

DIE MENSCHLICHKEIT DER OFFENBARUNG
Übersicht über eine Arbeit zur Theologie Karl Rahners*

von Thomas Kramm

In seiner Studie zur transzendentalen Grundlegung der Theologie bei KARL RAHNER mit dem Titel „*Die Menschlichkeit der Offenbarung*“ hat sich F. GREINER die Aufgabe gestellt, „die bislang ausstehende methodische Reflexion auf das transzendentalphilosophische Instrumentar Rahners durchzuführen“, um dann in einem zweiten Schritt „den durch die transzendente Methode sich vollziehenden Gestaltwandel der theologischen Sache in systematischer Weise aufzuzeigen.“ (11)

Der erste Teil (15/136) erörtert die philosophische Problematik der transzendentalen Methode. Einleitend (Kap. I) unterscheidet Vf. RAHNER'S Sprachgebrauch von „transzendental“ in drei Bereichen: (1) zur Kennzeichnung der formalen Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung des göttl. Offenbarungshandelns, (2) zur Bestimmung der Selbstbewegung menschlicher Subjektivität auf das absolute Sein hin und (3) zum Aufweis der existentiellen Relevanz der Offenbarung für den Identitätsvollzug menschlichen Daseins.

Um zunächst die Voraussetzungen der transzendentalen Methode bei RAHNER aufzuzeigen, entwirft Vf. einen Überblick über die Geschichte des Begriffs (Kap. II). In einer ersten kurzen Darlegung (II.1) zur Transzendentalienlehre des Aquinaten führt Vf. aus, daß die Lehre von den Transzendentalien sich bei Thomas auf die „*nomina transcendentia*“ bezieht. „Die Transzendentalität der *nomina transcendentia* ... bezeichnet das allem Besonderen zukommende und so gerade das alles Besondere übersteigende Allgemeine.“ (25) Das allen Dingen zukommende *esse* ist das Allgeinste als rein formales Prinzip von schlechthin unbegrenztem Seinsgehalt. Es ist unbegrenzte, reine Positivität und als solches auch Implikat Gottes. Die hier auftretende Problematik, wie vom *esse commune* zum *esse absolutum* zu gelangen ist, so daß zugleich der unendliche qualitative Unterschied zwischen geschaffenem und ungeschaffenem Sein mitbedacht wird, erörtert Vf. nicht. So ist auch vom limitierenden Prinzip der *essentia* bei THOMAS und der in dieser Hilfskonstruktion begründeten Aporie nicht die Rede. Wenn Vf. darlegt, daß bei THOMAS „das Sein als solches Implikat Gottes“ (27) sei, dann wäre zur Vermeidung von Mißverständnissen an dieser Stelle zu zeigen gewesen, daß alles Seiende zwar seine letzte Einheit im Sein hat, aber so, daß es sich in diesem Sein zugleich wesentlich unterscheidet. Das metaphysische Problem der Analogie kann in einer „Analyse der Transzendentalienlehre des Thomas v. Aquin“ (27) nicht ausgeklammert bleiben. Auf die Diskussion dieser Fragen hätte Vf. etwa im Anschluß an L. B. PUNTEL eingehen können, auf dessen ausführliche Darlegungen in „*Analogie und Geschichtlichkeit*“ Vf. selbst in Anm. hinweist¹.

Den Wechsel von der ontologischen (erkenntnistheoretisch „naiven“) zur erkenntniskritischen Ausrichtung der Frage macht Vf. nicht recht deutlich, wenn er nun (II.2) unvermittelt den transzendentalphilosophischen Ansatz bei I. KANT

* GREINER, FRIEDEMANN, *Die Menschlichkeit der Offenbarung*. Die transzendental Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner (= Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie, 2) Chr. Kaiser / München 1978, 307 S.; DM 45,—.

¹ 23, Anm. 75; 25; Anm. 86; 27, Anm. 103.

anschließt. „Tranzendental“ bezeichnet hier den „Überstieg“ von Erfahrung auf deren apriorische Möglichkeitsbedingungen hin. Dabei werden sowohl die Methode als auch die Bedingungen der Möglichkeit notwendiger und allgemeingültiger Erkenntnis „transzendental“ genannt. In seiner Untersuchung geht Vf. ausführlich nur auf die materiale Verwendung des Ausdrucks als Bezeichnung der apriorischen Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis ein. Fehlt damit nun eine deutliche Abhebung dieser Begriffsverwendung von seiner zweiten (dem Ansatz nach ursprünglichen) Bedeutung im Hinblick auf die erkenntniskritische Methode Kants, so hat Vf. damit bereits eine Chance vertan, die methodische Weiterführung des KANTschen Ansatzes im transzendentalen Thomismus ins rechte Verhältnis zu KANT zu stellen. Es wird allerdings deutlich, daß KANT — allein schon aufgrund der Beschränkung seiner Fragestellung auf die Möglichkeitsbedingungen der *Gegenstandserkenntnis* im erkennenden Subjekt — das Absolute nur als transzendentales Ideal, nämlich hinsichtlich seiner regulativen Funktion für die Erkenntnis, „nicht aber als konstitutive Bedingung der Möglichkeit von Wirklichkeitserkenntnis“ (37) begreifen kann.

Das Absolute nun als konstitutive Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt aufzuzeigen — und zwar als tranzendentalontologische Voraussetzung — das ist die Zielsetzung des sog. transzendentalen Thomismus, durch den „die transzendente Methode zu Ende geführt ... werden soll“ (75) und als deren Begründer J. MARÉCHAL vorgestellt wird (Kap. III.)². Verdeutlicht wird MARÉCHALS Kritik an KANTS statisch-formalistischer Konzeption der Urteilsanalyse. Es genügt nicht, die Konstitution des Objekts als kategoriale Synthese empirischer Gegebenheiten zu beschreiben, vielmehr ist der Gegenstand der Erkenntnis im Urteilsvollzug erst zu affirmieren, was allein im Vorgriff auf eine nicht relativierbare Seinsordnung, auf ein Absolutes im transzendentalen Sinne möglich ist. Die Seinsbejahung im Erkenntnisvollzug geht als deren Möglichkeitsbedingung aller kategorialen Synthese voraus. Vf. hätte hier hervorheben müssen, daß die Affirmation als transzendente Bedingung jedes Urteilsvollzugs *im* Vollzug a priori gesetzt, diesem also nicht einfach als ontische Bedingung vorausgesetzt ist. Das hätte erreicht werden können durch eine wenigstens kurze Darlegung des MARÉCHALSchen Ansatzpunktes beim universalen Skeptizismus und seine Methode der Retorsion³. Die Ausführungen des Vf. lassen ohne diese Klarstellung das Mißverständnis zu, MARÉCHAL setze bei der unmittelbaren Evidenz der Seinsaffirmation an. Die Darlegungen schließen darum auch mit der Frage, ob MARÉCHAL, sofern er „das Absolute intentional zumindest als transzendentes Absolutes ‚jenseits‘ der Immanenz transzendentaler Subjektivität *ansetzt*, ... damit nicht bereits grundsätzlich den Boden transzendentalphilosophischer Reflexion verlassen“ hat (81; Hervorh. v. Rezensenten). Dem ist nicht so, denn MARÉCHAL will aufzeigen, daß das Denken als solches immer schon in Beziehung zum Sein steht, nicht erst nachträglich auf dieses hin über-

² Die Fortführung der KANTschen Philosophie durch FICHTE und die Stellung HEGELS in der weiteren Diskussion hat Vf. der Vollständigkeit halber angefügt (II. 3 und 4), durchbricht damit aber den Duktus der Argumentation. Weiterführend in diesem Zusammenhang wäre hier einzubeziehen: L. GRUBER, *Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner* (Disputationes Theologicae 6) Frankfurt/Bern/Las Vegas 1978.

³ Vgl. hierzu: H. HOLZ, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*. Mainz 1966, 129—144.

stiegen wird. Die „transzendente Affirmation“ bezieht sich auf eine Subjekt/Objekt umgreifende Einheit und unterscheidet sich gerade darin von der „transzendentalen Apperzeption“ im KANTSchen Sinne, die bloß die Einheit des transzendentalen Subjekts auszudrücken vermag.

Nach diesen Vorarbeiten tritt Vf. ein in eine „Kritik des Vollzugs der transzendentalen Methode bei RAHNER“ (Kap. IV). Hier gelingt ihm insbesondere der Aufweis, daß die Einbeziehung der transzendentalen Methode in die Arbeitsweise systematischer Theologie ihren Grund hat in der fundamentaltheologischen Frage nach den Möglichkeitsbedingungen des Offenbarungsglaubens. Dies bedeutet, daß der Ansatz der Transzendentaltheologie einerseits ein genuin theologischer ist und sich die transzendente Fragestellung vom Wesen der Theologie selbst her stellt, daß aber andererseits auch die Verbindung der Transzendentaltheologie zur Transzendentalphilosophie keine bloß formal-methodische, sondern zugleich auch eine material-inhaltliche ist⁴.

Das eigenständige theologische Interesse an der transzendentalen Fragestellung hat nun aber, wie Vf. mit Bedauern feststellt, zur Folge, daß der Sprachgebrauch des Transzendentalen „eine geschichtlich wie systematisch nicht zu rechtfertigende Reduktion des Selbstverständnisses transzendentaler Reflexion“ aufweist (111). Vf. beschreibt die Transzendentalphilosophie als den „Standpunkt der Grund-setzenden Subjektivität, die aus sich und somit von sich her bestimmt, als was das Ganze der Wirklichkeit zu sein hat“ (135). Damit allerdings wäre keine Theologie zu machen. Wenn RAHNER nun aber das transzendente Anliegen ausweitet auf die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen transzendentaler Erfahrung des sich offenbarenden Absoluten, so ließe sich zwar mit guten Gründen vertreten, daß das Kind nun einen anderen Namen erhalten müsse⁵, es bleibt hingegen unklar, mit welchem Recht Vf. nach seiner vorgängigen Kritik an RAHNERs „ungebührlichen“ Ausweitung der transzendentalen Methode nun fragt, „ob durch die letztlich äußerliche und unreflektierte Übernahme der transzendentalen Methode die *Sache* der Theologie nicht unter der Hand in einer für sie problematischen Weise verändert worden ist“ (136; Hervorh. v. Rezensenten). Verändert worden ist ja allenfalls die Sache der Transzendentalphilosophie, und so wäre allein die Überlegung gerechtfertigt, ob die von RAHNER in den Mittelpunkt der Theologie gestellte Frage nach der „Menschlichkeit“ der Offenbarung ohne eine theologische Modifikation der transzendentalen Methode gelöst werden kann.

Als Ziel dieses 1. Teils stand die Frage an (21), ob auch für die Transzendentaltheologie die Kritik L. B. PUNTELS zutrifft, daß im transzendentalen Thomismus „unter der Hand . . . durch die Übernahme der transzendentalen Methode eine andere, neue Gestalt des Ganzen der klassischen Metaphysik“ entstanden sei, daß „die ‚Sache‘ selbst sich wandelt“⁶. Diese Frage ist nun aber gerade offengeblieben, denn der transzendente Thomismus ist nicht vertieft behandelt

⁴ Die Auffassung des Vf., RAHNER habe zunehmend die Verbindungen zur Transzendentalphilosophie gelöst und die Eigenständigkeit der Transzendentaltheologie behauptet (93/4) wird aus den dazu herangezogenen Texten nicht recht einsichtig.

⁵ Vgl. K. RAHNER / E. SIMONS, *Zur Lage der Theologie*. Düsseldorf 1969, 36.

⁶ L. B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*. Freiburg/Basel/Wien 1969, 351; diese Formulierung hat Vf. übernommen (136) und „Klassische Metaphysik“ schlicht durch „Theologie“ ersetzt.

(der Ansatz von E. CORETH nicht einmal erwähnt) worden. Ob nun die Methode RAHNERS — um im Wortlaut zu bleiben — eine neue *Gestalt* des Ganzen der klassischen Theologie mit sich bringt, das dürfte an der „Sache der Theologie“ nichts ändern. Für RAHNER ist ja gerade die „Sache der Theologie“ — das im Glauben ergriffene geschichtliche Faktum der Selbstmitteilung Gottes — der Ausgangspunkt, von dem aus erst und allein die Methode — nämlich die Frage nach der Möglichkeitsbedingung solcher geschichtlicher Selbstmitteilung Gottes — zu rechtfertigen ist.

Der 2. Teil (139/294), in dem Vf. die Leistungsfähigkeit der transzendentalen Methode im Hinblick auf die Frage nach der Möglichkeit der Annahme von Offenbarung prüfen will, ist eingeführt durch eine Würdigung der theologischen Intention RAHNERS. Zwei Kapitel behandeln hier das Verhältnis von Natur und Gnade, ein Schlußkapitel erörtert RAHNERS Christologie. Aus Gründen des Raumes kann hier auf den historischen Aufriß der Natur-Gnade-Problematik (Kap. VI) nicht eingegangen werden. Er dient ausschließlich zur Einführung in den Diskussionsstand der Frage und führt zu dem Punkt, an dem RAHNERS Vermittlungsversuch einsetzt (Kap. VII). Terminologisch eingefangen ist RAHNERS Konzept im Begriff des „Übernatürlichen Existentials“. Diesen Ausdruck nicht nur hinsichtlich seiner theologischen Problematik, sondern hier erstmals auch rein philosophisch auf seine Konsistenz hin zu untersuchen, nimmt Vf. für sich in Anspruch. Darum klammert er — zum Schaden der Sache — die gewichtigen Darlegungen zur theologischen Intention des Ansatzes wieder aus, und ihm bleibt — gegen alle Versicherungen RAHNERS, mit diesem Ausdruck kein fachphilosophisches Theorem vorlegen zu wollen — kein anderer Maßstab als der einer gewissen Schulphilosophie existentialontologischer Provenienz. So kann das Ergebnis auch nur den *rein* philosophischen Gehalt des Ausdrucks „übernatürlichen Existential“ betreffen — den es allerdings wegen der theologischen Implikationen des Ausdrucks gar nicht geben kann.

Die theologische Problematik des „übernatürlichen Existentials“ sieht Vf. in zwei entgegengesetzten Richtungen: Einerseits stellt er eine Tendenz zum Extrinsezismus fest, da RAHNER in seiner Erörterung des mit dem Ausdruck Gemeinten von der „reinen Natur“ sprechen muß. Hier die Gefahr eines Extrinsezismus abzulesen ist im wesentlichen die Folge eines unsauberen Umgangs mit den Quellentexten. Der Schwerpunkt der Argumentation stützt sich auf RAHNERS Artikel „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“ (*Schriften*: I, 323/45), doch gerade an diesem Text wird — entgegen der Auslegung des Vf. — deutlich, daß „reine Natur“ als ein „Restbegriff“ zu betrachten ist (*Schriften*: I, 340, 342), jedoch als „ein notwendiger und sachlich begründeter, will man sich die Ungeschuldetheit der Gnade trotz der inneren, unbedingten Hinordnung des Menschen auf sie zum reflexiven Bewußtsein bringen“ (*Schriften*: I, 342). Es geht also um einen Bewußtseinsinhalt, eine rein kognitive Distinktion. „Aber diese ‚reine‘ Natur ist darum doch nicht eine eindeutig abgrenzbare, de-finierbare Größe“ (*Schriften*: I, 340). Völlig unklar bleibt die Feststellung des Vf., daß (nach RAHNER) die Natur dem Menschen „unbedingt“ zukommen solle (220). RAHNER schreibt vielmehr an der zitierten Stelle im Irrealis und bezieht das „unbedingt“ auf das „übernatürliche Existential“: „Wäre er (der Mensch) einfach schlechthin dieses Existential, wäre es seine Natur, dann wäre es seinem Wesen nach unbedingt“ (*Schriften*: I, 340). Das aber stünde im Widerspruch zur Ungeschuldetheit der Gnade, und um diese hervorzuheben muß ein Unterschied zur ‚Natur‘ des Menschen *gedacht* werden.

Zweitens nun stellt Vf. im „Ansatz Rahners in Umkehrung der extrinseizistischen Tendenz eine Form intrinseizistischer Argumentation“ (234) fest. Hier nun erweist sich eine gewisse Verslossenheit gegenüber dem einleitend von Vf. selbst dargelegten transzendentaltheologischen Anliegen: die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen für die Erfahrung geschichtlicher Gegebenheiten als Heilsereignisse, für die Erfahrung von Geschichte als Heilsgeschichte. Vf. resümiert: „Unter faktischer Absehung von dem in der Geschichte ergangenen Offenbarungshandeln Gottes ... löst sich der Widerfahrnischarakter göttlicher Kundgabe in der radikalen Unmittelbarkeit innerer Gnadenerfahrung auf“ (243). Wie aber soll das geschichtlich konkrete Heilsangebot anders beim Menschen ankommen als im Horizont der immer schon gegebenen Glaubensgnade? Wenn in diesem Zusammenhang der theologische Gehalt des Ausdrucks „übernatürliches Existential“ entfaltet worden wäre, dann hätte Vf. die irreführende Schlußfolgerung vermeiden können, daß bei RAHNER „die religiöse Erfahrung letztlich als eine transzendente Funktion der menschlichen Subjektivität“ (249) erscheine.

Mit einem Schlußkapitel (Kap. VIII) zur Christologie K. RAHNERs will Vf. „ein endgültiges Urteil darüber“ herbeiführen, „was die transzendente Grundlegung der Theologie zu leisten vermag“ (251). Vf. arbeitet deutlich heraus, daß der Ausgang der transzendental-christologischen Reflexion die geschichtliche Christusoffenbarung ist (259/61). Die theologische Problematik besteht nun darin, das transzendental-ursprüngliche Apriori menschlicher Verwiesenheit auf den absoluten Heilsbringer in der Geschichte mit der kontingent-geschichtlichen Christusoffenbarung zu vermitteln. Die anthropologisch erhobene unverzichtbare Korrelation von Transzendentalität und Geschichte wird von RAHNER allgemein als ein Verhältnis der Vermittlung in den raumzeitlichen Vollzug des menschlichen Daseins hinein verstanden⁷. Geschichtlich-begriffliche Objektivierung der transzendentalen Bestimmung des Menschen ist dann zwar „in einem gewissen Sinne sekundär“⁸, zugleich aber auch notwendiger Bestandteil des Selbstvollzugs menschlicher Existenz. Erst im Umgang mit der Geschichte erfährt der Mensch sich selbst in transzendentaler Offenheit, so daß der Vollzug der Transzendentalität in konstitutiver Weise an das konkret-geschichtliche Christusgeschehen gebunden ist. Die Entfaltung der Christologie RAHNERs wird vom Vf. gelegentlich durchbrochen durch die Übernahme einiger kritischer Thesen (JÜNGEL, SIMONS, GERKEN), die Vf. aber meist selbst nicht unwidersprochen läßt. So trifft die Schlußfolgerung A. GERKENs⁹ nicht zu, daß das Christusgeschehen schließlich als „ableitbar aus dem Horizont des übernatürlichen Existentials“ (GERKEN, 73) erscheine und — sich selbst widersprechend — erwidert Vf. auf diesen Vorwurf: „So sehr die Kritik im einzelnen stimmt ... darf nicht übersehen werden, daß Rahner ... die theologische Anthropologie im Ausgang von dem geschichtlichen Christusgeschehen“ (280) entfaltet. Der These GERKENs ist also keineswegs zuzustimmen, was durch einen Exkurs auf die in der Trinitätstheologie grundgelegte anthropologische Relevanz des Christusgeschehens hätte verdeutlicht werden

⁷ Vgl. K. RAHNER, *Grundlinien einer systematischen Christologie*: K. RAHNER / W. THÜSING, *Christologie — systematisch und exegetisch*. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung (QD 55) Herder/Freiburg 1972, 15—78, 22 u. ö.

⁸ K. RAHNER, *Glaube zwischen Rationalität und Emotionalität*, in: *Ist Gott noch gefragt?* Düsseldorf 1973, 137.

⁹ A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung*. Düsseldorf 1969.

können. Die fundamentale Bedeutung der Trinitätstheologie — in der das Verhältnis von Geschichte und Transzendenz hervortritt in der Zuordnung von ökonomischer und immanenter Trinität — hat Vf. in seiner Darstellung leider nicht berücksichtigt. RAHNER selbst hat diesem Traktat seine heilsgeschichtlich und christologisch grundlegende Bedeutung wiedergegeben, so daß schon hier die Entscheidung über die transzendente Bedeutung des geschichtlich einmaligen Ereignisses der Menschwerdung des Logos begründet ist¹⁰.

In seinem Resümee kommt Vf. keineswegs — wie der Leser vom Verlaufe der Darlegungen her erwarten muß — zu einem negativen Gesamtergebnis. Es bleibt — nach ausführlicher Würdigung — die Kritik, daß der Ansatz nicht imstande sei „den Widerfahrnischarakter religiöser Erfahrung, d. h. das Ergriffensein des Menschen durch die göttliche Heilswendung zu explizieren“ (296). Heißt „Widerfahrnis“ nun, daß der Mensch sein Heil innergeschichtlich-konkret erfährt *wider* alle Erfahrung, die er als geschichtliches Wesen im Vollzug seiner Geschichte macht, dann wäre allerdings RAHNER'S Bemühen, das *mysterium inkarnationis* als universales Heilmysterium zu explizieren, in seiner Bedeutung nicht erkannt worden. Doch darf man diesen kritischen Vorbehalt des Vf.'s wohl positiv dahingehend deuten (so legen es jedenfalls die Schlußbemerkungen nahe), daß die sehr grundsätzliche Problematik des Verhältnisses von Transzendentalität und Geschichte noch weiter zu erörtern ist, um so den Ausgangspunkt beim geschichtlichen Heilsereignis der Menschwerdung Gottes im *Ganzen* der Transzendentaltheologie deutlicher zur Geltung zu bringen.

Die vorliegende Arbeit hat ihr Ziel, einen eigenen Beitrag zu leisten zur Verhältnisbestimmung von Transzendentalität und Geschichte (11f., 298), nicht erreicht. Sie ist als systematische Aufbereitung der bisherigen Diskussion zu diesem Thema eine hilfreiche Zusammenfassung, die aber mangels Beschränkung auf das Wesentliche nicht als Einführung in die Thematik empfohlen werden kann. Darum aber ist dem Autor um so mehr das Bemühen um Vollständigkeit der Aspekte und um Sachlichkeit in der Darlegung zu danken.

¹⁰ Vgl. K. RAHNER, Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *MS* II, 317—401.