonomie und Theonomie widersprechen sich folglich nicht nur nicht, sondern wachsen für

---

<sup>504</sup> Dabei stellen die Exerzitien eine Form einer solchen je neuen Bewusstseinsrealisierung dar. Zur Problematik des Verhältnisses von kategorialer Bewusstseinsvermittlung des göttlichen Geheimnisses und seiner nach Rahner ihm zukommenden „Unsagbarkeit“ bzw. Namenlosigkeit“, s. unter 4.3.1.

<sup>505</sup> Vgl. E. Dirscherl, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Lévinas, Würzburg 1996.

<sup>506</sup> Siehe dazu auch unter 4.3.3.3.

Rahner in ihrer (allgemein) transzendental- wie zugleich (konkret) inkarnationstheologisch begründeten Relation „im selben Maß“.<sup>507</sup>

Rahner findet damit eine *theologische* bzw. *theozentrische Begründungsfigur* eines neuzeitlichen Subjekt- und Personverständnisses, das nicht nur eine mögliche Konkurrenz zum göttlichen Subjektsein ausschließt. Eine solche Begründungsfigur legt vielmehr den Grund für eine ontologische „Konvergenz“ beider, die ihren konvergierenden Höchstfall des wechselseitigen Zusammenkommens in der *Christologie* finden.<sup>508</sup> Für Rahners Christologie- und Soteriologie-Verständnis gilt folglich auf analoge Weise: Je christologisch zugespitzter er denkt, desto „weiter“ wird zugleich der anthropologische Radius seiner Christologie und Soteriologie. Je spezifischer Jesus Christus selbst in den Blick gerät, umso allgemeiner erscheint der Mensch als autonome Kreatur. Rahners heilsgeschichtlich-christologischer Ansatz ist damit immer schon anthropologisch bzw. transzendentalontologisch eingeholt. Ebenso ist wiederum seine transzendentalphilosophische Anthropologie immer schon theologisch bzw. christologisch grundgelegt.

Rahners Erkenntnis eines solchen dialektischen Erschließungs- und Begründungszusammenhangs ist aber – das ist das spezifisch *Ignatianische* bei ihm – nicht aus einer metaphysischen Spekulation gewonnen, die von der Vorrangstellung eines geschichtlich-dialogischen Handelns Gottes abstrahiert werden könnte. Sie ist auch nicht aus einer bloß „abstrakten“ Beachtung des Primats der göttlichen Gnade bei der religionsphilosophischen Reflexion über den Menschen erwachsen, wie Rahners doch eher abstrakte Formulierungen hinsichtlich des Zueinanders von Philosophie und Theologie im Schlussteil von „Hörer des Wortes“ vermuten lassen könnten. Gerade eine bloß „theoretische“ Geltung des Primats der Theologie in der Dialektik zur Anthropologie ist bei Rahner auf Grund der in „Hörer des Wortes“ zwar religionsphilosophisch reflektierten, aber später von ihm auch theologisch in Dienst genommenen (*imaginativen*) *Materialität der (geschichtlichen) Vermittlung* des Seins nicht möglich.

Stattdessen erschließt sich für Rahner die Autonomie des Menschen als formallogisch voranzusetzendes „transzendentes“ Apriori erst angesichts des aposteriorisch-kategorialen Ins-Bewusstsein-Tretens der *sachlogisch primären*, da alle Autonomie grundlegenden göttlichen Selbstmitteilung (in Gestalt personaler Autonomie). Der „autonome“ Rahner kann deshalb nicht nur nicht gegen einen späteren eher „heilsgeschichtlich“ argumentierenden ausgespielt werden. Vielmehr ist es Rahners durchgehendes Grundinteresse, die Autonomie des Menschen theologisch, insbesondere theo- bzw. christozentrisch zu begründen. Damit

---

<sup>507</sup> Zur Theologie der Menschwerdung, in: *Sämtliche Werke*, 12, 320; vgl. auch *Geist über alles Leben*, in: *Schriften zur Theologie*, VII, Einsiedeln u. a. 1966, 189-196; hier: 194.

<sup>508</sup> Siehe vertiefend unter 3.3.2.

beabsichtigt er nicht, den seit der Aufklärungszeit „entfesselten“ Autonomiegedanken nachträglich theologisch einzuholen bzw. zu „bändigen“.

Stattdessen sucht Rahner in Anlehnung an Ignatius und unter Berücksichtigung eines modernen Person- bzw. Vernunftbegriffes die grundsätzliche und universale Bedeutung geschichtlich kategorialer Christusbegegnung transzendentaltheologisch zu erheben und existenztheologisch wirksam werden zu lassen. Sein ebenfalls an Ignatius orientierter theologischer Lehrer Przywara nimmt dabei allerdings aus soteriologischem Interesse stärker als Rahner die geschichtlichen (Selbst-)Verzeichnungen der transzendentalen Grundstruktur des sich als autonom begreifenden Menschen in den Blick. Dadurch erhält das Kreuz eine andere Bedeutung als bei Rahner. Vor diesem Hintergrund ist nun sein Kreuzesverständnis selbst in den Blick zu nehmen.

#### **4. Zur theologischen Bedeutung des Kreuzes für das geschichtliche Offenbarungsgeschehen Gottes**

##### **4.1 Das Kreuz innerhalb des „Lebens Jesu“**

Wie sehr Rahners transzendentalphilosophischer Ansatz einen tieferen Zugang zu seiner Offenbarungstheologie im Blick auf das spezifische Kreuzesereignis bieten kann, verdeutlicht die folgende Aussage: „Der Einzelgegenstand wird erfaßt als Etappe in dem Auslangen des Geistes nach der restlosen Erfüllung seiner Weite, und er ist darum schon immer von vornherein gesehen unter dem Horizont des letzten Zieles des Geistes überhaupt.“<sup>509</sup>

Nach dieser Aussage hat der Einzelgegenstand eine spezifisch ontologische Bedeutung für den menschlichen Geist, insofern dieser als „Etappe“ auf dem Weg zu einer „restlosen Erfüllung“ der Weite des Geistes „erscheint“. Zugleich wird dadurch auch die Bedeutung des Einzelgegenstandes relativiert, als er nicht als solcher allein auf sich selbst gestellt in seiner ontologischen Endlichkeit und Begrenztheit in der Lage ist, dem menschlichen Geist die volle Erfüllung seiner Seinsverwiesenheit zu vermitteln. Vielmehr vergegenwärtigt sich das Sein in seiner konkreten Einzelercheinung in der Weise gegenüber dem Begreifen des Menschen, dass es von diesem „... in seiner größeren Weite vorgreifend erfaßt [wird].“<sup>510</sup>

Diese Erkenntnis entspricht damit in struktureller Analogie der Bedeutung, die Rahner aus theologisch-dogmatischem Interesse dem (ignatianisch als „Gegenstand“ ins Bewusstsein

<sup>509</sup> Hörer des Wortes (1941), in: Sämtliche Werke, 4, 216.

<sup>510</sup> Ebd., in: Sämtliche Werke, 4, 218.

gerufenen) Einzelereignis des Todes bzw. der Kreuzigung Jesu innerhalb einer heilsgeschichtlichen (entgegen einer bloß historisierenden) „Begegnungschristologie“ diesem Ereignis selbst und seiner Bedeutung für die Menschen beimisst: Die Kreuzigung und der Tod Jesu haben ihre besondere soteriologisch-anthropologische Bedeutung nur innerhalb des in ihnen mitgesetzten größeren Rahmens einer die konkreten Einzelereignisse weder subsummierenden noch einzelne aus ihnen verabsolutierenden *Gesamtbetrachtung des „Lebens Jesu“ als des einen Heilsmysteriums*. Dem (die Lebensgeschichte Jesu betrachtenden) Menschen geht für Rahner erst dann die theologisch-anthropologische Bedeutsamkeit des Einzelereignisses des Todes Jesu auf, wenn er dieses Ereignis wie auch jede andere Lebensetappe Jesu als je besonderen „Erscheinungsort“ des einen umfassenderen Heilsmysteriums wahrnimmt. Dieses spiegelt sich im Gesamt des „Lebens Jesu“ wider, gleichwohl im Verständnis Rahners dem Tod für das Leben Jesu eine besondere Bedeutsamkeit zukommt.<sup>511</sup>

Rahners Begriffsverwendung des „Lebens Jesu“ zielt nicht auf eine oberflächliche Anknüpfung an eine letztlich reduktionistische „Leben-Jesu“-Forschung liberaler protestantischer Theologie, wengleich er mit ihr – allerdings aus völlig unterschiedlichem Interesse – die Überzeugung von der theologischen Bedeutsamkeit der *Geschichtlichkeit* teilt. Vielmehr geht es Rahner aus ignatianischem Interesse um die in der Barock- bzw. Neuscholastik verloren gegangene und deshalb noch ausstehende, von ihm selbst aber nur skizzenhaft<sup>512</sup> vollzogene (Wieder-)Gewinnung einer soteriologisch-symboltheoretischen Relevanz der einzelnen Lebensereignisse Jesu für Theologie und Kirche. Diese sucht er mit dem Begriff „Mysterium“ zu leisten.<sup>513</sup> Rahners fundamentaltheologisches wie dogmatisches Interesse an Jesus lässt dadurch gewisse Parallelen zu narrativen Theologien erkennen.

Das eine Heilsmysterium Christi kommt für Rahner im jeweiligen konkreten Einzelgeschehen im „Leben Jesu“ zur Sprache und will hier aus einer bestimmten sinnhaften Perspektive betrachtet werden. Rahner äußert sich infolgedessen kritisch gegenüber einer Theologie, die in anselmischem Gefolge Soteriologie allein vom Karfreitag juristisch-satisfaktorisch her zu begründen sucht:

„Wo Gott uns das Heil schenkt einfach und allein darum, weil er eine *satisfactio condigna* für die Schuld der Menschheit verlangte und sie sich im Kreuzestod Christi bereitete, können

<sup>511</sup> Siehe dazu weiter unten; H. Wagner weist auf die Bedeutung des „Abstieges Christi“ für Rahners Begründung einer „objektiven Heilssituation“ hin; Wagner, *Dogmatik*, 456f.

<sup>512</sup> Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: *Sämtliche Werke*, 4, 404-448; zu den Hintergründen und zum Zusammenhang zu H. U. von Balthasar, s. Neufeld, *Die Brüder Rahner*, 178-186; R. Siebenrock, *Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie*, in: Delgado u. a., Hg., *Theologie aus der Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994, 34-71; hier: 55.

<sup>513</sup> Zur Vertiefung, s. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu*, 179-261.

natürlich alle andern Ereignisse des Lebens Christi nur als bloße Voraussetzungen dieses Heilshandelns Gottes, das formell sich auf das Kreuz allein konzentriert, gesehen werden. Das allein entscheidende Ereignis ist der Karfreitag rein als solcher.“<sup>514</sup>

Allerdings geschieht Rahners Relativierung des Karfreitagsereignisses nicht, um dieses Ereignis theologisch grundsätzlich zu depotentialisieren. Vielmehr sucht er die besondere theologische Bedeutung, die er weiterhin dem Kreuz beimisst, in einen größeren symboltheoretischen Zusammenhang zum gesamten Leben Jesu als dem einen Heilsmysterium zu stellen. Der Karfreitag stellt nach Rahner zusammen mit der Auferstehung Jesu einen einzigartigen Ort der göttlichen Heilsgegenwart dar, der die anderen Lebensereignisse Jesu bündelnd vertieft und verdichtet.<sup>515</sup>

Das Kreuzesereignis (in Einheit mit der Auferstehung) wird damit zum bildhaft realen „pars pro toto“ des gesamten Lebens Jesu. Dieses spiegelt als ganzes und folglich zugleich in seinen Einzelereignissen das göttliche Heilsmysterium (real-)symbolisch wider. Dies bedeutet, dass wiederum die Einzelmysterien, denen der gläubige Betrachter begegnet, in den Tod und die Auferstehung Jesu als verdichtetes Heilsgeschehen einführen wollen, „... weil jede Begegnung mit dem konkreten Menschen Jesus... Teilnahme an den Mysterien des Lebens Jesu von seiner Geburt bis zu seinem Tod immer und überall gleichzeitig die Einweihung in seinen Tod und seine Auferstehung ist“.<sup>516</sup>

Die besondere Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu als eines einzigartig verdichteten Ortes der göttlichen Heilsgegenwart ergibt sich für Rahner aus der mit diesen Ereignissen mitgegebenen bzw. in ihnen angelegten *Finalität* des Lebensschicksals Jesu. Diese Finalität ist zwar auch in anderen Ereignissen Jesu präsent. Jedoch laufen seine einzelnen Lebensetappen auf Tod und Auferstehung zu, da sich in ihnen die Frage nach der *Endgültigkeit* des Lebens Jesu zuspitzt.<sup>517</sup>

Dies schließt bei Rahner die theologische Deutung des Todes Jesu als einer bloß moralischen, besonders heroischen Einzeltat aus, zumal sich ein unbedingter Rekurs auf die besondere Sterbeweise Jesu dem Verdacht einer Mythologisierung eben dieser gegenüber anderen Sterbeweisen von Menschen aussetzte. Von daher gesehen lässt sich Rahners Vorbehalt (nicht unbedingt strikte Ablehnung) gegenüber einer westkirchlich anselmischen Satisfaktions-

<sup>514</sup> Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in: Sämtliche Werke, 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 323-334; hier: 325.

<sup>515</sup> Mysterien des Lebens Jesu, in: Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. u. a. <sup>16</sup>1988 (1961, 10. veränderte Aufl. 1976), 288 [= Sämtliche Werke, 17/1, Enzyklopädische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 717].

<sup>516</sup> Sämtliche Werke, 26, 295.

<sup>517</sup> Zur Problematik einer bleibenden Spannung zwischen der auf Tod und Auferstehung ausgerichteten Finalität aller Mysterien des Lebens Jesu und ihrer jeweiligen Bedeutung als Einzelmysterien, s. R. Schulte, Die Mysterien der ‚Vorgeschichte Jesu‘, in: MySal III/2, 23-57; hier: 23.

theorie nachvollziehen, die Jesu (sühnende) Heilsbedeutung auf ein dann funktionalisiertes Sterben am Kreuz konzentriert. Rahner steht aber ebenso zu Recht reserviert gegenüber einer das Mysterium Christi ausschließlich von der Geburt Jesu wahrzunehmen suchenden ostkirchlichen Inkarnationstheologie, da es deren „Hauptmangel ist, daß sie die Heilsbedeutung Jesu auf zwei fast schon punktuelle Ereignisse fixieren“.<sup>518</sup>

Die Geburt und das Sterben sind für Rahner deshalb nicht als besondere Einzelereignisse innerhalb des Lebens Jesu inkarnatorisch-soteriologisch bedeutsam, denn dies hieße, bestimmte Einzelakte und ihre Vollzugsweisen aus dem symboltheoretisch zu erschließenden Gesamt des konkreten Lebens herauszuabstrahieren und dadurch letztlich zu mythologisieren. Rahners Vorstellung von einer finalen Grundausrichtung der Existenz Jesu auf seinen Tod (einschließlich seiner Auferstehung) ist nur angemessen vor dem Hintergrund seiner inkarnatorischen und zugleich existentiell bedeutsamen Soteriologie zu verstehen. Diese setzt bei der zur Tatsächlichkeit gewordenen „Urmöglichkeit“ göttlich liebender Inkarnation an. Diese tatsächliche „Urmöglichkeit“ artikuliert sich für Rahner in Leben und Lehre Jesu als *Proexistenz*. Letztere endet aber nicht mit dem Tod Jesu. Vielmehr umfasst nach Rahner der Begriff der *Proexistenz* ebenso Auferstehung und Erhöhung des Gekreuzigten. Dem entspricht es, dass Rahner im vollen begrifflichen Gehalt der Fleischwerdung des Logos die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für Gott selbst enthalten sieht: Gott hat *als* Jesus zeitlich-geschichtliche Kreatürlichkeit partizipatorisch angenommen bzw. ist Kreatur geworden. Er hat diese in sein innergöttliches Sein bzw. Leben endgültig aufgenommen, um sie in ihren dadurch erweiterten göttlichen Ursprung zurückzuführen.<sup>519</sup>

Da aber für Rahner im und mit dem Menschen Jesus auf Grund seiner wahren und vollen Kreatürlichkeit Mensch und Welt als ganze verbunden bzw. mitgemeint sind, erhält die in der *Inkarnation* von Gott bereits mitgesetzte *Auferstehung* Jesu auch eine wesentlich existentielle Bedeutung für die gesamte Welt. Dies gilt, insofern diese göttliche Tat auf die bleibende Bedeutung des *gekreuzigten* Jesus in seiner erlösenden Endgültigkeit für das entsprechende eschatologische Geschick von Mensch und Welt verweist.<sup>520</sup>

Während damit für Rahners Lehrer *Przywara* der *sapientialtheologisch* in Dienst genommene Begriff der göttlichen *Kenose* als solcher die angemessenste Vorstellung darstellt, um aus soteriologischem Interesse die Inkarnation kreuzestheologisch zu „Ende“ denken zu können,

<sup>518</sup> Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1985, 39.

<sup>519</sup> Hier scheint der thomanische *reditus*-Gedanke durch, der allerdings bei Rahner auf die enge „scotistische“ Verbindung von Inkarnation und Schöpfung verweist; siehe zur Vertiefung unter 4.2.

<sup>520</sup> Einübung priesterlicher Existenz, 87.

sucht Rahner vom Gedanken einer *radikal inkarnatorischen Finalität* her das Leben und Sterben Jesu zu (um-)fassen.

#### 4.2 Das Kreuzesereignis und der Schöpfungsakt in inkarnatorischer Perspektive

Um deshalb Rahners Verhältnisbestimmung von Kreuz, Inkarnation und Schöpfung näher zu beleuchten, ist es zuerst notwendig, ihn hinsichtlich des grundlegenden Zusammenhangs von Gott und Wirklichkeit selbst zu Wort kommen zu lassen: „Gott geht aus sich, er selber, er als die sich wegschenkende Fülle. Weil er dies kann, weil das Selbst-Geschichtlich-werden-Können seine freie Urmöglichkeit (nicht Urmüssen!) ist, derentwegen er in der Schrift als die Liebe definiert wird (deren verschwenderische Freiheit das Undefinierbare schlechthin ist), darum ist sein Schöpferseinkönnen, das Vermögen, das bloß andere an sich, ohne sich selbst abzugeben, zu setzen, aus seinem eigenen Nichts entstehen zu lassen, nur die abgeleitete, eingeschränkte, sekundäre Möglichkeit, die im letzten in dieser Urmöglichkeit gründet, obzwar jene ohne diese verwirklicht werden könnte.“<sup>521</sup>

Damit hat für Rahner die Urmöglichkeit der freien Selbstmitteilung Gottes als seiner (realsymbolischen) Selbstgegenwart aus und in Liebe als Möglichkeitsbedingung jeglicher kreatürlicher Setzung des Anderen einen sachlogischen Primat gegenüber dem eigentlichen Schöpfungsakt. Die zur Wirklichkeit gewordene Selbstentäußerung der göttlichen Liebe hebt folglich bereits in ihrer „Urmöglichkeit“ vor der Schöpfung an, artikuliert sich in ihr *zeichenhaft-verweisend* und vollendet sich *realsymbolisch* in der Inkarnation als Jesus Christus.<sup>522</sup>

Rahner kann auf dieser Grundlage und in Anlehnung an Przywara das Kreuz in einen engen theologischen Kontext zu Schöpfung und Inkarnation stellen, indem er es eben nicht nur in der Inkarnation als ihrem „tiefsten Punkt“ mitenthaltend, sondern bereits in dem für seine Selbstmitteilung formal notwendigen und darauf ausgerichteten Apriori des Schöpfungsaktes grundgelegt sieht: „Wenn Gott sich in die Leere der Geschöpflichkeit selber aussagt, dann entsteht nicht nur der Mensch und Christ, sondern der Gekreuzigte und sein Schicksal.“<sup>523</sup>

Aus diesem Grund ist für ihn eine *faktische* Trennung<sup>524</sup> von Schöpfung und Inkarnation (mit

<sup>521</sup> Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie, IV, 148.

<sup>522</sup> Damit wird aus schöpfungs- bzw. inkarnationstheologischer Perspektive die rahnersche Unterscheidung von verweisendem Zeichen und Realsymbol nicht nur sinnvoll, sondern notwendig; Rahner, Zur Theologie des Symbols, in: Sämtliche Werke, 18, Leiblichkeit der Gnade, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 423-457.

<sup>523</sup> Einübung priesterlicher Existenz, 255.

<sup>524</sup> Vgl. unter 4.3.3.3.

der Gefahr einer schöpfungs- und damit geschichtsenthobenen und insofern mythologisierenden Vorstellung von Inkarnation) ebenso undenkbar wie eine theologische Polarisierung zwischen der Menschwerdung Jesu im strengen Sinne des Wortes und seiner Kreuzigung.

Rahners „Scotismus“ ist folglich der theologische Versuch, die im Kreuz kulminierende Inkarnation als *materiale* göttliche Selbstaussage sachlogisch höher und grundlegender einzustufen als das *formal-kreatürliche*, notwendige Apriori der „Grammatik einer möglichen Selbstaussage“ und zugleich diese Materialität der Inkarnation radikal geschichtlich zu denken. Dadurch beabsichtigt Rahner gerade nicht „gering“ vom Menschen zu denken. Ganz im Gegenteil, er sucht ihn als das realsymbolische Geheimnis der freien Menschwerdung Gottes herauszustellen, auf das hin die gesamte Schöpfung als Verweiszeichen angelegt ist.<sup>525</sup>

Der deshalb bisweilen erhobene Vorwurf eines einerseits die gesamt-kreatürliche bzw. kosmische Dimension vernachlässigenden und andererseits die Christologie entleerenden Anthropozentrismus kann Rahner nur dann gemacht werden, wenn nicht wahrgenommen wird, dass er nicht die Gattung des Menschen schlechthin, sondern den *einzelnen, geschichtlich konkreten Menschen Jesus von Nazareth als (Anfang und) Ende der Schöpfung* sieht, in dem jedoch alle geschichtliche Kreatürlichkeit in ihrer Weite miteinbeschlossen liegt: „Wenn es einen Punkt Omega geben muß, auf den hin alle Geschichte der Welt konvergiert, wenn ich von der Erfahrung der eigenen gnadenhaften Nähe zu Gott schon erwarten darf, daß es diesen Punkt Omega (um in der Terminologie Teilhard de Chardins zu sprechen) schon gibt, oder es wenigstens nicht tollkühn sein kann, zu suchen und zu fragen, ob er nicht schon in der Geschichte eingetreten ist, muß es mir dann absurd vorkommen, ihn in Jesus von Nazareth zu finden?“<sup>526</sup> Damit zeichnet sich bei Rahner eine jesuanische *Christozentrik* ab, die den kosmisch Erhöhten gerade im ignatianischen Gewährwerden des (gekreuzigten) Lebens Jesu von Nazareth erblickt. Dieser ignatianische „Rückblick“ auf die konkrete Person Jesu Christi verhindert zugleich einen absoluten Christozentrismus. Das Gewährwerden des *Mysteriencharakters* des Lebens Jesu eröffnet eine entscheidende theozentrische Perspektive. Diese läßt den jesuanischen Christozentrismus zum Realsymbol des die *gesamte Schöpfung* in zunehmend deutlicher wie zugleich verhüllter „Erscheinung“ durchwaltenden *göttlichen Mysteriums* werden: „Könnte es nicht eine Formel der Heilsgeschichte als der fortschreitenden geschichtlichen Inbesitznahme der Welt durch Gott, als der immer gleichzeitig deutlicher und verhüllter werdenden Erscheinung Gottes in der Welt als seinem quasi-sakramentalen Mysterium geben, in der der Christus als der Höhepunkt der Geschichte und die Christologie als die *schärfste* Zuspitzung der Formulierung dieser Geschichte erschienen, wie natürlich auch umgekehrt die Heilsgeschichte als Präludium und Ausführung der Geschichte Christi?“<sup>527</sup>

<sup>525</sup> Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie, IV, 150; 154.

<sup>526</sup> Ich glaube an Jesus Christus, 34f.

<sup>527</sup> Probleme der Christologie von heute, in: Sämtliche Werke, 12, 275 [Hervorhebung Rahners].



Folglich verankert Rahner die Menschwerdung Gottes schöpfungstheologisch in einer solchen Weise „von Anfang an“, dass der christliche Glaube im Kreuz (in Einheit mit der Auferstehung) einen prospektiv wie retrospektiv geltenden Vollendungspunkt göttlich-schöpferischer Selbstmitteilung erblickt, der ihm eben diesen größeren heils- wie zugleich schöpfungs-„theo“-logischen Zusammenhang erschließt:

Im Kreuz und vom Kreuz her offenbart sich für Rahner der eigentliche, zeichenhaft-offene<sup>528</sup> Sinn der Welt- und Menschheitsgeschichte, der in diesem Ereignis seinen (realsymbolisch frei erfüllten) dichtesten Ausdruck findet. Schöpfung geschieht nach Rahner aus und in dem nicht bei sich selbst verbleibenden, sondern sich aus seiner „Überfülle“ selbst mitteilenden göttlichen Wort der Liebe. Dieses greift aus sich heraus in das „Nichts“ hinein, um dadurch (in einzigartig realsymbolischer Vergegenwärtigung) selbst ein partizipativer Teil dieser von Gott gesetzten, d. h. aus ihm „entlassenen“ Schöpfung zu werden. Begibt sich nun dieses eine Wort der Liebe in die Schöpfung hinein, dann steht es unter der Bedingung raum-zeitlicher Geschichtlichkeit dieser Schöpfung.

Rahners Kreuzesverständnis nimmt hier den *ignatianischen Grundgedanken der göttlichen Kenosis* auf. Er radikalisiert ihn aus der Perspektive der *Inkarnation*. Dies unternimmt er allerdings nicht in erster Linie im Blick auf das die scheinbare Gottesverlassenheit und Ohnmacht des Menschen Jesus zum Ausdruck bringende Ereignis des Kreuzes selbst, wie dies bei Przywara geschieht. Wer wie Rahner die Fleischwerdung Gottes so radikal denkt, dass Gott als Jesus Christus wahrhaft und real Geschöpf wird (und dennoch zugleich an sich selbst unveränderlich bleibt), der wird ebenso wie Rahner gerade in der ignatianisch<sup>529</sup> gefärbten (alltäglichen) „*Gewöhnlichkeit*“ des kreatürlichen Lebens des Menschen den genuinsten und „tiefsten“ Ort dieser göttlichen Kenosis erblicken.<sup>530</sup>

Mit dem von Rahner gebrauchten Begriff der „Gewöhnlichkeit“ ist dabei keine seichte Oberflächlichkeit oder Extreme meidende Durchschnittlichkeit im Leben eines Menschen

<sup>528</sup> Vgl. hierzu „Hörer des Wortes“; s. unter 3.3.1.

<sup>529</sup> Vgl. die ignatianischen Formulierungen „zu suchen die Gegenwart Unseres Herrn in allen Dingen“ und „finden Gott in allen Dingen“; s. dazu auch den Einleitungsteil.

<sup>530</sup> Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 111: „Aber wenn der Logos Mensch wird, dann ist diese seine Menschlichkeit nicht das Vorgegebene, sondern das, was wird und im Wesen und Dasein entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäußert. Dieser Mensch ist genau als Mensch die Selbstentäußerung Gottes in ihrer Selbstentäußerung, weil Gott gerade sich entäußert, wenn er sich ent-äußert, sich selbst als die Liebe kundmacht, wenn er die Majestät dieser Liebe verbirgt und sich zeigt als die Gewöhnlichkeit des Menschen. Sonst wäre seine Menschlichkeit die *Livrée*, die Vermummung Gottes, ein Signal, das zwar das Dasein von etwas signalisiert, aber von dem, der da ist, nichts enthüllt.“

gemeint. „Gewöhnlichkeit“ ist bei ihm stattdessen der christologische Ausdruck einer als schöpfungstheologische Anthropologie radikal „inkarnierten“ Theologie.<sup>531</sup>

Anthropologische „Gewöhnlichkeit“ wird dadurch in ignatianischer Denktradition zu einer genuin *theologischen* wie *zugleich anthropologischen Metapher*. Rahner überschreitet damit aber zugleich den ignatianischen Horizont, indem er die kenotische Deutung der „Gewöhnlichkeit“ kreatürlichen Lebens zu einer *allgemeinen anthropologischen Existenzaussage von theologischer Bedeutung* ausweitet.<sup>532</sup>

Einem fälschlich mythologisierenden Verständnis und Gebrauch dieser Metapher steht bei Rahner die Anerkennung der Geschichtlichkeit der einmaligen und einzigartigen göttlichen Selbstentäußerung in und als Jesus Christus entgegen. Diese kann sich eben nicht als ein „Allgemeines“ überall dort „äußern“, wo ein Mensch sich seiner „Gewöhnlichkeit“ bewusst wird. Vielmehr ist für Rahner das geschichtliche Ereignis der göttlichen Selbstmitteilung kein unter dieses scheinbar Allgemeine subsumierbarer Einzelfall. Stattdessen ist die göttliche Selbstmitteilung unableitbares, weil einzigartiges „concretum universale“. In diesem hat das allgemein Menschliche in einem konkreten Menschen seinen höchsten Fall des geschöpflichen Zu-sich-selbst-Kommens erlangt. Dies ist nach Rahner zugleich die „tiefste“ Selbstentäußerung Gottes in das Menschliche als konkreter Mensch.<sup>533</sup>

Die Anerkennung eines solchen zutiefst konkret *geschichtlichen* (und damit einmaligen) Charakters von Inkarnation und Kreuz eröffnet Rahner darüber hinaus die Möglichkeit und Notwendigkeit, die „gewöhnliche“ Geschichte von Mensch und Welt *auch* entscheidend als Unheils- und Heilsgeschichte zu deuten. Sie erhält damit den Charakter als *Heilsdrama* (und ist eben nicht nur als bloßer Prozess der sich selbst mitteilenden und so zu sich selbst kommenden göttlichen Liebe in einem abstrakten Sinn zu begreifen).

Für Rahner offenbart sich in diesem geschichtlichen Drama, das im Kreuz Christi kulminiert, das alle tatsächlichen Negationen solcher Liebe überwindende Letztziel des göttlichen Schöpfungs- bzw. Liebesplanes.<sup>534</sup> Gerade weil aber für ihn die geschichtlich-dramatischen

---

<sup>531</sup> „Die Abkürzung, die Chiffre Gottes selbst ist der Mensch, d. h. der Menschensohn und die Menschen, die letztlich sind, weil es den Menschensohn geben sollte. Der Mensch ist die radikale Frage nach Gott, die als solche von Gott geschaffene auch eine Antwort haben kann, eine Antwort, die als geschichtlich erscheinende und radikal greifbare der Gottmensch ist und die in uns allen von Gott selbst beantwortet wird“, in: Grundkurs des Glaubens, Sämtliche Werke, 26, 216.

<sup>532</sup> Rahners Exerzitieninterpretation legt im Unterschied zu Przywara die sich in den einzelnen Lebensstationen des Gekreuzigten (insbesondere in seinem Tod) widerspiegelnde *kenotische „Gewöhnlichkeit“* entscheidend *existential* aus; vgl. dazu auch den letzten Teil dieser Arbeit. Zur Vertiefung der Problematik des Begriffes „Gewöhnlichkeit“, s. auch unter 5.3.

<sup>533</sup> Daher betont Rahner (Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie, IV, 145): „Jede Vorstellung, daß diese Gottmenschlichkeit sich so oft ereigne, als es Menschen gibt, daß sie nicht das einmalige Wunder sei, würde... besagen, daß diese Geschichtlichkeit und Personalität heruntergedrückt würde auf die Stufe der Natur, des Immer und Überall, so daß *so* diese Wahrheit eben gerade mythologisiert würde.“

<sup>534</sup> Das Große Kirchenjahr. Geistliche Texte, A. Raffelt, Hg., Freiburg i. Br. 1987, 222f.

Negationen der göttlichen Liebe wesentlich in der *freien personalen Existenz des kreatürlichen Menschen* begründet liegen<sup>535</sup>, hat die universale Heilsgeschichte auch eine entscheidend *existentiell* bedeutsame Dimension für die Menschen. Damit nimmt Rahner nun ausdrücklich das ignatianische Motiv existentieller Gnadenerfahrung auf. Dieses ist nun näher zu beleuchten.

### 4.3 Kreuzesinkarnation und Gnadenerfahrung

#### 4.3.1 Zur transzendentaltheologischen Bedeutung einer (ignatianischen) Begegnungschristologie als Theologie kategorialer Gnadenerfahrung

Für Rahners theologische Anthropologie wie Schöpfungslehre erweist sich die inkarnatorische, „theo-anthropologische“ Einzigartigkeit der Kreuzigung und Auferstehung des konkreten Menschen Jesus in seiner (heils-)geschichtlichen Einmaligkeit als ontologisch grundlegende Vorstellung. Diese Einzigartigkeit hat gerade auf Grund der Menschheit Jesu als „... *dauernde Offenheit* unserer Endlichkeit auf den lebendigen Gott...“<sup>536</sup> eine „ewige Bedeutung... für unser Gottesverhältnis“<sup>537</sup> und folglich für die Welt als ganze. Deshalb ist es für Rahner sinnvoll und notwendig, Inkarnation (bis zum Kreuz) als einmaliges und einzigartiges *Gnadengeschehen* im, am und für den Menschen zu deuten. Damit enthält die Kreuzesinkarnation nicht nur eine ontologische Bedeutsamkeit für eine theologische Anthropologie, sondern auch und gerade eine *existentielle*.

Wie ist aber dieses Gnadengeschehen nach Rahner näherhin zu denken? Bietet sich Gott als Jesus Christus den Menschen in der Weise als „freies Geschenk der Gnade“ an, dass dieser lediglich die „transzendente Potenz“ seines bereits a priori geschehenen „Erlöst-Seins“ kategorial zu aktuieren hätte? Oder ereignet sich erst dort die (christologisch qualifizierte) Gnade der Erlösung, wo der Mensch Gott bzw. Jesus Christus (im engeren Sinne) „sakramental“ begegnet? Dies bedeutete, dass dem Menschen einzig und allein im sakramentalen Vollzug ein Zugang zu Gott eröffnet würde, der ihm ansonsten in seiner möglicherweise ausschließlichen transzendentalen Verwiesenheit auf das „esse communis“

<sup>535</sup> Ohne dass Rahner damit die Unableitbarkeit bestimmter physischer Übel von den moralischen verdunkelte.

<sup>536</sup> Vgl. Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: *Sämtliche Schriften*, 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 251-260; hier: 258.

<sup>537</sup> Vgl. auch Rahners Formulierung „Es gibt kein Christentum, das an Jesus vorbei den unbegreiflichen Gott finden könnte“; s. dazu: Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute, in: *Schriften zur Theologie*, XV, Zürich u. a. 1983, 373-408; hier: 385.

verschlossen bliebe.<sup>538</sup> Oder stellt sich die Problematik bei Rahner doch noch einmal anders dar, insofern sich sein ignatianisches Erbe in Form einer kategorialen Begegnungschristologie und sein transzendentaltheologisches (nicht bloß –ontologisches) Anliegen miteinander vermitteln lassen?

Bei der Beantwortung dieser Frage ist darauf zu achten, dass „Gnade“ bei Rahner aus inkarnationstheologischer Perspektive als einmaliges und einzigartiges Ereignis der ursprünglichen und freien göttlichen Selbstmitteilung in und als Jesus Christus zu verstehen ist. Dieses Ereignis sucht sich im Sinne eines christologisch-kategorialen Aposteriori auch kategorial, d. h. im ignatianischen Sinn *welthaft* und damit für das Bewusstsein des Menschen und in ihm *vernehmbar* zu bewahrheiten.<sup>539</sup>

Die Überzeugung vom ursprünglichen universalen Heilswillen Gottes macht es für Rahner aber notwendig, gerade auch dort *dieselbe* (kategorial-material vermittelte) Gnade der göttlichen Selbstgegenwart sachlogisch als ontologischen Grund vorauszusetzen, wo die transzendente Verfassung des Menschen als formallogisches Apriori in einem dem Bewusstsein vorgelagerten Wirklichkeits- und Sinnzusammenhang (wie in „Hörer des Wortes“ Grund gelegt) erscheint. Die Gnade Christi erhält dadurch bei Rahner eine sachlogisch grundsätzliche Apriori-Geltung in der faktischen Heilsordnung.

Rahner blickt aus der Perspektive der geschehenen Inkarnation eben nicht auf eine von dieser Perspektive verschiedene abstrakte „natura pura“-Wirklichkeit der transzendentalontologischen Verfasstheit des Menschen, um sie erst von dort theologisch fruchtbar zu machen. Stattdessen vermag er diese transzendentalontologische Verfasstheit des Menschen (so a priori sie formallogisch auch sein mag) aus der inkarnationstheologischen Perspektive heraus zu erkennen, um gerade dadurch die *heilsgeschichtliche kategoriale Begegnungschristologie in ihrer grundsätzlichen anthropologischen Relevanz* zu erhellen. Deshalb stellt sich für Rahner die transzendente Verwiesenheit auf das göttliche Geheimnis nicht als etwas dar, das als „esse absolutum“ für das „esse communis“ erst mittels einer expliziten Sakramententheologie wesentlich bedeutsam wird (wie Rulands beim frühen Rahner nachzuweisen sucht). Mit Blick auf die Zweitfassung von „Hörer des Wortes“<sup>540</sup> wird deutlich, dass in Rahners religionsphilosophischer Argumentation die klassische „*analogia entis*“ die grundlegende „Brücke“, auf der vom „esse absolutum“, d. h. von Gottes Selbstverhältnis her, der

<sup>538</sup> Vgl. Rulands, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade, vor allem 203; 205f.; 272.

<sup>539</sup> Insofern kann der Kritik R. Bernhards (Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 386-392), Rahners Modell von transzendentaler Ursächlichkeit lasse das Wirken Gottes *in* der Welt zu unterbestimmt, nicht unbedingt zugestimmt werden; vgl. aber unter 4.3.3.4. Auch E.-M. Faber, Sakramente als Widerfahrnis des Anderen. Die Alteritätsstruktur als Signum der Sakramente in der neueren Theologie, in: Theologische Revue 100 (2004) 6-16; hier: 7f., übersieht, dass Rahners universale Ausweitung des Sakramentsbegriffes dennoch (oder gerade deshalb) auf dem Ansatz einer („ereignishaften“) kategorialen Begegnungserfahrung ruht.

<sup>540</sup> Siehe hierzu unter 3.3.1.

Bezug des Menschen zum „esse communis“ partizipativ hergestellt wird. Rahner erweist sich in dieser entscheidenden Frage der Analogie als Schüler Przywaras.<sup>541</sup> Das religionsphilosophisch erkannte partizipative In-Beziehung-gesetzt-Werden des Verhältnisses Mensch-„esse communis“ zum göttlichen Selbstverhältnis ist deshalb streng theologisch gesprochen nichts anderes als die Wirkung der göttlichen Gnade Christi (für den späteren Rahner sogar die Gnade Christi selbst), die gerade hinter der religionsphilosophischen „Phänomenologie“ der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen als ihr wesentlich theologischer Bestimmungsgrund aufleuchtet. Von diesem Bestimmungsgrund kann nach Rahner eben nur grenzbegrifflich, aber angesichts der Heilsfaktizität nicht grundsätzlich abstrahiert werden, um die Freiheit Gottes in seinem Gnadenhandeln gegenüber dem Menschen zu wahren und zugleich seine liebende Entschiedenheit in dieser Freiheit gegenüber den Menschen auszusagen.

Von nicht unwichtiger, allerdings nachgeordneter Bedeutung ist hier die Frage, ob und inwiefern das thematisch-kategoriale Bewusstwerden der eigenen transzendentalen Verwiesenheit auf Gott zugleich auch ein Bewusstwerden der göttlichen Gegenwart selbst ist. Nach Endean<sup>542</sup> lässt sich bei Rahner erkennen, dass jedes Wachsen in der Selbstwahrnehmung, jedes Thematischerwerden der Transzendenz-erfahrung notwendigerweise ein Wachsen in der Wahrnehmung Gottes bedeutet.

Somit ist die gegenseitige Zuordnung der beiden Aspekte, das Kategoriale und das Transzendente, der einen göttlichen Gnade von entscheidender Bedeutung für ihr richtiges Verstehen bei Rahner. Allerdings treten gewisse Schwierigkeiten dadurch auf, dass Rahner die ignatianische Vorstellung einer „Tröstung ohne vorhergehende Ursache“ als „gegenstandslose Tröstung“ deutet.<sup>543</sup> Dies wirft die epistemologische und theologische Frage auf, ob und auf welche Weise damit von Rahner eine *nichtkategoriale* „Tröstung“ durch die göttliche Transzendenz gemeint ist, zumal das bewusste Wahrnehmen der göttlichen Transzendenz nie völlig sprachlos sein kann.

Es ist deshalb zu fragen, ob die im Thematischerwerden sich vollziehende Kategorialisierung der Transzendenz-erfahrung nicht dem widerspricht, was Rahner den „unsagbaren“ und „namenlosen“ Gott nennt. Rahners Interpretation der ignatianischen „Tröstung ohne vorhergehende Ursache“ als „gegenstandsloser Trost“ bzw. als „gegenstandslose Tröstung“ zielt darauf, trotz aller terminolo-

---

<sup>541</sup> Vgl. dazu unter 4.1 im Kapitel über Przywara. Rahner folgt auf Grund seines Mysteriums-begriffes Przywaras Deutung der *analogia entis* des IV. Laterankonzils als *auch* auf die Offenbarungsordnung bezogenes „*Je größer*“ des Gottseins Gottes gegenüber dem Menschen; siehe dazu Rahners Formulierung von der „freien Grundlosigkeit der Liebe des *je* [eigene Hervorhebung] größeren Gottes“; Einübung priesterlicher Existenz, 210. Vgl. auch grundsätzlich den Artikel Rahners zu Analogie, *Analogia entis* [Art.], in: Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg, i. Br. 1988 (1961, 10. veränderte Aufl. 1976), 19-20 [= Sämtliche Werke, 17/1, Enzyklopädische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 469].

<sup>542</sup> Endean, Karl Rahner and Ignatian Spirituality, 181.

<sup>543</sup> Endean kritisiert an dieser Deutung, dass es ihr völlig an „textual evidence“ fehle; ders., Karl Rahner and Ignatian Spirituality, 180.

gischen und sachlichen Schwierigkeiten, die sich mit diesem Begriff vor dem Hintergrund von „Hörer des Wortes“<sup>544</sup> ergeben, die den *Einzelgegenstand transzendierende* göttliche Gnade und somit ihre „Übernatürlichkeit“ zu wahren. Zugleich soll dabei die „Reichweite“ ihrer Wirksamkeit gegenüber Mensch und Welt über den expliziten Christusglauben hinaus universal ausgeweitet werden. Allerdings beabsichtigt Rahner ebenso die traditionell scholastisch-jesuitische Überzeugung einer Bewusstseinsjenseitigkeit der Gnade hinter sich zu lassen. Soll sich aber nach Rahner das Phänomen des Gotteswahrnehmens in der „Diesseitigkeit“ des Bewusstseins ereignen, dann ist die sprachliche Grundstruktur des letzteren zu beachten. Deshalb ist eben nicht unbedingt zu schlussfolgern, dass nach Rahner die „gegenstandslose Tröstung“ *unterschiedslos* mit „wortloser Tröstung“ gleichgesetzt werden kann und darf.<sup>545</sup> Denn soll die Rede vom „deus loquens“ auch bei Rahner ihren Sinn behalten und zugleich seine Einsicht in die bleibende Jenseitigkeit des göttlichen Geheimnisses als Selbstüberstieg Gottes über menschliche Kategorien gewahrt bleiben, dann ist die „gegenstandslose Tröstung“ als eine im Bewusstsein geschehende „*kategorial-überkategoriale Tröstung*“ zu verstehen: Dadurch, dass der Mensch in Form der Vermittlung durch Kategorie und Materie der göttlichen Transzendenz im Bewusstsein begegnet, wird ihm zugleich die Überkategorialität des göttlichen Geheimnisses gewahrt. Schlüssig ist deshalb Rahners Argumentation nur, wenn für ihn dieses Gewährwerden nicht mit dem „Vorbewusstseinszustand“ transzendentaler Verwiesenheit identisch ist, denn dann wäre der Begriff der „Tröstung“ obsolet. Als sinnvoll erweist sich der Begriff der „gegenstandslosen Tröstung“ folglich, wenn auch die Überkategorialität des Gewährwerdens Gottes im Raum des (eben auch sprachlich vermittelten) (Selbst-)Bewusstseins<sup>546</sup> verbleibt, ohne wiederum in ihrem Vollzug terminologisch als solche „ergriffen“ werden zu können. Die Eindrücklichkeit eines solchen bewussten Gewährwerdens partizipiert deshalb am Kategorialen und übersteigt es zugleich. Es ist gerade deshalb so schwer (wenn nicht unmöglich), dieses von Rahner durch Abgrenzungen umrissene, allerdings nicht immer deutlich genug skizzierte Phänomen einer solchen bewussten Gottesbegegnung begrifflich näher zu bestimmen.

Von daher gesehen ist bei Rahner eben auch dort eine Theologie der Gnade implizit vorauszusetzen, wo er die transzendente Verwiesenheit des Menschen ausdrücklich religionsphilosophisch reflektiert. Er unternimmt diese Abstrahierung letztlich, um die (ignatianische) Begegnungschristologie als Theologie *kategorialer Gnadenerfahrung* im Blick auf ihre apriorischen Bedingungen in Form einer transzendentalen Theologie universal bedeutsam werden zu lassen: „Und so behaupte ich natürlich nicht, dass ich eine transzendente Theologie entworfen hätte, wenn es nicht die aposteriorische Erfahrung Jesu

---

<sup>544</sup> Vgl. hierzu auch unter 3.3.1.

<sup>545</sup> Vgl. hierzu auch die Bemerkungen von P. Knauer, Rezension von A. R. Batlogg, Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner, in: ThPh 77 (2002) 599-600; hier: 600.

<sup>546</sup> B. D. Marshall, *Trinity and Truth* (Cambridge Studies in Christian Doctrine 3), Cambridge 2000, 64ff, kann deshalb Analogien zwischen Rahner und Schleiermacher erkennen.

von Nazareth gäbe. Aber wenn und weil es das gibt, darf und muß ich auf ihre apriorischen Bedingungen reflektieren, um eine solche aposteriorisch, geschichtlich begegnende Wirklichkeit mir verständlich zu machen.“<sup>547</sup>

Geht es Rahner in dieser Frage entscheidend um die universal gültigen Bedingungen des Verstehens einer solchen aposteriorisch-kategorialen, aber dennoch grundlegenden Gnadenerfahrung, dann kann bei ihm diese kategoriale Erfahrung nicht zur bloßen Funktion einer Verifizierung der transzendentalen degradiert werden. Vielmehr bewahrheitet sich für Rahner in der kategorialen Begegnung mit der göttlichen Gnade zwar die logisch a priori geltende transzendente Verwiesenheit als „übernatürlich“, d. h. zumindest für den späteren Rahner bereits selbst als Gnade. Diese ist der Verwiesenheit dann nicht noch „zusätzlich“ zu schenken. Jedoch harrt diese Gnadenwirklichkeit ihrer volle kategoriale Ausdrucksgestalt gebenden geschichtlichen Form der Person Jesu Christi, aus der sie als aus einem inkarnationslogischen Apriori *ursprünglich entsprang* und auf die sie als ihrer erfüllenden „entitativ“ Form erneut gerichtet ist. Die transzendente Verwiesenheit des Menschen wird sich deshalb erst dann nach Rahner in voller Weise „begnadet“ begreifen können (was sie „objektiv“ anfanghaft trotz ihrer möglichen und tatsächlichen Entstellungen ohnehin schon ist), wenn sie in Form einer heilsgeschichtlichen Begegnungschristologie Gottes Gnade in einer ihre „transzendentalontologische Weite“ ursprünglich beinhaltenden und diese zu ihrem „Formziel“ zurückführende Kategorialität erfährt. Am Grund des Transzendenten steht für Rahner das (christologisch) Kategoriale und nicht umgekehrt. *Damit ist das kategoriale Thematischwerden der transzendentalen Verwiesenheit auf das göttliche Geheimnis bei Rahner nicht ein ausschließlich epistemologisches Phänomen, sondern es weitet sich zu einem existentialontologischen.*

#### **4.3.2 Kreuzesinkarnatorischer Vollzug von „Transzendental-“ als „Existentialontologie“**

Heilsgeschichtliche Begegnungschristologie kann als kategorial-geschichtliche Christologie nach Rahner nur dann grundsätzlich transzendental bedeutsam sein, wenn sich dieses Transzendente als es selbst in der Begegnung mit dem Kategorialen ontologisch ursprünglich

---

<sup>547</sup> Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute, in: Schriften zur Theologie, XV, Zürich u. a. 1983, 225-235; hier: 232. Auch für H. Vorgrimler (Zur bleibenden Aktualität Karl Rahners. Harald Wagner zur Vollendung des 60. Lebensjahres zugeeignet, in: Theologische Revue 100 [2004] 91-100) ruht Rahners transzendentaltheologisches Denken auf dem Ansatz einer „mystischen Fundamentalerfahrung“, die deshalb kein Zeugnis einer „elitären Mystik“ darstelle; vgl. S. Seckinger, Theologie als Bekehrung. Der konversorische Charakter der Theologie nach Bernard J. F. Lonergan SJ und Karl Rahner SJ (Eichstätter Studien 53), Regensburg 2004.

„wieder-findet“. Gerade dies ist für Rahner auf Grund der in der heilsgeschichtlichen Begegnungschristologie grundlegenden Kategorie der Inkarnation Gottes bis zum Kreuz in sowohl einmaliger und einzigartiger als auch zugleich allgemeiner Weise gewährleistet.

Die göttliche Menschwerdung ist dabei für Rahner so zu verstehen, dass zwei theologisch relevante Grundbewegungen in der geschichtlichen Existenz Jesu im höchsten Maß zusammen kommen: Da ist zum einen die göttliche Selbstmitteilung als Selbstentäußerung. Diese ereignet sich von Gott her im Menschen. Zum anderen ist es die von Rahner als „höchste Freiheitstat“<sup>548</sup> deklarierte Annahme dieser Selbstmitteilung in Form des Todes als endgültiger, existentialer und gesamtexistentieller Vollzug der transzendentalen Verfasstheit des Menschen Jesus auf Gott hin. Beide Bewegungen kommen für Rahner in der auf den Tod zugespitzten göttlichen Inkarnation als Jesus Christus in höchster Weise konstitutiv zusammen.

Die einzigartige soteriologische und darin zugleich allgemeine existentialontologische Bedeutsamkeit vor allem des Todes Jesu ergibt sich für Rahner auf Grund der symbolischen Funktion des *Todes als Existential des Lebens* Jesu im Besonderen wie des menschlichen Lebens im Allgemeinen.

So formuliert er: „Wenn der Tod<sup>549</sup> nämlich vielleicht doch nicht adäquat beschrieben werden kann nur als ‚Trennung von Leib und Seele‘, wenn er streng als solcher, aber in einem von der Sache selbst her gegebenen Begriff, obzwar er der Höhepunkt der äußersten Verohnmächtigung des Menschen und des unverfügbaren Verfallens des Menschen an das namenlose Geheimnis seines Daseins ist, auch die höchste Tat des Menschen ist, in der das ganze vorausgegangene Leben, eingesammelt in der letzten Entscheidung der Freiheit, verfügt und so die Ewigkeit des Menschen gezeitigt wird, dann freilich ist auch der menschliche Tod Christi nicht nur irgendeine moralische Tat Christi in dem, was dem wirklichen Tod vorausgeht, sondern als er selber die totale Tat des Lebens Christi, die endgültige Tat seiner Freiheit, die volle Integration seiner ganzen Zeit in seine menschliche Ewigkeit hinein.“<sup>550</sup>

Von daher gesehen stellt sich das Sterben nach Rahner im religionsphilosophischen Sinn als *dialektisches Symbol* des geschichtlichen Höhepunktes einer sich in allen bisherigen „Lebensstationen“ anbahnenden „äußersten Verohnmächtigung“ und zugleich als die letzte, endgültige Entscheidung der menschlichen Freiheit dar und ist deshalb „höchste Tat des Menschen“. Damit erhält der Tod bei Rahner eine besondere religionsphilosophische

<sup>548</sup> Zum entsprechenden Nachweis, s. das Zitat weiter unten.

<sup>549</sup> Rahner selbst verweist in der an dieser Stelle platzierten Fußnote 7 auf sein Werk „Zur Theologie des Todes“: „Vgl. zum Folgenden K. Rahner, *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones disputatae 2) (Freiburg 1958).“ [=Zur Theologie des Todes, in: *Sämtliche Werke*, 9, Maria, Mutter des Herrn, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 348-392]. Vgl. aber auch *Das christliche Sterben*, in: *Schriften zur Theologie*, XIII, Zürich u. a. 1978, 269-304; vor allem 290ff.

<sup>550</sup> Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in: *Sämtliche Werke*, 12, 329; vgl. auch Grüns Interpretation des Zum-Tode-Seins des Menschen bei Rahner; Grün, Erlösung durch das Kreuz.



Bedeutung, insofern er *als Grundexistential*<sup>551</sup> menschlichen Daseins in der Lage ist, die *Dialektik von Tat und Ohnmacht im geschichtlich konkreten existentiellen Vollzug der transzendentalen Freiheitsstruktur des Menschen (real-)symbolisch zu „re-präsentieren“*.<sup>552</sup>

Aus dieser Perspektive hat Jesu Sterben und Tod als (real-)symbolische Zusammenfassung seines gesamten Lebens in der existentiellen Dialektik widerfahrener Ohnmacht und selbsttätiger Freiheitsentscheidungen zu gelten. Gerade in der konsequenten, absoluten Annahme dieses Existentials des „Zum-Tode-Seins“ kommt nach Rahner der gelungene Vollzug der Transzendenz seines Menschseins zum Ausdruck (und vollendet sich in der Auferstehung als endgültiger Selbstübergabe an Gott).

Dies bedeutet aber zugleich, dass in dem theologisch *allen Menschen ermöglichten Transzendenzvollzug als solchem* (so unterscheidend „gelungen“ dieser Vollzug bei Jesus auch sein mag) eben nicht die soteriologische Einmaligkeit und Einzigartigkeit des (nach „modernem“ Verständnis mit allen geteilten) Personseins Jesu begründet liegen kann. Diesem Missverständnis sucht Rahner dadurch zu begegnen, dass er die soteriologische Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Gekreuzigten anders begründet: Jesu existentialontologischer Vollzug der transzendentalontologischen Verfasstheit seines Personseins als *freier Selbstvollzug* (und nicht als Fremdvollzug) stellt zugleich die einmalige und einzigartige *göttliche Tat* der Selbstentäußerung dar.<sup>553</sup> Kreatürlicher Selbstvollzug Jesu in der Dialektik von Erleiden und freiem Handeln *ist* göttlicher Selbstvollzug *als* Kreatur. Deshalb birgt und entbirgt das *göttliche* Geheimnis der Inkarnation die soteriologische Einzigartigkeit und Einmaligkeit des existenzontologischen Vollzugs der *menschlichen* Person Jesu. *Dadurch* erscheint bei Rahner zugleich (da Jesus trotz seines gewaltsamen Todes bzw. er in diesem das Geschick des grundsätzlichen Zum-Tode-Seins aller Menschen teilt) die grundsätzliche theologische Bedeutung der transzendentalontologischen Verfasstheit des Menschen. Diese bewahrheitet sich existentialontologisch in der Begegnung mit dem sie bergenden und zugleich entbergenden gekreuzigten Inkarnierten. Sie hat sich dann auch als solche zu bewähren.

Gerade der Blick auf den Gekreuzigten eröffnet somit für Rahner sowohl die einzigartige soteriologische Bedeutung der Identität göttlicher Selbstentäußerung mit der transzendentalen Freiheit Jesu. Ebenso gibt der Gekreuzigte zugleich die allgemeine anthropologisch-trans-

---

<sup>551</sup> Vgl. hierzu unter 4.3.3.2.3.

<sup>552</sup> Rahner unterscheidet sich in der (allerdings bleibend differenzierten) Zuordnung von „existential“ und „existentiell“, die sich aus seinem inkarnatorischen Denken folgerichtig ergibt, von R. Bultmann, der in seiner Strukturanalyse des „Existentialen“ diesen Begriff von dem des „Existentiellen“ als Grundforderung deutlich geschieden wissen wollte; s. etwa R. Bultmann, Zu J. Schniewinds Thesen, in: H.-W. Bartsch, Hg., Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, Hamburg 1951, 126.

<sup>553</sup> Die Kritik von Essen (Die Freiheit Jesu, 85) an Rahners scheinbarer Undenkbarkeit einer freien „Wahl“ Jesu gegenüber Gott läuft deshalb ins Leere; vgl. dazu auch unter 3.3.2.

zendentale Bedeutung des Todes für einen existentialontologischen Vollzug der *je eigenen* transzendentalen Verfasstheit des Menschen zu erkennen.

An dieser Stelle ist nun ein Blick auf Rahners Umgang mit dem Prinzip ignatianischen Denkens<sup>554</sup> erhellend. Die heilsgeschichtliche Begegnungschristologie des Ignatius, wie sie sich vom Bewusstsein bzw. Gewissen des Menschen her zu gewinnen sucht, stellt zwar die entscheidende Grundlage für Rahners eigene heilsgeschichtliche Fassung einer soteriologisch ausgerichteten Christologie dar. Allerdings „*transzendentalisiert*“ Rahner in einem ersten Schritt die *ignatianische Unmittelbarkeit* der Begegnung des Menschen mit Gott bzw. dem Gekreuzigten im Bewusstsein und Gewissen und entfernt sich hier scheinbar von Ignatius. Jedoch verlässt er in dieser Frage nicht den ignatianischen Boden anthropologischer Immanenz.<sup>555</sup> Rahner geht lediglich von der Bewusstseins-ebene auf eine „*Vorbewusstseins-ebene*“ zurück. Dies geschieht jedoch, um dadurch seiner Überzeugung Ausdruck zu verleihen, dass Gott jedem Menschen die (auf Grund der Geltung der faktischen Heilsordnung nicht von der Gnade Christi abstrahierbare) *Möglichkeitsbedingung* einer solchen (bewussten) Begegnung mit Christus frei gewährt. Dies führt bei ihm zur Vorstellung *einer dem Bewusstsein „vor“-gelagerten Wirklichkeit der (frei geschenkten) göttlichen Gegenwart im Menschen*.

Durch eine Ignatius in *diesem* Zusammenhang fremde, sich jedoch in der rahnerschen Aufnahme der ignatianischen Begegnungschristologie notwendig ergebende *Existentialisierung* der transzendentalen Verfasstheit des Menschen sucht er eine solche Bestimmung für den *Einzelnen* soteriologisch bedeutsam werden zu lassen. Dazu dient ihm die Vorstellung von einer vor-bewusstseinsgemäßen Wirklichkeit göttlicher Gnade im Menschen. Diese erschließt sich für Rahner erst in ihrer vollen Ausdrucksgestalt mittels eines unmittelbaren Bewusstwerdens Christi.

Zu einem solchen transzendental-existentialen Doppelschritt sieht sich Rahner von seinen eigenen theologischen Prämissen bzw. Vorentscheidungen her genötigt. Einerseits begreift er im Interesse einer *Heilsuniversalität* den konkreten Menschen in seiner grundlegenden Konstitution als bereits immer schon (hier allerdings im entscheidenden Unterschied zu Ignatius) *unmittelbar* von der Heilsgeschichte der göttlichen Gnade umfassen und getragen<sup>556</sup>, ohne dass sich dies dadurch notwendigerweise auch im Bewusstsein zu erfahren gibt. Andererseits hat er sich gegen eine bestimmte jesuitische Lehrtradition der

---

<sup>554</sup> Vgl. dazu im Einleitungsteil unter I.3.1.

<sup>555</sup> Was auf Grund des entscheidenden Weltbezuges ignatianischer Spiritualität von einem mystizistischen Immanentismus deutlich zu unterscheiden ist; s. dazu auch im Einleitungsteil unter I.3.1.

<sup>556</sup> Siehe dazu auch unter 4.3.3.3. Vgl. auch den Ansatz von P. Knauer, Zum Verstehensgrund der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: Cath(M) 56 (2002) 263-280; hier: 276.

Bewusstseins-Transzendenz des göttlichen Heils bzw. der göttlichen Gnade zu wenden. Rahner beabsichtigt gerade unter Aufnahme der ignatianischen Bewusstseinschristologie die immer schon geltende und geschichtlich wirksame göttliche Erlösung, die für ihn vor allem in der transzendentalen Verfasstheit des Menschen zu ihrem anthropologischen Ausdruck kommt, eben auch und vor allem für das Bewusstsein des Menschen als *unmittelbar erfahrbar* herauszustellen.

Dazu verhilft ihm die sich bereits bei Ignatius andeutende Existentialisierung des menschlichen Verhältnisses zu Gott. Diese Existentialisierung ist es gerade, die Rahner vor einem ungeschichtlichen, intellektualistischen Spiritualismus bewahrt, auch wenn bisweilen ein gegenteiliger Eindruck entstehen kann. Dieser (letztlich falsche) Eindruck begründet sich aber von der zuvor beschriebenen zwiespältigen Argumentationslage Rahners her.

Eine solche Aufdeckung der ignatianischen „Färbung“ der theologischen Motive Rahners unterliegt damit keineswegs dem Verdacht, einem elitären Heils- bzw. Spiritualitätsexklusivismus zu erliegen.<sup>557</sup> Ganz im Gegenteil, das Ignatianische Rahners weitet ihm den Blick für die von Gott den Menschen frei geschenkte und insofern universale Möglichkeit, eine geschichtlich kategoriale Begegnung mit Christus im Bewusstsein als etwas zutiefst und zugleich „je tiefer“<sup>558</sup> dem Wesen des Menschen Entsprechendes zu begreifen. Dieses Entsprechende muss auf Grund der (bei Rahner heilsgeschichtlich-ontologisch begründeten) Gottfähigkeit des Menschen nicht extrinsezistisch, d. h. von einem völlig außerhalb des Menschen liegenden Rekurspunkt an die menschliche Kreatur vermittelt werden. Stattdessen umfängt und trägt die Christuspräsenz ihn (ontologisch) immer schon im Innersten seines Personseins, ohne mit diesem identisch zu sein.<sup>559</sup>

Die heilsgeschichtliche Begegnungschristologie, wie sie sich für Rahner aus den Exerzitienbetrachtungen ergibt, wird dadurch in der rahnerschen Argumentation zur ermöglichenden Grundlage für den sich auf diese Begegnung existentiell einlassenden Menschen. Dieser vermag seine transzendente Verwiesenheit auf das göttliche Geheimnis „angesichts“ der totalen Selbstübergabe Jesu an Gott als „höchste Tat“ menschlicher Transzendenz *bewusst* zu gewärtigen und im Sinn einer (auf diese Weise christologisch verankerten und ausgerichteten) Existentialontologie partizipatorisch *intentional* (nach) zu vollziehen.<sup>560</sup>

---

<sup>557</sup> Vgl. auch Miggelbrink, Ekstatische Gottesliebe.

<sup>558</sup> Vgl. unter 4.3.3.2.1.

<sup>559</sup> Siehe hierzu auch unter 4.3.3.3. Auf Grund dieser für Rahner ontologisch-prinzipiellen Geltung der Gnadenordnung lässt sich bei ihm eine gewisse Minderung der „eschatologischen Spannung“ erkennen, da diese sich erst dort entfalten kann, wo die Überwindung alles weltgeschichtlich Widergöttlichen einen auch durch innergeschichtliches (gott-menschliches) Handeln bzw. durch innergeschichtliche theologische „Begegnungserkenntnis“ um ihr prinzipielles Überwundensein nicht einzulösenden Anspruch markiert.

<sup>560</sup> Zur Bedeutung des Nachfolgedankens, s. unter 5.3.

Die prinzipielle Kritik von E. Levinas<sup>561</sup> an Heideggers Vorstellung der Existenz als „Sein zum Tode“, die Beziehung zum Anderen sei grundlegender als die menschliche Existenz, unterläuft der terminologisch an Heidegger ausgerichtete „existenziale Rahner“. Dies geschieht dadurch, dass er im Aufgreifen ignatianischer Grundmomente die Relationalität des geschichtlich einmaligen und einzigartigen Heilsereignisses des Gekreuzigten als bleibend ermöglichende Grundlage einer existential-existentialen Realisierung der eigenen Transzendenzverfasstheit versteht.

Der in seiner soteriologisch einzigartigen als auch zugleich transzendentalontologisch allgemeinen Bedeutung für die Menschen relevante Tod Jesu lässt sich dadurch bei Rahner als „unerlässlich produktives Vorbild unseres Todes“<sup>562</sup> verstehen. Sein entscheidendes anthropologisches Implikat besteht darin, das „Sein zum Tode“ als Existential des je eigenen menschlichen Lebens geschichtlich existentiell zu realisieren. Nach Rahner bedeutet dies für den Menschen, eingedenk der jesuanischen Annahme des Lebens- und Todesschicksals den grundsätzlichen Vorläufigkeits- und Endlichkeitscharakter des menschlichen Lebens in dem „auf Endgültigkeit hin“<sup>563</sup> gerichteten Vollzug der je eigenen Existenz in all ihren Stationen (einschließlich des zeitlich-irdischen Todes) anzunehmen.

### 4.3.3 Gott und Mensch im Erlösungsgeschehen

#### 4.3.3.1 Zur Ursächlichkeit der erlösenden Liebe Gottes: Das Kreuz als Realsymbol

Die besondere heilsgeschichtliche und zugleich transzendental- bzw. existentialontologische Bedeutung des Kreuzes Jesu erhellt sich bei Rahner durch seinen Verweis auf die in der Geschichte geschehene *Auferstehung* Jesu. Letztere erhebt die existenziale Bedeutung des Todes Jesu in eine offenbare Endgültigkeit vor Gott durch diesen selbst. Die Auferstehung verleiht für Rahner dem Tod Jesu als geschichtliches Heilsereignis dadurch eine gewisse „übergeschichtlich“ existentialontologische Bedeutung, dass Gott in der Auferstehung „... die Kreatur als seine eigene Wirklichkeit annimmt, in seiner eigenen göttlich-ursprünglichen Tat...“<sup>564</sup>

---

<sup>561</sup> E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989; ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br. 1992.

<sup>562</sup> Nachfolge des Gekreuzigten, in: *Schriften zur Theologie*, XIII, Zürich u. a. 1978, 188-203; hier: 194; vgl. 197.

<sup>563</sup> Das christliche Verständnis der Erlösung, in *Schriften zur Theologie*, XV, Zürich u. a. 1983, 236-250; hier: 236.

<sup>564</sup> Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit, in: *Sämtliche Werke*, 12, 330.

Die über das unmittelbare Kreuzesereignis *grundsätzlich* hinausreichende und insofern das grammatische Präsenz erfordernde Bedeutung dieses geschichtlichen Ereignisses ist deshalb bei Rahner nicht so zu verstehen, als ob mit dem Kreuz eine zeitgeschichtliche Zäsur eingetreten wäre. Die soteriologische Bedeutung einer solchen Zäsur hätte dann durch die Auferstehung eine Art die Geschichte durchschreitenden „Vor-“ und „Nachhall“ erzeugt. Daraus wäre wiederum zu folgern gewesen, dass die Menschheitsgeschichte seit dem diese zeitgeschichtliche Zäsur als bleibendes Merkmal mit sich trüge. Zwar gibt es für Rahner in einer heilsgeschichtlichen Argumentation ein „Vor“ und ein „Nach“ der Auferstehung als geschichtlicher Akt der göttlichen „Verendgültigung“ des Kreuzestodes Jesu.<sup>565</sup> Jedoch ist für ihn diese Unterscheidung nicht auf eine *zeittheologisch* zu verstehende Überwindung unheilsgeschichtlicher Phänomene bezogen, so als ob *vor* dem zeitlichen Tod Jesu das geschichtliche Phänomen der Sünde *von Gott her* noch nicht besiegt bzw. überwunden worden wäre.

Vielmehr gilt für Rahner das Gegenteil. Er rekurriert aus der Perspektive einer *retrospektiven* Glaubenserkenntnis im „Licht“ der Auferstehung ausdrücklich auf Gottes ewigen und freien Heilsratschluss. Diesen sieht er bereits in der göttlichen Schöpfung<sup>566</sup> grundgelegt und (erst) im Kreuz Jesu „festgemacht“ und „greifbar“.<sup>567</sup> So verweist für Rahner gerade das heilsgeschichtliche Datum der Auferstehung auf die schöpfungstheologische und insofern transzendental- bzw. existentialontologische Relevanz der soteriologischen Bedeutung des Todes Jesu. Ein staurologisches „Vor“ und „Nach“ bei Rahner bezieht sich deshalb auf die (entscheidende, da formursächlich wirkende<sup>568</sup>) *symboltheoretische Vergewisserung* der göttlichen Erlösungsliebe in Form des Kreuzes Jesu Christi. Dies bedeutet, dass Rahners scotistische „Rückverlängerung“ der erlösenden Liebe Gottes in den Ursprung seiner Selbstmitteilung weder die göttliche Freiheit zu solcher Liebe aufzuheben, noch die besondere soteriologische Bedeutung von Kreuz und Auferstehung Jesu zu relativieren oder zu unterminieren sucht.

---

<sup>565</sup> Ebd., 202.

<sup>566</sup> Wobei die Schöpfungslehre nach Rahner die im Menschen als geistigem Wesen zu sich selbst kommende und dadurch erst „Natur“ werdende Kreatürlichkeit in dialektischer Bezogenheit, d. h. sowohl in restloser Abhängigkeit als auch in verantwortlicher Selbstständigkeit und Eigenmacht gegenüber der Erlösungslehre zu reflektieren hat; vgl. Rahner, Schöpfungslehre [Art.], in: Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. u. a. 1988 (1961, 10. veränderte Aufl. 1976), 376 [= Sämtliche Werke, 17/1, Enzyklopädische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 800]. Damit beinhaltet Schöpfung für Rahner nicht nur einen einmaligen Schöpfungsakt im Sinne einer „creatio ex nihilo“, sondern auch das bleibende transendentale Bezogensein der freien Kreatur auf den dieses Bezogensein begründenden und erhaltenden Schöpfer Gott als rahnersche Interpretation der „creatio continua“. Ein wie bei Karl Barth ausschließlich initiatorischer und insofern als bloße „Rahmengenbung“ für eine Soteriologie zu verstehender Schöpfungsbegriff wird auf diese Weise mit Hilfe einer Transzendentalontologie zugunsten einer Erhellung seines Wesens aufgebrochen. Dies ermöglicht Rahner, die Schöpfungslehre in eine sehr viel engere Beziehung zur Soteriologie zu setzen.

<sup>567</sup> Nachfolge des Gekreuzigten, in: Schriften zur Theologie, XIII, Zürich u. a. 1978, 188-203; hier: 202.

<sup>568</sup> Siehe dazu weiter unten.

Stattdessen ist zu erkennen, dass es Rahner in der Frage nach der Verhältnisbestimmung von Heil bzw. Erlösung und Geschichte *aus soteriologischem Grundinteresse* um die sachlogische und ontologische Vorgängigkeit und damit auch Irreversibilität der siegreichen göttlichen Erlösungsliebe bereits *vor* allem möglichen kreatürlichen (Selbst-)Widerspruch von Mensch und Welt geht. Für Rahner ist göttliche Erlösung immer schon geschehen, weil er Erlösung zuerst als göttlich-liebende Selbstmitteilung bzw. Selbstentäußerung, d. h. von der Inkarnation her begreift. Diese stellt für ihn als ontologisches Apriori die Möglichkeitsbedingung für das Schaffen der Wirklichkeit von Mensch und Welt dar.<sup>569</sup> Erlösung wird auf diese Weise zu einer sich ontologisch qua (aus Liebe frei gewollter) Inkarnation und Schöpfung vollziehenden göttlich-liebenden Grundbewegung. Diese will gemäß des „thomanisch“ denkenden Rahners die aus ihrer Überfülle in die „nichtige Leere“ freigesetzte Wirklichkeit von Mensch und Welt endgültig zu sich zurückholen. Mit Blick auf die Kreatur kann Rahner deshalb sogar die noch ausstehende Vollendung dieser Wirklichkeit, die mit einem solchen Zurückgeholtsein verbunden ist, bereits im voraus zur geschichtlich konkreten Schuld als „Erlösungsbedürftigkeit“ bezeichnen. Letztere manifestiert sich aber erst heilsgeschichtlich für Mensch und Welt angesichts des Kreuzes Jesu Christi. Aus diesem Grund formuliert Rahner, dass der „radikale[...] Todesabstieg Gottes... als seine höchste Erscheinung und als ihr Eigenstes zugleich“<sup>570</sup> zu verstehen ist, da die in Christus begründete universale soteriologische Geltung der ursprünglichen freien göttlichen Selbstentäußerung Gottes erst durch den Tod Jesu ans geschichtliche Licht (real-)symbolischer „Erscheinung“ gebracht worden ist. *Damit wird der begegnungschristologische Ansatz der ignatianischen Tradition von Rahner nicht konterkariert, sondern im Gegenteil aus soteriologischem Interesse schöpfungstheologisch und damit geltungstheoretisch universalisiert.* Der scheinbare Scotismus Rahners ist deshalb nichts anderes als der soteriologische Eintrag bzw. „Übertrag“ seines Kreuzes- und Auferstehungsverständnisses in die Schöpfungslehre und erweist sich im Blick auf den hierin zu erkennenden Zusammenhang von „exitus“ und „reditus“ als ursprünglich thomanisches Erbe.<sup>571</sup> Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sind deshalb bei Rahner als *Realsymbol*, d. h. als wahre und wirkliche „Erscheinung“<sup>572</sup> dieser bereits in der Schöpfung zeichenhaft anhebenden irreversiblen göttlichen Erlösungsliebe gegenüber der Kreatur zu begreifen. Diesem einzigartigen und einmaligen christologischen Realsymbol kommt allerdings für Rahner eine wesentliche *Formursächlichkeit* gegenüber Gottes ewigem Heilsratschluss zu.

<sup>569</sup> Das christliche Verständnis der Erlösung, in Schriften zur Theologie, XV, 236-250.

<sup>570</sup> Das Kreuz – das Heil der Welt, in: K. Rahner, Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität, Freiburg i. Br. 1971, 37-42; hier: 42.

<sup>571</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von Przywara; s. dazu im 1. Teil unter 4.2.

<sup>572</sup> Vgl. die Ausführungen zum Begriff der „Erscheinung“ unter 3.3.1.

Dies gilt insofern, als dieser zwar bereits ursprünglich auf die Inkarnation zielte, sich aber von der konkreten geschichtlichen Form des inkarnierten Jesus Christus so bestimmen ließ, dass auch unter heilsgeschichtlichem Vorzeichen (im engeren Sinne) eine Irreversibilität der ursprünglichen göttlichen Erlösung aussagbare Wirklichkeit werden konnte.<sup>573</sup>

Folglich steht für Rahner der göttliche Heilsratschluss gegenüber der tatsächlichen Geschichte der Kreatur in einer Dialektik gegenseitiger Affizierung und Nichtaffizierung. Gottes Heilsentschluss sieht Rahner auf Grund der sachlogischen Vorgängigkeit dieses Entschlusses gegenüber der freien Geschichte nicht in der Weise von ihr grundsätzlich berührt, dass Gott angesichts und wegen der vorausgesehenen Sünde seinen ursprünglich gefassten Plan hätte aufgeben und einen neuen fassen müssen. Die Erlösung als liebende Selbstmitteilung Gottes ist und bleibt nach Rahner ursächlich für die Aktuierung der in dieser Selbstmitteilung potentiell mitenthaltenen frei-liebenden Setzung der Schöpfung.<sup>574</sup> Die göttliche Vorsehung hat dabei nach Rahner den erlösenden Heilsratschluss auf Grund der im voraus als möglich erkannten Verfehlungen der Menschen als *a priori siegreich und irreversibel* gesetzt. Die ursprünglich göttlich-schöpferische Liebe hat deshalb für ihn *vor* dem geschichtlichen Wirksamwerden von Schuld und Sünde diese bereits immer überholt.

Für Rahner hat sich aber der ursprüngliche göttliche Erlösungswille erst angesichts bzw. auf Grund des tatsächlichen geschichtlichen Schuldiggewordenseins der Menschen im Kreuzesgeschehen als *soteriologisch realsymbolische Objektivation*<sup>575</sup> zur „greifbaren Erscheinung“ gebracht. Damit sieht Rahner die siegreiche Irreversibilität der bereits im Schöpfungsakt anhebenden Erlösung auch unter harmatologischen Rahmenbedingungen nicht bloß angezeigt. Vielmehr hat für ihn die „Erscheinung“ des Kreuzes der Erlösung zum zeichen- und werkzeughaft darstellenden *Durchbruch* verholfen, d. h. erstere hat die Irreversibilität der Erlösung letztlich auch bzw. insbesondere (heils-)geschichtlich gewährleistet.

Rahners im Blick auf die tatsächliche Geschichte von Mensch und Welt getroffene Unterscheidung (nicht aber Trennung!) zwischen *sachlogisch notwendig vorgängiger und* insofern *apriorischer* „Erlösung“ (als ontologisch ursprünglich liebender Selbstmitteilung Gottes) und *heilsgeschichtlich aposteriorischer* „Erlösung von eingetretener Schuld“<sup>576</sup> lässt sich deshalb nur vor diesem Hintergrund verstehen. Wer diese Unterscheidung der beiden

---

<sup>573</sup> Das christliche Verständnis der Erlösung, in: Schriften zur Theologie, XV, 247. Insofern lässt sich auch aus dieser Perspektive die „ewige Bedeutung der Menschheit Jesu“ für die Lehre von der immanenten göttlichen Trinität bei Rahner aufweisen.

<sup>574</sup> Bei Rahners Naturverständnis lässt sich eine gewisse idealistische Konzentration auf den Geist nicht leugnen, wengleich „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ eine dialektische Vermittlung von Geist und Materie zu erkennen geben.

<sup>575</sup> Das christliche Verständnis der Erlösung, in: Schriften zur Theologie, XV, 247.

<sup>576</sup> Ebd., 243.

aufeinander bezogenen Größen bei Rahner nicht wahrnimmt, gerät leicht in die Gefahr, ihm fälschlicherweise eine ungeschichtliche Soteriologie zu unterstellen. Allerdings ist dennoch zu fragen, ob nicht Rahner ungewollt durch die Vorstellung einer sachlich vorgängigen Erlösung die Geschichte der aus Gott entlassenen Schöpfung als immer schon „gezähmt“ annimmt. Die Dialektik zwischen Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit göttlicher Selbstmitteilung hätte sich zugunsten letzterer aufgelöst.

### **4.3.3.2 Die soteriologische Bedeutung eines „Seins zum Tode“: „Fremderlösung“ als „Selbsterlösung“?**

#### **4.3.3.2.1 Anthropologie ontologisch in sich bergende Christologie**

Bislang konnte gezeigt werden, dass für Rahner die inkarnatorische Selbstsetzung Gottes als sein kreatürlich Anderes eine ontologische Ursprünglichkeit (und dadurch sachlogische Priorität) gegenüber der göttlichen Setzung des Kreatürlichen als Gegenüber einnimmt. Allerdings kann bei ihm nicht von einer ontologischen Nachordnung der Anthropologie gegenüber der Christologie gesprochen werden. Dies wäre für ihn ebenso unmöglich wie eine Christologie, die von einer Anthropologie abstrahiert werden könnte.

Für Rahner ist Christologie bereits immer in der Weise Anthropologie, als jene zu sich selbst gekommene, erfüllte Anthropologie ist. Dies bedeutet, dass Christologie in ihrer „radikalsten Verwirklichung“ das Geheimnis der Inkarnation darstellt.<sup>577</sup> Rahners inkarnatorische Theologie hört für ihn deshalb nicht auf, Theologie zu sein<sup>578</sup>, sondern ist als Christologie eben immer auch Anthropologie. Rahner kann deshalb zugespitzt formulieren: „Christologie ist Ende und Anfang der Anthropologie, und diese Anthropologie in ihrer radikalsten Verwirklichung, nämlich der Christologie, ist in Ewigkeit Theologie; ...“<sup>579</sup>

Dies bedeutet für das Verhältnis von Christologie und Anthropologie bei Rahner, dass sich im Geschöpf Jesus das Geheimnis der göttlichen Inkarnation realsymbolisch zeitigt, welches der Mensch (als allgemeine Wesens- und Gattungsbestimmung) in seiner Kreatürlichkeit ist. Der

<sup>577</sup> Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie, IV, 150f.

<sup>578</sup> Gegen die Rahners Intentionen verzerrende Frage von H.-J. Vogels „Ist Gott nicht mehr ‚im Himmel‘?“, ders., Rahner im Kreuz-Verhör. Das System Karl Rahners zuendegedacht, Bonn 2002, 38; vgl. dazu auch die erhellende kritische Rezension von Vogels Werk durch J. Splett, Im Kreuz-Verhör? Zu einer Kritik von Karl Rahners „System“, in: ThPh 77 (2002) 556-560; vgl. auch Splett, Die Bedingung der Möglichkeit. Zum transzendentalphilosophischen Ansatz der Theologie Karl Rahners, in: B. J. Hilberath, Hg., Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis, Düsseldorf 1990, 68-87.

<sup>579</sup> Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften zur Theologie, IV, 151; vgl. auch Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 216f.



allgemeine rahnersche Anthropologiebegriff entbirgt von daher gesehen zugleich seinen spezifischen Gehalt.<sup>580</sup> Dem Menschen gilt (zwar in christologischer Verankerung) grundsätzlich und allgemein die Ermöglichung der Erlösung *als* (und nicht nur *im*) Vollzug der Freiheit.

Dies wirft jedoch nicht nur das Problem auf, wie bei Rahner von einer Erlösung des Menschen *durch Gott* gesprochen werden kann, wenn doch für ihn der Mensch in seiner Wesensbestimmung grundsätzlich durch sein ontologisches Enthalten-Sein in der Inkarnation befähigt ist, sich in der Realisierung der Freiheit Erlösung in Form eines existentiellen und existenzialen Selbstvollzuges anzueignen.

Damit ist die Frage verbunden, ob und inwiefern das Christusereignis bei Rahner eine soteriologische Bedeutung einnehmen kann, die es auch *gegenüber* den Menschen im Sinne eines *commercium* zur Geltung zu bringen vermag. Diese Frage ist von besonderer Bedeutung, insofern für Rahner grundsätzlich zu gelten hat, dass der Mensch als Wesensbestimmung des göttlichen Geheimnisses in der Christologie bereits immer schon enthalten ist. Gerade dadurch ist es nach Rahner dem Menschen möglich, in der existenzialen und existentiellen Annahme des für sein Menschsein wesentlichen Existenzialen seine ihm von Gott frei geschenkte *Erlösung selbst zu vollziehen*.

In einer ersten Antwort müsste im Blick auf Rahners Ansatz gesagt werden, dass für ihn gerade die den Menschen (als Gattung) unter- und umfassende inkarnatorische Einmaligkeit Jesu Christi die ontologische Voraussetzung und bleibende Grundlage für eben einen solchen anthropologischen Selbstvollzug darstellt. Wenn mit dem existenzial-existentiellen Selbstvollzug des transzendental auf Gott verwiesenen Menschen zuinnerst die „Erlösung“ als das sich in und vor Gott vollziehende Endgültig-Werden des menschlichen Lebens im Tod<sup>581</sup> verbunden ist, dann ist das Vorhandensein und die faktische Realisierung dieses anthropologischen Existenzialen für Rahner nur auf der Grundlage des sich in den Tod hineinbegebenden Jesus Christus denkbar (sei diese Grundlage nun explizit gemacht oder nicht). Dies hat zur Voraussetzung, dass der sich in ihm „ent-äußernde“ Gott selbst die Möglichkeit für einen etwaigen „Selbsterlösungsvollzug“<sup>582</sup> im ontologischen Apriori seiner Inkarnation frei gesetzt sowie heilsgeschichtlich eröffnet hat und bleibend trägt.

---

<sup>580</sup> Vgl. auch Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 279.

<sup>581</sup> Wobei für Rahner eben hierunter das menschliche Leben grundsätzlich und umfassend prägende Existenzial des Todes gemeint ist und nicht nur der zeitliche Tod kreatürlicher Existenz; vgl. Rahners Formulierung „von der ‚axiologischen‘ Anwesenheit des Todes im Ganzen des Lebens“; s. Das christliche Sterben, in: Schriften zur Theologie, XIII, 276.

<sup>582</sup> Vgl. dazu auch unter 4.3.3.2.2 ff.

Für Rahner kommt aber in einer inkarnatorischen Christologie die ursprünglich erfüllte transzendente Anthropologie zu ihrem ureigensten Ausdruck. Eine solche Christologie wird von ihm als ontologisch vorgängig gegenüber der Schöpfungslehre betrachtet. Dann stellt sich tatsächlich noch einmal vertiefter die Frage, ob und inwiefern mit einer solchen Vorstellung *auch* ein soteriologisch bedeutsames, das heilsgeschichtliche commercium erst *begründende* „Gegenüber“ von Christologie und Anthropologie überhaupt denk- und aussagbar ist. Dieses „Gegenüber“ kann bei Rahner jedoch ausschließlich als sachlogische Differenzierung zwischen beiden *innerhalb* ihrer transzendentalontologischen Verhältnisbestimmung abstrahiert werden.

Eine solche methodologische Einschränkung hat ihren Grund darin, dass nach Rahner christologische Heilsgeschichte in einem engeren Sinn trotz des ereignishaften commercium auf Grund ihrer „punktförmig“ geschichtlichen Partikularität nicht auf *unmittelbare* Weise gegenüber einer ins Allgemeine einer Transzendentalontologie gehobenen Anthropologie soteriologisch bedeutsam werden kann.

Stattdessen bestimmt Rahner die im commercium gründende Heilsgeschichte als sachlogische und ontologische *Voraussetzung* für eine (selbst noch einmal existentialontologisch zu vermittelnde) transzendentaltheologische Verhältnisbestimmung von Christologie und Anthropologie. Ein „kommerzialer“ Begriff von Heilsgeschichte selbst kann deshalb bei Rahner ein unmittelbares In-Beziehung-Setzen als Gegenüber von Christologie und Anthropologie nicht gewährleisten.<sup>583</sup>

„Erlösung“ äußert sich damit nach Rahner für den Menschen als ihm etwas zutiefst *vorgegeben Innerliches* (das ihm „je innerlicher“ als er selbst ist), insofern dieses Innerliche nicht nur in transzendentaler „Objektivität“ auf die einmalige Person Jesu Christi verweist. Vielmehr partizipiert für ihn dieses Innerliche durch seine transzendente Verwiesenheit an Jesus Christus selbst, der das transzendente Wesen des Menschen als das ihm Eigene ontologisch wie heilsgeschichtlich bereits erfüllt hat bzw. selbst ist. Für Rahner darf der Mensch im Blick auf den inkarnationstheologischen Ursprung seiner Bestimmung die Erlösung als ursprüngliche Erfüllung seines transzendentalen Wesens erwarten. Er vermag sie zugleich zu vollziehen.

Rahners „*nachkommerzialer*“ Vermittlungsansatz unterscheidet sich damit grundsätzlich von denjenigen der hier analysierten anderen ignatianisch geprägten Jesuiten, Erich Przywara, Jon

---

<sup>583</sup> Vgl. dazu Essen, *Die Freiheit Jesu*, 85; auch I. Bokwa, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner* (Europäische Hochschulschriften 23, Theologie 381), Frankfurt a. M. u. a. 1990. Allerdings erkennt Bokwa bei Rahner eine gewisse Unschärfe der Begriffe Christologie und Anthropologie.

Sobrino und Hans Urs von Balthasar.<sup>584</sup> *Anthropologie ist für Rahner bereits apriorisch und grundsätzlich in die Christologie („kommerzial“) hineingeholt. Erstere ist dadurch in transzendentaler Gestalt soteriologisch bedeutsam* geworden. Rahners Anspruch, allgemeine Schöpfungslehre (Natur) und Christologie (Gnade) auf der apriorischen Grundlage letzterer wechselseitig aufeinander zu beziehen, bleibt dennoch ignatianisch gefärbt.

#### 4.3.3.2 Dialektische Erschließung der soteriologischen Bedeutsamkeit von Freiheit

Bei Rahner wird, wie noch im Einzelnen zu zeigen ist, insbesondere ein Freiheitsbegriff soteriologisch bedeutsam, der sowohl seinen inkarnationstheologischen Grund als auch eine transzendentalontologische Bestimmung von Freiheit zu umfassen sucht. Dadurch stellt sich die Frage, wie Rahner diese beiden Grundmomente von Freiheit in ihrem Verhältnis zueinander erschließt. Die Frage nach der Methodologie führt dabei nicht auf ein sachliches „Randgebiet“ im Werk Rahners, sondern stößt vielmehr in das Herz seines theologischen „Denkens“ vor, da sie nach einer genaueren Verhältnisbestimmung von Theologie, Christologie und Anthropologie sucht.

Die methodologische Grundfrage lautet dabei: Bestimmt Rahner einen soteriologisch bedeutsamen Begriff von der Freiheit des Subjekts auf der ausschließlichen Grundlage eines theologischen Axioms? Wenn dies der Fall sein sollte, gewinnt er ihn aus einer theozentrisch-heilsgeschichtlichen, inkarnatorisch verankerten Begegnungschristologie? Oder erschließt sich sein Verständnis eines soteriologisch bedeutsamen Begriffes von Freiheit aus einer anthropozentrischen transzendentalen Reflexion auf das menschliche Dasein?

In einer ersten Analyse wird deutlich, dass Rahners *theologischer* Ansatz<sup>585</sup> weder ausschließlich der einen noch der anderen Denkrichtung angehört. Vielmehr sucht er beide in Form einer *Ellipse* dialektisch miteinander zu vermitteln.

---

<sup>584</sup> In der Grundunterschiedlichkeit der Ansätze von Rahner und Balthasar liegt auch die gegenseitige Wertschätzung wie zugleich kritische „Beäugung“ des jeweils anderen begründet. W. Löser sieht in Przywaras analogia entis eine Konvertibilität begründende Vermittlungsgestalt zwischen Rahners Seins- und Balthasars Liebesreflexionen; W. Löser, Theologische Positionen Hans Urs von Balthasars im Blick auf Karl Rahner. Vortrag vom 19. 1. 2000 in der Karl-Rahner-Akademie Köln.

<sup>585</sup> Beim späten Rahner wird immer deutlicher, dass er zwar tatsächlich *Theologie* unter Indienstnahme von Philosophie betreibt, innerhalb des theologischen Rahmens aber die Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch elliptisch zu denken sucht, um damit sowohl einen die wissenschaftlich-anthropologischen Fragen der Neuzeit negierenden traditionalistischen Offenbarungspositivismus als auch eine in der Neuzeit anzutreffende theologische Überhöhung des Subjektivismus abzuwehren. Deshalb wird die fundamentale Kritik von D. Hattrup, Rezension von Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, in: ThGl 92 (2002) 586-589, an Rahners Ansatz diesem nicht gerecht.

Es sprengte den Rahmen dieser Arbeit, aufzuzeigen, warum sich zeitgenössische „erstphilosophische“ Theologen (vor allem H. Verweyen und mit anderer Begründungsfigur Th. Pröpper), die mit der Kategorie der Transzendentalität operieren, vom transzendentaltheologischen Ansatz Karl Rahners absetzen. Th. Pröppers kritischer Hinweis auf „die Verabschiedung erstphilosophischen Fragens, wie sie seit Rahners Wende zur Transzendentaltheologie [Hervorhebung des Autors] und der verbreiteten Rezeption seiner Theorie des ‚übernatürlichen Existentials‘ fast überall erfolgte...“<sup>586</sup> soll hier genügen. Eine erstphilosophische Begründungsfigur findet ihre Grundlage entweder im cartesischen ‚cogito‘, von dem aus die Idee schlechthin unbedingten Sinns transzendentallogisch hergeleitet wird (Verweyen). Oder sie beginnt beim Entschluss der Vernunft zur Anerkennung formaler Unbedingtheit transzendentaler Freiheit (Pröpper).<sup>587</sup> Sie suchen damit einen für das Überzeugtsein von Gottes Offenbarung vorgeblich geforderten Begriff unbedingten Sinns bzw. unbedingter transzendentaler Freiheit als formal notwendige Voraussetzung zu denken.

Solche erstphilosophischen Begründungsmuster setzen dabei in ihrem Geltungsanspruch gegenüber einer strikt theologischen Argumentation die Evidenz ihrer Geltung als formallogisches Apriori voraus. Insbesondere Verweyens erstphilosophischer Denkansatz beabsichtigt, sich von etwaigen theologischen Vorgaben bei der Gewinnung von anthropologischen Grundkonstanten abzusetzen. Damit versucht er, auf einem der „Vernunft“ allgemein zugänglichen „philosophischen Boden“ zu stehen. Der ausschließliche Rekurs auf die transzendentallogische Idee unbedingten Sinns bzw. die transzendentalen Strukturen von Freiheit soll dabei eine in sich unbedingt schlüssige *vorthologische* Argumentation bereitstellen.

Allerdings wird häufig übersehen, dass Verweyens Ansatz weder seine ursprünglich theologische Motivation und Zweckbestimmung noch die religionsphilosophisch-idealistische Herkunft seiner *Methodologie* verbergen kann. Denn das geltungstheoretisch apriorische Postulat unbedingten Sinns

---

<sup>586</sup> Th. Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. u. a. 2001, 185.

<sup>587</sup> Siehe H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, 207: „Die unendliche Weite der Vernunft und Unbedingtheit ihrer Freiheit tritt damit als ‚Apriorität‘ in ihrem Vorrang gegen alles ‚Aposteriorische‘ zutage.“; ebenso ders., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg <sup>3</sup>2000. Entscheidende Differenzen Verweyens zu Rahner legt Th. P. Fössel offen; ders., *Gott – Begriff und Geheimnis. Hans Jürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners* (Innsbrucker Theologische Studien 70), Innsbruck 2005; auch ders., *Warum ein Existential übernatürlich ist*, in: *ThPh* 80 (2005) 396ff.; vgl. G. Krucks von einem erst- bzw. letztphilosophischen Wahrheitsbegriff ausgehende Kritik an die bei Rahner zu Recht erkannte Rückbindung des Gottesbegriffes an den Glaubensbegriff; Kruck, *Das absolute Geheimnis vor der Wahrheitsfrage. Über den Sinn und die Bedeutung der Rede von Gott (ratio fidei 16)*, Regensburg 2002; vgl. kritisch zu Verweyen auch Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, 5-22; 180-196; vor allem 14ff. Pröpper selbst beansprucht für seinen Ansatz die Form der Ellipse; vgl. auch ders., *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985 (<sup>3</sup> 1991); ders., *Freiheit [Art.]*, IV, in: *LThK* 4 <sup>3</sup>1995, 103-105; vgl. J. Valentin u. a., Hg., *Unbedingtes Verstehen? Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg 2001; s. dazu die Rezension von R. A. Siebenrock, in: *ZKTh* 125 (2003) 116-117; kritisch setzt sich S. Orth mit der erstphilosophischen Offenbarungshermeneutik Hansjürgen Verweyens *und* der transzendentalen Offenbarungstheologie Thomas Pröppers auseinander, indem er von Ricoeur her eine Eigenständigkeit der Theologie gegenüber der Philosophie herausarbeitet; ders., *Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricoeur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie* (Freiburger theologische Studien 162), Freiburg i. Br. 1999. Je deutlicher allerdings eine solche Eigenständigkeit betont wird, um so schwieriger wird die Vermittlung des Wahrheitsanspruchs der Theologie gegenüber der Philosophie.

beansprucht wiederum selbst eine Unbedingtheit, die eben nicht unmittelbar aus sich selbst einsichtig ist<sup>588</sup>, sondern sich stattdessen – zumal in Anspruchnahme durch eine darauf aufbauende fundamentaltheologische Argumentation – weiterer religionsphilosophischer Grundannahmen verdankt. Hat deshalb nicht der grundsätzlich berechnete Einwand von Seiten einer erstphilosophischen Argumentation, dass eine *ausschließlich* „offenbarungstheologische“ Begründung, d. h. ein ausschließlicher Rekurs auf die Freiheit Gottes, einen bestimmten metaphysischen Begriff von Freiheit bereits voraussetzt, in seiner Ausschließlichkeit auch zugleich für eine erstphilosophische Argumentation zu gelten?

Das geltungstheoretische Zugleich religionsphilosophischer und theologischer Axiome wird zwar von vielen Anhängern eines erstphilosophischen Denkansatzes als sachlogisch richtig zugestanden.<sup>589</sup> Allerdings erscheint in einer solchen Argumentation die Vorstellung von dem grundsätzlich zugestandenen sachlogischen Apriori einer heilsgeschichtlich objektivierten Freiheit Gottes bzw. eines (christologisch) erfüllten Sinnbegriffs dennoch bewusst unverbunden zum gedachten formallogischen Apriori der Unbedingtheit des Sinnbegriffs bzw. transzendentaler Freiheit.<sup>590</sup>

Darüber hinaus ist grundsätzlich zu fragen, ob neben einer solchen, die innere Logik des erstphilosophischen Ansatzes betreffenden Kritik die transzendentalphilosophische Argumentation die einzige geltungstheoretisch verankerbare religionsphilosophische und (unter Offenlegung axiomatischer theologischer Motive) zugleich *theologisch* adäquate Reflexion auf das Selbstverständnis des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott darstellt.<sup>591</sup>

---

<sup>588</sup> Für M. Forschner, *Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant, Epimeleia, Beiträge zur Philosophie*, Bd. 24, München 1974, 250, führt I. Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ die „übersinnlichen Gegenstände“ „als bloß problematische Denkmöglichkeit und Grenzbegriffe“ ein, was seine theoretische Philosophie zu einer „Metaphysik der Probleme“ werden lässt (siehe N. Fischer, *Vom Unbedingten angetrieben. Metaphysik, Moral und Religion bei Immanuel Kant*, in: *HerKorr* 58 [2004] 185-190; hier: 188). Problematische Grenzbegriffe als lediglich Zielpunkte des Denkens können deshalb nicht eine voraussetzungslose Evidenz in die unbedingte Geltung ihrer selbst im Denken von Voraussetzungen beanspruchen. Dies bedeutet ferner für eine Theologie, dass solche Grenzbegriffe allenfalls die Denkmöglichkeit eines absoluten Grundes *postulieren* können, sie vermögen jedoch diese Möglichkeit (geschweige denn eine Tatsächlichkeit) nicht im strengen Sinn, d. h. unter Absehung von anderen Gewissheiten, zu „beweisen“; vgl. P. Platzbecker, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper (ratio fidei 19)*, Regensburg 2003, 360.

Gerade im Bereich praktischer Vernunft ist das Postulat einer unbedingten Geltung solidarischer Freiheit des Subjekts nicht ohne weitere prinzipielle Voraussetzungen (vor allem hinsichtlich des Prinzips *egalitärer* Personalität) zu halten; vgl. hierzu Pröpper, *Autonomie und Solidarität. Begründungsprobleme sozialetischer Verpflichtung*, in: *ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg u. a. 2001, 57-71; hier: 61.

<sup>589</sup> Pröpper, *Evangelium und freie Vernunft*, 10.

<sup>590</sup> Ähnlich auch P. Hofmann, *Rezension von Th. Pröpper, Evangelium und freie Vernunft*, in: *ThPh* 77 (2002) 604-608; hier: 608: „Muß ein Aufweis von Möglichkeit und Relevanz nicht doch von der vorgängig erfahrenen Wirklichkeit dessen sprechen, was er entfalten will (und also weniger das „Woraufhin“ als vielmehr das „Wovonher“ der Freiheit, die ja unhintergebar sich vorausgesetzt ist, bedenken)?“

<sup>591</sup> Vgl. W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 1, Göttingen 1988, 128, Anm. 177; sowie a. a. O., 2, 263, Anm. 188. Dies gilt vor allem dann, wenn in fraglicher Unterscheidung zwischen einer subjekttheoretischen transzendentalphilosophischen „Egologie“ und einer „substanzontologischen“ Metaphysik letztere auf eine Substanzontologie reduziert wird; s. S. Wendel, *Affektiv und inkarniert. Ansätze deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung (ratio fidei 15)* Regensburg 2002, z. B. 260.

Hingegen erscheint ein dialektischer Erschließungszusammenhang von Theologie und Philosophie für ein adäquates Verständnis der Vollgestalt von Rahners Religionsphilosophie und Theologie zentral: Er sucht seine deutlich offenbarungstheologisch bzw. inkarnationsgeschichtlich verankerte ignatianisch geprägte Begegnungschristologie und seinen (vom geltungstheoretischen Anspruch her universalen) transzendentalphilosophisch-anthropologischen Denkansatz mit Hilfe einer symboltheoretischen Argumentationsfigur in der existentialen Deutung des Todes miteinander zu vermitteln. Selbst dort, wo Rahner anscheinend erstphilosophisch argumentiert, geschieht dies auf der Grundlage mitgedachter theologischer Voraussetzungen und damit aus eindeutig theologischem Interesse. Der hermeneutische Schlüssel für den elliptisch-dialektischen Erschließungszusammenhang von Rahners (heilsgeschichtlicher) Christologie und seiner (transzendentalphilosophischen) Anthropologie ist entscheidend in seiner existentialontologischen Deutung des Todes zu finden. Diesen existentialontologischen Ansatz „setzt“ Rahner aber dabei nicht unvermittelt als ein methodologisches Apriori. Denn dies bedeutete, dass er diesen Ansatz an seine Christologie und Anthropologie „von außen“ herantrüge. Vielmehr gewinnt er den existentialontologischen Ansatz aus einer methodologisch dialektischen Zusammenschau von heilsgeschichtlicher Christologie und anthropologischen Grundkonstanten, wozu er wiederum seinen (aus dieser Zusammenschau gewonnenen) existentialontologischen Ansatz verwendet. Damit findet sich bei Rahner eine zweifache, noch einmal aufeinander bezogene, sich gegenseitig erschließende Dialektik von Christologie und Anthropologie einerseits sowie von Existentialontologie und Christologie zusammen mit einer Anthropologie andererseits.

Das radikal inkarnatorische Denken Rahners erlaubt bzw. kennt auf der Grundlage einer Existentialontologie keine sich gegenseitig ausschließende Entgegensetzung von transzendental-freiheitstheoretischem und heilsgeschichtlichem Denken. Gerade in Jesus kommen für Rahner göttliche Erlösungsbewegung von „oben“ nach „unten“ und menschliche Aufwärtsbewegung als höchste Freiheitstat von „unten“ nach „oben“ heilsgeschichtlich im höchsten Maß zusammen. Deshalb kann es bei Rahner auf Grund dieser (differenzierten) Einheit in der Person Jesu weder eine Transzendentaltheologie geben, die sich nicht immer ihres heilsgeschichtlichen (eben nicht erstphilosophischen) Grundes zu vergewissern hätte, noch eine heilsgeschichtliche Theologie, die nicht um ihres universalen Anspruches willen zugleich eine transzendentaltheologische Form (zumindest) annehmen könnte.

Soteriologisch gesprochen lässt sich deshalb bei Rahner im Blick auf die Heilsbedeutung des christologischen Ereignisses die Menschheit Jesu nicht gegen seine Gottheit ausspielen und umgekehrt, soll seiner Überzeugung nach das chalcedonische Dogma in seinem *strengen* Sinngehalt ge- und bewahrt werden. Eine grundsätzliche Entgegensetzung von (göttlicher)

„Fremd-“ und (menschlicher) „Selbsterlösung“<sup>592</sup> ist für Rahner von daher gesehen ausgeschlossen. Gott realisiert nach Rahner seine Erlösungsabsicht *als* Geschöpf Jesus. Erlösung des Menschen vollzieht sich *als* existenziale Freiheitstat.<sup>593</sup>

Freiheit als geschöpflich-transzendentaler Selbstvollzug des Menschen und Freiheit als auf Gott gerichteter Vollzug existenzialer Endgültigkeit stellen deshalb für Rahner grundsätzlich nicht nur keinen Widerspruch zueinander dar. Beide sind vielmehr aus der Perspektive der gott-menschlichen Heilsgeschichte faktisch identisch, da sich Gottes Freiheit der Liebe als geschöpfliche Freiheit grundlegend inkarniert und eben dadurch erst die in existenzialer Endgültigkeit zu realisierende (transzendente) Freiheit der Selbstüberschreitung auf Gott hin (faktisch immer schon) möglich gemacht hat.<sup>594</sup>

Die personal-relationale Freiheit menschlicher Transzendenz vermag sich für den „ignatianischen“ Rahner „angesichts“ (und auf Grund) einer kategorialen Begegnung mit Christus von ihrem göttlichen Grund her selbst dialektisch zu erschließen. Dadurch ist es ihr nach Rahner möglich, einen (existentiell bedeutsamen) Begriff von sich zu gewinnen, wenn ihr eben dieser, von ihr grundsätzlich unterschiedener, aber als Möglichkeitsbedingung eines existenzial-existentiellen Selbstvollzugs wesentlich zugeordneter (göttlicher) Formgrund in ihr selbst offengelegt wird.

Damit konturiert Rahner im Rückbezug auf ein personal und relational „gefärbtes“ Freiheitsverständnis des Ignatius einen soteriologisch bedeutsamen existenzialontologischen Freiheitsbegriff. Dieser durchbricht ein neuzeitlich metaphysisch voluntaristisches Freiheitsverständnis, das den sich selbst wollenden Willen (der Freiheit) als Grund der Wirklichkeit versteht, und richtet es auf seinen letzten Transzendenzgrund aus, die liebende Freiheit Gottes. Der dieser existenzialen Endgültigkeit entsprechende Vollzug einer solchen *geschöpflichen* Freiheit darf dann bei Rahner tatsächlich „*Erlösung*“ genannt werden, insofern diese zugleich auf Grund der Inkarnation in einmaliger und einzigartiger Weise nicht nur göttlichen Ursprungs, sondern *bleibende Selbstdarstellung* und folglich *Selbstvollzug des frei liebenden Gottes* ist.

---

<sup>592</sup> Das christliche Verständnis der Erlösung, in: Schriften zur Theologie, XV, 237. Selbst wenn Rahner diesen Begriff affirmativ gebraucht, so hat er ihn dennoch vor zahlreichen theologischen Missverständnissen zu schützen, um mit diesem Terminus seine radikale, anthropologisch entscheidende Inkarnationstheologie „grenzbegrifflich“ zum Ausdruck zu bringen.

<sup>593</sup> Das christliche Verständnis der Erlösung, in: Schriften zur Theologie, XV, 236.

<sup>594</sup> Deshalb ist die Natur des Menschen für Rahner ein „Restbegriff“, insofern er unter abstrakter Absehung des allen Menschen von Gott a priori frei geschenkten „übernatürlichen Existentials“ das verbliebene Wesen des Menschen zu beschreiben sucht; vgl. zum Ganzen, Rahner, Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln u. a. 1960, 209-236; vgl. auch unter 4.3.3.3.

#### 4.3.3.2.3 Freiheit in dem Erlösung und Schöpfung kennzeichnenden Modus des Todes

Rahners Begriff der Freiheit erhält für sein Kreuzes- bzw. Erlösungs- und Schöpfungsverständnis erst dadurch wesentliche Bedeutsamkeit, dass dieser Begriff bei ihm eine existentialontologische Modifizierung erfährt, die sich aus seinem Verständnis des *Todes* ergibt.<sup>595</sup>

Rahner begreift den (im irdischen Exitus „nur“ zu seinem Höhepunkt gelangenden) Tod als eine Grundbestimmung des irdischen Lebens.<sup>596</sup> Er „weist“ in jedem Akt (in heideggerscher Diktion) an und verleiht diesem eine „schlechthinnige Endgültigkeit“.<sup>597</sup> Deshalb hat diese Bestimmung insbesondere für Rahners transzendentalontologisch wie –theologisch gedeuteten, geschichtlich verankerten Freiheitsbegriff zu gelten. Diesen bestimmt er als die (nicht bloß anthropologisch, sondern theologisch relevante) „Grundverfassung“<sup>598</sup> des Menschen.

Dadurch wird der Tod bzw. das „Sein zum Tode“ bei Rahner zum entscheidenden Existential der kategorial vermittelten transzendentalen Freiheitsgeschichte des Menschen. Im Tod „verendgültigt“ sich diese auf Endgültigkeit angelegte kategoriale Geschichte transzendentaler Freiheit. Das für Rahner eigentliche dialektische Wesen des Todes als „der endigenden Vollendung der Freiheitsgeschichte in Tat und Erleiden“<sup>599</sup> entspricht damit dem transzendentalen Wesen der Freiheit des Menschen. Diese Freiheit kann nach Rahner ihren unendlichen Selbstüberstieg ausschließlich in Form kategorial-vermittelnder und insofern begrenzender und begrenzter Materialität vollziehen. Dadurch wird der im Existential des Todes in seiner Endgültigkeit verdichtete transzendente Selbstvollzug zur (ignatianisch begriffenen) Selbstübergabe an das geheimnishafte „Woraufhin“ menschlicher Transzendenz.

Dem Tod eignet nach Rahner allerdings in der konkreten Geschichte transzendentaler Freiheit der Charakter der „*Verhülltheit*“, insofern sich diese Freiheit der Selbstverfügung angesichts des verohnmächtigenden Todes als *ohnmächtige Verfügtheit des Menschen* und deshalb als „ein an sich Nichtseinsollendes“<sup>600</sup> erfährt. Die Konkretheit der wesenhaften Dialektik des Todes zwischen absoluter Ohnmacht und absoluter Tat ist in Rahners Argumentation für den Menschen durch den Schein tödlicher Ohnmacht bzw. den Schein einer vom Tod unberührten

<sup>595</sup> Siehe hierzu ausführlich Grün, Erlösung durch das Kreuz, unter Rekurs auf Rahner, Zur Theologie des Todes, Freiburg i. Br. 1958 [=Zur Theologie des Todes, in: Sämtliche Werke, 9, Maria, Mutter des Herrn, Freiburg i. Br. u. a. 2004, 348-392].

<sup>596</sup> Rahner kann in diesem Zusammenhang von der ‚axiologischen‘ Anwesenheit des Todes im Ganzen des Lebens“ sprechen: Das christliche Sterben, in: Schriften zur Theologie, XIII, 276.

<sup>597</sup> Ebd., 283.

<sup>598</sup> Ebd., 287.

<sup>599</sup> Ebd., 295.

<sup>600</sup> Ebd., 294. Zur Problematik eines Verständnisses des Todes als „Strafe der Sünde“, s. ebd., 293ff.



unendlichen Entscheidungsmöglichkeit bleibend „verhüllt“. Sie kann nicht „von einem höheren Standpunkt aus“ beurteilt oder getätigt werden.

Da Rahner aber von der göttlichen Kreuzesinkarnation her den konkreten Menschen als immer schon innerhalb der Gnadenordnung stehend begreift, stellt sich für ihn die mangelnde Integrierbarkeit des Todes in eine glückende Freiheitsgeschichte des Menschen als das wahre Wesen der Todes verhüllende „Erscheinung der Sünde“<sup>601</sup> dar, die es zu überwinden gilt.<sup>602</sup> Eine solche existentialontologische wie zugleich harmatologische Qualifizierung des Todes, wie Rahner sie vornimmt, deckt folglich die nicht nur epistemologische, sondern existentiell bedeutsame *Ambivalenz des Todes* für den erlösungsbedürftigen Menschen auf.

Deshalb findet bei Rahner auch *keine Reduzierung des Todes auf sein existenciales Zeichensein* statt, wenngleich er sich auf dieses konzentriert. Folglich verbietet es sich, Rahners Verständnis des kreatürlichen Todes, insbesondere des Todes Jesu, als existentialistische „Überhöhung“ zu deuten. Rahners mysterientheologische „Einreihung“ des Todes Jesu in umfassendere Lebens- bzw. Existenzzusammenhänge seiner Person ist aus dieser Perspektive folgerichtig. Dennoch entbirgt der Tod für Rahner trotz und in seiner *Ambivalenz eine existentielle Grundbedeutung für menschliche Existenz*. Diese hat auch und insbesondere für den Tod Jesu zu gelten, als mit ihm das göttliche Erlösungshandeln seinen einzigartigen und einmaligen realsymbolischen Ausdruck findet.

Das göttliche Erlösungshandeln in der Welt, insofern sich Gott hierin in seiner Freiheit selbst mitteilt, geschieht nach Rahner in analoger Entsprechung zum menschlichen Existential eines „Seins zum Tode“ im Modus der Verheißung und des Todes. Dies bedeutet, dass Gottes Selbstgegenwart im Raum des Kategorialen und Worthaften nur zugleich im dauernden Überstieg über dieses Kategoriale – dies ist das Analogat zur transzendentalen Struktur des menschlichen Geistes – und damit im Modus der prospektiv übersteigenden Verneinung gedacht werden kann. Diese Verneinung findet bei Rahner ihren existentialontologischen Ausdruck im Tod (einschließlich des zeitlich-irdischen Ablebens). Auf diesen hin legt sich das (kategoriale) Wort menschlichen Geistes existentiell aus. Insofern deshalb nach Rahner ausschließlich *der Tod in seiner Dialektik übersteigender Verneinung der Ort einer geschichtlichen Vermittlung des selbst mitteilenden Gottes* sein kann, gehört jener „... zum

---

<sup>601</sup> Wobei Rahner hierunter sowohl Ur- als auch Aktualsünde versteht; s. dazu ebd., 296f.; vgl. N. Wandering, *Die Sündenlehre als Schlüssel zum Menschen. Impulse K. Rahners und R. Schwagers zu einer Heuristik theologischer Anthropologie* (Beiträge zur mimetischen Theorie 16), Münster 2003.

<sup>602</sup> Gerade in einer solchen eben auch harmatologischen Deutung des Todes liegt bei Rahner sein befreiungstheologisches Potential begründet.

Wesen jeder geschichtlich vermittelnden Offenbarung...“<sup>603</sup> Folglich kann Gott für Rahner in der Welt nur im Modus eines das Endliche als endgültige Transzendenz in das absolute Geheimnis hinein bestimmenden Todes gegenwärtig sein.

Diese Erkenntnis der tiefsten Wirklichkeit des Todes bestimmt sich bei Rahner vom Tod bzw. *Kreuz Jesu Christi* her<sup>604</sup>, in dem göttliche Heilsgegenwart und (gehorsame) Selbstverfügung (im freien Ausleiden der Fremdverfügtheit) des Menschen Jesus als existential und existentiell realisierte transzendente Selbstübergabe in eins treten.

Das Kreuz Jesu Christi wird dadurch bei Rahner nicht zu einem bloß zufälligen, ersetzbaren Zeichen des göttlichen Erlösungshandelns. Dies wäre es bei einer ausschließlich viktimalen Deutung des Todes Jesu. Es trägt vielmehr eine spezifisch existentialontologische Bedeutung, die es im rahnerschen Ansatz zum *symboltheoretischen „pars pro toto“ des seine existentielle Endgültigkeit realisierenden existentiellen Gesamtvollzuges der vollkommen realisierten Transzendenz des Menschen Jesus* werden lässt. Dennoch ist die besondere historische Art und Weise des Todes Jesu für Rahner ausschließlich aus der Perspektive der personalen Einmaligkeit und Einzigartigkeit Jesu von besonderer Bedeutung.

*Soteriologische Relevanz erhält das Kreuz bei Rahner deshalb dadurch, dass es als symboltheoretische Objektivierung einer existentialontologischen Bedeutsamkeit der in seinem gesamten kategorialen Leben vollkommen realisierten Transzendenz der Freiheit Jesu und damit zugleich der frei liebenden Selbstmitteilung Gottes fungiert.*

Rahners symboltheoretische Argumentationsfigur gewährt ihm dabei die Möglichkeit, dasjenige in die Geschichte christologisch „einzutragen“ und bewähren zu lassen, was ontologisch prinzipiell und a priori gilt, das wesentliche, partizipative Angeeignetsein kreatürlich-menschlicher „Gegenüber-Setzung“ durch Gott. Dies geschieht für ihn in Form der realsymbolischen Selbstpräsenz Gottes in dieser „Gegenüber-Setzung“ und des dadurch bzw. darin bereits enthaltenen ontologischen Erlöst-Seins der Welt. Das göttliche Heilshandeln lässt sich von daher gesehen für Rahner nicht auf Erlösung als Rechtfertigung im engeren heilsgeschichtlichen Sinne begrenzen. Vielmehr vollzieht sich für ihn Erlösung gerade in thomanischer Weite als aus sich herauslassendes göttliches Setzen und umgreifendes Aufnehmen der Schöpfung in die Rückkehrbewegung aller kreatürlichen Wirklichkeit in Gott hinein. Dabei entspringt dieses Setzen sachlogisch einem ontologisch ursprünglichen frei-liebenden (realsymbolischen) Selbst-Setzen Gottes.

---

<sup>603</sup> Grundlinien einer systematischen Christologie: K. Rahner – W. Thüsing, Christologie – systematisch und exegetisch, Freiburg i. Br. 1972, 23.

<sup>604</sup> So auch P. Endean, Karl Rahner and Ignatian Spirituality (Oxford Theological Monographs), Oxford u. a. 2001, 195.

Rahners Begriff der Erlösung begründet sich damit von einem inkarnationstheologisch verankerten und zugleich vom Existential des Todes her gedeuteten transzendental-ontologischen Begriff der Freiheit. Letztere kulminiert deshalb für ihn als heilsgeschichtliche Erlösung (im engeren Sinne) im Kreuzestod und der (die existentialontologische Bedeutung dieses Todes „verendgültigenden“) Auferstehung Jesu. Dabei lässt jedoch diese Freiheit für Rahner die mit der Erlösung erst erschlossene bzw. diese erst erschließende Wirklichkeit der Schöpfung in Form einer „Übernatur“ nicht „hinter“ bzw. „unter“ sich. Erlösung geschieht dabei für Rahner nicht bloß *in* der Schöpfung (als formaler Rahmen des göttlichen Heilshandelns wie bei Barth). Vielmehr ist die Schöpfung als die in Gott zu sich selbst kommende, Mensch und Welt umfassende Natur immer schon von der ursprünglichen Erlösungsabsicht Gottes umgriffen, die sich im Kreuzestod Jesu symboltheoretisch verobjektiviert hat. *Dadurch ist der kreatürliche Tod für Rahner in und trotz seiner auf Grund der Sünde von Mensch und Welt ambivalent gewordenen „Erscheinung“<sup>605</sup> wesentlich hineingenommen in die konkrete Gnadenordnung Gottes. Er erhält von hier aus seine ureigene, das Wesen des Menschen „verendgültigende“ Bestimmung zurück.*

Der Erlösung und Schöpfung zusammendenkende, da sie ontologisch enthaltende inkarnationstheologische Grundgedanke besteht bei Rahner aus der Vorstellung einer *aus der „freien Grundlosigkeit der Liebe des je größeren Gottes“<sup>606</sup> selbst „ent-äußerten“ und vom Tod als ursprünglicher Grundbestimmung gezeichneten transzendentalen Freiheit*. Dieser Grundgedanke ermöglicht es Rahner, seine ignatianisch geprägte geschichtliche Begegnungschristologie und seine transzendentalontologische Deutung des Wesens der Schöpfung zu verbinden. Die in der Inkarnation selbst zur geschöpflichen Freiheit gewordene göttliche Freiheit der Liebe wird bei Rahner zum ermöglichenden Grund und zur eröffnenden Zielbestimmung der durch das Existential des Todes grundlegend geprägten geschöpflichen Freiheit in ihrer transzendentalgeschichtlichen Verfasstheit.

Für Rahner erschließt sich die besondere soteriologische Bedeutung des Todes Jesu deshalb nicht aus einer satisfaktionstheoretischen Interpretation. Stattdessen gründet diese Bedeutung in einer existentialontologischen Bestimmung des Sterbens Jesu. Dadurch wird sein Tod in Rahners Freiheitskonzeption zum gemeinsamen und damit verbindenden „hermeneutischen Schlüssel“ des göttlich-inkarnatorischen Erlösungshandelns und eines neuzeitlichen menschlichen Seins- und Selbstverständnisses.

---

<sup>605</sup> I. Koncsik, Erlösung durch das Opfer Jesu Christi? Ansätze einer ontologischen Bestimmung, in: MThZ 53 (2002) 220-235; hier: 228, spricht hingegen davon, dass Rahner den Tod so positiv gesehen habe, dass letzterer gerade deswegen keine zentrale Stelle in seiner Konzeption eingenommen habe.

<sup>606</sup> Einübung priesterlicher Existenz, 210.

#### 4.3.3.2.4 Existentialer Selbstvollzug als Subjektivierung „objektiver Erlösung“?

Bislang konnte folgendes aufgezeigt werden: Für Rahner zeichnet sich die (auf Grund der Sünde zur ambivalenten Erscheinung gewordene) wesentliche Grundverfasstheit eines „Seins zum Tode“ des Menschen dadurch aus, dass dieses Existential in dialektischer Spannung zwischen dem freien, aktiven Selbstvollzug des Menschen, d. h. dem Tod als seiner „höchsten Tat“, und dem (passiven) Erleiden eben dieses unverfügbaren Ereignisses steht.<sup>607</sup>

Er überschreitet darin Heidegger, indem er das heideggersche Verständnis des Todes als „eigenste Möglichkeit des Daseins“ mit dem metaphysischen Anliegen der traditionellen Thanatologie wechselseitig verschränkt, die den Tod als hinzunehmenden radikalen Einschnitt begreift. Diese dialektische Verschränkung ist für Rahners Argumentation unbedingt notwendig, um die transzendente Verfasstheit des Menschen in eine *innere Korrelation* zum christologischen Heilsdatum zu bringen.<sup>608</sup>

Was bedeutet diese Erkenntnis für die soteriologische Bedeutsamkeit eines „Seins zum Tode“ bei Rahner? Das inkarnationstheologische In-eins-Treten der freien Selbstentäußerung Gottes, und der freie existentielle Selbstvollzug der Transzendenz des Menschen, d. h. die gehorsame Selbstübergabe des Menschen Jesus „an die Unbegreiflichkeit des heiligen Gottes“<sup>609</sup>, lassen das Schicksal Jesu zum Schicksal Gottes im Modus der Geschichte werden. Diesem Modus eignet wesentlich, wie gezeigt, das kreatürliche Existential des Todes, dem sich Gott in und als Geschöpf (passiv) ausliefert und zugleich (aktiv) vollzieht.

Für Rahner partizipiert Jesu Leben an diesem Existential. Es fällt zugleich die spezifische Realisierung dieses Existentials durch Jesus als die vollkommene, freie und gehorsame Annahme seines Todesgeschicks mit der göttlich-liebenden Selbstentäußerung an die Menschen in eins. Deshalb bildet der (in der Auferstehung verendgültigte) Tod Jesu bei Rahner die wesentliche Grundlage für die dem Menschen dadurch ermöglichte *Wiederlangung der vor Gott geltenden und auf ihn bezogenen vervollkommnenden Endgültigkeit seiner (personalen) Freiheit*. Dies aber ist für Rahner nichts anderes als der *Kerngehalt des Erlösungsbegriffes*.<sup>610</sup>

<sup>607</sup> Das christliche Sterben, in: Schriften zur Theologie, XIII, 269-304; vor allem 290ff; s. auch unter 4.3.3.2.3 und 4.3.2.

<sup>608</sup> Dies übersieht Hoping in seiner entsprechenden Kritik an Rahner; H. Hoping, Freiheit, Tod, Gott, in: IKaZ 33 (2004) 517-534; hier: 521f.

<sup>609</sup> Ebd., 301.

<sup>610</sup> Vgl. dazu im Ganzen, Das christliche Verständnis der Erlösung, in: Schriften zur Theologie, XV, 236-250.

Deshalb ist er in der Lage, von einer Heilsbedeutung des Todes Jesu „für“ die Menschen in einem *grundlegend vorgegeben ermöglichenden* und insofern auch *exklusiven* Sinn auszugehen.<sup>611</sup> Von daher gesehen korrespondiert bei Rahner die allen Menschen geltende Vorgegebenheit des Todes einer „Objektivität des Geschehens im Kreuzestod Christi“<sup>612</sup>. Eine Kritik an Rahners vermeintlicher Reduzierung des Erlösungsgehalts auf seinen partizipativen Sinn verkennt deshalb die theologische Bedeutung der Vorgegebenheit des Todes für den Sinngehalt göttlicher Erlösung.

Dennoch bedarf die Objektivität des Kreuzestodes Christi zugleich einer partizipativen „Subjektivierung“, um für den vom ambivalenten Existential des Todes bestimmten Menschen von Bedeutung zu sein bzw. zu werden. Was ist aber nach Rahner unter einer solchen Subjektivierung zu verstehen, und wie vollzieht sie sich? Hat der Mensch etwa ausschließlich in Form einer heilsgeschichtlichen Begegnungschristologie ignatianisch auf den Gekreuzigten zu blicken, um dann in Einsicht der eigenen Sündigkeit und des Todes alles an Erlösung von Gott „für mich“ zu erwarten? Oder darf und soll der Mensch nicht vielmehr in und trotz aller heilsgeschichtlich als „objektiv“ zu bezeichnenden Sündigkeit auf etwas *in sich* „blicken“ und dies als soteriologisch bedeutsam vollziehen? Dieses wäre dann in ihm von der Sünde nicht bloß nicht zerstört, sondern vielmehr als Ausdruck göttlicher Gnade zu verstehen.<sup>613</sup> Liegt dann nicht dieses als Gnade zu begreifende „Innere“<sup>614</sup> des Menschen in der Fähigkeit zur Selbstüberschreitung im existentialen Selbstvollzug begründet, d. h. zu einer subjektiven (in der Begegnung mit dem Gekreuzigten „objektiv“ vorgezeigten) Annahme des eigenen „Seins zum Tode“?

Insofern für Rahner das Existential eines „Seins zum Tode“ heilsgeschichtliche Begegnungschristologie und transzendente Christologie gegenseitig erschließend miteinander verbindet, ist gerade die je eigene Aneignung, d. h. der existential-existentielle Vollzug des eigenen transzendentalen „Seins zum Tode“ deshalb als subjektiver Vollzug der objektiven Erlösung zu begreifen. D. h., wo menschliches Leben konkret auf Endgültigkeit hin ausgelegt wird, da ereignet sich für Rahner das subjektive Ergreifen der objektiv universal geltenden Erlösung. Hierin liegt auch die häufig kritisierte rahnersche Überzeugung einer kategorialen, aber nicht

---

<sup>611</sup> Das christliche Sterben, in: Schriften zur Theologie, XIII, 301ff. Siehe zum Stellvertretungsbegriff unter 4.3.3.2.5. Balthasars Kritik an Rahner, bei ihm falle das exklusive Moment erlösender Stellvertretung aus, trifft deshalb nicht; vgl. dazu Balthasars Stellvertretungsverständnis und seine Kritik an Rahner im entsprechenden Kapitel.

<sup>612</sup> Versöhnung und Stellvertretung, in: Schriften zur Theologie, XV, Einsiedeln u. a. 1983, 257f.

<sup>613</sup> Vgl. zur Vertiefung unter 4.3.3.3.

<sup>614</sup> Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 136. Rahner spricht hier von der Gnade, die „geistige[n] Tiefe unserer Existenz“ betrifft und in ihr frei gegeben ist.

auf das ausdrückliche Christusbekenntnis beschränkbar, so doch konkreten und realen Erlösungsmöglichkeit letztlich aller Menschen begründet.<sup>615</sup>

In traditionellen theologischen Termini ausgedrückt bedeutet dies, *dass der Mensch für Rahner immer schon im Voraus zu der dem einzelnen Subjekt geltenden Rechtfertigung durch Inkarnation und Kreuz Christi objektiv erlöst ist und diese in einem Leben aus freier und vorbehaltloser (Nächsten-)Liebe sich subjektiv zu eigen machen kann.*<sup>616</sup>

An dieser Stelle kommt damit erneut das Ignatianische Rahners zum Tragen, insofern der Mensch zwar faktisch innerhalb eines ihm vorgegebenen „objektiven“ Rahmens existiert, das ihm nicht bewusst ist bzw. nicht von ihm gewusst wird – das grundlegende Vorgegebensein der Erlösung durch Christus. Jedoch wird der Mensch nach Rahner erst in der Begegnung mit dem Gekreuzigten seiner eigenen Erlösungsbedürftigkeit und zugleich seines bereits durch Christus a priori geltenden Erlöst-Seins „ansichtig“, das einer seine existentielle Endgültigkeit existentiell realisierten Antwort bzw. Annahme von Seiten des „Anschauenden“ harret.

Deshalb ist bei Rahner das eigene grundsätzliche Selbstverhältnis, d. h. das Verhältnis zur eigenen vom Existential des Todes geprägten „Seinsverfasstheit“, entscheidend für die Realisierung der dem Einzelnen objektiv, da von Gott frei vorgegebenen Möglichkeit zum Vollzug der bereits (universal) vollzogenen Erlösung. Von daher gesehen ist für Rahner die objektive Erlösung durch Christus als „reale Möglichkeit“ zur existentialen, d. h. zur personal-subjektiven Aneignung dieser Möglichkeit durch den Menschen zu verstehen.

Rahners Aussage über die notwendige Subjektivierung einer vorgegebenen Objektivität der Erlösung weist somit auf den beide Momente umfassenden Gedanken der inkarnatorischen personalen Einmaligkeit und universal-anthropologischen Einzigartigkeit Jesu Christi hin, insofern sich Subjektives und Objektives in Rahners Christologie gegenseitig voraussetzen und erschließen. Dies bedeutet, dass der Mensch auf Grund seiner inkarnationsontologischen Wesensbestimmung im existentiell-existentialen Selbstvollzug seine „subjektive“ Erlösung „objektiv“ durch und in Jesus Christus als dem Mensch gewordenen Gott realisiert.

Vor diesem Hintergrund könnte formuliert werden, dass sich für Rahner „*Fremderlösung*“ (durch Gott) als „*Selbsterlösung*“ (des Menschen) vollzieht. Dies hat seinen Grund darin, dass bei ihm sachlogisch die göttliche Selbst-Entäußerung als Erlösung die Kreatürlichkeit inkarnatorisch hervorbringt. Zugleich stellt diese Selbstentäußerung ein bleibendes ontologisches Primat sowohl gegenüber der Faktizität einer Kreatürlichkeit als auch gegenüber allen wesentlichen Selbstvollzügen dieser Kreatürlichkeit dar. Ein solches

<sup>615</sup> Vgl. auch unter 5.1 in diesem Kapitel.

<sup>616</sup> Rahner, Existential II [Art.], in: ders. u. a., Hg., Sacramentum Mundi I, Freiburg i. Br. u. a. 1967, 1298-1300; hier: 1298 [= Sämtliche Werke, 17/2, Enzyklopädische Theologie, Freiburg. i. Br. 2002, 1038-1039; hier: 1038].

ontologisches Primat des freien göttlichen Selbstsetzens in Form einer das vorgegebene Existential des Todes existentiell annehmenden bzw. angenommenen Kreatur ermöglicht deshalb für Rahner nicht nur, sondern beinhaltet vielmehr die jeder einzelnen menschlichen Kreatur frei gegebene Möglichkeit zur existentiellen „Verendgültigung“ transzendentaler Freiheit als „subjektiver“ Vollzug der Erlösung.

Dabei ist grundsätzlich zu berücksichtigen, dass nach Rahner unter Beachtung der geschichtlichen Nichtidentität von Inkarnation und menschlicher Transzendenz (außer bei Christus) der das Existential realisierende existentielle Selbstvollzug der Transzendenz nur auf der folgenden Grundlage erlösenden Charakter hat. Er ist von der ontologisch vorgängigen (wenn auch geschichtlich einmaligen) göttlichen Inkarnation als göttlicher Selbstannahme der Todesverfasstheit der Menschen umfassen und bleibend getragen.

Rahners Aussagen zur soteriologischen Bedeutsamkeit des existentialen Freiheitsvollzugs des Menschen können deshalb leicht den Verdacht des Semipelagianischen auf sich ziehen, wenn bei ihm die *reale, personale und konkrete und insofern ignatianische Bedeutung der Vorgegebenheit* „objektiver“ Erlösung nicht beachtet wird.

#### 4.3.3.2.5 Der Ausfall des Gedankens einer Stellvertretung?

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten sind dennoch einige Fragen offen geblieben. Lässt sich überhaupt das paulinische Diktum „für uns“ im Denken Rahners halten oder ist an seine Stelle der Gedanke des „Wir in ihm für uns selbst“ getreten? Wird mit der Vorstellung von der soteriologischen Bedeutsamkeit der bei Kant und Heidegger anknüpfenden Vorstellung eines existentialen Selbstvollzuges des menschlichen Subjekts der Gedanke der Stellvertretung<sup>617</sup> für eine Erlösungslehre abgelehnt bzw. undenkbar, wie dies Balthasar bei Rahner vorzufinden glaubt? Ordnet Rahner den Stellvertretungsgedanken in aufklärerischer

---

<sup>617</sup> Balthasar (TD III, 257f.) hält Rahner vor, den Stellvertretungsbegriff auf ein Verständnis universaler Solidarität reduziert und damit entleert zu haben. Zur Problematik der Stellvertretung bei Rahner, siehe u. a. K. H. Menke, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Sammlung Horizonte; Neue Folge 29), Einsiedeln u. a. 1991, 357-363; M. Bieler, *Befreiung der Freiheit. Zur Theologie der stellvertretenden Sühne*, Freiburg i. Br. 1996; C. Gestrinch, *Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie*, Tübingen 2001. Gestrinch versucht mit Hilfe einer theozentrischen Neuinterpretation des Begriffes „Interzession“ zwischen (der von Gott für den Menschen bereiteten und sowohl schöpfungstheologisch wie soteriologisch relevanten) „Stelle“ und der stellvertretenden Instanz als solcher zu unterscheiden. Christus wird dadurch zum einen zum „Platzhalter“ Gottes, der sich in Jesus eine „Stelle“ im Dasein schafft und zum anderen zum „Platzhalter“ jedoch nicht der Menschen selbst, sondern ihrer „Stelle“, um sie selbst an ihrer Erlösung mitwirken zu lassen. Dadurch aber entleert Gestrinch zugleich inhaltlich den Begriff der Stelle, indem er ihn entpersonalisiert.

Gesinnung letztlich einem juristisch-satisfaktorischen Denken zu, das er sich zu überwinden anschickt?

Innerhalb eines heilsgeschichtlichen Rahmens ist die göttliche Selbstmitteilung nach Rahner als Sünde und Schuld überwindende Liebe zu denken, die Gott selbst ist. Dabei ist für ihn die Schuldsituation des Menschen, die seiner Freiheit entspringt, derart radikal zu begreifen, dass kein Mensch einfach an die „Stelle“ des jeweils anderen treten und ihn von seiner genuin eigenen Verantwortung vor Gott zu entlasten bzw. zu entbinden vermag. Dabei setzt Rahner voraus, dass „Stelle“ als *Substitution im Sinne eines Ersatzes* zu verstehen ist.<sup>618</sup>

Rahner sucht mit diesem substitutionskritischen Verständnis die in der Aufklärung gewonnene Erkenntnis der Subjektivität des Menschen als freier, personaler Selbstvollzug in Eigenverantwortung in den Rahmen einer klassisch heilsgeschichtlichen Soteriologie einzuzeichnen und fruchtbar zu machen. Deshalb erweisen sich für ihn die theologische Vorstellung von der Schuldfähigkeit des Menschen (vor Gott und der Mitwelt) und der aufklärerische Gedanke einer personalen Eigenverantwortung (wenngleich in methodologischer Ausklammerung der Gottesfrage) kongruent.<sup>619</sup> Als grundlegende theologisch-anthropologische Voraussetzung für einen solchen inneren Zusammenhang von personaler Handlung und Verantwortung hat allerdings für Rahner im Blick auf sittlich Gebotenes zu gelten, dass das Ausbleiben einer sittlichen Handlung vor Gott nur dann wirklich als Schuld einzustufen ist, wenn eben ein solch gefordertes Handeln dem Vermögen des Menschen entspricht und dies nicht übersteigt.

Die anthropologische Einsicht Rahners, die mit dieser „begrenzenden“ Perspektive sittlicher Schuld verbunden ist, bedeutet für ihn aber auch zugleich eine Unhintergebarkeit der vor Gott geltenden Eigenverantwortung des Menschen für sein Heil.<sup>620</sup> Die Unersetzbarkeit der Freiheitstat eines Menschen durch die eines anderen bzw. durch Gott widerstreitet deshalb für Rahner der Sorge Kants, Stellvertretung in soteriologischem Kontext beinhalte Schuld-dispension. Das neutestamentliche „hyper“ selbst schließt für ihn ein solches Verständnis von „Stellvertretung“ aus, ohne dadurch seinem eigenen exklusiv-inklusiven Stellvertretungsverständnis zu widersprechen, selbst wenn er es als solches nicht bezeichnet.

Für Rahner ist die Freiheitsgeschichte des Menschen von nicht äußerlich bleibender Schuld und damit als Selbstentfremdung gekennzeichnet. Gleichwohl ist und bleibt der Mensch als

---

<sup>618</sup> Menke, Stellvertretung, v. a. 161-164; 434ff., kann verdeutlichen, dass interpersonale „Stellvertretung“ gerade die *Unersetzbarkeit* der Person des „Anderen“ voraussetzt.

<sup>619</sup> Auch wenn über Rahner hinaus, d. h. grundsätzlich theologisch, philosophisch und historisch zu klären wäre, ob und inwiefern ein (wie auch immer zu verstehender) Gottesbezug den Erkenntnissen der geistigen Haltung der Aufklärung unmittelbar innewohnt bzw. für diese selbst noch einmal grundlegend ist. Dies kann hier aber nicht geleistet werden.

<sup>620</sup> Versöhnung und Stellvertretung, in: Schriften zur Theologie, XV, Zürich u. a. 1983, 251-264; hier: 261.



Wesen erkennender Freiheit und Liebe auf die ursprüngliche heilvolle göttliche Liebe (in freier Gnade) ausgerichtet und somit „potentiell“ heilsfähig. Dies kann nach Rahner nur bedeuten, dass „Gott durch seine Gnade im Blick auf Jesus Christus und sein Kreuz dem Menschen die Möglichkeit gewährt und anbietet, in der radikalsten Selbstübergabe seiner Existenz durch Glaube, Hoffnung und Liebe seine eigene heilshafte Endgültigkeit zu konstituieren.“<sup>621</sup> In einer solchen sachlogisch ursprünglichen christologisch gnadentheologischen Grundlegung des Gott-Mensch-Verhältnisses äußert sich Rahners Stellvertretungsverständnis entsprechend seines Erlösungsbegriffes in einem dennoch „exklusiven“ Sinn. Das Exklusive bezeichnet für Rahner die *ermöglichende Grundlage* des *unersetzbar* Partizipativen.

Da nach Rahner die heils- bzw. unheilsrelevante Freiheitstat des Menschen mitbedingt bzw. mitkonstituiert ist durch die Freiheitstaten anderer (etwa auch in Form ihrer Objektivationen), äußert sich das partizipative Moment von Stellvertretung bei Rahner als *existential-ontologische „Solidarität“*<sup>622</sup> der Menschen untereinander. Diese wird dadurch verdichtet und letztlich *konstituiert*, dass Jesus Christus *seine* Solidarität in vorbehaltloser Treue und Liebe gegenüber den Menschen bis zum Tod durchhielt. Gott schickt sich für Rahner gerade in diesem sein Wesen zum Ausdruck bringenden dynamischen Tun an, das von ihm gewollte heilhaft Gute der Menschheitsgeschichte zu vollziehen.<sup>623</sup>

Gottes Heilswillen und –wirken offenbart sich deshalb für Rahner in der Weise gegenüber und in der Menschheitsgeschichte, dass es jener selbst ist, der inkarnationsgeschichtlich alles Nichtgöttliche, einschließlich des Todes, letztlich zu erfüllen und so in Analogie zum thomanischen Sinn eines heilsgeschichtlichen „reditus“ zu überführen trachtet: „Weil der ewige Logos des Vaters ihn als seinen eigenen Tod erlitten hat, muß dieser Tod erlöst sein, geheiligt, letzter Verzweiflung und Sinnlosigkeit entrissen, erfüllt vom ewigen Leben Gottes selbst.“<sup>624</sup>

Auf dieser christologisch-inkarnationstheologischen Grundlage ist es ihm möglich, „*Stellvertretung*“ als die durch *göttlich-initiatorische Solidarität mit der Endgültigkeit*

---

<sup>621</sup> Ebd., 261.

<sup>622</sup> Deshalb ist von hier aus der Vorwurf Balthasars (TD III, 257ff.) zu entkräften, Rahner entleere durch den Begriff der Solidarisierung die Vorstellung von (*auch* exklusiver) Stellvertretung. In Einschränkung seiner Kritik erblickt aber auch Balthasar bei Rahner die Denkbarkeit eines von der „Ermöglichung“ herkommenden „Stellvertretungsverständnisses“; TD III, 259f.; vgl. auch die Kontroverse zwischen C. Kappes, Freiheit und Erlösung. Überlegungen zu den Grundlagen der Soteriologie in den Entwürfen von Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Jürgen Moltmann, Bielefeld 1986, 56-141, und T. R. Krenski, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Sammlung Horizonte; Neue Folge 28), Einsiedeln 1990, 284-292.

<sup>623</sup> Versöhnung und Stellvertretung, in: Schriften zur Theologie, XV, 263f.

<sup>624</sup> Nachfolge des Gekreuzigten, in: Schriften zur Theologie, XIII, Zürich u. a. 1978, 188-203; hier: 199. Damit ist auch gesagt, dass Jesu Tod mehr ist als ausschließliches Exemplum für den seine eigene Erlösung zu vollziehenden Menschen.

*menschlicher Existenz erwirkte existentialontologische Eröffnung der Möglichkeit und ihrer „aktuellen“ Tatsächlichkeit menschlicher Transzendenz zu verstehen, durch und in Jesus Christus, Heil bzw. Erlösung in zwischenmenschlicher Solidarität zu vollziehen.* Dadurch, dass sich Gott im Gekreuzigten bis in den Tod mitgeteilt und sich folglich *in diesem Existential bleibend gegenwärtig gesetzt* hat, ist es nach Rahner dem transzendental verfassten Geschöpf auf der Grundlage dieser (handelnden) Gegenwart, d. h. „in Christus“ ermöglicht, im Vollzug des Selbstverhältnisses zum eigenen Leben und Tod sein Heil in *zwischenmenschlicher Solidarität* zu vollziehen.<sup>625</sup> Darin äußert sich Rahners *partizipatives* „hyper“-Verständnis, das sich jedoch in erster Linie *intersubjektiv* begreift und nicht primär auf eine (aktuierte) Teilnahme am (ontologisch grundlegenden) Stellvertretungsakt Christi selbst gerichtet ist, wie dies bei Przywara und Balthasar der Fall ist.<sup>626</sup>

Damit kommt bei Rahner ein radikal apriorisch und dadurch zugleich grundlegend gedachtes inkarnatorisches Stellvertretungsverständnis zum Tragen. Dies erweckt den äußeren Anschein, als ob das exklusive Moment zugunsten der Vorstellung einer (jeweils aktuellen) intersubjektiv-partizipativen Solidarität im soteriologischen Selbstvollzug des menschlichen Subjekts verschwände. Diesem letztlich falschen Eindruck erliegt nur, wer Rahners wechselseitige Vermittlung entscheidender unterschiedlicher Verstehensstränge außer Acht lässt: Rahner sucht mit seinem Stellvertretungsverständnis sowohl die scholastisch-kategoriale Unterscheidung von dem ermöglichenden wie tragenden, d. h. a priori vorausliegenden (und insofern *einmalig* und *einzigartig* exklusiven) göttlichen Akt und der dadurch bzw. darin *ursprünglich partizipativ* freigesetzten menschlichen Potenz zu wahren. Zugleich beabsichtigt er, auch den seit der Frühneuzeit vorherrschenden *personalen Freiheits- und Subjektgedanken* aufzunehmen.

In dem Versuch der Vermittlung dieser überlieferten theologischen und frühneuzeitlichen religionsphilosophischen Denktraditionen geht Rahner allerdings über die argumentative Ambivalenz eines auch nominalistisch gefärbten Freiheitsbegriffes des spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Ignatius hinaus. Er erhebt wesentlich eindeutiger als dieser eine radikal und *ursprünglich vertikale Partizipatorik* inkarnatorischer Christologie zur sachlogischen Apriori-

---

<sup>625</sup> Damit trifft der von H. Schöndorf an die zeitgenössische Theologie gerichtete Vorwurf einer Entsoteriologisierung und Psychologisierung der Vorstellung von der Solidarität des gekreuzigten Jesus mit den sündigen Menschen nicht Karl Rahners Solidaritätsverständnis, da er den soteriologisch bedeutsamen Stellvertretungsgedanken letztlich nicht aufgibt, sondern in ontologischer Grundlegung an die Kreuzesinkarnation Gottes rückbindet und dadurch zugleich existentialontologisch für das Subjektsein des Menschen öffnet und mit Hilfe des Solidaritätsgedankens weitet; H. Schöndorf, *Warum mußte Jesus leiden? Eine neue Konzeption der Soteriologie*, in: ZKTh 124 (2002), 440-467; hier: 461. Schöndorf muss sich allerdings selbst fragen lassen, ob er nicht dem Verdacht theologisch-soteriologischer Anthropomorphisierung erliegt, insofern er Gott nur dann für vergebungsfähig hält, wenn dieser das von der Sünde verursachte Leiden und Sterben der Menschen in Form seiner eigenen Menschwerdung erst selbst „empfinden“ muss (452ff.), damit er vergeben kann.

<sup>626</sup> Vgl. die entsprechenden Kapitel.

Grundlage eines interpersonalen Freiheitsgeschehens zwischen Gott und Mensch. Darauf gründet er die neuzeitliche Vorstellung vom *horizontal-partizipatorischen* Selbstvollzug der Freiheit des menschlichen Subjekts und kann sie auf diese Weise *soteriologisch* neu bestimmen.

Diese Einsicht führt zur Frage nach einer präziseren theologischen Verhältnisbestimmung von menschlicher Natur und göttlicher Gnade bei Rahner.

#### 4.3.3.3 Erlösung als Gnadengeschehen: „begnadete Natur“ als „Natur in Gnade“?

Zwar sucht Rahner noch in seinem Frühwerk einen anthropologischen Transzendenzbegriff zu bestimmen, der den Menschen als Wesen einer *natürlichen* Transzendenz ausweist. Dennoch kommt beim späteren Rahner, vor allem mit Entwicklung seines gnadentheologischen Ansatzes in den 30er Jahren, aber auch mit seiner Hinwendung zur Bedeutung existentieller Erfahrungen des Geheimnisses im menschlichen Alltag unter dem Eindruck der ignatianischen Exerzitien mit ihrer Betonung der Wahl, ein „übernatürliches“ Transzendenzverständnis zum Tragen. Dieses betont den gnadenhaften Charakter der Hinordnung des Menschen auf das „absolute Geheimnis“. Dabei führt Rahner den Gedankengang zur „übernatürlichen Mitte“ des Menschen und den zur Gnade als Selbstmitteilung Gottes in seiner im Zusammenhang mit der „Nouvelle Théologie“ entwickelten Theorie vom „übernatürlichen Existential“ zusammen.<sup>627</sup> Dadurch ist die vormals philosophisch erhobene „natürliche“ Transzendenz zumindest relativiert.<sup>628</sup>

Auf der Grundlage eines solchen christologisch verankerten Verständnisses eignet die Transzendenz des Menschen eines Primats (ungeschaffener) göttlicher Gnade, insofern sich Gott als freie Gnade der Selbstmitteilung im inkarnatorischen Selbstvollzug zur kreatürlichen Darstellung gebracht hat. Dies ist bei Rahner zum einen sachlogische Voraussetzung für das

---

<sup>627</sup> Auf einen grundlegenden Perspektiv- und Kontextwechsel in der Argumentation Rahners zum „übernatürlichen Existential“, der die Frage nach dem Primat der ungeschaffenen Gnade betrifft, ohne diesen bei Rahner jemals in Frage gestellt zu finden, macht D. Coffey, *The whole Rahner on the supernatural existential*, in: *Theological Studies* 65 (2004) 95-118, aufmerksam; nach Rulands, *Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade*, 127-140, gilt der (erst in „Priesterliche Existenz“ ausdrücklich genannte) Terminus „übernatürliches Existential“ im Frühwerk Rahners ausschließlich den Getauften, nicht dem Menschen an sich; vgl. hingegen C. Keppeler, *Begnadung als berechtigte Forderung? Gedanken zur Bedeutung des übernatürlichen Existentials in der Gnadenlehre Karl Rahners*, in: *ZKTh* 126 (2004) 65-82.

<sup>628</sup> Stolina, *Die Theologie Karl Rahners*, kritisiert hingegen die für ihn mangelnde Unterscheidung (nicht Trennung) Rahners zwischen der Transzendenz des natürlichen und derjenigen des übernatürlich erhöhten Geistes. Siehe u. a. Siebenrock, „*Transzendente Offenbarung*“. Bedeutungsanalyse eines Begriffs im Spätwerk Karl Rahners als Beispiel methodisch geleiteter Rahnerforschung, in: *ZKTh* 126 (2004) 33-46; hier: 39; auch J. Herzgsell, *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner* (ITS 54), Innsbruck 2000.

göttliche Wirken eines kreatürlichen Gegenübers. Zum anderen ist für ihn ein solches kreatürliches Gegenüber in seiner pneumatologisch gewirkten transzendentalen Verfasstheit *formallogisch notwendig bleibende Voraussetzung* für das geschichtliche Zum-Menschen-Kommen der göttlichen Selbstmitteilung. Dies versucht Rahner mit Hilfe eines zweifachen Naturbegriffes im Gegenüber zu den scholastischen Termini der geschaffenen und ungeschaffenen Gnade zu erläutern.

Für ihn entfaltet sich göttliche Gnade bereits prälapsarisch und zeitigt sich als und in der „Natur“ des Menschen als (pneumatologisch vermittelte) *Schöpfungsgnade*. Diese wird durch ihre formallogische Vorgängigkeit vor der „eigentlichen Gnade“ zur „materialen“ Möglichkeitsbedingung ihres Wirkens.<sup>629</sup> Diese Gnade ist aber für ihn (spätestens seit seinem Gnadentraktat) nichts anderes als die geschichtlich im Geist zu sich selbst gekommene Gnade Christi<sup>630</sup>, die dem scholastischen Gnadestand der „entitativ übernatürlichen Gnade“ entspricht. Dies bedeutet, dass die heilsgeschichtlich immer schon umfasste Kreatürlichkeit die vom dreieinigen Gott selbst „geschaffene“ notwendige *gnadenhafte* (materiale) *Voraussetzung* seiner eigenen freien (und deshalb von Rahner als „quasi-formal ursächlich“ bezeichneten) ungeschaffenen göttlichen Selbstzusage als heilsgeschichtliche Gnade Christi darstellt. Die von der konkreten Erlösung als Wechselwirkung von geschaffener und ungeschaffener Gnade grenzbegrifflich abstrahierbare Schöpfungsgnade verliert dabei jedoch bei Rahner nicht ihren eigenen genuinen Sinn einer Ermöglichung transzendentaler „Offenheit“ für die freie göttliche Selbstmitteilung.<sup>631</sup>

Aus dem bisher Gesagten folgt die Erkenntnis, dass für Rahner die von Gott (aus freier Gnade) geschaffene Natur des Menschen („*natura pura*“)<sup>632</sup> als transzendente Offenheit „nach oben“ ein in sich sinnvolles, nichtsdestotrotz für die göttliche Selbstmitteilung formallogisch notwendiges *prinzipielles Abstraktum* darstellt, um dadurch die *Gratuität* der „eigentlichen“ (Erlösungs-)Gnade zu wahren. Von daher gesehen kann der Begriff der „*natura pura*“ beim späteren Rahner nur als Grenzbegriff zur begnadeten Natur im Sinne eines

---

<sup>629</sup> Zum Ganzen, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie, I, Einsiedeln u. a. 1958, 323-345; Natur und Gnade, in: Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln u. a. 1960, 209-236; ebenso Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: ebd., 237-271; hier: 270f.; vgl. auch den Aufsatz „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“, in: ZkTh 63, 1939, 137-157; aufgenommen in Schriften zur Theologie, I, Einsiedeln u. a. 1964, 347-376.

<sup>630</sup> Vgl. Das christliche Sterben, in: Schriften zur Theologie, XIII, 301.

<sup>631</sup> So auch Keppeler, Begnadung als berechtigte Forderung?, in: ZkTh 126 (2004) 82. Der Vorwurf von Haight, Jesus, Symbol of God, 443f., Rahner hinge trotz gegenteiliger Bemühungen einem gnadentheologischen bzw. christologischen Extrinsezismus an, lässt sich von daher nicht legitimieren.

<sup>632</sup> Selbst die von Rahner als „Grenzbegriff“ verstandene „*natura pura*“ weist deshalb einen schöpfungstheologischen Gnadenbezug auf.

„bloßen Bestandhaben[s]“ im Unterschied zur „Gnade des eigentlich Übernatürlichen“ dienen.<sup>633</sup>

In der *faktischen Heilsordnung* ist dieses nach Rahner von Gott frei gesetzte Aufeinanderbezogenheit von „Natur“ und „Gnade“ als Schöpfungs- und Erlösungsgnade im engeren Sinn nicht nur nicht aufgehoben. Es ist vielmehr dadurch theologisch *konkretisiert*, dass die prinzipielle transzendente Offenheit des Menschen als „natürliche“ Natur grundsätzlich von Gott in Form des „übernatürlichen Existentials“, d. h. als Erlösungsgnade, frei erfüllt und folglich zur *heilsgeschichtlich konkreten Natur erhöht* worden ist.

Dennoch bleibt auch für Rahner innerhalb dieser faktischen Gnadenordnung die Differenz von übernatürlich erhöhter Natur und der *kategorialen* Form von Gnade bestehen.<sup>634</sup> Dies begründet Rahner damit, dass einer solchen nicht nur gnadenfähigen, sondern bereits begnadeten Natur des Menschen eine *schöpfungstheologische Grunddimension* eignet, die sich auch in der konkreten Gnadenordnung durchträgt. Diese schöpfungstheologische Dimension bzw. Unterscheidung von kreatürlicher Gnade wird dadurch bei Rahner zur „voraus-gesetzten“ „Natur“ für die göttliche Gnade als „volle Gnade“ in der faktischen Heilsordnung.<sup>635</sup>

Rahners methodologische wie sachlich zu begründende Relativierung einer prinzipiellen „natura pura“ bedeutet deshalb keine Aufgabe der „kategorialen“ Differenz von Natur und Gnade in der faktischen Gnadenordnung. Stattdessen beabsichtigt er damit eine notwendige theologische Qualifizierung dieser Differenz angesichts der apriorischen universalen Geltung des göttlichen Heils gegenüber der Schöpfung.

Damit nimmt Rahner analog zu Przywara und Balthasar in ignatianischer Tradition die Natur des Menschen in die konkrete Gnadenordnung nicht bloß als solche hinein. Vielmehr hält er zugleich ihre Differenz zur Gnade als *anthropologische Konstante* innerhalb eines theologischen Rahmens aufrecht, um ein an den modernen Personalismus anknüpfendes *relationsontologisches* Gnaden- und Personverständnis entwickeln zu können. Dieses hilft ihm sowohl die *Universalität* als auch *Souveränität* der göttlichen Gnade gegenüber dem Menschen zu wahren.

Von daher gesehen wird auch verständlich, dass Rahner auf der Grundlage eines radikalen inkarnationstheologischen Denkansatzes die menschliche Person in ihrer konkreten Natur an der Gnadenordnung partizipieren und damit in ihrem relativen personalen Selbststand immer auch heilsgeschichtlich grundsätzlich in Geltung sieht. Folglich glaubt sich Rahner in der

<sup>633</sup> Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: Schriften zur Theologie, IV, 269.

<sup>634</sup> Hierin bestehen Analogien zu Przywara und Balthasar.

<sup>635</sup> Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: Schriften zur Theologie, IV, 269.

Lage, mit Ignatius eine spezifisch heilsgeschichtliche Anthropologie auch und gerade als methodologischen Ausgangspunkt für seine Gnadenlehre<sup>636</sup> zu entwickeln.<sup>637</sup>

Rahner versteht jedoch auf Grund seines radikal inkarnationstheologischen Ansatzes im Unterschied zu Ignatius, Przywara, Sobrino und Balthasar bereits die (transzendente) „Natur“ des Menschen in der faktischen Gnadenordnung als *konkret „übernatürlich“*. Dies bedeutet, dass bei Rahner der inkarnatorischen Erlösungsgnade in ihrem *bereits christologisch-„kommerzialen“ Vollzogensein* vor ihrer personal-subjektiven Aneignung ein sachlogischer Vorrang in der Grundausrichtung einer theologischen Anthropologie zukommt. Deshalb muss für ihn die konkrete Natur des Menschen, um soteriologisch bedeutsam zu sein, nicht erst in einem eigenen Akt eines individuellen commercium in die konkrete Gnadenordnung hineingeholt werden. Vielmehr partizipiert der Mensch bei Rahner auf Grund seiner heilsgeschichtlich konkreten transzendentalen Natur bereits *a priori* am ursprünglichen christologischen „commercium“.

Ist folglich nach Rahner der Mensch in und mit seiner transzendentalen Natur immer schon von der inkarnations- und schöpfungstheologisch angelegten Heilsgeschichte umfassen und aus ihr entsprungen, so liegt es nahe, dass es für Rahner nun *innerhalb* der faktischen Gnadenordnung unterschiedliche Stufen der Gnade in der Einheit von Natur und Gnade gibt. Diese Einheit verleiht erst im höchsten Fall ihres kategorialen Zu-sich-selbst-Kommens der existentialen Grundverfassung der begnadeten Natur existentielle Bedeutsamkeit. Ein solcher „nachkommerzialer“ Sinn von konkreter Erlösung verstärkt allerdings den letztlich unbegründeten Verdacht eines ungeschichtlichen Gnadenverständnisses Rahners.

#### 4.3.3.4 Passive „Natur“ und aktive Gnade?

Für Rahner gründet die konkrete „Natur“ als Transzendenz des Menschen in der ursprünglichen, freien und ungeschuldeten Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus. Insofern dies nach Rahner ein frei faktisches göttliches Handeln ist, kann die transzendente

<sup>636</sup> Einübung priesterlicher Existenz, 59; Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 40ff; 49. Ohne damit zu sagen, dass eine *heilsgeschichtliche* Anthropologie den einzigen *methodologischen* Zugang Rahners zum Verständnis des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott bildet.

<sup>637</sup> „Eine deutlichere Herausarbeitung dieses Unterschiedes [des Bestandhabens unterschiedlicher Stufen in Christus], ..., müßte gerade nicht von einer als fix und selbstverständlich vorgegebenen Begrifflichkeit ‚Natur‘ ausgehen (...), sondern von dem einen, ganzen, von Gott in Christus und wegen Christus gewollten, zum Bund und der unmittelbaren Gottesgemeinschaft gerufenen und von sich aus sündigen Menschen, und von *da aus* [Hervorhebung Rahners] zeigen, daß die katholische Unterscheidung von Natur und Gnade innerhalb *dieses* [s. o.] einen wirklichen Menschen von *diesem* [s. o.] Ansatz her verlangt wird zum Preis der souveränen Gnade Gottes (und nicht weil ja auf jeden Fall das ‚Natürliche‘ intakt ist...)“. Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: Schriften zur Theologie, IV, 269f.

„Offenheit“ in ihrer faktisch realisierten Verwiesenheit passivisch als göttlich gesetztes „Geöffnet-worden-Sein“ verstanden werden. Die potentielle Aktivität einer solchen „übernatürlichen“ Verwiesenheit des Menschen entspringt deshalb bei Rahner seiner allerdings *vorbewussten rezeptiven Passivität* gegenüber dem Selbstmitteilungshandeln Gottes. Für eine heilsfaktisch kommunikative Bestimmung des Gott-Mensch-Verhältnisses bedeutet dies nach Rahner, dass die Selbstmitteilung Gottes einen tatsächlichen Dialog (als Kommunikationsgeschehen) zwischen beiden im Raum des Vorbewussten bzw. Vorgewussten erst ermöglicht hat bzw. beständig ermöglicht. Die passive Rezeptivität des Menschen bedarf deshalb für Rahner zugleich einer (von Gott selbst noch einmal frei getragenen) *kategorialen* und damit ins Bewusstsein tretenden *Aktuierung* dieser kommunikativen Grundlegung von Seiten des Menschen, will der Dialog kein innergöttlicher Monolog sein, sondern tatsächlich zwischen Schöpfer und Geschöpf stattfinden.

Ein positiver Resonanzboden im Menschen ist dabei nach Rahner bereits in seiner von Gott frei geschenkten Partizipation an der sachlogisch ursprünglichen göttlichen Inkarnation in Form des „übernatürlichen Existentials“ grundlegend verwirklicht und bleibend gegeben. Ein (aktuiertes) „Rezipere“ des Menschen im Blick auf Gott lässt sich folglich nur von der (im „übernatürlichen Existential“ und als sie selbst gegenwärtig gesetzten) Erlösungswirklichkeit Christi her und auf sie hin verstehen.

Wo Rahner diese Grunderkenntnisse *gnadentheologisch* reflektiert, lässt sich eine analoge Geltung feststellen: Die heilsfaktische Relation von Natur und Gnade gründet für Rahner sowohl in der den Menschen zum Subjekt erhebenden Gnadenaktivität Gottes in seiner ursprünglichen Selbstmitteilung als auch in der (von Gott als Gnade frei geschenkten) a priori „übernatürlich“ erhöhten transzendentalen Verwiesenheit des Menschen. Dabei ist vorauszusetzen, dass sich diese Relation als Einheit in einmaliger und einzigartiger Weise in der Kreuzesinkarnation vollzogen hat.

Dies darf bei Rahner allerdings nicht so verstanden werden (auch wenn dies bestimmte „substanzontologische“ Begrifflichkeiten nahe zu legen scheinen), als ob Gott (in ontologischen Termini ausgedrückt) lediglich eine reale Potenz (und sei diese selbst noch einmal als göttlich „gesetzt“ zu verstehen) im Menschen zu aktuieren hätte. Noch „anthropozentrischer“ formuliert, bedeutete dies, dass der Mensch seine ihm von Gott gegebene „Potenz“ (ignatianisch formuliert) in Form der „Wahl“ bloß zu realisieren bräuchte, um sich semipelagianisch „selbst zu erlösen“.<sup>638</sup> Dagegen spricht bei Rahner, dass die als „übernatürliches Existential“ im Menschen präsente Gnade Christi nicht selbst- oder fremd-

---

<sup>638</sup> Siehe dazu Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: Schriften zur Theologie, IV, 252. Zum rahnerschen Gebrauch des Begriffes „Selbsterlösung“, s. unter 4.3.3.2ff.

bestimmbare Potenz sein kann, da sie eine Wirklichkeit verkörpert, die in sich einen – traditionell thomistisch gesprochen – einen seinsbestimmenden „actus purus“ darstellt. Dieser „west“ in der (vorbewussten) *kreätürlichen Potenz* des Menschen an, der sich wiederum aber als selbst- und fremdbestimmbares Subjekt begreift. Dieses „An-wesen-d-Sein“ der Gnade Christi drängt nach Rahner folglich die *kreätürliche Potenz zur kategorialen Selbstaktuierung dieser Präsenz* im Bewusstsein.<sup>639</sup>

Darüber hinaus eröffnet Rahners erkennbarer Ansatz einer heilsgeschichtlichen Begegnungschristologie dem Menschen die Einsicht in die totale transzendente Her- und Hinkünftigkeit des eigenen „übernatürlichen Existentials“ von dem im Gekreuzigten begehenden Gott.

Zwar stellt nach Rahner das existential-existentielle Ergreifen der im Gekreuzigten als Vollform „ansichtigen“ Gnade durch den bereits „übernatürlich“ begnadeten Menschen als Glaube, Hoffnung und Liebe *ein unersetzbares Tun* eben dieses Menschen dar. Dennoch sind und bleiben für Rahner die beiden Grundkonstanten in diesem Geschehen, die begnadete Natur des Menschen und die „ansichtige“ volle Gnade als Christus, grundlegender Ausweis eines nicht nur abstrakt „primären“ (was eine Unterscheidung zu „sekundär“ „rein“ Natürlichem zuließe), sondern ausschließlichen und zugleich *konkreten* (allerdings „nachkommerzialen“) Gnadengeschehens. Der Grund liegt bei Rahner darin, dass der Aktvollzug der begnadeten Natur des Menschen in diesem Begegnungsgeschehen, der sich als Grund-„Wahl“ in den Exerzitien manifestiert, selbst noch einmal als „Geschenk der Gnade Gottes“<sup>640</sup> zu begreifen ist. Darüber hinaus stellt bei Rahner auch die Wahl in der zweiten ignatianischen Wahlzeit eine „Existentialwahl“ und damit die Wahl einer „reine[n] Offenheit auf Gott“ (und nicht eine subjektivistische „Selbstwahl“) dar, die wiederum selbst Gott zur ermöglichenden Grundlage hat.

Für Rahner ist der *kreätürliche Selbstvollzug* des Menschen, insofern er dadurch die eigene Daseinsverfasstheit existential-existentiell realisiert, gerade die *subjektive* (jedoch außerhalb einer solchen Begegnungserfahrung nicht be- und gewusste), durch den göttlichen *Geist* (gnadenhaft) begründete und getragene personale *Aneignung* göttlicher Erlösung. Deshalb sind für Rahner alle „aktiven“ existential-existentiellen Realisierungen der transzendentalen

<sup>639</sup> Vgl. Potenz [Art.], in: K. Rahner u. a., Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. u. a. 1988 (1961, 10. veränderte Aufl. 1976), 341 [= Sämtliche Werke, 17/1, Enzyklopädische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 765].

<sup>640</sup> Das christliche Verständnis der Erlösung, in: Schriften zur Theologie, XV, 261; vgl. auch die auf die ignatianische „Wahl“ gerichtete Formulierung Rahners „... eine ‚Wahl‘ zu treffen, die man letztlich aus den allgemeinen Prinzipien des Glaubens und der Lebensweisheit allein nicht adäquat ableiten kann, sondern in einer Art Logik existentieller Erkenntnis im Gebet von Gott und seiner Gnade allein empfängt“; Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 12; vgl. Das Dynamische in der Kirche. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola (III.), in: Sämtliche Werke, 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 368-420; hier: 412ff.



Verfasstheit durch den Menschen *zugleich* „je tiefere“ Realisierungen durch den Geist Gottes selbst (allerdings *immer vermittelt* des auf den Bedingungsgrund seiner Erfahrung ausgreifenden menschlichen Geistes). Die prinzipielle Grundgeltung der ontologisch vorgängigen göttlichen Kreuzesinkarnation bleibt dadurch aus der Perspektive des menschlichen Transzendenzvollzugs gerade *pneumatologisch* auch dort in Kraft, wo bei Rahner die konkrete menschliche Natur scheinbar ohne (aktuell) „helfende“ Gnade ihre eigene subjektive Erlösung vollzieht.

Die von Ruhstorfer<sup>641</sup> für Ignatius behauptete und bei Rahner scheinbar erneut auftauchende Vorstellung einer Disjunktion von „Natur“ und „Gnade“ ist nichts anderes als der Verweis auf den Übertrag des ignatianischen „magis“ in die konkrete Gnadenordnung. Die dadurch zum gnadentheologischen Ausdruck kommende „*analogia entis*“ erweist sich folglich bei Rahner nicht als starres, un-(heils-)geschichtliches Prinzip, das etwa dem Menschen einen vom „je größeren“ Gott abstrahierbaren „Sonderstand“ zubilligte. Von diesem aus hätte er „bewährungssoteriologisch“ sein ursprüngliches Enthaltensein in der göttlichen Selbstmitteilung und Erlösung geschichtlich-subjektiv einzuholen. Vielmehr dient die „*analogia entis*“ bei Rahner der kohärenten Fortentwicklung des ignatianischen Zusammendenkens von subjektiv-personalem Freiheitsverständnis (vgl. die Formulierung „meine ganze Freiheit“ [„*toda mi libertad*“, GÜ 234] und der klassischen Gnadenlehre. Die inkarnationstheologische und damit geschichtlich realisierte Verankerung des Analogiebegriffes führt paradigmatisch die beiden für den rahnerschen Erlösungsbegriff konstitutiven Momente befreiter Freiheit des Menschen und göttlich freier Gnade in der Weise zusammen, dass die göttliche Gnade die menschliche Freiheit (die Person) „von innen“ her ergreift. Sie wird damit als „innerlich“ begnadete Freiheit zur existentiellen Realisierung des „übernatürlichen Existentials“, d. h. zum Vollzug der Gnade hin befreit. Zugleich bleibt durch Rahners Hineinnahme des göttlichen „magis“ in Form der Analogie in die Gnadenordnung die Grunddifferenz zwischen Schöpfer und Geschöpf auch und gerade soteriologisch gewahrt. Natur und Gnade können damit bei Rahner nicht in ein in radikal neuzeitlichem Denken zu erkennen geglaubtes Konkurrenzverhältnis zueinander treten, da beide im „Ersten“ und „Letzten“, Jesus Christus, eins sind. Beide haben in „vorletzter“ Logik gerade auf Grund der von Rahner skizzierten thomanischen Zielbestimmung eines „reditus“ der Schöpfung auseinander zu treten. Damit können sie für ihn in der Differenz von (formallogischer) kreatürlicher „Voraussetzung“ und (sachlogischer) gnadenhafter „Setzung“ die gesamte Schöpfung in christologisch-inkarnationstheologischer Verankerung soteriologisch-eschatologisch rück-umschließen. Nur deshalb vermag Rahner ein so zugespitztes Äquivalenzverhältnis von Freiheit (Mensch) und Gott auszusagen: „... je näher ein Geschöpf bei Gott ist, um so selbständiger, seismächtiger und freier ist es.“<sup>642</sup>

<sup>641</sup> Ruhstorfer, Das Prinzip ignatianischen Denkens, 274f.

<sup>642</sup> Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 240; vgl. auch die auf die Vorstellung von einer heilsgeschichtlichen „Phylogenese“ ausgerichtete Formulierung Rahners „die Allwirksamkeit Gottes ist nicht die

Das, was für Rahner in der faktischen Heilsordnung der kreatürliche Mensch an seiner Erlösung vollzieht, ist auf Grund des von ihm herausgestellten ontologischen Primats der heilsgeschichtlichen Inkarnation immer schon von göttlicher Gnade begründete frei geschaffene Freiheit. Das, was Gott vollzieht, ist er selbst in der „freien Grundlosigkeit der Liebe des je größeren Gottes“<sup>643</sup>. Beides ist bei Rahner eben *nicht disjunktiv* miteinander verbunden, sondern *partizipativ-konjunktiv*.

Seine Aussage, dass Gott dem Menschen „je innerlicher“ als dieser sich selbst ist, bedeutet deshalb unter christologisch-heilsgeschichtlichen Vorzeichen, dass die bleibende freie Selbstidentität Gottes in der Inkarnation in die kreatürliche Spannung einer Selbst- und Fremdbestimmbarkeit und damit *Nichtidentität* menschlicher Kreatur mit sich selbst nicht bloß eingetreten ist. Vielmehr ist für Rahner die Selbstidentität Gottes zur kreatürlichen Nichtidentität eines Menschen *geworden*, ohne zugleich seine Selbstidentität aufgegeben zu haben.<sup>644</sup>

Gott hat deshalb für Rahner die innere Spannung menschlicher Nichtidentität in seiner Inkarnation gerade nicht aufgehoben. Stattdessen hat er sie in Differenz zu seinem identischen Selbst als einmaliges und einzigartiges personales Realsymbol seiner bleibenden freien selbstidentischen Gegenwart bzw. Gnade (zur Erlösung der Welt) verwendet. Die freie gnadenhafte apriorische Partizipation der grundsätzlich erlösungsbedürftigen Menschheit an dieser ontologisch-prinzipiellen Einmaligkeit der „Natur“ (Personalität) des Menschen Jesus Christus ermöglicht es nach Rahner der konkreten „Natur“ jedes Menschen den mit sich selbst identischen Gott als gnadenhaften Bestimmungsgrund der eigenen selbst bestimmbaren Personalität kategorial zu erkennen und existentiell zu vollziehen.

Für Rahner setzt sich Gott in der transzendentalen Natur des erlösungsbedürftigen Menschen sachlogisch a priori selbst gegenwärtig. Gerade dadurch ermöglicht Gott dem Menschen einen freien personalen Erlösungsvollzug, indem der Mensch ein Verhältnis zum göttlichen Geheimnis gewinnt, das in ihm bereits immer schon grundlegende Wirklichkeit ist. Damit stellt sich für Rahner im Vergleich zu Ignatius, der ein „bewusstes“ *Hineinnehmen-Lassen des Einzelnen in das commercium* der menschlichen Natur in die Erlösungsordnung als Realisierungsvollzug subjektiver Erlösung kennt, die Differenz zwischen dem Gewinnen und dem Ausbleiben eines solchen ausdrücklichen Gottesverhältnisses anders dar. Diese Differenz wird bei Rahner zur *Differenz einer jeweiligen subjektiv-kategorialen Realisierung der immer schon geltenden objektiven konkreten Gnadenordnung*.

---

Minderung der Eigenmacht der Kreatur, sondern beide wachsen im selben, nicht im umgekehrten Verhältnis“; Geist über alles Leben, in: Schriften zur Theologie, VII, 194.

<sup>643</sup> Einübung priesterlicher Existenz, 210.

<sup>644</sup> Zur christologischen Problematik, s. unter 3.3.2.

Damit wird die Vorstellung von einem eigenständigen Aktzentrum des sich scheinbar selbst überlassenen neuzeitlichen Menschen von Rahner gerade nicht durchkreuzt, sondern auf der Grundlage seines radikal inkarnationstheologischen Ansatzes in *Dienst* genommen. Das konkrete Personsein des Menschen vermag auf Grund seiner ihm frei geschenkten ursprünglichen Partizipation an der göttlichen Selbstmitteilung im Menschen Jesus Christus Träger seines eigenen Heils zu sein. Rahner deutet folglich die ignatianische „dritte Wahlzeit“ radikal inkarnatorisch-partizipativ als *verhüllt-offenbare Weise*, in und mit der Gott die inkarnatorische Gnade seiner einmaligen und einzigartigen Selbstmitteilung im und am freien transzendentalen Selbstvollzug des Menschen in der Welt wirken lässt.

Es erweckt jedoch den Anschein, als ob in Rahners symboltheoretischer Argumentation die grundlegende Selbstmitteilung Gottes im Menschen Jesus Christus und die bleibende Gegenwart Gottes im „übernatürlichen Existential“ des Menschen letztlich auch in der Soteriologie ununterscheidbar werden. Dieser Eindruck drängt sich dort auf, wo in beiden Fällen die konkrete heilsgeschichtliche Natur, d. h. das theologisch in Dienst genommene neuzeitliche Personsein zum aktiven Träger der „eigentlichen“ göttlichen Gnadengegenwart wird. Dabei ist vorauszusetzen, dass das „übernatürliche Existential“ keinen bloß verweisenden Zeichencharakter hat, sondern ebenfalls realsymbolisch zu deuten ist. Rahners radikal inkarnatorisches Denken lässt hier den über die Christologie in die Soteriologie hineinreichenden Verdacht einer antiochenischen Gegenüberstellung vom (bloß) ursprünglich, nicht aber unmittelbar aktuell wirkenden Gott (als solchem) und dem aktiven Transzendenzvollzug des Menschen aufkommen.<sup>645</sup> Diese Gegenüberstellung zeichnet für den auf den ersten Blick problematischen Eindruck verantwortlich, dass bei Rahner der Mensch auf Grund seiner (ihm zwar frei geschenkten) Partizipation an der ursprünglichen göttlichen Selbstmitteilung sein Heil selbst und scheinbar „allein“ zu wirken in der Lage ist.<sup>646</sup>

Rahner versucht folglich mit einer inkarnationsontologischen Verankerung menschlichen Handelns bzw. menschlicher Freiheit die Anliegen zweier augenscheinlich divergierender epochaler Freiheitsverständnisse zu wahren und theologisch fruchtbar zu machen. Er greift ein *neuzeitliches Person- und Freiheitsverständnis* auf, das von einem im Menschen liegenden selbständigen Aktzentrum ausgeht und hinter das für Rahner nicht mehr religionsphilosophisch zurückgegangen werden kann. Dies zeichnet er in das *klassisch thomanische Denken* ein, das die (erstursächliche) göttliche Gnade in keiner Konkurrenz zur (zweitursächlichen) menschlichen Freiheit sieht. Eine radikal christologisch-inkarnationstheologische

---

<sup>645</sup> Vgl. unter 3.3.2.

<sup>646</sup> Vgl. hier Rahners ambivalenten Begriff der „Selbsterlösung“.

bzw. -ontologische Argumentation gewährleistet für ihn im Blick auf das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Freiheit, dass sowohl Gottes freie (!) und zuvorkommende Gnade gegenüber dem Menschen (grundlegend) gewahrt wird. Zugleich kann für Rahner der Mensch in und mit seiner Wesensfreiheit für sein Heil ontologisch überhaupt verantwortlich sein und er ist es auch aktualiter.

Damit ähnelt Rahner zwar Ignatius in der Weise, dass dieser bereits frühneuzeitlich den Begriff der Freiheit als Wesenskern des Menschen postuliert und in einen (für die Frühneuzeit charakteristischen) relationalen, wechselseitig-konjunktiven Zusammenhang zur Freiheit Gottes stellt. Jedoch ist Ignatius im Unterschied zu Rahner noch nicht die volle Integration des theologischen Anliegens der klassischen Gnadenlehre in den frühneuzeitlichen Begriffszusammenhang von menschlicher und göttlicher Freiheit gelungen. Deshalb bleibt der Freiheitsbegriff des Ignatius theologisch ambivalent. Rahner kann hingegen durch die klare inkarnationstheologisch-partizipative und *darauf* gründende neuzeitliche Bestimmung des Freiheitsbegriffes eine solche Ambivalenz vermeiden. Dies geschieht allerdings auf Kosten der Denkmöglichkeit eines *aktual-aktuellen* Handelns Gottes *gegen(über)* den (bzw. dem) transzendentalen Selbstvollzug des Menschen.

#### **4.3.3.5 Das kritische Potential der Gnade des Kreuzes gegenüber der „Natur“ des Menschen**

Fassen wir das bisher Erkannte noch einmal zusammen: Nach Rahner vollzieht sich eine heilsgeschichtliche Begegnung der konkreten transzendentalen „Natur“ des Menschen gerade in ihrem relativen Selbststand mit dem „je größeren“ bleibenden göttlichen Geheimnis, das sich in Jesus Christus zur symboltheoretischen Darstellung bringt. Dadurch wird sich für Rahner diese „Natur“ analog zur ignatianischen Selbsterkenntnis der „ersten Woche“ ihres *grundlegenden* (transzendentalen) *Gnadencharakters*, d. h. der ursprünglichen, von Gott freigewirkten Hineinnahme in die Gnadenordnung, in ihrer konkreten *Selbstrealisierung* bewusst. Allerdings ist die Differenz zu beachten, dass für Ignatius dieser Vorgang grundsätzlich einen unmittelbar existentiellen individuell-„kommerzialen“ Vollzug des eigenen Selbst *von sich weg* auf Gott hin notwendig macht, für Rahner hingegen ein „nachkommerzialer“ (existentiell zu verifizierender) transzendentaler Bewusstseinsvollzug des Selbst *auf sich hin* gefordert ist,

insofern in ihm der göttliche Grund bereits immer schon *in soteriologischer Form* „anwest“.<sup>647</sup>

Dies bedeutet, *wenn* die konkrete Realisierung der bereits von Gott frei begnadeten Natur in ihrem jeweiligen Akt eine widergöttliche, das eigene Selbst mit den nach Ignatius „übrigen Dingen“ identifizierende konkrete Ausrichtung gefunden hat<sup>648</sup>, wird es nach Rahner nicht nur möglich, sondern analog zu Ignatius notwendig, von den bisherigen unheilsgeschichtlichen Realisierungen dieser transzendentalen Verfasstheit abzuweichen. Dazu ist für Rahner das „übernatürliche Existential“ als ein solches auf Christus hin zu begreifen und existentiell in der Geschichte zu vollziehen, um auf kategorial-erneuernde Weise an der „entitativ übernatürlichen Gnade“ des Gekreuzigten in ihrer vollen Ausdrucksgestalt zu partizipieren.<sup>649</sup>

Aus einer solchen Perspektive heraus können Natur und Gnade bei Rahner keine Gegenbegriffe darstellen. Gnade kann deshalb im rahnerschen Ansatz nicht grundsätzlich kritisch gegen die Natur ins Feld geführt oder gegen sie ausgespielt werden, da die „Natur“ selbst eine (wenn auch kategorial-„defiziente“) Form der Gnade ist. Wenn von daher gesehen die Gnade auf Grund der göttlichen Selbstmitteilung in die „Gewöhnlichkeit“ des Lebens hinein das Zeichen des Kreuzes in sich trägt, d. h. kreuzes-„förmig“ ist, dann hat dies auch objektiv für die „Natur“ zu gelten, ist sie doch gerade im Sinne ignatianischer Verborgenheit der „dritten Woche“ die „gewöhnliche“ Ankunfts- und Ausdrucksform göttlich-inkarnierter Gnade in der Welt.

Allerdings geschieht nach Rahner in der heilsgeschichtlich konkreten Begegnung mit dem gekreuzigten Christus das eröffnende Bewusstwerden der bereits immer schon geltenden Ausrichtung eben der „konkreten Natur“ auf Jesus Christus und damit das ontologisch-prinzipielle, allerdings sich subjektiv anzueignende „Überholtsein“ sowohl der Ursünde als auch der je aktuellen Sünde durch die (ontologisch vorgängige) Gnade Christi. Gerade eine solche Begegnung mit dem gekreuzigten Christus – hier ist Rahner zutiefst ignatianisch – wirft vom Gekreuzigten her das durch die Gnade erleuchtete konkret „natürliche“ Licht des Bewusstseins auf die je eigene Existenz in ihrer (in und trotz des ontologisch vorgängigen, grundlegenden heilsgeschichtlichen Rahmens) auch unheilsgeschichtlichen Realisierung.

<sup>647</sup> Vgl. hierzu auch unter 4.3.3.2.1.

<sup>648</sup> Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 24-25.

<sup>649</sup> Ein solches Verständnis partizipativer Begegnung hat Rahners Grundannahme zur Voraussetzung, dass das von Gott frei geschenkte „übernatürliche Existential“ als begnadete Natur auch in demjenigen Menschen grundsätzlich vorgefunden werden kann, der (noch) nicht zu einer vollen kategorialen Realisierung eben dieses Existentials gelangt ist und dem es deshalb als Einzelnem nicht erst sakramental zugeeignet werden muss. Eine so verstandene „Natur“ kann und darf hier die Gnade auch als prospektive Vollendung ihrer eigenen Gnadenform begreifen.

Über diese Selbsterkenntnis hinaus „erscheint“ in einer solchen Begegnung gerade mit dem Gekreuzigten das göttliche Geheimnis als das für menschliches Denkvermögen „uneinholbar größer[e]“. Dieses vermag nach Rahner in Form des Kreuzes Christi jeden Gottesbegriff auf den Prüfstand zu stellen.<sup>650</sup> Ein solcher an Ignatius erinnernder theozentrischer Komparativ verschließt sich für Rahner allerdings auch nicht vor dem Kreuz selbst. Es eröffnet vielmehr eine neue Sicht auf dieses Zeichen. Das Kreuz erhält in diesem Licht eine zweifache Bedeutung. Zum einen ist es nach Rahner die konkrete und reale Form der geschichtlichen Sterbeweise Jesu. Über seine eigene konkrete Form aber weist es als Zeichen der „noch immer größere[n] Liebe Gottes“ hinaus. Es bleibt auf diese Weise als ein reales und zugleich sich selbst transzendierendes Verweiszeichen des je größeren göttlichen Geheimnisses soteriologisch in Geltung.<sup>651</sup> Zum anderen wird das Kreuz bei Rahner gerade auf Grund seines Hinweischarakters gegenüber dem „weltjenseitigen“ göttlichen Geheimnis, das sich im rahnerschen Rückgriff auf Ignatius *in* der Welt suchen und finden lassen will<sup>652</sup>, zu einem bleibenden glaubenserkenntnistheoretischen Kriterium für die Verhältnisbestimmung von Gott und Welt bzw. von Gott in der Welt.<sup>653</sup>

Deshalb *kann* für Rahner das Kreuz im Einzelnen auch eine *kritische* Bedeutung für den Menschen, wie auch für Kirche und Theologie annehmen.<sup>654</sup> Es steht aber nicht in einer grundsätzlichen Kritik gegenüber der „Natur“ des Menschen. Dies bedeutet, dass die Begegnung mit Christus nach Rahner nur dann richtend-kritischen Charakter für den Menschen hat, wenn seine konkrete existentielle wie kategorial-begriffliche Realisierung des „übernatürlichen Existentials“ nicht von der (scholastisch ausgedrückt, aktuellen bzw. helfenden) Gnade Christi in Form von Glauben, Hoffnung und Liebe getragen ist.<sup>655</sup> Das richtend-kritische Moment erscheint bei Rahner deshalb dort, wo seiner Überzeugung nach das „übernatürliche Existential“ vom Menschen entweder in bewusster Verkennung als sein Gegenteil frei vollzogen wird oder aber (abgeschwächt kritisch) seine Realisierung trotz bewusster Intentionalität zu kurz greift. Dies bedeutet, dass sich bei Rahner die Frage nach

---

<sup>650</sup> Ebd., 235f.

<sup>651</sup> Ebd., 190.

<sup>652</sup> Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie, III, 342ff.

<sup>653</sup> Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 237f.

<sup>654</sup> Vgl. die von Rahner auf den Begriff der „Kreuzestheologie“ bezogene Möglichkeit „eines wesentl. formalen Charakteristikums der Selbstkritik“, in: Theologia crucis [Art.], II., in: LThK<sup>2</sup> 10 (1965) 61 [= Sämtliche Werke, 17/1, Enzyklopädische Theologie, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 424].

<sup>655</sup> Die Begriffsverwendung „anonyme Christen“ bei Rahner lässt sich nur vor dem Hintergrund der Universalität des göttlichen Heilswillens und der göttlichen Gnadenwirksamkeit ontologisch grundlegend *gegenüber* und (aktualiter) *in* allem (heilsrelevanten) „Handeln“ des Menschen verstehen.

dem *Geglückt-Sein* oder *Nicht-Geglückt-Sein* der Existentialisierung eigener Selbsttranszendenz vom *Gekreuzigten her und auf ihn hin* stellen lässt.<sup>656</sup>

Es besteht deshalb nach Rahner für die Theologie als der kategorial-reflektierten Gestalt grundsätzlich die *Notwendigkeit* eines selbstkritischen Fragehorizontes, vor dem sie sich angesichts der „... endgültige[n] Gültigkeit und absolute[n] Nähe des bleibenden Geheimnisses [Gottes], ...“ nach dem *möglichen* „defizienten Modus“ der kategorialen Gestalt ihrer Erkenntnis dieses Geheimnisses befragen darf und soll.<sup>657</sup>

Dies hat nach Rahner zur Konsequenz, dass eine Theologie des Kreuzes dann zur spezifischen Form von Kreuzestheologie wird, wenn sie nicht bloß eine heilsgeschichtliche Verhältnisbestimmung von Mensch und Gott bzw. Natur und Gnade als solche vornimmt. Für Rahner hat Theologie erst dann die *ausdrückliche* Gestalt von Kreuzestheologie anzunehmen, wenn die „Rede von Gott“ an der (konkreten) „Natur“ nicht nur ihr ursprüngliches grundlegendes Enthalten- sowie bleibendes Getragen-Sein und damit ihrer prospektiven Vollendung durch die „entitative“ Gnade wahrnimmt. Vielmehr findet dort für Rahner notwendige kreuzestheologische Wahrnehmung statt, wo die anfänglich begnadete „Natur“ in ihrer durch die Sünde „defizienten“ Vollzugsgestalt erkannt wird. Diese Natur erfährt nach Rahner ihre geschichtlich-kategoriale Begegnung mit dem „je größeren“ göttlichen Geheimnis als formende und insofern richtende und zugleich rettende Gnade. Die theologische Reflexion des Kreuzes wird bei Rahner erst unter dieser Voraussetzung in einem kritischen Sinn zu dem für ihn in der Theologie bereits wesentlich grundgelegten Formprinzip ihrer selbst.

Dabei kann das Kreuz nach Rahner aber nicht beanspruchen, *materiales* Kriterium der Selbstkritik von Mensch, Kirche und Theologie zu sein, da es nicht die Bedeutung eines soteriologischen Materialobjektes (etwa im Sinne einer anselmischen Satisfaktionstheorie) in der Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch angenommen hat. Stattdessen ist für ihn das Kreuz auf der Grundlage der konkret-geschichtlichen „Pro-Existenz“ Gottes in und als Jesus Christus zum existential und existentiell formenden Grundsatz menschlicher Natur geworden. Allerdings besteht die Schwierigkeit für eine Theologie, die wie bei Rahner die (konkrete) Natur nicht bloß unter dem *Anspruch* der Gnade, sondern immer schon als solche begnadet weiß, das Kreuz zum *wesentlichen und grundlegenden* kritischen Formprinzip ihrer selbst zu bestimmen. Von daher gesehen lässt sich Rahners zurückhaltende Aussage zur Potentialität des Kreuzes als eines kritischen Kriteriums für die theologische Reflexion verstehen.

---

<sup>656</sup> Ohne dass allerdings hierüber der betroffene Mensch zu seinen Lebzeiten definitive Gewissheit erlangen könnte.

<sup>657</sup> Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: *Sämtliche Werke*, 12, 106.

## 5. Zur Bedeutung des Kreuzes für die Nachfolge der Christen

### 5.1 Die Kategorialität von Mensch und Welt als Realsymbol göttlicher Kreuzesinkarnation

Bislang ist Rahners existentialontologische Deutung des ignatianischen Gedankens der bewussten Unmittelbarkeit einer Begegnung der Transzendenz des menschlichen Geistes mit der aposteriorischen Kategorialität göttlicher Selbstmitteilung reflektiert worden. Dies muss nun unter Aufnahme der bei Rahner religionsphilosophisch reflektierten Vorstellung vom materialen bzw. kategorialen Vermitteltsein einer solchen Unmittelbarkeit auf seine immanente Struktur wie auch auf seinen Weltbezug als existentialontologischen „Weltvollzug“<sup>658</sup> hin befragt werden. Denn beides wird von Rahner über den Begriff der Kategorie bzw. Materie miteinander verbunden.

Hierbei ist Rahners Gebrauch realsymbolischen Gedankenguts entscheidend für die Deutung seiner kreuzesinkarnatorisch verankerten „inneren“ („mystischen“) *Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch* und seiner „äußeren“ („weltfreudigen“<sup>659</sup>) *von Gnade und Welt*.

Wie bereits gezeigt werden konnte, vermittelt sich für Rahner grundsätzlich die *bewusste Unmittelbarkeit (einer Begegnung mit) der im Gekreuzigten ansichtigen göttlichen Gnade in und durch „weltlich“ und geschichtlich Materiales bzw. Kategoriales* und wird dadurch zu einer *realsymbolisch vermittelten Unmittelbarkeit*.

Deshalb stellt sich bei Rahner die Frage, ob sich das bereits im Zusammenhang zu der in der Analogie begründeten Partizipation des Menschen an der göttlichen Kreuzesinkarnation Erkannte<sup>660</sup> auf die Frage nach einer realsymbolisch verankerten Bestimmung des „inneren“ wie „äußeren“ Verhältnisses von Gott und Mensch übertragen lässt. Dabei wird noch einmal das rahnersche Verhältnis von „Innerem“ und „Äußerem“ zueinander zu klären sein.

Diese Frage verlangt zudem nach einer genaueren Analyse der von Rahner vorgenommenen realsymbolischen Deutung des „mystischen“ wie „welthaften“ Gott-Mensch-Verhältnisses. Dabei stellt sich die weitere Frage, ob und inwiefern die sich von Rahner zu eigen gemachte traditionelle thomistische Lehre von der Allwirksamkeit göttlicher Gnade und die neuzeitliche Vorstellung von der willensursächlichen Wirksamkeit eines Handelns des menschlichen

<sup>658</sup> Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: Schriften zur Theologie, XIII, Zürich u. a. 1978, 307-323; hier: 318.

<sup>659</sup> Für die Begriffsbildung von „weltfreudig“ und die Deutung von „mystisch“, s. Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie, III, 325-348.

<sup>660</sup> Vgl. unter 4.3.3.4.



Subjekts im Begriff des (Real-)Symbols von ihm dialektisch miteinander vermittelt werden bzw. überhaupt miteinander vermittelbar sind.

Rahner kann in Aufnahme der grundlegenden thomanischen *Unterscheidung von Primär- und Sekundärursache* Gott und Mensch (Welt) eine ihnen jeweils entsprechend zukommende soteriologische Ursächlichkeit zuerkennen. Dabei ist aber das christologisch-inkarnationstheologisch begründete, ignatianisch „gefärbte“ Freiheits- und Personverständnis Rahners zu beachten. Dies „*personalisiert*“ bei ihm die *Sekundärursächlichkeit* des Menschen in seinem Realsymbolsein Gottes auf die Weise, dass Gott, indem er sich *als* Mensch mitteilt, diesen zum personalen Realsymbol seiner eigenen Selbstmitteilung werden lässt. Insofern „erscheint“ hier in der (neuzeitlich verstandenen) Person Jesu Christi einmalig und einzigartig die göttliche Primär- *als* (personale) Sekundärursache, ohne sein Primärursächlichsein aufzugeben zu haben.<sup>661</sup>

Dadurch aber, dass für Rahner Mensch und Welt in ihrer kategorial-materialen Verfasstheit auf Grund ihres prinzipiell-ontologischen Entsprungen- und Umfangenseins von der freien göttlichen Gnadenordnung an dieser (sei es bewusst oder nicht) transzendental partizipieren, haben sie in ihrem (neuzeitlich verstandenen) personalen Subjektsein (in traditioneller Terminologie) *sekundärursächlichen* Teil an ihrer eigenen realsymbolisch gewirkten Erlösung. Diese ruht bei Rahner allerdings zugleich auf der bleibenden ontologisch-prinzipiellen und deshalb *primärursächlichen Grundlage* einer göttliche Primär- und menschliche Sekundärursache in eins setzenden göttlichen Kreuzesinkarnation.

Damit kann Rahner den bleibenden Unterschied zwischen dem sich selbst realsymbolisch setzenden Gott und dem daran in apriorisch-christologischer Grundlegung (pneumatologisch) partizipierenden Geschöpf in der soteriologischen Indienstnahme seiner Symboltheorie durch Unterscheidung bzw. entsprechende Zuordnung von Primär- und Sekundärursache wahren. Zugleich gelingt es ihm, dennoch beide Größen in der Dialektik von grundlegend materialer Kreuzesinkarnation und hieran partizipierender Materialität von Mensch und Welt miteinander zu verbinden.

Wird dadurch bei Rahner die Materialität bzw. Kategorialität zugleich zur entscheidenden, beides noch einmal miteinander verbindenden Dimension sowohl seiner „mystischen“ wie „weltfreudigen“<sup>662</sup> Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch, dann erscheint der material (kategorial) vermittelte *Weltbezug* des Menschen als Realsymbol seines material (kategorial) vermittelten *Gottesbezuges*.

---

<sup>661</sup> Vgl. aber die christologisch-symboltheoretische Problematik unter 3.3.2.

<sup>662</sup> Siehe dazu unter 5.2.

Deshalb ist es Rahner theologisch möglich, Nächstenliebe, d. h. existential und existentiell vollzogenen Weltbezug der Transzendenz des Menschen, zugleich als (realsymbolisch vermittelten) „Vorgang und Gegebensein der Rechtfertigung“<sup>663</sup> zu verstehen. Nächstenliebe, „sofern sie nur zu ihrem eigenen radikalen Wesen gelangt“, wird auf Grund der hier analog geltenden inkarnatorischen Struktur der Gnade zum Realsymbol der Gottesliebe.<sup>664</sup>

Rahner sucht dabei mit dem klassisch kontroverstheologischen Terminus der Rechtfertigung – in Anlehnung an die lehramtliche Tradition von Trient und zugleich in Aufnahme neuerer katholischer Einsichten in die *Allwirksamkeit* der göttlichen Gnade – eine für ihn wesentliche „positive“ Grundüberzeugung zu formulieren. Diese konkretisiert das inkarnationstheologisch verankerte Verhältnis zwischen der objektiv erlösenden Gnade Gottes und der einzelnen menschlichen Person im existentialen und existentiellen Vollzug ihrer Transzendentalität.

Nach Rahner ist Rechtfertigung als ein allwirksames Gnadenhandeln Gottes und *dadurch* zugleich als ein entsprechend freigesetztes „Tun“ des Menschen in Form des Ternars der göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe zu begreifen, die sich wiederum in einem „welthaften“ Handeln realsymbolisch artikulieren. Dies bedeutet, dass bei Rahner das auf die göttliche Unmittelbarkeit in Glauben, Hoffnung und Liebe gerichtete „welthafte Tun“ des Menschen insofern Heilsrelevanz erhält, als es von Gott selbst zum Realsymbol seines einen rechtfertigend-heiligenden Handelns gebraucht wird. Eine strikte sachliche Unterscheidung zwischen „werkloser Rechtfertigung“ und Werke implizierender „Heiligung aus und in Liebe zu Gott“ kommt für Rahner deshalb aus symboltheoretischen Erwägungen nicht in Frage.<sup>665</sup> Rechtfertigung (glaubend-aneignende Kenntnissnahme der von Gott gewirkten Vergebung der Sünden) und Heiligung (das in sich differenzierte liebende In-Beziehung-gesetzt-Werden zu Gott in realsymbolischem Vollzug zum Nächsten) bilden für ihn zwei (lediglich formal unterscheidbare) Momente eines einzigen göttlichen Vorgangs, der aus symboltheoretischer Perspektive eben zugleich auch ein einziger menschlicher Akt ist. Ohne diese wesentlichen und notwendigen Erläuterungen wäre Rahner erneut dem Vorwurf eines anthropozentrischen (Semi-)Pelagianismus ausgesetzt.

<sup>663</sup> Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: Schriften zur Theologie, XIII, 319f. Rahner nimmt, u. a. angeregt durch Hans Küngs Beschäftigung mit Karl Barths Rechtfertigungsverständnis (vgl. Rahner, Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: Schriften zur Theologie, IV, Einsiedeln u. a. 1960, 237-271) und den in den 60er Jahren beginnenden ökumenischen Dialog den Begriff der Rechtfertigung auf und gibt ihm einen, nicht auf bloße Abgrenzung bedachten, positiven „katholischen“ Sinn. Diesen erkennt Rahner darin, dass Rechtfertigung den sich (auf der Grundlage „objektiver“ Erlösung) im „Subjektiven“ ereignenden (in Anlehnung an G. C. Berkouwer und H. Küng) freien und ungeschuldeten „Triumph der Gnade“ darstellt, die als den „in Christus schon immer aufgerichtete[n] Anfang des Heils“ sowohl die Ermöglichung eines heilsbedeutsamen Aktes des Menschen als auch diesen Akt selbst bewirkt; Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: Schriften zur Theologie, IV, bes. 257ff. Allerdings taucht bei Rahner bisweilen ein synonyme Gebrauch von „objektiver Erlösung“ und „objektiver Rechtfertigung“ bzw. „subjektiver Erlösung“ und „subjektiver Rechtfertigung“ auf; ebd., 249ff.

<sup>664</sup> Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: Schriften zur Theologie, XIII, 319; auch Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Sämtliche Werke, 12, Menschsein und Menschwerdung Gottes, Freiburg i. Br. u. a. 2005, 76-91.

<sup>665</sup> Zur Vertiefung, s. unter 5.2.

Rahner weitet grundsätzlich die Wirklichkeit der göttlichen Unmittelbarkeit als Grund und Ursache der Rechtfertigung existentialontologisch auf Mensch und Welt insgesamt aus (um dadurch dem universalen Anspruch des christlichen Glaubens unter den Herausforderungen der neuzeitlichen „Moderne“ Rechenschaft tragen bzw. entsprechen zu können). Er bezieht diese Wirklichkeit damit auf die faktisch jedem Menschen frei gewährte Transzendenz, sei diese bewusst oder ungewusst bzw. unbewusst als Akt der Freiheit auf Gott hin existential-existentiell vollzogen. Deshalb gibt es für ihn auch eine „profan“ kategoriale realsymbolische Vermittlung einer solchen (rechtfertigenden) Unmittelbarkeit, etwa in Form der Treue zum eigenen Gewissen und daraus folgend „sachgemäße und subjektgemäße Erfüllung der Weltaufgabe“.<sup>666</sup>

Ein solches Welt und Gott noch einmal realsymbolisch auf einander beziehendes Handeln übersteigt deshalb nach Rahner die konkret-kategorialen Vollzüge von denjenigen, die sich ausdrücklich zu Christus bekennen. Vielmehr sind für ihn auch all diejenigen kategorialen wie materialen Handlungsvollzüge der Menschen in der Welt von heilshafter Bedeutung, die (unter der Voraussetzung, dass die jeweilige Weltaufgabe, sachlich und subjektiv richtig geleistet wird) vom Geist Gottes getragen, die Unmittelbarkeit zu Gott verwirklichen. Dabei kann dies für Rahner auch eine dem göttlichen Erlösungshandeln der „dritten Woche“ entsprechend „verborgene“, d. h. nicht die Form des Kreuzes Christi reflex „nachahmende“, aber dennoch bewusste und zugleich „gegenständliche“, d. h. material wie kategorial vermittelte Weise menschlichen Handelns sein.<sup>667</sup>

Göttliches Kreuzeshandeln kann sich damit nach Rahner sowohl einer *explizit (reflexen)* „christlichen“ *kategorial realsymbolischen Vermittlung* von Mensch und Welt bedienen (etwa in Form von Wortverkündigung und Sakramentenspendung) als auch einer (im Blick auf das christliche Heilsereignis nicht reflexen) „profanen“, *nichtsdestotrotz ebenso material-kategorialen Vermittlung*. Letztere vollzieht die Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott deshalb als selbst noch einmal empfangene „anonyme“ Liebe im Sinne ihrer Weitergabe.<sup>668</sup> Damit kommt erneut die Problematik von Rahners „*nachkommerzialem*“ Verstehensansatz des konkreten Erlösungsvollzugs zum Tragen. Er dispensiert zwar nicht von der Notwendigkeit eines existential-existentiellen Vollzugs von interpersonaler Liebe, diese muss für ihn aber *keinen konfessorischen Charakter* annehmen, um als theoloyal bzw.

<sup>666</sup> Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: Schriften zur Theologie, XIII, 318.

<sup>667</sup> Insofern ist Knauers Behauptung, Rahner ersetze „zu Unrecht“ die Unterscheidung von „verborgen“ und „offenbar“ durch „ungegenständlich bewußt“ und „reflex bewußt“ zu undifferenziert und wird dadurch falsch; P. Knauer, Rezension von P. Endean, Karl Rahner and Ignatian Spirituality, in: ThPh 77 (2002) 597-599; hier: 599.

<sup>668</sup> Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: Schriften zur Theologie, XIII, 318f. Allerdings schränkt Rahner die Profanität kategorialer Selbstvermittlung der Unmittelbarkeit Gottes dadurch ein, dass jene weder ein explizites noch implizites „Nein“ zu christlich-kategorialen Vermittlungsformen zum Ausdruck bringen darf. Vgl. grundsätzlich auch Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 115f.

erlösungsbedeutsam zu gelten. Das völlige Zusammenfallen von vollzogener Liebe und dem Erkennen ihres göttlichen Quellgrundes wird sich für Rahner erst in eschatologischer Vollendung ergeben.

Damit scheint sich vor allem der spätere Rahner zumindest vordergründig dem Verdacht auszusetzen, die Profanität der Moderne als solche durch kreuzestheologische (!) Überhöhung gewollt oder ungewollt zu legitimieren. Allerdings legt sich der Schritt zu einem grundsätzlichen theologischen Eingehen auf die Moderne und ihre Fragestellungen auf Grund des radikal kreuzesinkarnatorischen Denkens Rahners nicht nur nahe. Vielmehr wird dieser Schritt dann sogar notwendig. Wem die kategoriale „Greifbarkeit“ der Gnade ein theologisches Grundanliegen ist und wer zugleich von der Überzeugung beseelt ist, der universale Wahrheits- und Heilsanspruch des christlichen Glaubens übersteige die „Grenzen“ christlich geprägter Kategorien, der sucht zu einer transzendentalontologischen bzw. -theologischen Entsprechung zur „überkategorialen“ Weite der göttlichen Erlösungswirklichkeit sowohl nach ausdrücklich „christlichen“ als auch nach profangeschichtlichen kategorialen, d. h. realsymbolischen Selbstvermittlungen göttlichen Erlösungshandelns. Dabei stellt Rahner nicht die einzigartige realsymbolische Selbstgegenwart Gottes im Gekreuzigten in Frage, sondern sucht sie im Gegenteil gerade in ihrem universalen Heilsanspruch unter den Bedingungen der Moderne als theologisch bedeutsam zu erweisen.

Es ist allerdings zu fragen, ob Rahners realsymbolische-soteriologische Indienstnahme des ignatianischen Motivs der „dritten Woche“ legitim ist. Für Ignatius bezieht sich die „dritte Woche“ auf eine bestimmte Weise *christlicher* Existenz „coram Deo“, während Rahner sie grundsätzlich für die Verborgenenstruktur kreuzesinkarnatorischen Heilshandelns unter den Bedingungen geschichtlicher Kategorialität reklamiert.<sup>669</sup>

## 5.2 Der Heils- und Weltbezug als Aufgabe des Menschen

Folgendes soll noch einmal festgehalten werden: Nach Rahner stellt die „anonym“ empfangene Liebe des Menschen zu Gott bzw. die bewusst existential und existentiell

---

<sup>669</sup> Vgl. dazu auch die über das Ökumeneinteresse Rahners hinausgehende grundsätzliche Einschätzung von K. Lehmann, Karl Rahner als Pionier der Ökumene. „Den getrennten Brüdern deutlicher entgegenkommen“, in: KNA Ökumenische Information (Dok. Nr.1; 14.1.2003), 1-8; hier: 6. Allerdings schließt der von Lehmann beim späten Rahner beobachtete „Vorrang“ des Transzendentalen vor dem Kategorialen nicht die Vorstellung einer *profanen* Kategorialität aus, sondern vor dem Hintergrund des bisher Gesagten vielmehr ein. Dies entspricht zwar einerseits einer bestimmten protestantischen Lesart der Zwei-Reiche-Lehre. Andererseits unterscheidet sich aber reformatorisches Christentum gegenüber Rahner in der Wertung und Zuordnung des Konfessorischen gegenüber göttlichem Heilshandelns.

angeeignete Transzendenz entscheidendes, weil Glauben und Hoffnung mitumfassendes Vollzugsmoment der Rechtfertigung dar. Diese Liebe bzw. dieser Transzendenzvollzug gewährt für ihn pneumatologisch eine partizipatorische Unmittelbarkeit zur göttlichen Kreuzesliebe, die sich sowohl durch einen verneinenden Weltbezug („Weltflucht“) als auch durch einen bejahenden (inkarnatorische „Weltfreudigkeit“) auszeichnet. Deshalb steht die menschliche Antwort auf diese göttliche Liebe im soteriologischen Indikativ und zugleich unter dem Imperativ einer solchen Dialektik.

Entsprechend eines soteriologischen Indikativs erhebt für Rahner in terminologischer Anlehnung an die ignatianische „Tröstung ohne vorhergehende Ursache“ die (allwirksame) Gnade (der Rechtfertigung) den Menschen „über“ die „gegenständliche“ Welt. Diese Gnade „kreuzigt“ folglich aus einer heilsgeschichtlich-theologischen Perspektive Rahners den durch die Sünde verzerrten Weltbezug des leib-geistig verfassten Menschen. Dies geschieht in der Weise, dass der Mensch in Form eines befreienden „Lassens“ der Dinge zu absoluter Freiheit ermächtigt wird. In dieser Freiheit kann er seinen so neu (zurück-)gewonnenen, da ursprünglich als christologisch-prinzipiellen Wirklichkeitsgrund (in Kraft) gesetzten Weltbezug pneumatologisch vollziehen.<sup>670</sup> Dies bedeutet, dass in Rahners Ansatz der in der konkreten Gnadenordnung erneuerte kreatürliche Weltbezug für den existential-existentialen Transzendenzvollzug des Menschen ignatianisch-instrumentalen Charakter im Blick auf seine Rechtfertigung (Erlösung) annimmt. Dies darf allerdings bei Rahner nicht mit einer zum Teil im traditionellen jesuitischen Ethos erkennbaren instrumentalisierenden Geringschätzung der Welt bzw. ihrer Materialität verwechselt werden, sondern bestimmt sich durch sein Symbolverständnis.<sup>671</sup>

Von daher gesehen wird der Mensch für Rahner mit einer solchen in seiner Rechtfertigung an ihm geschehenden (sich pneumatologisch-partizipativ aneignenden) „Weltverneinung“ zugleich in ein neues, „positives“ Weltverhältnis gesetzt. Dieses ergibt sich aus der (ontologisch-prinzipiellen) soteriologischen Grundrichtung der Gnade göttlicher Selbstmitteilung auf die Welt hin, an der der vom göttlichen Geist „beseelte“ Mensch partizipiert.<sup>672</sup> Auch hier ist Rahner zutiefst ignatianisch geprägt, als er den begnadeten Menschen nicht in eine spiritualistische bzw. spiritualisierende „Mystik“ entlassen, sondern im Sinne einer „Mystik der Weltfreudigkeit“ in die grundsätzliche „Weltbewegung“ göttlicher Gnade mit

<sup>670</sup> Vgl. dazu die Aussagen über das „Sein zum Tode“ als Existential des Menschen; s. unter 4.3.3.2.3 und 4.3.1.

<sup>671</sup> Ein theologisch in Dienst genommenes realsymboltheoretisches Denken macht es grundsätzlich unmöglich, trotz oder gerade auf Grund der ignatianischen Vorstellung von der „Indifferenz“ Materialität bzw. Kategorialität gering zu schätzen.

<sup>672</sup> Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht, in: Schriften zur Theologie, XIII, 319.

hineingenommen sieht, die der seiner Überzeugung nach inkarnatorischen Grundstruktur göttlicher Gnade entspringt und entspricht.<sup>673</sup>

Die ignatianische „Indifferenz“ ist folglich für Rahner nicht nur entscheidende Voraussetzung der Rechtfertigung. Vielmehr erscheint bei ihm die dialektische Indifferenz als „weltüberlegene[s] Weltverhältnis“ zur „wesentliche[n] und durchgehende[n] Modalität des Ternars“<sup>674</sup> (von Glaube, Hoffnung und Liebe) und damit zum „welthaften“ realsymbolischen Inbegriff der Rechtfertigung selbst.

Dieser rechtfertigungstheologisch relevante „indifferente“ Weltbezug als Realsymbol einer hier indikativisch zu verstehenden Erlösung erweist sich für Rahner nicht nur auf Grund seiner Partizipationsstruktur *zugleich als soteriologischer Imperativ* für den Menschen. Vielmehr reflektiert Rahner den Freiheitsbegriff aus grundsätzlich transzendentalontologischer Perspektive auch im Sinne der „Tat“ theologisch.

Eine solche geistig-transzendente Tat vermittelt sich dabei vor dem Hintergrund von Rahners religionsphilosophischen Erkenntnissen kategorial wie material. Die Möglichkeit und Notwendigkeit, sowohl Mensch als auch auf analoge Weise Gott eine solche, material bzw. kategorial vermittelte personale Tatfreiheit zuzuschreiben, gründet für Rahner in dem einmaligen und einzigartigen kategorialen Ereignis der Kreuzesinkarnation, das er in identitätstheoretischer Absicht sowohl als ureigenste göttliche wie (höchste) menschliche Tat freien Selbstvollzugs bezeichnen kann.

Wird diese Erkenntnis eines gott-menschlichen Tatzusammenhangs auf Rahners Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Weltbezug übertragen, dann existiert zwischen beiden in der rahnerschen Argumentation ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis: Rechtfertigung vermittelt sich realsymbolisch im Vollzug des Weltbezugs als Weltaufgabe. Dem Weltbezug als Weltaufgabe kommt erst dann Heilsrelevanz zu, wenn ein solcher Bezug als Realsymbol der Rechtfertigung vollzogen wird.

Eine solche zweifache Verhältnisbestimmung kann und darf aber nicht so verstanden werden, als ob bei Rahner die Differenz von Rechtfertigung und Weltbezug der Unterscheidung von Gott und Mensch bzw. ihrem Handeln entspräche. Vielmehr verwendet Rahner überpersonale Formulierungen (z. B. „Nächstenliebe ist... Vorgang und Gegebensein der Rechtfertigung“), um dadurch kenntlich zu machen, dass sowohl Rechtfertigung als auch Weltbezug (im Sinne der Liebe) Tatvollzüge darstellen, die *beide* sowohl der primären Allwirksamkeit göttlicher

---

<sup>673</sup> Ebd.

<sup>674</sup> Ebd., 315.

Gnade als auch sekundär der (ontologisch-prinzipiell) in dieser gründenden und an ihr analog (pneumatologisch) partizipierenden Freiheit des menschlichen Subjekts eignen.

Der Vorgang der Rechtfertigung, insofern er sich als Gottesliebe im Weltbezug als Nächstenliebe realsymbolisch vollzieht, ist damit für Rahner Gottes ureigenstes Werk, das er den Menschen wirken lässt. Oder anders gesagt: *Durch* das freie Wirken des Menschen, inkarnationsontologisch genauer formuliert, *als* freies Wirken des (an der Inkarnation prinzipiell partizipierenden) Menschen realisiert Gott sein ureigenstes Werk.<sup>675</sup>

Der heilsame Weltbezug Gottes hat nach Rahner als kategorial-material vermittelter göttlicher Selbstvollzug den Menschen<sup>676</sup> in der konkreten Gnadenordnung zu seinem eigenen „tätigen“ Selbstvollzug in der Welt frei erhoben bzw. befreit, um dadurch das göttlich-eschatologische Heil sowohl geschichtlich als auch „subjektiv“ vollziehen zu können. Deshalb nimmt ein so in seine ursprüngliche Bestimmung erhobener Weltbezug des Menschen vor Gott den imperativischen Charakter der weltverneinenden „fuga saeculi“<sup>677</sup> Gottes an und erweist sich darin als dialektisch. Eine solche, im „Vorbeigehenlassen der Welt“ zu vollziehende Transzendenz des Menschen ist für Rahner primär göttliche Gabe, da sie sich der „fuga saeculi“ Christi verdankt, an der sie partizipiert. Sie wird sich für Rahner aber dadurch selbst zur „welthaften“ Aufgabe, dass sich diese „fuga saeculi“ als eine „Flucht“ in den der Welt grundsätzlich und bleibend gnädig zugewandten Gott erweist. Die Mystik welthafter Verneinung als ein erster notwendiger Schritt wird deshalb von Rahner in eine mit ihr von Gott her innerlich verbundene bejahende „Weltfreudigkeit“ überführt.

Im partizipativen Ausgerichtetsein des Menschen auf eine weltfreudige „fuga saeculi“ erweist sich Rahner gerade als ignatianisch, indem er die *weltbezogene Weltjenseitigkeit Gottes*, die sich im Kreuzestod Jesu artikuliert, zugleich zur Grundbestimmung des Christen erklärt. Rahner geht jedoch in seiner transzendentaltheologischen Weitung dieser Bestimmung über Ignatius hinaus, indem er Mensch und Welt einen solch soteriologisch-realsymbolisch bedeutsamen Status zuerkennt bzw. zuerkennen muss, dass er Gott die entschiedene Freiheit zuspricht, *jedwedes Kreatürliche innerhalb der einen Gnadenordnung zu eben einem solchen Realsymbol zu erheben*.

---

<sup>675</sup> Gerade dies spricht gegen eine mögliche disjunktive Deutung der Aussagen Rahners. Ebenso wenig ist der mögliche Vorwurf eines semipelagianischen Synergismus zu halten.

<sup>676</sup> Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: *Schriften zur Theologie*, III, 340.

<sup>677</sup> Vgl. Zur Theologie der Entsagung, in: *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln u. a. 1956, 61-72; auch Passion und Aszese, in: *Schriften zur Theologie*, III, Einsiedeln u. a. 1956, 73-104.

### 5.3 Der Tod Jesu als „das unerläßliche, produktive Vorbild“ menschlichen Lebens und Sterbens

Die Vorstellung von der pneumatologischen Partizipation am göttlichen Heilshandeln zielt bei Rahner darauf, die ontologisch-prinzipielle Primärgeltung der Erlösungstat Gottes als Jesus Christus *universalgeschichtlich* einholen zu können. Hieran bemisst sich die indikativisch-imperativische Grundstruktur des *Nachfolgedankens* bei Rahner.

Er konkretisiert diese Vorstellung mit Hilfe einer existentialontologischen Argumentation. In der bisherigen Analyse seiner kreuzestheologischen Gedankengänge konnte festgestellt werden, dass Rahner eine „Existentialisierung“ der transzendentalen Verfasstheit des Menschen für notwendig hält. Damit sucht er die universale soteriologische Bedeutsamkeit der göttlichen Kreuzesinkarnation mit der transzendentalen Verfasstheit des Menschen durch die Figur einer Bewusstwerdung der Wirklichkeit göttlich-erlösender Unmittelbarkeit zu vermitteln.

Diese existentialontologische Konkretisierung pneumatologischer Partizipation macht es nicht nur möglich, sondern notwendig, den Tod Jesu als „unerläßlich produktives Vorbild unseres Todes“<sup>678</sup> und damit als „*produktives Vorbild*“ des „*Seins zum Tode*“ als *Existential des jeweils eigenen Lebens und Sterbens* zu verstehen.

Rahners Argumentationsstruktur vermag es von daher gesehen, nicht nur die Person Jesu Christi als solche, sondern vor allem das konkrete Leben Jesu, insbesondere seinen Kreuzestod, in eine grundsätzliche Beziehung zu den konkreten Realisierungen des Todes der Menschen zu stellen. Insofern Rahner den Tod als Inbegriff des existential-existentiellen Vollzugs der Transzendentalität des jeweiligen Menschen deutet, hat für ihn *die konkrete Realisierung des jeweils eigenen Verhältnisses zum Existential des Todes am Selbstverhältnis Jesu zu seinem Tod Maß zu nehmen*. Dadurch ist Rahner in der Lage, den Nachfolgedanken über eine bloß formale Gesinnungsausrichtung auch konkret inhaltlich zu füllen, indem er wie Ignatius die Nachfolge Jesu als Nachfolge des *Gekreuzigten* näherhin bestimmt.

Dabei setzt Rahner voraus, dass nicht die konkreten geschichtlichen Umstände des Todes Jesu zu „re-produzieren“ wären, so als ob seine Nachfolge aus konkreter, auf Grund geschichtlicher Kontingenz letztlich unmöglicher „Nachahmung“ zu bestehen hätte. Stattdessen stellt Rahner Jesu Selbstverhältnis zu seinem eigenen Tod in der Weise in eine Beziehung zum Selbstverhältnis des Menschen gegenüber dem Tod, dass die

---

<sup>678</sup> Nachfolge des Gekreuzigten, in: Schriften zur Theologie, XIII, Zürich u. a. 1978, 188-203; hier: 194; vgl. 197.



transzendentalontologische Bestimmung dieses Existentials als „Verendgültigung der Freiheitstat“ eine theologische Qualität erhält.<sup>679</sup>

Damit redet Rahner nicht einer existenzialisierenden Privatisierung eines an sich entscheidend „politisch“, d. h. im allgemeinsten Sinn gesamtöffentlichen Gottesverhältnisses des Menschen das Wort. Ganz im Gegenteil, je universalgeschichtlicher Rahner denkt – hier ist allerdings eine gewisse Schwankungsbreite in seinem Werk festzustellen –, desto deutlicher können bei ihm die religionsgeschichtlich erhobenen transzendentalen und als Existentiale zu theologischer Relevanz gebrachten Strukturmomente des Menschen als wesentlich geschichtlich bedingte und geformte begriffen werden. Diese sind konstitutiv für einen, einer unpolitischen „Privatisierung“ zuwiderlaufenden *universaltheologischen Begriff der Nachfolge des Gekreuzigten* bei Rahner.

Das „politisch“-kritische Potential eines solchen Gottesverhältnisses entbirgt sich bei Rahner gerade dort, wo für ihn ein „Erleiden“ *des existentialen Todes nicht mehr als ursprüngliches Integrationsmoment personaler Identität* in der Dialektik von Tun und „Erleiden“ wahrgenommen werden kann. Die Wahrheit dieser Aussage hat bei Rahner einen empirischen Rekurspunkt (etwa die Form von gewaltsamer Unterdrückung personaler Freiheit und Würde), nicht nur einen epistemologischen. Der existentielle Tod ist für ihn in diesen Fällen durch die Welt und von der Welt entstellt. Letztere be- und verhindert auf diese Weise den ontologisch-prinzipiell, d. h. christologisch verankerten personalen Gottes- wie Weltbezug des Menschen. Der „Dienst an der Welt“ wird für Rahner dann zu einem, eben nicht nur „spirituellen“ „radikalen Widerspruch zur Welt“.<sup>680</sup>

Damit erhält die konkrete geschichtliche Materialität bzw. Kategorialität der Welt bei Rahner eine theologische Bedeutsamkeit. Diese bemisst sich daran, ob und inwiefern sie ein Selbstverhältnis menschlicher Transzendenz zu vermitteln in der Lage ist, welches die Nachfolge des Gekreuzigten so zum Ausdruck zu bringen vermag, dass es Gott selbst als Realsymbol seines Erlösungswillens wie -handelns in Freiheit annimmt.<sup>681</sup>

---

<sup>679</sup> Vgl. hier auch K. Demmer, der einen grundlegenden ignatianischen Einfluss auf Rahners Moralthologieverständnis aufdeckt; ders., Zur Bedeutung Karl Rahners für die Moralthologie, in: ThGl 94 (2004) 537-550.

<sup>680</sup> Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie, III, 343. J. Splett, Zu welchem Ende lebt der Mensch? Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik, in: ThPh 79 (2004) 55-72; hier: 68f., macht zu Recht auf den engen ignatianischen Zusammenhang von Dienst (Zeugnis) und Sendung in der Begegnung des göttlichen Willens angesichts des Seins zum Tode bei Rahner aufmerksam; vgl. Rahners eigene theologische Überlegungen zu „politischen“ Dimensionen des christlichen Glaubens; s. dazu u. a. H. Vorgrimler, Hg., Karl Rahner. Politische Dimensionen des Christentums. Ausgewählte Texte zu Fragen der Zeit, München 1986, vor allem 16-19; 54-81; 143-169; 170-188.

<sup>681</sup> Allerdings ist sich der späte auch gesellschaftstheoretisch, -politisch wie -ethisch Stellung nehmende Rahner zugleich bewusst, dass es zu seinen konkreten Optionen legitime Alternativen gibt. Da solchen konkreten Optionen folglich nach Rahner keine Notwendigkeit zukommt, stehen sie in gewisser Weise relativ unangebunden gegenüber der Mitte seiner Theologie; vgl. hierzu auch K. Lehmann, Karl Rahners Bedeutung für die

Dadurch kommt dem Material-Kategorialen bei Rahner eine Bedeutsamkeit zu, die es vor einem bloßen instrumentalisierenden „Zuhandensein“ Heideggers ebenso schützt wie vor einem „materialen“ Kryptopelagianismus, der Gott förmlich zu zwingen vermeint, auf Grund einer menschlichen „Wahl“ bestimmter irdischer Güter, d. h. auf Grund einer bestimmten äußeren Handlung, diese als für den Menschen erlösungswirksam annehmen zu müssen.<sup>682</sup> Vielmehr gründet bei Rahner die „Logik existentieller Erkenntnis“<sup>683</sup> darauf, dass die ignatianische „Wahl“ des göttlichen Willens die freie Ausrichtung der „Herzmitte“<sup>684</sup> des Menschen von Gott her und auf ihn hin ihren Ausdruck im Äußeren des Material-Kategorialen zu finden bzw. sich darin zu vermitteln sucht. Dadurch steht sie bei Rahner in einer Analogie zu dem sich ebenfalls durch Material-Kategoriales realsymbolisch vollziehenden kreuzesinkarnatorischen Handeln Gottes.

Die „Wahl“ derjenigen Güter, die auf diese Weise das Suchen und Finden des göttlichen Willens zum Ausdruck bringen soll, hat sich nach Rahner an dem, Gottes Willen bis in das (der dritten ignatianischen „Wahlzeit“ entsprechende) „tödliche“ Verschweigen des letzteren zu erfüllen trachtenden und erfüllt habenden Jesus Christus auszurichten. Von daher gesehen soll nach Rahner in einer solchen „Wahl“ der eigene unbedingte Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes als freie, liebend-vertrauende Selbstübergabe an eben diesen je neu zu suchenden göttlichen Willen im Kategorial-Materialen vollzogen werden.

Ein solcher Vollzug hat sich nach Rahner in Anlehnung an Ignatius an die doppelte Maxime ignatianischer „Weltfreudigkeit“ auszurichten: die Maxime der (weltverneinenden) Indifferenz und die des (weltbejahenden) „Gottfindens in allen Dingen“.<sup>685</sup> Konkret bedeutet dies für Rahner der Vollzug von etwas Formalem, „eine letzte Haltung allen Gedanken, Übungen und Wegen gegenüber: Eine letzte Reserve und Kühle allen besonderen Wegen gegenüber, weil alles Besitzen Gottes Gott als den noch über allen Besitz hinaus Größeren sein lassen muß.“<sup>686</sup>

Dies gilt nach Rahner insbesondere auch für eine, in der Nachfolge geforderte „Liebe zur Torheit des Kreuzes“. Entsprechend der „dritten Wahlzeit“ der ignatianischen Exerzitien verhüllt für ihn die Indifferenz noch einmal die Form des Kreuzes in der (realsymbolischen) Gegenwart Gottes in der Welt wie in der Nachfolge. Letztere erhält bei Rahner dadurch in

---

Kirche, in: Stimmen der Zeit (Spezial 1; Karl Rahner: 100 Jahre) 129 (2004) 3-15; hier: 13; s. auch J. Sobrinos kritische Würdigung Rahners; ders. Gedanken aus Lateinamerika, in: ebd., 43-56; hier: 53f.

<sup>682</sup> Von hier aus erklärt sich auch Rahners Präferenz einer teleologischen (statt deontologischen) Argumentation in moraltheologischen Zusammenhängen; siehe u. a. Über die gute Meinung, in: Schriften zur Theologie, III, Einsiedeln u. a. 1956, 127-154; hier: 129f.

<sup>683</sup> Betrachtungen, 12.

<sup>684</sup> Über die gute Meinung, in: Schriften zur Theologie, III, 130.

<sup>685</sup> Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie, III, 345.

<sup>686</sup> Ebd.

analoger Entsprechung zu seiner Begriffsverwendung inkarnatorischer „Verborgtheit“ den Charakter „alltägliche[r] *Bescheidenheit* einer *normalen Vernünftigkeit des Lebensstiles*“<sup>687</sup>.

„Säkularisiert“ bzw. „rationalisiert“ Rahner aber nicht dadurch in unzulässiger Weise ein (scheinbar?) spezifisch „christliches“ Verhalten einer Nachfolge in der „Torheit des Kreuzes“, indem ein solches Verhalten ununterscheidbar zu den sich aus anderen Weltanschauungen ergebenden Lebensstilen wird? Im Gegenteil, Rahner<sup>688</sup> versucht, Menschsein nicht von einer spezifischen, sei es religiösen oder sittlichen Form her zu verstehen. Vielmehr zielen seine religionsphilosophischen Gedanken über den Menschen letztlich darauf, ihn in seiner schlichten, grundstrukturellen Ursprünglichkeit geistiger Transzendenz<sup>689</sup> *theologisch*, d. h. in seinem Verhältnis zu Gott von der grundlegenden „Aposteriorität“ der göttlichen Selbstmitteilung her zu reflektieren. Dadurch sucht Rahner *das inkarnationstheologische Geheimnis Gottes anthropologisch zu bewahrheiten und zu bewahren*.

Durch eine solche „Abstrahierung“ des „Menschen“ werden Rahners anthropologisch-theologische Reflexionen nicht unbedingt ungeschichtlich und unkonkret, auch wenn einige Passagen seiner Arbeiten dies nahe zu legen scheinen. Vielmehr erhält eine solche Abstrahierung – in einem ignatianischen Licht betrachtet –, einen *kritischen Impetus gegenüber geschichtlichen Verabsolutierungen bestimmter Realisationsformen von Menschsein*.

Damit soll nicht behauptet werden, dass Rahner der Überzeugung war, den Menschen aus seiner grundsätzlichen geschichtlichen Verankerung entheben bzw. ihn von seinen geschichtlichen Realisationsformen idealistisch „entkleiden“, um ihn erst dann in seinem Gottesverhältnis bedenken zu können. Dies legte sich nur bei einem Gottes- und Menschenbild nahe, dass in Form einer Selbstverabsolutierung die eigene geschichtliche Immanenz zur übergeschichtlich geltenden Transzendenz erklärte. Eine solche Selbstverabsolutierung verbietet sich aber für Rahner sowohl aus der Einsicht des geschichtlichen Charakters der Transzendenz her als auch aus der Erkenntnis Gottes und seines geschichtlich-kreuzesinkarnatorischen Erlösungshandelns.

Damit entspricht Rahner ignatianischem Denken, wenn er den „*Deus semper maior*“ jede spezifische Form von Menschsein, insofern sie sich in ihrem Gottesbezug selbstanmaßend verabsolutiert, durch-„kreuzen“ lässt. Das Spezifische des kreuzesinkarnatorischen Handelns Gottes ist deshalb für ihn entsprechend der dritten „Wahlzeit“ der Exerzitien, dass selbst noch

---

<sup>687</sup> Ebd., 346.

<sup>688</sup> Hier in Analogie zum späten D. Bonhoeffer.

<sup>689</sup> Wenngleich hier Unterschiede in der gewichtenden Bedeutung der geschichtlichen Mit- und Umwelt für die geistige Transzendenz des leiblich verfassten Menschen zwischen der Erstfassung von „Hörer des Wortes“ und ihrer Zweitfassung zu erkennen sind; vgl. auch unter 3.3.1.

einmal das Kreuz *über seine eigene Form hinaus* auf das „größere“ göttliche Geheimnis verweist. Dieses vollzieht für ihn *verhüllt* seine, die Welt in die „thomanische Rückkehr“ rufende Gegenwart im Kategorial-Materialen, indem es sie, diese *letztlich übersteigend*, in sein Heilshandeln *instrumental*, d. h. realsymbolisch einbezieht.

Allerdings könnte hier der Einwand geltend gemacht werden, dass in Rahners Betonung des kreuzesinkarnatorischen Durchkreuzens bzw. Übersteigens selbst noch einmal der Form einer „Torheit des Kreuzes“ die subtile theologische Legitimation eines, an Rahners eigene Biographie erinnernden eher *rationalen Lebensstiles* zum Ausdruck kommt. Der ignatianische Verborgenheitsgedanke der dritten „Wahlzeit“ wäre dadurch unberechtigt instrumentalisiert. Die Vorstellung von der „normalen Vernünftigkeit des Lebensstiles“ unterläge damit selbst noch einmal dem Verdacht einer der dritten „Wahlzeit“ widerstreitenden theologischen Selbstverabsolutierung einer spezifischen Form menschlicher Handlungsvollzüge.

Diese Frage spitzt sich noch einmal vor dem Hintergrund zu, dass Rahner in Absetzung von einer bestimmten jesuitischen Tradition die göttliche Gnade als nicht absolut bewusstseins- und erfahrungsjenseitig qualifiziert. Dadurch stellt sich die Frage, wie konkret vollzogenes Erlöstsein (in Unterscheidung zu einem noch nicht konkret realisierten Erlöstsein) „erfahrbar“ wird, wenn dabei eine „normale[n] Vernünftigkeit des Lebensstiles“ nicht als *unterscheidendes Kriterium* dienen kann? *Spiritualisiert* Rahner etwa doch (ungewollt) die Erfahrbarkeit der göttlichen Gnade, indem er ihre Zugänglichkeit zwar als ein „bewusstseinsdiesseitiges“, aber dennoch äußerer Erfahrung verschlossenes Moment an der Gnade selbst versteht? Rahners Verständnis eines Gnadenbewusstseins erweist sich hier als thomanisch ebenso wie als ignatianisch, insofern er die *Liebe des Menschen* (im Rahmen des Ternars, d. h. in Einheit von Glauben und Hoffnung) zum *Kriterium der Erfahrbarkeit göttlicher Gnade* erhebt. Dies gilt insbesondere dann, wenn sich für Rahner entsprechend der dritten „Wahlzeit“ der göttliche Wille und sein Handeln als Geheimnis des Glaubens verbergen und sich zugleich als existentialer und existentieller Freiheitsvollzug der menschlichen Person zu erkennen geben. *Die Liebe wird bei Rahner zum identifizierenden Kriterium der eigenen „rationalen“ „Wahl“ als „verborgener“, nichtsdestotrotz für sie erkennbarer göttlicher Gnadenvollzug in der Welt.* Diese Liebe lässt sich aber wiederum für Rahner nur im engen Zusammenhang mit dem göttlichen „An-Spruch“ bzw. „Angesprochensein“ durch die Gnade Christi angemessen begreifen (und nicht „pelagianisch“ als eine eigene „Leistung“ des Menschen). Diesem Anspruch begegnet der Mensch entweder im Gewährwerden seiner transzendentalen Verwiesenheit auf das göttliche Geheimnis und sucht diesem frei, d. h. personal in *bewusster* existentialer und existentieller Realisierung seiner Transzendenz zu antworten. Dem

überkonfessorischen Kriterium der Liebe entspricht bei Rahner auch derjenige Mensch, der sich in seinem Existenzvollzug im Sinne einer „*anonymen Liebe*“ von der („anonym“) empfangenen Liebe Gottes ergreifen, umfassen und tragen lässt.<sup>690</sup>

Rahner sieht von daher betrachtet in begrifflicher (nicht unbedingt sachlicher<sup>691</sup>) Anlehnung an J. Nadal den grundsätzlich wie konkret erlösten Menschen unter den christologischen Imperativ als „in actione contemplativus“<sup>692</sup> gestellt. Für ihn wird sich folglich jeder menschliche Handlungsvollzug (geschieht er im Blick auf die transzendente Verwiesenheit seines Trägers unbewusst oder bewusst) auf die dem „Vorbild“ Jesu entsprechende existentielle und existentielle Realisierung des Gottesbezuges im Weltbezug befragen lassen müssen *und* können. Dies gilt eben auch für eine „normale[n] Vernünftigkeit des Lebensstiles“, sei sie der kategorialen Reflexion des christlichen Glaubens erwachsen oder einer anderen, etwa profanen kategorialen Reflexion.

Eine solche Vorbild- bzw. Urbild-Abbild-Beziehung hat deshalb nach Rahner „produktiven“ Charakter, insofern sich das Vor- bzw. Urbild als „vorbildliche Möglichkeit“<sup>693</sup> für das Abbild erweist. Dies bedeutet für Rahner, sich im je eigenen Vollzug personaler Freiheit vom Willen Gottes so formen und bestimmen zu lassen, dass eben der jeweils konkrete Freiheitsvollzug zum Realsymbol des in der Welt frei erlösend-handelnden Gottes wird. „*Schöpferisch*“ ist eine solche Beziehung für Rahner deshalb, da sich das für die dem „Vorbild“ Jesu Nachfolgenden ignatianisch geforderte „Loslassen“ der Partikularitäten geschichtlich je anders entfaltet. Zugleich differiert die „Materie“, in der sich und durch die sich ein solches Selbstverhältnis „vor Gott“ vermittelt, geschichtlich und subjektiv. In diesen Differenzen soll aber nach Rahner das jesuanische Selbstverhältnis in der Weise zum *vorbildlichen Urbild* menschlicher Abbilder werden, als es selbst in ihnen in seiner existentialen und existentiellen Haltung zum realsymbolischen Ausdruck gebracht wird und es selbst damit seinem universalen Heilsanspruch Rechnung trägt.<sup>694</sup>

Dadurch aber, dass der Mensch für Rahner auch nach der subjektiven Aneignung seines realen Erlöstseins im Vollzug seiner Nachfolge Jesu geschöpfllich begrenzt und erlösungsbedürftig bleibt, da er von den Objektivationen eigenen und fremden Schuldiggewordenseins

---

<sup>690</sup> Deshalb kann auch für Rahner in Analogie zu Karl Barth die Prädestinationslehre nicht unabhängig vom Christusereignis ausgesagt werden, sondern ist von diesem her und auf dieses hin zu beziehen.

<sup>691</sup> Endean, Karl Rahner and Ignatian Spirituality, 73-75.

<sup>692</sup> Die ignatianische Mystik der Weltfreudigkeit, in: Schriften zur Theologie, III, 346f.

<sup>693</sup> Die Kirche der Heiligen, in: Sämtliche Werke, 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 290-301; hier 297.

<sup>694</sup> Ebd., 121, Anmerkung 1.

ständig bedroht ist<sup>695</sup>, kann die Realisierung einer solchen urbildlich-abbildlichen Nachfolge nur begrenzt glücken. Sie kann nach Rahner aber grundsätzlich glücken und tut dies auch mit tatsächlicher „objektiver“ Gewissheit auf Grund der zugesagten und im Geist Gottes geschehenden Selbstgegenwart des „Vorbildes“ Jesu im „Abbild“ des erlösten Menschen. Diese Mensch und Welt geltende „Objektivität“ lässt sich nach Rahner allerdings nur von Gott her aussagen, so dass aus der Perspektive des einzelnen Menschen keine vollkommene subjektive Gewissheit über den eigenen Heilsstand erreicht werden kann. Der Mensch ist und bleibt für Rahner auf die jeweils neu vergebende und erneuernde Gnade Gottes angewiesen. Deshalb gilt das Vorbildsein Jesu für Rahner als „*unerlässlich*“ wie zugleich „*unerschöpflich*“, da es für jeden konkreten realsymbolischen Nachfolgevollzug des Menschen die soteriologische Grundlage und Quelle bildet.

Przywaras kreuzeskenotisches Verständnis wie Rahners radikalinkarnatorischer Ansatz zeichnen sich damit durch den gleichen Anspruch aus, auf jeweils ihre Weise in der ignatianischen Kreuzesmystik eine Weltzugewandtheit zu entdecken, die *sowohl der Gestaltbestimmtheit christlicher Existenz Rechnung trägt als auch ihrer dem göttlichen Inkarnationsgeheimnis gerade entsprechenden Gestaltvariabilität*. Dies macht beide Theologen für eine dialektische Auseinandersetzung mit den jeweiligen Denkbewegungen ihrer Zeitgenossen empfänglich bzw. empfindlich.

## **6. Zur Bedeutung des Kreuzes Jesu für Rahners ekklesiologisch-eschatologischen Ansatz**

Rahners ekklesiologischer Ansatz weist eine analoge Struktur zu seinen Aussagen über den konkreten Nachfolgevollzug des einzelnen Menschen aus. Dieser steht bei Rahner unter der kreuzesförmigen Spannung zwischen dem Verborgenhheitsgedanken der „dritten Woche“ und dem Überzeugtsein von einer Wahrnehmbarkeit des göttlichen Erlösungshandelns in der Welt als vollendende Wirkfrucht des einmaligen und einzigartigen Christusereignisses (entsprechend der „vierten Woche“ der Exerzitien).

Dabei führt er grundsätzlich das institutionelle wie „existentielle“ Sein der Kirche auf den „endgültigen Sieg der Gnade“<sup>696</sup> und damit auf das soteriologisch ausgerichtete Christus-

---

<sup>695</sup> Insofern vermag Rahner dem lutherischen „*simul iustus et peccator*“ durchaus zuzustimmen; siehe *Simul iustus et peccator* [Art.], in: Karl Rahner u. a., *Kleines Theologisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. u. a. 1988 (1961, 10. veränderte Aufl. 1976), 384-385 [= *Sämtliche Werke*, 17/1, *Enzyklopädische Theologie*, Freiburg i. Br. u. a. 2002, 808-809]; auch *Gerecht und Sünder* zugleich, in: *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln u. a. 1965, 262-276.

<sup>696</sup> *Die Kirche der Heiligen*, in: *Sämtliche Werke*, 10, 293.

ereignis selbst zurück. Dieses schafft sich nach Rahner im inkarnatorischen Umgreifen von Mensch und Welt in ihrer Geschichte eine eschatologisch „neue Menschheit“ realsymbolisch abbildend als gesellschaftlich verfasstes Gefüge.<sup>697</sup> Ekklesiologie und Eschatologie erschließen sich bei ihm folglich gegenseitig.

Die Perfektivität und zugleich bleibende reale Wirksamkeit dieses eschatologischen Ereignisses ist für die Kirche im rahnerschen Ansatz von zweifacher Bedeutung, die allerdings die zuvor angedeutete Spannung von Verborgenheit und Wahrnehmbarkeit zu konterkarieren scheint. Zum einen ist die Kirche nach Rahner reale (und nicht bloß mögliche) Frucht des tatsächlich geschehenen (und nicht gänzlich verborgenen) Christusereignisses.<sup>698</sup> Sie steht deshalb unter dem Imperativ einer Verkündigung der bleibenden und unterscheidenden Abhängigkeit ihres (offensichtlichen) Seins von Christus selbst. Zum anderen ist mit der Kirche für Rahner die eschatologische Heilsgeschichte in das Stadium einer wirklichen Wahrnehmbarkeit der siegreich vollendenden Heiligkeit Christi in der Welt getreten: „Diese Heiligkeit macht die Kirche zu einem *signum elevatum in nationes*...“<sup>699</sup>

Damit stellt sich aber die Frage, wo in diesem ekklesiologischen Ansatz die zuvor im Blick auf den einzelnen Nachfolgenden bei Rahner erkannte und als analog behauptete formale Spannung von Verborgenheit und Wahrnehmbarkeit bleibt. Ist Rahners kreuzesinkarnatorisches Denken hier einem ekklesiologischen Triumphalismus gewichen, der Begriffe wie Sünde, Versagen, Unvollkommenheit und Uneindeutigkeit im Rahmen einer Ekklesiologie nicht kennt bzw. sie innerhalb einer Ekklesiologie ausschließlich bei der theologischen Charakterisierung eines *Einzelnen*, nicht aber der institutionellen Organisationsform der *Kirche* verwendet? Ist Rahners Ekklesiologie zur „Achillesferse“ seines kreuzesinkarnatorischen Denkens geworden?

Die bisher erkannte formale Spannung von Verborgenheit und Wahrnehmbarkeit baut sich an einer anderen Stelle als in der Frage nach dem christologischen Ursprung des institutionellen und „existentiellen“ Seins der Kirche in Rahners ekklesiologischem Ansatz auf. Nicht die theologische Retrospektive auf das Christusereignis, sondern die eschatologische Prospektive erlaubt und nötigt Rahner zugleich zu einer Differenzierung von Verborgenheit und Wahrnehmbarkeit auch und insbesondere im Blick auf die Ekklesiologie.

---

<sup>697</sup> Grundkurs des Glaubens, in: *Sämtliche Werke*, 26, 324ff.

<sup>698</sup> Vgl. die vierte Exerzitenwoche.

<sup>699</sup> Die Kirche der Heiligen, in: *Sämtliche Werke*, 10, 293. Vgl. auch die Aussage Rahners: „Der eindeutige, positive Wille Gottes ergibt sich aus der Struktur der Kirche. Sie ist die ursakramentale Greifbarkeit der eschatologischen Gegenwart des Heiles Gottes in der Welt. Dementsprechend will Gott, daß sie die eschatologische Transzendenz der Liebe, die ihr inneres Wesen ausmacht, greifbar zur Erscheinung bringe“, in: *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitenbuch*, 77.

Nach Rahner gründet die Kirche in ihrer spirituellen wie institutionellen Verfasstheit zwar im Christusereignis. Sie erhält für ihn auf Grund der Gewissheit einer bleibenden handelnden göttlich-eschatologischen Erlösung in ihr und durch sie eine realsymbolische Qualifikation als „Grundsakrament“<sup>700</sup>. Deshalb ist es nach Rahner gerade diese material wie kategorial vermittelte „Greifbarkeit der Gnade“<sup>701</sup>, die sowohl eine *reale Bestimmtheit* ihrer seit und mit dem Christusereignis durch die Kirche und in ihr anhebenden Wahrnehmbarkeit als auch zugleich eine *eschatologische Vorläufigkeit* eben dieser Gegenwartsweise zum Ausdruck bringt.<sup>702</sup> Letzterer kommt nach Rahner eine gewisse (wenn auch nicht vollkommene) *Verborgenenstruktur* (analog zum Handeln des Menschen entsprechend der „dritten Wahlzeit“) zu, die sie zwar nicht unerkennbar werden lässt. Jedoch erhält die Kirche bei Rahner vor dem Hintergrund seiner epistemologisch-theologischen Grundunterscheidung<sup>703</sup> zwischen der irdisch-kontingenten Sphäre als „Erfahrung der christlichen *Gegenwart* [Betonung Rahners]“<sup>704</sup> und der absolut vollendeten eschatologischen Sphäre (vgl. „absolute Vollendung“<sup>705</sup>) einen viatorischen Charakter.<sup>706</sup>

Dabei ist für ihn das Gottesverhältnis von Mensch und Welt in der Gegenwart von einer kategorial wie material vermittelten Unmittelbarkeit bestimmt, während der eschatologischen Sphäre eine unvermittelte Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses eignet. Dieser spannungsreiche viatorische Charakter raubt der Kirche bei Rahner nicht ihre vom Geist Gottes verliehene „objektive“ Gewissheit, wirksames Heilszeichen in der Welt zu sein. Er lässt es für Rahner aber nicht zu, dass die Kirche im Blick auf ihre „äußeren“ wie „inneren“ „definitiven“ Grenzen eine ekklesiologische Selbstvergewisserung aus ihrem „objektiv“ gewissen Gottesverhältnis heraus bzw. durch „objektives“ Gottesverhältnis erhält.<sup>707</sup> Die Zugehörigkeit der Kirche zur irdisch-kontingenten Sphäre, auf Grund dessen sie ein „lediglich“ vermittelte-unmittelbares Gottesverhältnis hat, erlaubt keine Vorwegnahme der erst mit dem eschatologischen Ende gegebenen unvermittelten Unmittelbarkeit ihrer Gottes- wie Selbsterkenntnis.<sup>708</sup>

<sup>700</sup> Wenngleich der frühe Rahner noch nicht begrifflich eindeutig zwischen Ur- und Grundsakrament in ihrer jeweiligen Zuordnung zu Christus und zur Kirche unterscheidet.

<sup>701</sup> Die Kirche der Heiligen, in: Sämtliche Werke, 10, 294.

<sup>702</sup> Vgl. auch Kirche und Parusie Christi, in: Sämtliche Werke, 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 626-640.

<sup>703</sup> Eine radikale formale wie sachliche Trennung oder Diastase zwischen beiden Sphären ist für Rahner auf Grund seines symboltheoretischen Denkens, das er kreuzesinkarnatorisch verankert, nicht möglich.

<sup>704</sup> Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 407.

<sup>705</sup> Ebd., 409.

<sup>706</sup> Wobei Rahner von einer letzten Einheit von individueller und kollektiver Eschatologie ausgeht; s. dazu unter Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 418ff.

<sup>707</sup> Vgl. dazu in Analogie Rahners Verständnis von „simul iustus et peccator“, s. dazu unter 5.3.

<sup>708</sup> Die Kirche der Heiligen, in: Sämtliche Werke, 10, 300f. Vgl. auch die Aussage Rahners: „Die von Ignatius geschilderten Reiche Christi und Satans gehen durch solche geschichtlich umschriebenen Gebilde hindurch.“



Damit ergibt sich bei Rahner der ignatianische Verborgenhheitsgedanke im ekklesiologischen Kontext aus der Perspektive einer *eschatologischen* Unterscheidung. Diese differenziert zwischen einer *vorläufigen* „Jetzt-Zeit“, in der das geschehene eschatologische Heilsereignis<sup>709</sup> in ekklesialer Vermittlung realsymbolisch ausdrückliche (in Form der Kirche) als auch „verborgene“ (in Form profaner Phänomene) Wirksamkeit entfaltet, und einer *endgültigen Vollendungssphäre*. In dieser entkleidet sich für ihn das göttliche Geheimnis als „die absolute Zukunft des Menschen“<sup>710</sup> aller räumlich-zeitlich bedingten Vermittlung und wird als es selbst wahrnehmbar.<sup>711</sup>

Dabei ist es für das Verständnis des rahnerschen Eschatologieansatzes (und damit auch Ekklesiologieansatzes) von entscheidender Bedeutung, dass sich diese beiden Sphären nicht zeitlich hintereinander erstrecken, sondern dass die „absolute Zukunft“ als „Ewigkeit“ in die Jetzt-Zeit „zeitüberwindend“ real-„diachronisch“ eingeht bzw. dort „zeitüberwindend“ wirkt.

Nach Rahner „ent-äußert“ sich der Geist Gottes auf Grund der eschatologisch bedeutsamen Unterscheidung von irdischer Gegenwart und „absoluter Zukunft“ eben nicht wie der hegelianische „absolute Geist“. Dieser vollzieht sich derart, dass er sich im dialektischen Dreischritt synthetischen „Aufhebens“ zur Selbstvervollkommnung auf eine „Spannungslosigkeit“ hin der Zeit entledigte. Der göttliche Geist „hebt“ die Zeit nach Rahner nur „zeitweilig“ auf, „damit Freiheit, Endgültigkeit getan werden könne.“<sup>712</sup> Gerade dies geschieht für Rahner aber *in* der Zeit (und durch sie) und nicht außerhalb ihrer. Damit hat auch in diesem Zusammenhang Rahners schöpfungstheologisch in Dienst genommene Symboltheorie auf analoge Weise ihren Niederschlag gefunden: Ewigkeit setzt Zeit als Medium ihrer, die Zeit überwindenden, d. h. übersteigenden Selbstpräsenz in ihr voraus, um sie in Ewigkeit zu überführen. Zugleich ist es bei Rahner die Ewigkeit, die die Zeit als dieses formallogische Apriori ursprünglich gesetzt hat. Deshalb „west“ für ihn der immer schon vollkommene göttliche Geist als überzeitliche „Ewigkeit“ in der von dieser unterscheidend gesetzten, jedoch auf sie wesentlich bezogenen Zeit an. Ignatianisch weitergedacht könnte und müsste sich bei Rahner (analog der „dritten Wahlzeit“) Ewigkeit als Zeit inkarnatorisch „verbergen“ können, um Zeit gemäß ihrer eigenen Voraussetzungen in Ewigkeit überführen zu können.

---

Auch innerhalb der Kirche entfaltet Luzifer seine Gewalt, auch da gibt es Stolz, Gier nach Reichtum, Macht. Die Kirche ist auch Kirche der Sünder und nicht nur die heilige“, in: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, 172; vgl. darüber hinaus Kirche der Sünder, in: Sämtliche Werke, 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit, Freiburg i. Br. u. a. 2003, 82-95; Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln u. a. 1965, 321-347.

<sup>709</sup> Rahner kann auch von „Ewigkeit“ sprechen; s. Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 411ff.

<sup>710</sup> Ebd., 420.

<sup>711</sup> Allerdings ist hier an Rahner die Frage zu stellen, welcher qualitative Unterschied zwischen beiden Sphären besteht, wenn er sagt: „Die Menschheitsgeschichte geht als ganze in einer Geschichte auf eine sie abschließende Vollendung der Menschheit zu“; s. Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 419.

<sup>712</sup> Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 412.

„Ewigkeit“ kommt nach Rahner überall dort zu sich selbst, wo die Begegnung des Menschen mit dem Existential des Todes zum existentiellen Vollzug seines transzendentalen Selbstverhältnisses wird und dadurch Endgültigkeit erhält: „*durch* [Betonung des Autors] den Tod – nicht *nach* ihm ist die getane Endgültigkeit des frei gezeitigten Daseins des Menschen.“<sup>713</sup> *Der wesentliche Vollzug des personalen Selbstverhältnisses menschlicher Transzendenz zum Existential des Todes* ist deshalb bei Rahner das entscheidende Identifikationskriterium der Ewigkeit *in* der auf Ewigkeit hin angelegten Zeit.<sup>714</sup> Rahners christologisch verankertes existenciales Verständnis des Todes wird dadurch zum grundlegenden „Scharnier“ seiner Eschatologie und Anthropologie bzw. Schöpfungslehre. Da bei Rahner aber der einzelne Mensch im transzendentalen Ausgriff seines zeitlichen Daseins auf Ewigkeit als geistig-leiblich verfasstes Wesen immer auch sein Menschsein im Blick auf seine Zugehörigkeit zur Menschheit im allgemeinen partizipativ vollzieht, beansprucht ein solcher geistig-leiblicher Vollzug sowohl personal-einmalige als auch zugleich kollegiale Geltung. Somit können Personalität und Kollegialität nach Rahner nicht nur nicht unabhängig voneinander ausgesagt und vollzogen werden. Vielmehr ist die Kollegialität der Personalität auf gewisse Weise vorgeordnet, als der Einzelne in seinem Selbst- wie Gottesverhältnis immer schon an der Menschheit im allgemeinen partizipiert. Zugleich ist dieses Allgemeine bzw. Objektive nur durch das unhintergebar Subjektive und damit auch Plurale der Wahrnehmung gegeben und kann auf diese Weise angeeignet werden.<sup>715</sup> Daraus ergibt sich folglich bei Rahner eine bleibende innere Spannung beider Aspekte zueinander.

Durch die grundsätzliche Geltung dieser Einsichten für den Bereich des kategorialen christlichen Glaubens wird die Wirklichkeit der Kirche in zweifacher Weise bedeutsam, zum einen im Blick auf ihre Bedeutung für die Menschheit insgesamt, zum anderen im Blick auf die innerekklesiale Differenzierung von personaler Individualität und Kollegialität. Der Offenbarung des Wortes (in Form der göttlichen Kreuzesinkarnation) kommt es nach Rahner zu, einem personal-kollegialen Verständnis der Menschheit in ihrem Verwiesensein auf das göttliche Geheimnis reflexe und „objektivierte“ Gestalt zu geben.<sup>716</sup> Folglich ist bei Rahner der sein existenciales Selbstverhältnis reflex vollziehende einzelne Mensch als Realsymbol des (von Gott gewollten und von Christus ins Werk gesetzten) neuen Menschen zu begreifen,

---

<sup>713</sup> Ebd., 412.

<sup>714</sup> Vgl. hierzu die Aussagen zum Verhältnis von Natur und Gnade; s. unter 4.3.3.3.

<sup>715</sup> Grundkurs des Glaubens, in: *Sämtliche Werke*, 26, 337; auch 418f.

<sup>716</sup> Ebd., 415.

so wie die Kirche als Realsymbol der diesen Menschen im Allgemeinen umgreifenden neuen Menschheit zu verstehen ist.

Damit kennt und berücksichtigt Rahner in seinem ekklesiologischen Ansatz im Blick auf die eschatologische Wahrnehmbarkeit und „Verborgenheit“ des göttlichen Handelns in der Kirche stärker als Ignatius<sup>717</sup> eine unaufhebbare dialektische Spannung zwischen den Momenten der *Objektivität und Subjektivität, des Amtlich-Institutionellen und des Prophetisch-Ereignishaften*. Sie sind aufeinander bezogen, aber nicht voneinander ableitbar.

Der Vollzug von Ewigkeit als Endgültigkeit in der Zeit ereignet sich nach Rahner in den tatsächlichen, unhintergehbaren und unaufgebbaren, da notwendigen Spannungen von Personalität und Kollegialität (Ekklesialität). Dies bedeutet, dass es für Rahner letztlich keinen möglichen „Ort“ eines einzelnen Christen bzw. des Subjektiven geben kann, der nicht immer auch mit dem „objektiven“ Vorgegebenen des Kollegialen (Ekklesialen) konfrontiert wäre, an dem er selbst partizipiert. Allerdings kann es bei ihm ebenso keine „objektive“ Kollegialität geben, die hinter die subjektive Endgültigkeit personalen Selbstvollzugs zurückzugehen vermag bzw. diese in kollegiale Kirchlichkeit zu überführen vermag.

Dies bedeutet für das rahnersche Verständnis der (ignatianischen) „Wahl“<sup>718</sup> des Willens Gottes, dass dieser sich sowohl *unhintergebar personal* als auch *vorgegeben kollegial* äußert. Deshalb kann der vom einzelnen Menschen „gewählte“ bzw. zu „wählende“, d. h. erkannte bzw. zu erkennende Wille Gottes für Rahner niemals der Kirche widersprechen, und sei die Erkenntnis dieses göttlichen Willens auch noch so „subjektiv“. Dies hat zur Voraussetzung, dass sich derselbe Geist innerhalb des grundlegenden Spannungsbogens von Personalität und Kollegialität (Ekklesialität) kundtut. Dabei verweist Personalität bei Rahner auf das theologale Phänomen des Gewissens als „subjektive“ Form der Geistäußerung und Ekklesialität auf den mit dem grundlegenden Christusereignis mitgesetzten „objektiven“ Ort und das kollegiale Medium des sich fortsetzenden göttlichen Heilshandelns in der Welt.

Allerdings ist nach Rahner um der Aufrechterhaltung der beiden (in ihrer gegenseitigen Bezogenheit) eigenständigen medialen „Orte“ göttlichen Handelns willen dort „Kritik“ am Einzelnen vonnöten, wo dieser meint, sich und sein Gewissen durch Verweis auf allgemeine Normen der Kirche zu entlasten, um dadurch seine Verantwortlichkeit auf die Institution vermeintlich abschieben zu können.<sup>719</sup> „Kirchenkritik“ als mahnende Stimme des einzelnen Gewissens ist für Rahner wiederum dort zulässig

<sup>717</sup> Wobei nicht gesagt werden soll, dass nicht auch der Laie Ignatius bei der Abfassung der „Geistlichen Übungen“ „kirchenkritische“ Züge angenommen hat.

<sup>718</sup> Vgl. hier K. T. Kehrbach, *Der Begriff der „Wahl“ bei Sören Kierkegaard und Karl Rahner. Zwei Typen der Kirchenkritik* (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 8), Frankfurt a. M. u. a. 1992.

<sup>719</sup> Grenzen der Amtskirche, in: *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln u. a. 1965, 499-520.

und notwendig, wo grundsätzlich diese Stimme des Gewissens, d. h. wo der Einzelne (sei er reflex der Kirche zugehörig oder zumindest unreflex auf sie bezogen) in seinem existential-existentialen Selbstvollzug als eigenes personales Medium des göttlichen Willens von der Kirche gewollt oder ungewollt überhört wird. Des weiteren ist nach Rahner eine solche Kritik zulässig und notwendig, wo versucht wird, die notwendige jeweils „subjektive“ Aneignung des „objektiv“ Vorgegebenen kollektivistisch zu vereinheitlichen. Bei dieser Kritikmöglichkeit und -notwendigkeit stellt Rahner aber die grundsätzliche Vorgegebenheit des kollegial bzw. ekklesial „Objektiven“ nicht in Frage.

Nach Rahner kann Endgültigkeit sowohl im Reflex-Wahrnehmbaren des Ekklesialen als auch im Verborgenen des existential-existentialen Selbstvollzugs des Menschen gegeben sein. Deshalb hat für ihn zu gelten, dass sowohl ein die Ewigkeit in der Zeit als Endgültigkeit vollzogenes reflexes personal-kollegiales Handeln im Sinne einer pluralen, aber dennoch ausdrücklichen „Kirchlichkeit“ als auch ein entsprechend nicht christlich-reflexes als „anonyme“ (plurale) „Kirchlichkeit“ (analog zu seinem Gebrauch beim Begriff „Christen“<sup>720</sup>) bezeichnet werden kann und darf.

Eine solche Rahner bisweilen zum Vorwurf gemachte unmittelbar „inklusive“ Qualifizierung von Menschen, die sich nicht explizit zum Christentum bekennen, die aber in ihrem existential-existentialen Selbstvollzug Ewigkeit in der Zeit als Endgültigkeit zum Ausdruck bringen, verzerrt seine als innertheologisches Dialogangebot zu verstehende Deutung, die nicht für ein interreligiöses Gespräch gedacht war. Darüber hinaus lässt sich der rahnersche „Inklusivismus“ nur angemessen verstehen und würdigen, wenn das folgende universale Geltung beanspruchende inkarnationstheologische (aber eben dadurch keineswegs pantheistische) Grundanliegen Rahners Beachtung findet<sup>721</sup>: Für Rahner ist Gott in und durch seine Inkarnation theologisch entscheidend freier Urheber und Träger menschlichen Selbstvollzugs als Realisierung der je eigenen Erlösung. Eine inkarnationstheologische Grundlegung hat auch für Vollzüge menschlichen Handelns zu gelten, die diese aus dem christlichen Glauben gewonnene Erkenntnis eben nicht ausdrücklich reflektieren. Diese bringen dann – allerdings unter eschatologischem Vorbehalt menschlicher Urteilstgewisheit – eine theologisch bedeutsame existential-existentiale Endgültigkeit im eigenen Selbstverhältnis zum Ausdruck.

Folglich hat die Ekklesiologie als *realsymbolische „Schnittstelle“ und verbindendes „Zwischenglied“ von Rahners Eschatologie und Anthropologie zu gelten*. Diese Schnittstelle

<sup>720</sup> Die anonymen Christen, in: Schriften zur Theologie, VI, Einsiedeln u. a. 1965, 545-554.

<sup>721</sup> Zum Ganzen, s. Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 303ff; zum gesamten Komplex einer Theologie der Religionen bei Rahner, siehe D. Ziebritzki, „Legitime Heilswege“. Relecture der Religionstheologie Karl Rahners, Innsbruck 2002.

hängt bei ihm aber wiederum am grundlegenden „Scharnier“ seines Kreuzesverständnisses als existenciales Interpretament des irdischen Todes. Damit trägt das Kreuz bei Rahner die heilshafte Endgültigkeit des existentialen und existentiellen Selbstverhältnisses des Menschen zum Tod als sowohl personal wie kollegial (-ekklesial) wahrnehmbare Realität und deckt diese als solche auf. Zugleich weist das Kreuz im rahnerschen Ansatz, indem sich in ihm das „größere“ göttliche Geheimnis kundtut, auf die noch ausstehende Vollendung der Mensch, Kirche und Welt geltenden je eigenen Form existentialer Endgültigkeit hin.

### **7. Der Gekreuzigte als realsymbolische „Erscheinung“ des göttlichen Geheimnisses. Zur Verhältnisbestimmung von heilsökonomischer und immanenter Trinität**

Folgendes lässt sich bislang festhalten: Die sich als personale und kollegiale Endgültigkeit ereignende Ewigkeit in der Zeit ist im Denken Rahners nichts anderes als die göttlich-erlösende Selbstmitteilung in der Kategorialgeschichte, insofern sie den Menschen im existential-existentiellen Vollzug seiner Transzendenz realsymbolisch beansprucht bzw. in den realsymbolischen Dienst seiner Erscheinung nimmt.

Diese allgemeine theologisch-anthropologische Aussage findet – wie bereits gezeigt – ihre begründende Zuspitzung in der Christologie. Da Rahner grundsätzlich davon ausgeht, dass sich im Christusereignis Gott selbst mitgeteilt hat, ist es auch Gott selbst, der als die „Gegebenheitsweise“<sup>722</sup> eines soteriologisch-christologischen „pro nobis“ in der Kategorialgeschichte von Mensch und Welt erscheint. Der dreieinige Gott ist somit für Rahner transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte.

Dies lässt sich bei Rahner auch pneumatologisch verifizieren: Insofern er den Geist Gottes als die Ankunft des selben Gottes „in der innersten Mitte unseres Daseins“<sup>723</sup> bestimmt und folglich die Aktuierung der Transzendenzverfasstheit des Menschen im Vollzug seines Ergreifens der Heilsbotschaft in Form kategorialer Begegnung (mit dem Christusereignis) gründen sieht, sind für ihn auch pneumatologische Aussagen solche über den sich selbst mitteilenden Gott.

Darüber hinaus bestimmt Rahner Gott, den Vater, als den „Unsagbare[n], das heilige Geheimnis“, was für ihn den „unumfaßbare[n] Grund und Ursprung seines Ankommens in Sohn und Geist“ bedeutet, der nicht aufhört eben dieses Geheimnis zu sein, sondern „sich als

---

<sup>722</sup> Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 135.

<sup>723</sup> Ebd.

solcher behält, ...“<sup>724</sup> Folglich sind unter der Voraussetzung, dass sich nach Rahner in dieser Rede des Ankommens des göttlichen Geheimnisses in Wort (Sohn) und Geist wie auch in diesen selbst der selbe Gott mitteilt, auch „theo“-logische Aussagen solche über den *einen* sich selbst mitteilenden, aber dennoch mit sich selbst identisch bleibenden Gott.<sup>725</sup>

Da Rahner diese als epistemologisch wahr und real geltenden unterschiedlichen „Äußerungen“ als „*Gegebenheitsweisen*“ Gottes gegenüber Mensch und Welt bestimmt und jene zugleich als göttliche Selbstmitteilungen zu verstehen sind, kommen für ihn diese Weisen Gott zu, wie er „*an sich selber*“<sup>726</sup> ist.

Von daher gesehen lässt sich ein Zugang zu Rahners Diktum der *wechselseitigen Identität* von heilsökonomischer und immanenter Trinität<sup>727</sup> gewinnen. Dabei bildet bei ihm die heilsökonomische Selbstentäußerung Gottes die aposteriorisch-kategoriale Grundlage für eine der Glaubenserkenntnis mögliche Rückübertragung der an Gott erkannten ökonomischen Differenzen auf die göttliche Immanenz. Diese wiederum stellt für Rahner die formallogisch-apriorische Voraussetzung für die ökonomische Unterscheidbarkeit der göttlichen „*Gegebenheitsweisen*“ dar, denen nach altkirchlicher Tradition der Personbegriff zukommt.

Ein wichtiges trinitätstheologisches Anliegen Rahners ist es jedoch, zu vermeiden, dass der neuzeitliche Personbegriff unter Missachtung des in der Analogie gründenden Vorbehaltes gegenüber dem Geheimnischarakter Gottes auf diesen „*an sich selber*“ zu übertragen. Deshalb schlägt er vor, bei der immanenten Trinität von drei „*Subsistenzweisen*“ Gottes zu sprechen, in denen das eine Bewusstsein Gottes eben nur in unterschiedlicher Weise „*subsistiere*“.<sup>728</sup>

Somit sucht sich Rahner mit Hilfe seiner Grundhypothese der wechselseitigen Realidentität von Heilsökonomie und Immanenz Gottes einer von ihm bei Augustinus als „*genial*“ und dennoch als in sich nicht schlüssig erkannten „*psychologischen*“ Trinitätslehre zu erwehren. Letztere ergeht sich für

<sup>724</sup> Ebd.

<sup>725</sup> Einzigkeit und Dreifaltigkeit Gottes im Gespräch mit dem Islam, in: Schriften zur Theologie, XIII, Zürich u. a. 1978, 129-147; hier: 139f. Deshalb ist die These J. Moltmanns, die Bestimmung des göttlichen Wesens durch die Selbstmitteilung Gottes führe bei Rahner zur „Preisgabe der trinitarischen Unterschiedenheit Gottes“ und damit verbunden zum „Verlust der Unterscheidung von Gott und Welt“, trotz einer unbestreitbaren leichten modalistischen Neigung Rahners, den Personbegriff nicht auf das innergöttliche Verhältnis zu übertragen, unhaltbar; J. Moltmann, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München<sup>2</sup>1986, 161-166.

<sup>726</sup> Grundkurs des Glaubens, in: Sämtliche Werke, 26, 135.

<sup>727</sup> MySal II, 328; vgl. ausführlicher Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Sämtliche Werke, 12, 132-133. E. Jüngel weist allerdings darauf hin, dass man Rahners These von der Einheit von immanenter und heilsökonomischer Trinität nicht im Sinne einer Gleichsetzung oder Identität verstehen dürfe. Es sei vielmehr zwischen Gottes immanentem Wesen und seinem ökonomischem Handeln in der Welt zu unterscheiden, um Gottes Handeln zur Welt als frei und ungeschuldet denken zu können; ders., Das Verhältnis von „ökonomischer“ und „immanenter“ Trinität. Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre – im Anschluß an und in Auseinandersetzung mit Karl Rahners Lehre vom dreifaltigen Gott als transzendtem Urgrund der Heilsgeschichte, in: ZThK 72 (1975) 353-364 (= ders., Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, 265-275, bes. 271f.).

<sup>728</sup> Vgl. K. Rahner, MySal II, 387.

ihn in theologisch nicht mehr legitimen innertrinitarischen Spekulationen<sup>729</sup> und kann in einen anthropomorphen Tritheismus führen, was Rahner auch in Distanz zu Hans Urs von Balthasars Trinitätslehre treten lässt.<sup>730</sup>

Hier kann zwar der Verdacht einer Nähe Rahners zum Modalismus nicht ganz ausgeräumt werden. Jedoch wird seine Sprachregelung vor dem Hintergrund seines ignatianischen Erbes verständlich: Die Begegnung mit dem kategorialen Christusereignis, die sich im „Schauen“ des Gekreuzigten verdichtet, soll gerade *mystagogisch* in die Nähe des für ihn wie bei Przywara dionysisch<sup>731</sup> tönenden „unsagbaren“, göttlichen Geheimnisses (ein-)führen. Eine solche Mystagogie geschieht für ihn dann, wenn die heilsökonomische Kreuzeskategorialität die überkategorial bleibende Geheimnishaftigkeit der immanenten Trinität nicht aufhebt.

Dabei kann allerdings auch Rahner der Schwierigkeit nicht entgehen, die für ihn geltende „Unsagbarkeit“ dieses immanenten göttlichen Geheimnisses zumindest in der Weise sprachlich zu umschreiben, dass die heilsökonomische Ent-Äußerung Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist wahrhaft und real göttliche *Selbstentäußerung* ist, d. h. Mitteilung dessen, wie der eine Gott „*an sich selber*“ ist. Ansonsten „zerfiele“ Gott nicht bloß begrifflich in einen „deus absconditus“, dessen An-sich-Sein dem Menschen gänzlich verschlossen ist, und in einen, von diesem unterschiedenen „deus revelatus“, dessen ausschließliches Sein „für uns“ sich heilsökonomisch erschlosse. Eine solche Diastase machte aber zugleich jede Möglichkeit zunichte, eine theologische Verhältnisbestimmung zwischen dem „revelatus“ und dem „absconditus“ vorzunehmen.

Von daher gesehen dient Rahners Grundhypothese einer wechselseitigen Identität von heilsökonomischer und immanenter Trinität der *offenbarungstheologischen Vergewisserung* eines *in sich und in gleicher Weise am Menschen differenzierten Monotheismus*.

Vor dem Hintergrund des bisher Gesagten lässt sich deshalb Folgendes für Rahners Verhältnisbestimmung von heilsökonomischem Kreuzesereignis und immanentem Gott festhalten: Die kategoriale Überkategorialität der Begegnung mit dem bis zum Kreuz Inkarnierten wahrt für Rahner die partizipatorische Analogie zwischen dem göttlichen Geheimnis und seinem inkarnatorischen Gehalt, dem Menschen. Rahner bringt diese Analogie gerade durch

<sup>729</sup> Vgl. dazu den Vorwurf von H. Vorgrimler, Randständiges Dasein des dreieinigen Gottes?, in: Stimmen der Zeit, Heft 8 (2002) 545-552, an M. Striet, Spekulative Verfremdung? Trinitätstheologie in der Diskussion, in: HerKorr 56 (2002) 202-207, einem spekulativen Idealismus in der Trinitätslehre zu frönen.

<sup>730</sup> Vgl. das entsprechende Kapitel zu Balthasar. Siehe hier auch den problematischen Ansatz von M. Mühlings-Schlapkohl, Gott ist Liebe. Studien zum Verständnis der Liebe als Modell des trinitarischen Redens von Gott (Marburger Theologische Studien 58), Marburg 2000. Tendenziell tritheistisch ist auch der Ansatz von G. Greshake, Der dreieine Gott, Freiburg i. Br. 2001.

<sup>731</sup> Zum Programm negativer Theologie bei Dionysius Areopagita, s. Stolina, Niemand hat Gott je gesehen, 9-26.

die Vorstellung zum Ausdruck, dass das Kreuz, indem es über sich und seine historisch-kategoriale Form hinaus auf den „sich verschweigenden“ Gott verweist, das sich selbst realsymbolisch vergegenwärtigende göttliche Geheimnis in sich birgt. Es ermöglicht damit dem an diesem Geheimnis transzendental partizipierenden Menschen den kategorial erfüllenden Vollzug dieser Partizipation.<sup>732</sup> Rahners theologischer Grundansatz ist damit zutiefst und zuletzt von einer universalen soteriologisch-partizipatorischen Theozentrik geprägt.

## 8. Zusammenfassung

Insgesamt lässt sich im Blick auf Rahners religionsphilosophischen wie theologischen Grundansatz feststellen, dass er von einer ignatianischen Kreuzesspiritualität im Sinne eines umfassenden Denk- und Glaubenshorizontes geprägt ist. Die ignatianischen Exerzitien stellen damit nicht nur ein Teilmoment für eine Deutung des rahnerschen Ansatzes dar. Dort, wo der ignatianische Horizont bei ihm theologische Gestalt angenommen hat, erfuhr er wiederum entscheidende Vertiefungen von Rahners an einer Vermittlung von Thomas und Kant ausgerichteten (religions-)philosophischen Reflexionen. Als „ignatianisch“ geben sich dabei Rahners grundlegende christologisch-soteriologische Ausrichtung seines Ansatzes zu erkennen ebenso wie seine nachscholastische Hinwendung zur theologalen Bedeutsamkeit einer Geschichtlichkeit von Mensch und Welt.

Beim Desiderat, das ignatianische Grundmoment der göttlichen Inkarnationskenose radikal zu „Ende“ zu denken, ist Rahner seinem theologischen „Lehrer“ Przywara gefolgt. Im Unterschied zu letzterem bedeutet dies für Rahner die konsequente theologische Würdigung der *vollen* Menschheit des Inkarnierten. Wo er die Bedeutsamkeit dieses Gedankens für den neuzeitlichen Menschen aufzuzeigen sucht, fällt er keiner falsch verstandenen subjektivistischen Anthropozentrik anheim. Stattdessen beabsichtigt er die ignatianische Theozentrik als universalpartizipatorische Soteriologie zu erschließen. Dazu greift er auf Kants transzendente Anthropologie zurück und existentialisiert zugleich die Todesverfasstheit des Menschen unter terminologischem Rückgriff auf Heidegger. Die für Rahner religionsphilosophisch wie theologisch-soteriologisch notwendige „Klammer“ und zugleich „Brücke“ zwischen dem offenbarungstheologischen Inkarnationsgeschehen und den auf Grund ihrer Geschichtlichkeit ambivalent gewordenen anthropologischen Grundkonstanten stellt bei Rahner der Tod des inkarnierten Christus dar:

---

<sup>732</sup> Vgl. K. Rahner, in: Warum ich Christ bin, W. Jens, Hg., München 1979, 298.



Die in der Kreuzesinkarnation selbst zur geschöpflichen Freiheit der Transzendenz gewordene göttliche Freiheit der Liebe wird zum ermöglichenden Grund und zur eröffnenden Zielbestimmung der durch das Existential des Todes grundlegend geprägten geschöpflichen Freiheit im Vollzug ihrer durch die Inkarnation soteriologisch bedeutsamen transzendentalgeschichtlichen Verfasstheit. Damit begründet bei Rahner die Kreuzesinkarnation die heilshafte Endgültigkeit des existential-existentialen Selbstverhältnisses des Menschen zum Tod als sowohl personal wie kollegial(-ekklesial) wahrnehmbare Realität und deckt diese als solche auf.

Vermittels dieser „kategorialen“ Christologie ist die Anthropologie, letztlich auch die Protologie, bei Rahner deshalb immer schon von der Soteriologie „objektiv“, d. h. mit wahren, realem, aber allgemein-„transzendentalen“ Anspruch unterfasst. Diesen gilt es nach Rahner in Form von „subjektiver“ Kategorialisierung rück-einzulösen, da am Grund des Transzendentalen das Kategoriale des Christusereignisses steht, auf das jenes offenbarungstheologisch immer schon angelegt ist.

Damit ist die ignatianische Herkunft Rahners selbst dort noch erkennbar, wo es den Anschein hat, als abstrahiere er die Geschichtlichkeit des gattungsbegrifflichen Menschen als Existential zu sehr und formalisiere das Begegnungsereignis mit dem Gekreuzigten als „kategoriale Erfahrung“. Dem liegt aber Rahners primäre theologische Intention zugrunde, die universale Geltung ignatianischer Kreuzeseinsichten vor den Ansprüchen neuzeitlicher Vernunft als grundlegend bedeutsam für eben diese aufzuzeigen. Die Frühneuzeitlichkeit des Ignatius kommt ihm dabei entgegen.

Auch dort, wo Rahners transzendentaltheologischer Ansatz, der bereits von einem immer schon geltenden *konkreten* Hineingeholtsein menschlicher „Natur“ in die göttliche Heilsordnung ausgeht, in diesem „nachkommerzialen“ Sinn keinen unmittelbaren Anhalt mehr an den konkret „kommerzial“ denkenden Ignatius findet, wird Rahner nicht „ignatianisch“. Er greift vielmehr die schöpfungstheologische universale „Weite“ der Bedeutung einer Begegnung mit dem Gekreuzigten bei Ignatius selbst auf. Rahner entwickelt sie als *Transzendentalmystagogie* gerade in ihrer engen Anbindung und inneren Ausrichtung auf das durch das Kreuzesereignis soteriologisch bedeutsam gewordene Selbstverhältnis des Menschen zum Existential des Todes weiter.

Hierin zeigt sich zugleich eine das ignatianische „Deus semper maior“ noch übersteigende dionysische Prägung von Rahners Transzendentalmystagogie, insofern er sie auf die schweigende Letztwirklichkeit des göttlichen Geheimnisses auszurichten sucht. Der mögliche spirituelle Kreuzeselitarismus der Exerzitien wird folglich gerade durch Rahners existentiale Transzendentalmystagogie durchbrochen und in einen universalen Geltungsanspruch des mit

dem Kreuz zum Ausdruck Kommenden, die Letztwirklichkeit des göttlichen Geheimnisses, überführt.

Für den von Ignatius her theologische Zentralität beanspruchenden Kreuzesbegriff bedeutet die ignatianische Grundprägung Rahners, dass sich in seinem Verständnis des Kreuzes in besonders verdichteter Weise eine grundsätzliche theologische Verhältnisbestimmung von Gott und Mensch äußert, die über mögliche Einsichten in das spezifische Kreuzesereignis hinausgeht: Bei Rahner erhält das Kreuz in Anerkennung seiner *Geschichtlichkeit* zugleich *übergeschichtliche* Bedeutsamkeit, die grundlegenden religionsphilosophischen wie theologischen Charakter hat. Deshalb erscheint Rahner auch nicht unmittelbar als „Kreuzestheologe“. Vielmehr gewinnt der Gekreuzigte für Rahner erst dort seinen universalen Geltungsanspruch, wo das Kreuz als spezifisches Marterinstrument gerade auf das göttliche Geheimnis hin transzendiert wird.

Dazu nimmt er seine Symboltheorie in Dienst: Das Kreuz verweist bei ihm als christologisches „Scharniersymbol“ auf den größeren Zusammenhang von Protologie, Anthropologie (im Sinne einer religionsphilosophisch transzendentalen Ontologie mit christologischem Vorzeichen), Soteriologie, Trinitätslehre, aber auch Ekklesiologie und Eschatologie.

Rahner verankert deshalb in seinem „onto-theologischen“ Ansatz das heilsgeschichtliche Faktum des Kreuzestodes Jesu Christi innerhalb eines größeren schöpfungs- und inkarnations-theologischen Zusammenhangs. Dieser scheinbar scotistische Zusammenhang besteht darin, dass er mit Hilfe eines umfassenden theozentrischen Gnaden- und Liebesbegriffes die Setzung der Schöpfung als formallogisch-apriorische Voraussetzung göttlicher Selbstmitteilung an diese als ihren ontologischen Ursprung rückbindet. Dabei lehnt er sich an einen thomanisch-soteriologischen Universalismus an. Angesichts der geschichtlich-faktischen harmatiologischen Verzeichnungen geschöpflichen Daseins sucht er in einer patristisch beeinflussten Abkehr vom scholastischen Extrinsezismus in der frei faktischen Setzung der transzendentalen „Natur“ von Mensch und Welt das erste (scheinbar scotistische) Anheben eines Heilswirkens Gottes zu erblicken. Dieses steht für ihn unter der Maßgabe eines göttlichen „reditus“ der gesamten Schöpfung. Ein solches Anheben hat aber für den „thomanischen“ Rahner seinen übergeschichtlichen Ursprung im Heilswillen Gottes und zeitigt sich im geschichtlich kategorialen Höhepunkt im Kreuzestod Jesu Christi sowie seiner Auferweckung (als des einen Heilsereignisses). Zugleich weist das Kreuz, indem sich in ihm das „größere“ göttliche Geheimnis in seiner schweigenden Letztwirklichkeit kundtut, auf die noch ausstehende Vollendung der Mensch, Kirche und Welt geltenden je eigenen Form existentialer Endgültigkeit in ihrem viatorischen Charakter hin.

Eine solche Rahmgebung lässt von daher gesehen bei Rahner weder eine theologische Verabsolutierung von Form und Gehalt des Kreuzes noch seine Relativierung als bloßes heilsgeschichtliches Teilmoment zu.

Rahners Verständnis des Kreuzes ist deshalb insgesamt gesehen transzendentalontologisch beanspruchte und zugleich kategorialgeschichtlich verdichtete (und damit keineswegs ungeschichtliche und „unpolitische“) *Existentialtheologie*. Dieser liegt dadurch eher eine wesentliche *inkarnationstheologische „Denkform“* denn ein „kritisches Prinzip“ zugrunde. Gleichwohl entbirgt sie bei Rahner dort *kritisches Potential*, wo die inkarnationstheologisch begründete apriorische transzendente Partizipationsvollendung des Menschen am göttlichen Geheimnis geschichtlich-kategorial verdunkelt anstatt subjektiv aneignend vollzogen wird bzw. werden kann.

Da aber auch die Rede vom Kreuz in seiner spezifischen Form vorläufig gegenüber dem letztlich „unsagbaren“ und „heiligen Geheimnis“ Gottes ist, sucht Rahners dadurch deutlich dionysisch geprägte offenbarungstheologische „Negative Theologie“ eine den Menschen auf Grund seiner transzendentalontologischen Verfasstheit zuinnerst betreffende Mystagogie in ein „anbetendes Schweigen“ hinein zu sein.