

„ANTHROPOLOGIA NEGATIVA“
(Zu zwei Büchern über KARL RAHNER)

von Hans Waldenfels

Zum 70. Geburtstag K. RAHNERS erschienen zwei Bücher, die beide als Versuch einer Hinführung zu seiner Theologie angesprochen werden können¹. Das eine, verfaßt von K. P. FISCHER (= F.), Mitglied des Heidelberger Oratoriums, lag dem *Institut Catholique de Paris* als Dissertation vor und wurde ausdrücklich dem 70jährigen gewidmet, das zweite, verfaßt von B. VAN DER HEIJDEN (= H.), einem Holländer und Mitglied der Genossenschaft der Herz-Jesu-Priester, ist eine Dissertation an der *Gregoriana* in Rom und erschien marktgerecht zum Termin. Da es in beiden Fällen um die „Grundpositionen“ (H.) bzw. eine „Initiation“ in das Denken K. RAHNERS (F. 7) geht, ist es reizvoll zu vergleichen. Dabei wird sich zeigen, daß bei gleichem Materialobjekt nicht nur der formale Gesichtspunkt, unter dem dieses gesehen wird, den Blick verändert, sondern auch die Brille, durch die man es sieht, das ihrige hinzutut. Die unterschiedliche theologische Konzeption, die beiden Verfassern zueigen ist und die sich zu einem guten Teil von ihren Lehrern, die wie K. RAHNER Jesuiten sind, BOUILLARD in Paris, ALFARO in Rom, herleiten läßt, schlägt am Ende doch entscheidend durch. Wenn dabei die Sympathie des Rezensenten auch mehr der blutvolleren und zukunftsweisenderen Konzeption von F. zuneigt, wie sich zeigen und wie es begründet werden wird, so sei doch vorweg gesagt, daß beide Arbeiten äußerst sorgfältig gearbeitet sind² und einen hohen Grad sowohl analytischer wie auch spekulativer Fähigkeiten verraten. — Nach diesen einleitenden Bemerkungen sei ein kurzer Aufriß beider Werke gegeben:

Für H. ist der Ausgangspunkt der Begriff „Selbstmitteilung Gottes“, den er für „den Schlüsselbegriff“ der Theologie R.s hält: „Nicht nur die Gnade, auch Offenbarung und Glaube, Christus und Kirche, und auch die natürliche Existenz des Menschen entspringen aus der Selbstmitteilung und finden in ihr ihren Sinn, ihren Zweck und ihre letzte Intelligibilität.“ (17) Die Ökonomie der Selbstmitteilung Gottes, wie sie in der Diskussion um das Verhältnis von Natur und Gnade sowie um das übernatürliche Existential und seinen Bezug zum Glaubensakt zum Ausdruck kommt, bildet dann den Inhalt des 1. Kap. (3—62). Das 2. Kap. (65—152) soll dann „einige für das Verständnis der Offenbarungstheologie RAHNERS nützlich scheinende Bemerkungen“ zur Philosophie R.s zum Inhalt haben.

Für den Vergleich mit F.s Buch sind die hier gemachten Anmerkungen zum „Denkstil RAHNERS“ (65—88) bedeutsam. Ob es allerdings ausreicht festzustellen: „Rahners theologisches Denken bewegt sich zwischen empfangener Glaubenslehre

¹ BERT VAN DER HEIJDEN, *Karl Rahner*. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen (Sammlung Horizonte. Neue Reihe 6). Johannes-Verlag/Einsiedeln 1973; 464 S.

KLAUS P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*. Die Anthropologie KARL RAHNERS (Ökum. Forschungen, hrsg. v. H. KÜNG u. J. MOLTSMANN unter Mitarbeit v. E. JÜNGEL u. W. KASPER. II. Soteriolog. Abtlg. Bd. V.). Herder/Freiburg/Basel/Wien 1974; 420 S.

² Leider kann das hinsichtlich F.s Buch nur unter Ausschluß des praktisch unbrauchbaren Personen- und Sachregisters gesagt werden. Die offensichtliche Eile, mit der hier auf einen Termin hin gearbeitet worden ist, hat zu sehr großen Ungenauigkeiten in den Zahlenangaben geführt.

und angeeignetem Verstehen“, und: „Die Ausgangssituation Rahners ist die gelebte Erfahrung von Unerfülltheit („Frage“) und das Suchen einer Erfüllung, einer Antwort, welche er suchend im Christentum findet“ (78), läßt sich bezweifeln, zumal eine solche Feststellung nicht über die jedem bewußt vollzogenen Leben eigentümliche Erfahrung („Unerfülltheit“) einerseits und der gläubigen Reflexion („Glaubenslehre“) andererseits hinausweist. Gerade auf die implizite Vorentscheidung H.s, bei R. vordringlich auf den begrifflichen Vollzug zu achten, wird man aber von F. her deutlich aufmerksam. Dem Ansatz entsprechend prüft H. die transzendental-philosophische Methodik, die zentralen philosophischen Begriffe Woraufhin und Horizont, miterkannt und unthematise Erkenntnis, transzendente, transzendental, kategorial, Selbsttranszendenz, Apriori und Gegenstand sowie das Verhältnis von Transzendenz und Kategorialität, die Mitmenschlichkeit, das Verhältnis von Geschichte und Geschichtlichkeit. Die Darstellung der Offenbarungstheologie R.s erfolgt dann in drei Schritten. Anfangspunkt ist die Besprechung des „Hörers des Wortes“ (Kap. 3: 155–245). Dabei geht es zunächst um die Frage nach der Erkenntnis Gottes als der Möglichkeit übernatürlicher Offenbarung. Hier gibt es dann eine Reihe von Berührungspunkten mit F.s Sicht, so wenn auf die Bedeutsamkeit des Begriffes des Geheimnisses aufmerksam gemacht wird oder wenn R. IV 79 zitiert wird: „... nichts weiß der Mensch in der letzten Tiefe genauer, als daß sein Wissen (das, was man im Alltag so nennt) nur eine kleine Insel in einem unendlichen Ozean des Undurchfahrenden ist, als daß die existentielle Frage an den Erkennenden die ist, ob er die kleine Insel seines sogenannten Wissens oder das Meer des unendlichen Geheimnisses mehr liebe.“

Eine ausführlichere Diskussion, die aber hier nicht geführt werden kann, verdiente das, was H. über die transzendente Offenbarung sagt: Sie ist nach ihm „nicht Antwort auf jene Frage nach der Offenbarung ...“, die der Mensch sich faktisch stellt und über die Rahner in *Hörer des Wortes* reflektiert, sondern die Ermöglichung und Bewirkung dieser Frage“; folglich ergibt sich, „daß da, wo die erhobene Transzendenz erfahren und reflektiert wird, Gott als ‚Schweigender‘ empfunden wird und der Mensch dazu gedrängt wird, die Antwort auf seine Frage nach dem ‚persönlichen Verhältnis‘ Gottes zu uns aus der mitmenschlichen Geschichte zu erwarten“ (174). Der Offenbarungsbegriff wird aber nach ihm dann zweideutig: „Offenbarung als Selbsterschließung Gottes als Gott, das heißt als des unendlichen *ipsum esse* und Offenbarung als Erschließung des göttlichen ‚Selbst‘, das heißt des ‚persönlichen‘ Verhältnisses Gottes zu uns mittels mitmenschlicher Personensymbole.“ (175) Wieweit R.s Denken hier getroffen ist, bliebe zu prüfen.

Im Fortgang der Überlegungen aber wird dann zu Recht betont, daß R.s eigene Offenbarungstheologie sich mit der Thematisierung der Gnadenerfahrung zu entfalten beginnt (vgl. 185). Im Zusammenhang mit dieser Thematik stellt H. dann fest: „Zu dieser Gnadenerfahrung hat Rahner sich oft geäußert, manchmal mehr abstrakt-theoretisch, manchmal mehr konkret-evokativ. Grundlegend ist dabei wohl die eigene Erfahrung. Sie drückt sich aus in den spirituellen Schriften und auch in den sonstigen Versuchen, die Gotteserfahrung zu beschreiben.“ (200f.) Von dem Glaubens- bzw. Gnadenerlebnis aber kann man sagen: Es „ereignet sich in jenem Punkt, wo im Menschen subjektive und objektive Sicherheit zusammenfallen. Wenn das Erlebnis gottgewirkt ist, trägt es seine eigene subjektive Evidenz an sich, welche nicht immer wunderbar und prophetisch, andererseits aber auch nicht immer für andere nachweisbar und kontrollierbar ist und zu sein braucht.“ (204) Dennoch muß es auch in diesem Bereich die Ver-

antwortung geben und die Möglichkeit der Kontrolle. Damit ist dann der Weg zur Glaubenstheologie bzw. zur „*analysis fidei*“ eröffnet.

Das 4. Kap. (249—364) ist der Heils- und Offenbarungsgeschichte gewidmet, wobei das Problem des *anonymen Christentums* und die damit zusammenhängenden Fragepunkte einen besonderen Schwerpunkt bilden. Der entsprechende Abschnitt § 1 (249—296) wird daher die Missionstheologie besonders interessieren müssen. H. hat hier seine deutlichen kritischen Vorbehalte, zumal er der Ansicht ist, daß es bislang in dieser Frage eine angemessene Terminologie, die jeden zufrieden stellt, nicht gibt. Er fragt sich selbst: „Was ist aber angemessener: eine Terminologie, die leicht dahin mißverstanden werden kann, daß das explizite Christusbekenntnis unterbewertet wird, oder eine Terminologie, die leicht dahin mißverstanden wird, daß es ein Gottesverhältnis außerhalb Christus geben könne?“ (257) Daß diese Frage für R. eine theologische und keine philosophische ist, gesteht er ihm zu. Dennoch ist er der Meinung, daß man nicht sagen soll: „Es ist geoffenbart, daß Gott das Heil aller Menschen will, sondern: Wir wissen nicht, ob Gott das Heil aller Menschen will, aber wir hoffen es.“ (264) Der Einsatz für die allgemeine Heilsmöglichkeit führt dann weiter zu der Frage nach der Heilswichtigkeit, den geschichtlichen Christus zu kennen: „Auch der anonyme Christ hat eine Erkenntnis Gottes, indem er den sich anbietenden Gott mitbewußt erfährt. Er erkennt aber nicht die konkrete Person Christi. Die Frage ist somit: Was fügt die konkrete Person Jesu dem innerlich bewußten absoluten Geheimnis real hinzu? Warum kann man nur in der konkreten Person Jesu Gott selbst erkennen?“ (296) Damit ergibt sich zugleich die Frage nach dem christozentrischen Verständnis der Heilsgeschichte überhaupt. Die Ausdeutung von Welt und Menschheit als evolutiver Selbsttranszendenz auf den gottmenschlichen Heilsmittler hin führt dann zu dem Ergebnis:

„Die Offenbarung besteht somit im eigentlichen Sinne in der Person Jesu, in seiner überkategorialen, konkreten Person als persönliche Relation zu Gott, welche in ihrer Konkretheit perspektivisch in ihren Realsymbolen erkannt wird. Offenbarung ist somit nicht in der Richtung einer Aufhebung des kategorialen Elementes des Selbstvollzugs des Menschen zu suchen. Denn dann wäre Christus nicht Offenbarung Gottes, da er selber nicht un-kategorial ist und von uns nicht un-kategorial erkannt wird, und es wäre auch nicht möglich, daß der Glaube ursprünglich an die Kategorialität Jesu gebunden ist. Vielmehr gilt es, die Einzigkeit der Person Jesu als Relation zu Gott selbst auszuarbeiten.“ (361)

Das 5. Kap. (367—442) ist dann Christus, dem Offenbarer Gottes, gewidmet. Hier kommen die christologischen Aussagen R.s zur Sprache, die „Selbstaussage“ Gottes, und sein Werden, die Gotteserkenntnis Jesu, sein Glaube, das Personsein Jesu — gerade dieser Teil gehört auch in seinen kritischen Anmerkungen zu den weiterführenden Teilen des Buches (399—423) —, das Trinitätsverständnis R.s.

Das Buch endet in einer abschließenden Überlegung (445—453), in deren Verlauf an der Kritik nicht nur die Gründlichkeit, sondern auch die Grenze dieses Buches deutlich wird. H. stellt fest: „Rahner hat aber noch keine wirklich adäquate Offenbarungstheologie entfaltet. Besonders fehlt bisher die Thematisierung der letzten Möglichkeitsbedingungen der übernatürlichen heilsgeschichtlichen Offenbarung, welche die göttliche Person Jesu und die Dreifaltigkeit sind. Es konnte darum bisher auch noch kein adäquater Grund des Sinnes der expliziten Erkenntnis Christi ausgesagt werden.“ (452)

Nun weiß H. selbst von „unreflektierten Voraussetzungen“ (453). Eine, die er mit R. teilt, ist die Voraussetzung, „daß nämlich Gnade und Offenbarung formal im Personalen als solchem bestehen und bestehen müssen“, die Konzentration

auf das Subjekt, die ihrerseits noch einmal auf Einseitigkeiten und Über-Akzentuierungen hin untersucht werden müßten. Wichtiger scheint mir jedoch jene andere Voraussetzung, die von F. her deutlich wird, daß nämlich die Erfahrung das erste, der Begriff das zweite ist und daß der Begriff, wie R. selbst nur zu gut weiß, oft genug unzureichend bleibt und hinter der Erfahrung zurücksteht. Gewiß ist auch das Begriffliche ernstzunehmen, und H. tut das weithin mit großer Sorgfalt, doch kann man u. U. über dieser Beschäftigung das eigentlich Heilbringende, das in der Begegnung und Erfahrung Gottes selbst liegt, auch verpassen.

F. setzt anders an. Auch er kennt die literarischen und gedanklichen Traditionen, in denen R. steht, doch gilt sein Hauptaugenmerk dem spirituellen Ursprung des R.schen Denkens, das lange genug zu wenig beachtet worden ist³. Der 1. Teil (19—80) legt eingangs die „Voraussetzungen“ F.s offen: Theologie ist Übersetzung mystischer Erfahrung (21); diese aber ist stets Welt-Erfahrung (24ff.). R.s Verankerung in der Schule ignatianischer Exerzitien, seine Nähe zu PRZYWARA, die Anerkennung des Primats der göttlichen Führung, die Ekstase des Geistes — das sind in der Tat Themen, die vor aller transzendental-philosophischen Reflexion der Erörterung bedürfen. So wird deutlich, daß „Rahners Denken im Grunde von der mystischen Gotteserfahrung (vermittelt vorab durch Ignatius) herkommt, um deren ‚Bedingungen der Möglichkeit‘ zu erforschen, zunächst in scheinbar nur historischer Absicht (Untersuchungen über die Mystik von Ignatius, Bonaventura, u. a.), dann systematischer, durch Konfrontation und Ausbau der mystischen Theorie (der Gotteserfahrung) durch Verschmelzung der in ihr enthaltenen Elemente mittelalterlicher Philosophie (Bonaventura, Thomas) mit neuzeitlichen Ansätzen (Kant-Maréchal, Hegel, Heidegger), wobei die transzendente Fragestellung leitend blieb, weil RAHNERs Absicht immer mehr auf eine allgemeine Grundlegung der Gotteserfahrung und des Zugangs zu Gott überhaupt hinauslief“ (45).

Theologie ist aber nicht nur, wie F. anfangs sagt, „Übersetzung mystischer Erfahrung“, sondern zugleich „Rückführung“ des Menschen ins Geheimnis oder — wie er später mit R. selbst sagt — „reductio in mysterium“. Damit aber ist dann auch die Beschäftigung R.s mit den Regeln der „Wahl“ und der „Logik existentieller Erkenntnis“ als der Logik des Geheimnisses in ihrer Bedeutsamkeit erkannt. An dieser fundamentalen Grundeinsicht hält F. dann konsequent in allen Teilen seiner Arbeit fest. Gegen von BALTHASAR formuliert er, „daß die philosophischen Werke RAHNERs (wie auch seine theologischen Werke) seine religiöse Erfahrung auf der Ebene der abstrakten Theorie wiederholen, daß sie — als deren formale Grundlegung — ein Echo dieser geistlichen Erfahrung sind und sein wollen“ (62).

³ Auf die deutliche Verankerung der französischen Jesuitengeneration in der Zeit zwischen dem Modernismus und der „Nouvelle Théologie“ in der „ignatianisch geprägten und durch ihre französischen Vorväter weitergereichten Treue zu der zentralen Leidenschaft ‚Jesus‘“ sowie auf den Zusammenhang zwischen deutsch- und französischsprachigen Jesuiten, zu denen auch K. RAHNER zu zählen ist, habe ich bereits früher aufmerksam gemacht; vgl. H. WALDENFELS, *Offenbarung*. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (Beitr. z. Ökum. Theologie, hrsg. v. H. FRIES, Bd. 3.). München 1969, 68—79. In diesem Zusammenhang vermißt man bei F. einen Verweis auf die leider nicht neuaufgelegte Veröffentlichung M. VILLER - K. RAHNER, *Ascese und Mystik in der Väterzeit*. Freiburg 1939.

Auch in diesem Buch ist ein Hauptteil, der 2. (83—205), dem Hörer des Wortes als Geist in Welt gewidmet. F. erblickt darin einen Versuch, mystische Gotteserfahrung in philosophische Anthropologie zu übersetzen. In diesem Teil werden dann die Grundgedanken der philosophischen Anthropologie R.s zugleich als transzendentalphilosophische Hermeneutik für die theologische Verkündigung heute erschlossen. Diese können in diesem Zusammenhang nicht in Ausführlichkeit nachgezeichnet werden. Es soll aber nicht verschwiegen werden, daß es F. gelingt, einigen grundlegenden Gedanken R.s in einer Weise Relief zu verleihen, daß sie gerade auch im Gespräch mit nichtchristlichen Gesprächspartnern, etwa mit buddhistischen Asiaten, den Vertretern der *Kyoto-Schule* nach NISHIDA um NISHITANI und TAKEUCHI hilfreich werden könnten. Zu denken ist an die Ausführungen im Umkreis einer „negativen Anthropologie“: an den Vorgriff auf „Nichts“ (vgl. z. B. 129ff.), die Offenheit, die Verwiesenheit auf das Geheimnis, das Namenlose, Unabgrenzbare, Unverfügbare (vgl. z. B. 142ff.), die Verborgenheit Gottes, die Nicht-objektivierbarkeit, das Ekstatische u. v. a. m.

Der 3. Teil beschreibt schließlich das Geheimnis als die Ur-Intention der theologischen Anthropologie R.s (209—399). Diese Formulierung ist mit Bedacht gewählt, da es nicht um die Theologie des Geheimnisses in all ihren Rücksichten geht, sondern genau um die in diesem Buche gemeinte Ur-Intention R.schen Denkens, wie sie in der Glaubenserfahrung begründet ist. F. geht seinerseits zunächst auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie in R.s Denkentwicklung ein (209—235). In diesem Zusammenhang kommt er auf die „Unwissenschaftlichkeit“ der Theologie als „*reductio in mysterium*“ zu sprechen, die aus der „einschbare(n) existentielle(n) Differenz ... zwischen dem in der Tat des Lebens Implizierten und dem wissenschaftlich Reflektierten“ (234) zu verstehen ist. Das hier Gesagte enthält zugleich eine Antwort auf die durchgängige Beanstandung der Unschärfe R.scher Begrifflichkeit durch H.

Von besonderer Relevanz für die Arbeit F.s ist die Anwendung des Geheimnisbegriffes auf den Menschen selbst. An dieser Stelle sucht F., der seine Arbeit bei einem Vertreter der *nouvelle théologie* verfaßt hat, Verständnisbrücken in einer alten Kontroverse zu schlagen und diese selbst in einen neuen Horizont hineinzustellen: Es geht um die Problematik von Natur und Gnade, das übernatürliche Existential, das „*desiderium naturale*“, die „innerste Mitte des Menschen“.

Einen eigenen Vergleichspunkt zwischen den beiden Arbeiten könnte auch die Behandlung des christologischen Ansatzes bilden. F. sieht das Geheimnis Christi als Geheimnis des Menschen (268), den Menschen als „Idee Christi“ (278). In diesem Kontext taucht ein ebenfalls für ein interreligiöses Gespräch äußerst bedeutsames Stichwort auf: „leer“ und „Leere“, — eine „Leere“, die aber kein „Nichts“ ist, „sondern — anders als was man vulgär ‚leere Worte‘ nennt — ... unendliche Erfüllbarkeit und damit ‚Unerschöpflichkeit‘ (ist), insofern ihnen (scil. dem „leer“ und der „Leere“, d. Rez.) ein ‚ins Unermeßliche wachsender Sinn‘ eignet, weil sie für die ‚unendliche‘ Bewegung des Geistes stehen und deren Ausdruck sind“ (285). „Erfüllung“ aber bedeutet: „nicht der Mensch begreift Gott, sondern Gott als das absolute Geheimnis ergreift den Menschen, zieht ihn tiefer in seinen Abgrund hinein und gründet ihn auf neue, radikale Weise in seinem Inneren.“ (286)

In Christus aber begegnen sich Abstieg Gottes und Aufstieg des Menschen; Christologie erweist sich dann als transzendierende Anthropologie und Anthropologie als defiziente Christologie. „Rahner argumentiert ... ganz entschieden von der geistigen Selbsterfahrung des Menschen aus. Er versucht gleichsam, dem

Menschen seine eigene Geistigkeit bewußter zu machen, ihre Reichweite, ihre Tiefen, ihre Implikationen, ihre geheimen Antriebe usw. nahezubringen. „Die Erfahrung von innen und die Botschaft von außen gehen aufeinander zu“ (STh III, 39), so erläutert er einmal sein hermeneutisches Prinzip.“ (298) Wie H. endet auch F. beim Geheimnis der Dreifaltigkeit Gottes als der Selbstmitteilung Gottes. Die Selbstentäußerung Gottes findet ihre letzte Radikalisierung im Tod. Das letzte Wort einer trinitarischen Anthropologie aber lautet für F. nach Glaube und Hoffnung „*Anthropologia negativa*.“ Denn auf die Frage nach dem, was der Mensch eigentlich in seiner eigenen Anthropologie vom Menschen weiß“, antwortet R.: „Daß er das Wesen sei, das sich in Gott hinein verliert.“ (STh VIII, 245) Und: „Ist also Theologie mehr als ‚anthropologia negativa‘, d. h. die Erfahrung, daß der Mensch sich selber dauernd in das Geheimnis des Unbegreifbaren und Unverfügbaren entschwindet?“ (Ebd. 247)

Diese Aussage aber ist dann am Ende keine theoretisch-spekulative, sondern eine praktische: Blick auf das Bild und Realsymbol des Von-sich-weg-über-sich-hinaus, den Gekreuzigten; Aufruf zum „Mut, sich in Denken und Tat der unbegreiflichen Unverfügbarkeit anzuvertrauen“, zum Mitgekreuzigtsein des glaubenden Menschen (384), zum „Sich-los-lassen“ „im Geist des sterbenden Jesus am Kreuz“ (385). Wie diese Theologie aus der Praxis der Erfahrung entspringt, so entläßt sie in die Praxis des Vollzugs der „*reductio in mysterium*“, in der Ekstase der Liebe.

Dem Buch ist ein Brief K. RAHNERS beigefügt, in dem R. selbst einmal eingeht auf die Frage nach den „zwei Rahner“, dem geistlich-erbaulichen und dem wissenschaftlich-systematischen, sodann auf das Verhältnis seiner „Mystagogie“ zur Mystik. Gerade die zweite Frage nach der Mystik ist in ihrer Knappheit eine hilfreiche Zusammenfassung seiner Gedanken, in die dann auch „östliche“ Erfahrungen andeutungsweise einbezogen sind. R. äußert ausdrücklich die Ansicht, „daß die erste und ursprüngliche Erfahrung des Geistes, von der (er) zu reden versuch(t), auch der innerste Kern dessen ist, was man Mystik nennen kann“ (406). Im praktischen Vollzug wird im übrigen die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Mystik dann zweitrangig, weil das „Natürliche“ an den Phänomenen sehr wohl von der Gnade getragen und erfüllt sein kann.

Während H. einen wichtigen Beitrag zur innertheologischen Ortsbestimmung des R.schen Denkens darstellt, weist F.s Buch darüber hinaus. Es situiert R.s theologischen Ansatz in die Welt des „*Hörers des Wortes*“ überhaupt. Er kann sich dieses „Hörers“ annehmen, auch in einer immer wieder anders erprobten Terminologie, die das letztlich Unsagbare sagbar zu machen sucht, eben weil dieses Unsagbare als persönliche Erfahrung vorausgesetzt ist. Damit aber kann der Hörer dann zugleich in seinem theologisch *nicht reflektierten* Kontext abgeholt werden, gerade weil er immer schon in einem theologischen Kontext steht. Der Religionswissenschaftler wird ebenso wie der im interreligiösen Dialog Engagierte bei F. reiche Anregungen für die Hinkehr zu den „anderen“ Wegen finden. Zukunftsträchtiger ist jedenfalls nicht das Ringen um die „*idea clara et distincta*“, sondern das Vernehmen des Erfahrungshorizontes, in dem Ideen und Begriffe, auch die Idee und der Begriff Gottes, des Absoluten, der letzten Realität, der Leere, der Sinnerfüllung, des Geheimnisses, erst ihren Sinn erhalten.