

Grundkurs des Glaubens

Karl Rahners „Einführung in den Begriff des Christentums“ *

Von Klaus P. Fischer

Wenn Karl Rahner sein jüngstes Werk auch nicht als Kompendium seiner theologischen Lebensarbeit verstanden wissen will (vgl. S. 9, Vorwort), so darf es doch – nach der bescheidenen Meinung des Rez. – als *authentische Einführung* in Rahners theologisches Denken angesehen werden, die bislang noch völlig fehlte. Mehr noch, man wird diejenigen, die schon bei flüchtigem Überlesen einzelner Passagen sich zu erinnern meinen, dies oder Ähnliches bei Rahner bereits früher einmal gelesen zu haben (vgl. dazu S. 5, Vorwort), darauf aufmerksam machen, daß es Rahner in diesem Werk gelingt, sich und seine Lebensarbeit noch einmal neu und umfassend ‚auf den Begriff zu bringen‘; das Buch macht klar, daß Rahners ursprüngliches, tiefstes und jetzt eigens artikuliertes Anliegen in seinen vielfältigen Arbeiten schon immer darin bestand, Bausteine für einen „Grundkurs des Glaubens“, für eine wirklich fundamentale „Einführung in den Begriff des Christentums“ zu bieten.

Vermutlich wird es nicht an Besprechungen fehlen, deren Autoren mit Blick auf Umfang und Inhaltsverzeichnis des Werkes erleichtert feststellen: Endlich hat er (Rahner) den Mut gehabt, eine „Dogmatik“ zu schreiben, wie man es von ihm schon seit Jahren erwartet und gefordert hat. Aber das Werk führt weder im Ober- noch im Untertitel die Bezeichnung „Dogmatik“. In der Tat wären diesbezügliche Auslegungen und Erwartungen so ungefähr die ärgste Ungerechtigkeit, die man diesem Werk erweisen könnte, sofern man mit dem Begriff „Dogmatik“ den Gedanken an ein Schulbuch im Sinne der herkömmlichen Disziplin und Methodik verbindet. Nun könnte man allerdings daran denken, den Herkunftsort von Rahners „Grundkurs“ mit seiner Eigenart in jenem (ursprünglich zusammen mit H. U. von Balthasar verfaßten) „Aufriß einer Dogmatik“¹ zu suchen, wo R. eine „Formale und Fundamentale Theologie“ als „Teil“ einer neuartigen Dogmatik zu skizzieren bemüht ist. So richtig also ein derartiger Ursprungsnachweis auch ist, genügt er doch nicht für eine adäquate Charakterisierung der Eigenart dieses „Grundkurses“. Dessen Anliegen geht über den damaligen Plan noch weit hinaus und versteht sich selbst als „eine ganz eigentümliche Einheit von Fundamentaltheologie und Dogmatik“, und diese wiederum in Einheit mit „Philosophie“ (S. 22 ff.). Denn diesem theologischen Grundkurs kommt es gerade darauf an, dem glaubenden Menschen von heute fundamental und zugleich inhaltlich „das Vertrauen zu geben, daß er in intellektueller Redlichkeit glauben kann“ (23). Insofern sind vielleicht die Aufteilungen des früheren „Aufrisses“ hiermit überholt, mindestens jedenfalls auf den „Grundkurs“ nicht anwendbar².

Wie versteht R. nun näherhin den „Grundkurs des Glaubens“ in dessen inhaltlicher Konzeption? Um davon einen Begriff zu geben, soll hier ein kurzer Vergleich (bestehend lediglich aus einigen *Aperçus*) mit Hans Küngs großem Opus „Christ

* Herder (Freiburg–Basel–Wien 1976) 448 S.

¹ Vgl. Schriften zur Theologie I (Einsiedeln–Zürich–Köln 1961), 9–47, bes. 27.

² Vgl. dazu im „Grundkurs“ Rahners Ausführungen auf S. 20–25.

sein“³ gewagt werden. In seinem Vorwort erläutert R., der „Grundkurs des Glaubens“ sei „eine intellektuell redliche Verantwortung des christlichen Glaubens für den *Christen*, der hier als Leser gewünscht wird“⁴. Küng hingegen erklärt von seinem Buch „Christ sein“, es sei „geschrieben für Christen und Atheisten, Gnostiker und Agnostiker, Pietisten und Positivisten, laue und eifrige Katholiken, Protestanten und Orthodoxe“ (13) und es sei „faktisch doch so etwas wie eine kleine ‚Summe‘ des christlichen Glaubens geworden“ (14). Künigs Leserkreis, der Adressat seines Buches ist demnach umfassender gedacht, die differenzierte Akzentuierung nicht bloß rhetorisch gemeint, die genannten Adressatengruppen werden in Künigs Buch vielmehr verschiedentlich direkt angesprochen. Aber auch die Art der Anrede ist bei beiden Autoren grundverschieden. Küng: „Der Leser hat einen Anspruch darauf, daß ihm zugleich historisch-exakt und doch aktuell, auf neuestem Forschungsstand und doch verständlich das Entscheidende und Unterscheidende des christlichen Programms für die christliche Praxis herausgearbeitet wird“ (14). In seinem „Grundkurs“ verzichtet R. auf diesen Anspruch ausdrücklich, er erklärt ihn sogar – welcher Auffassungsunterschied! – als für den einzelnen Theologen wie auch Leser für „unmöglich“, er läßt deshalb jedes formale wissenschaftliche Gerüst sowie jede „wissenschaftliche Attitüde“ ausdrücklich weg (zum Vergleich: Künigs Anmerkungsteil umfaßt 73 eng bedruckte Seiten, Rahners Anmerkungsteil 0!)⁵. Beiden Autoren geht es um „das Bleibende“ (Küng) des christlichen „Programms“; Küng sucht es auf dem Weg über eine „nüchterne kritische Bestandsaufnahme“ (z. B. S. 505), Rahner auf einer sogenannten „ersten Reflexionsstufe“ (S. 6 u. a.). Und noch an anderer Stelle zeigt sich der wesentliche Unterschied: Künigs umfassende „Bestandsaufnahme“ versteht sich als bloße Hinführung zu der davon unabhängigen, ganz „persönlichen Entscheidung“, ob ein Mensch überhaupt Christ sein will (504 ff.); dazu kann und will Künigs Buch keinen direkten Beitrag leisten. R. hingegen „geht von der Tatsache des Christseins aus“, von der (bei ihm selbst wie bei dem „gewünschten Leser“) vorhandenen Entscheidung pro, ihm geht es um eine intellektuell redliche „Verantwortung unserer Hoffnung (1 Petr 3, 15)“ (S. 14)⁶. Der verschiedene Ansatz hat natürlich auch Konsequenzen bis in wichtige Detailfragen hinein, etwa für die Frage „Warum bleiben (in der Kirche)?“ (vgl. Küng 512 ff.). Künigs Beitrag zu dieser Frage nach dem „Bleibenden“ in der Zugehörigkeit zur Kirche ist vorwiegend bekenntnisthaft: bei aller unvermeidlichen Kritik an konkreten kirchlichen Zuständen sei festzuhalten an der großen christlich-kirchlichen Tradition und Autorität, an „jenem Notwendigen an Institutionen und Konstitutionen, ohne das auch eine Glaubensgemeinschaft auf die Dauer nicht leben kann, ohne das allzu viele gerade in ihren persönlichsten Fragen alleingelassen würden“ (512). Die hier von Küng bekenntnisthaft formulierte persönliche Erfahrung versucht R. auf die grundsätzlichen Bedingungen ihrer Möglichkeit hin zu hinterfragen: Wo liegen die Bedingungen der Möglichkeit dafür, daß ein Mensch solche Erfahrungen mit der Kirche macht, in der er lebt? (Vgl. dazu bei Rahner den „Siebten Gang: Christentum als Kirche“) Um noch ein weiteres Beispiel zu wählen: Aufschlußreich für den Vergleich zwischen Künigs und Rahners verschieden gearteten Anliegen könnte auch die Lektüre von Künigs Kapitel „Die andere

³ Erschienen im Piper-Verlag München-Zürich 1974, 676 S.

⁴ Vgl. ebd. S. 6, dazu S. 13/14.

⁵ S. 6 ff. In welchem Sinne R. sein Werk dennoch für „wissenschaftlich“ hält, ist bei ihm selbst nachzulesen: vgl. im „Grundkurs“ die „Wissenschaftstheoretischen Vorbemerkungen“ (15–25).

⁶ Daß Rahners andersartiger Ansatz zugleich von bestimmten Grundüberzeugungen herkommt, lassen Überlegungen wie z. B. jene auf S. 321 seines Buches erkennen.

Dimension“ (48–80) mit Rahners „Zweitem Gang: Der Mensch vor dem absoluten Geheimnis“ (54–96) sein.

Sucht man nun bei R. selbst weiter nach der inhaltlichen Konzeption seines „Grundkurses“, so erfährt man recht Erhellendes z. B. in dem schon erwähnten ekklesiologischen „Gang“ des Werkes: „Christentum als Kirche“. Dort ist eine längere Erörterung überschrieben: „Über eine indirekte Methode der Legitimation der katholischen Kirche als der Kirche Christi“ (336–357)⁷. Weshalb trägt die Methode die Beifügung „indirekt“? Deshalb, weil das Wahrheitsgewissen des Gläubigen normalerweise (d. h. herkömmlicherweise) „einen direkten historischen Nachweis“ für die Legitimation der Kirche suche – so Rahner –, ein Weg, der, weil über einen Graben von 2000 Jahren führend, heute „praktisch“ weithin unbegebar werde. Das Bedürfnis nach intellektueller Glaubensvergewisserung müsse also anders, „indirekt“ (aus geschichtswissenschaftlicher Sicht betrachtet) vorgehen. Andererseits ist der von R. vorgeschlagene Weg, *existentiell* gesehen, durchaus „direkt“, und zwar „weil er unmittelbarer von unserem eigenen, konkreten, gelebten Christentum ausgeht“ (336). Diesen methodischen Ausgangspunkt nennt R. „das berechtigte Vertrauen in die eigene kirchliche Gemeinschaft“ (339 ff.). Das heißt zum Beispiel: Die Legitimation der katholischen Kirche soll erreicht werden in Entsprechung zu der eigenen, geschichtlich-kirchlichen Existenz des Christen, die der – jeder – Christ für die „legitime“ hält, und zwar bevor er sie kritisch hinterfragt *und* auch noch *während* der kritischen Befragung – nämlich „bis zum Beweis des Gegenteils“ (339). Bei aller kritischen Reflexion kann ja kein Mensch von der geschichtlichen Situation, in der er existiert und von der aus er denkt, total abstrahieren und sein konkretes Dasein durch kritisches Denken gleichsam neu gründen wollen. Eine derartig fundamentale „reditio completa in seipsum“ ist dem menschlichen Geist dank des *hinnehmenden* Charakters seiner Erkenntnisvollzüge wesentlich unmöglich. Daraus folgt, daß der Begriff „legitim“ bei R. einen anderen Inhalt bekommt. „Legitim“ wird hier nicht mehr als „rechtmäßig“ im Rahmen konkreter (d. h. exegetischer, historischer und juristischer) Bedingungen verstanden, sondern als „rechtmäßig“ im Sinne einer konkreten Existenz, insofern sie *übereinstimmt* mit den konstitutiven Strukturen des Menschseins überhaupt. Dies darf freilich nicht so mißdeutet werden, als hätte bei R. die – als Beispiel herangezogene – Legitimierung der Kirche von der „existentialontologischen“ Verfassung des Daseins her nichts mehr zu tun mit den fachwissenschaftlichen Bemühungen um eine historische, exegetische usw. Legitimierung dieser Kirche, im Gegenteil: R. denkt sich deren Verhältnis so, daß diese (fachwissenschaftliche) Legitimierung jene andere, anthropologische immer schon voraussetzt und jene anthropologische Legitimationsmethode die fachwissenschaftliche Reflexion immer wieder sucht, zu ihr jedenfalls nie in Widerspruch geraten kann.

Der methodische Ausgang der Glaubensbegründung von der konkreten existentiellen Erfahrung her ist aber – was nie vergessen werden darf – eben nie bloß ein abstraktes Prinzip. Vielmehr ist dieser „Grundkurs des Glaubens“ methodisch überhaupt nur möglich, weil er ständig lebt von der „inneren Erfahrung des Christentums“, die eben im Rahmen des konkreten, kirchlich strukturierten Daseins geschieht (340). – R. nennt dieses Verfahren der Glaubensbegründung auch – in Abhebung von den differenziert-gestufteten Reflexionsstufen der heutigen Wissenschaften – „erste Reflexionsstufe“. Es ist dies die Reflexionsstufe der Selbstmitteilung im Sinne ursprünglicher menschlicher Selbsterfahrung. Das „dialogische Prinzip“ im Menschen drängt ihn, seine personale Selbsterfahrung (in der Sinn-

⁷ Schon früher hatte R. seine „indirekte Methode“ bevorzugt an ekklesiologischen Sachbeispielen illustriert; vgl. etwa „Zur Reform des Theologiestudiums“, Reihe Quaest.Disp. Nr. 41, Herder (Freiburg–Basel–Wien 1969), 73.

Frage, der Liebe, Treue, Sehnsucht usw.) begrifflich einzuholen, reflektierend zu umfassen, in die sprachliche Mit-teilung an den anderen zu über-setzen; und doch bleibt als nicht adäquat vermittelbarer Rest das „Selbst“ zurück, und zwar in seiner ursprünglich erfahrenen Einheit von eigener Wirklichkeit und Bei-sich-sein (von R. auch „transzendente Erfahrung“ genannt). Dieses „Selbst“ läßt sich in weiterer Vertiefung verstehen als das, was gerade in den grundlegenden Erfahrungen seiner selbst von sich weg über sich hinaus weist – auf die unbedingte, unendliche Fülle seines Suchens und Strebens und dessen Grund (Gott), vor dem das menschliche „Selbst“ *sich* als anders, als eigen, als endlich, als gesetzt (geschaffen) aus freier Gnade und zugleich als dem freien, unverfügbaren Geheimnis aus-gesetzt erfährt: die Selbst-erfahrung der Person. Indem nun das menschliche „Selbst“ dessen inne wird, daß es in grundlegender Weise ausgeliefert ist an jenes absolute, unverfügbare Geheimnis (als Horizont seines erkennenden und wollenden Suchens) – inne wird nicht notwendigerweise in begrifflich klarer Reflexion –, steht es zugleich *sich selbst* gegenüber (Selbststand = Person), kommt es auf *sich selbst* zurück (Reflexion), nimmt es *sich selbst* (unter dem Horizont dieses ständig anwesenden Geheimnisses) in Besitz (Freiheit, Selbstverfügung). Das „Selbst“ nimmt sich in Besitz, verfügt über sich selbst in Freiheit jedoch immer nur mittels des begegnenden Materials der Dinge, der endlichen Welt. In diesen jeweiligen Realisationen seiner Wahlfreiheit verfügt der Mensch zugleich über sich selbst (und zwar in einem räumlich und zeitlich gedehnten Akt, den wir sein „Leben“ nennen) und trifft darin auch eine Grundentscheidung im Hinblick auf jenes göttliche Geheimnis, das er – bildlich gesprochen – wie ein Wandelstern umkreisen muß. In diesem Wesenstatbestand erblickt R. den Ansatz zu der „radikalen Schuldbedrohtheit“ der menschlichen Existenz (vgl. 97–121).

Anderseits ist nach R. von hier aus auch der Grundansatz der christlichen Botschaft zu verstehen. Das absolute, unverfügbare Geheimnis – Gott – läßt den Menschen nicht stehen in abweisender Ferne von sich, sondern gibt ihm – obschon sein tiefstes und innerstes Geheimnis bleibend – *sich selbst* im Modus aufrichtender und vergebender Nähe sowie beseligender Verheißung („Selbst-mitteilung Gottes“), den Menschen dadurch gleichzeitig zu Glaube, Hoffnung, Liebe ermächtigt (122–142). Von diesem Grundansatz aus, in dem philosophische und theologische Gedankengänge eine „unvermischte und ungetrennte“ Union bilden, gelingt es R., die verschiedenen Aspekte a) des Christusgeheimnisses, b) der Konstituierung des Christentums als Kirche, c) des christlich-sakramentalen Lebens und d) der Eschatologie durchsichtig zu machen. Das Ganze wird schließlich durch die Vorstellung von 3 „Kurzformeln des Glaubens“ abgerundet, in deren je eigener und doch aufeinander bezogener Akzentuierung sich der christliche Trinitätsglaube spiegelt (vgl. dazu 180–440).

Es wäre nun – angesichts des Umfangs, der Fülle der Perspektiven und Vielzahl neuer Anregungen, die der „Grundkurs des Glaubens“ bietet – eine Aufgabe für theologische Puzzle-Spieler, genau zu untersuchen, ob R. der gewählten Methode tatsächlich auch immer treu bleibt und nirgends eine „metábasis eis állo génos“ vornimmt. Aber der Eindruck methodischer Kohärenz ist dem Werk, aufs Ganze gesehen, gewiß nicht zu bestreiten.

Noch ein letzter Punkt soll bedacht werden. Den neugierigen Leser dieses „Grundkurses“ läßt R. gleich zu Beginn feststellen, daß es sich bei diesem Entwurf „um eine Einführung im Rahmen einer intellektuellen Überlegung“ (13) handelt, jedoch „nicht um eine mystagogische Einweihung in das Christentum . . . , sondern um eine begrifflich denkende Bemühung . . . auf der ersten Reflexionsstufe“ (26). Für jene Leser, die auch seine mystagogischen Schriften kennen und schätzen, fügt er hinzu, „daß das Verhältnis einer Theologie des Geistes und des Intellekts zu einer Theologie der Herzen, der Entscheidung und des religiösen Lebens nochmals ein sehr

schwieriges Problem darstellt“ (13). Die Frage nach diesem Verhältnis wird mithin als berechtigt zwar anerkannt, aus dem Gang dieses Werkes jedoch zugleich ausgeklammert. Immerhin wird das erwähnte Problem noch näher lokalisiert: In dem Kapitel über das Verhältnis von ursprünglichem Selbstbesitz und Reflexion (26 ff.) wird auf die „Spannung zwischen ursprünglich getanem und erlittenem Wissen um sich selbst und dem Begriff darüber“ sowohl im religiösen Wissen wie in der Theologie überhaupt hingewiesen (28) und so der „Grundkurs“ deutlich als Aussage und Reflexion darüber, „was schon ursprünglicher in der Tiefe des Daseins erfahren und erlebt wird“ (ebd.), erfaßt. R. selbst deutet den „Grundkurs“ damit als „Versuch“, „unsere theologische Begrifflichkeit in ihre ursprüngliche Erfahrung hinein zurückzuverweisen“ (ebd.): „reductio in mysterium“! Damit ist – vielleicht – die Grenze für die erwartbare, schriftstellerische Selbstreflexion des Menschen, Christen, Priesters und Theologen Karl Rahner angezeigt. Wie auch immer, der „Grundkurs des Glaubens“ ersetzt dem Leser das Lauschen auf die innere, ursprüngliche Erfahrung des Geistes *nicht*, sondern *verweist* ihn, den „Hörer des Wortes“, gerade *dorthin zurück*⁸. R. selbst hat ja die hier ausgeklammerte „mystagogische Einweihung“ in seinem umfangreichen spirituellen Schrifttum auch geleistet: die Mystagogie „in die dunklen Abgründe der Wüste dessen hinein, den man Gott nennt“ (14). Wenn wir ihn also recht verstehen, müßte der „Grundkurs des Glaubens“ zusammengesehen werden mit R.s vorliegenden Versuchen „mystagogischer Einweihung in das Christentum“, wie „Worte ins Schweigen“, „Von der Not und dem Segen des Gebets“, „Kleines Kirchenjahr“, „Wagnis des Christen“ u. a. m., nicht zuletzt mit den Bänden III und VII der „Schriften zur Theologie“. –

Als abschließender Eindruck sei ausgesprochen: Rahners „Grundkurs des Glaubens“ wirkt auf den Rezensenten wie ein Echo auf jenen vor vielen Jahren geäußerten, jedoch ungebrochen aktuellen ‚Zuruf‘ des Physikers und Philosophen C. F. von Weizsäcker: „Eins möchte ich den Theologen sagen, etwas, das sie wissen und die anderen wissen sollten: Sie bewahren die einzige Wahrheit, die tiefer reicht als die Wahrheit der Wissenschaft, auf der das Atomzeitalter beruht. Sie bewahren ein Wissen vom Wesen des Menschen, das tiefer wurzelt als die Rationalität der Neuzeit. Der Augenblick kommt immer unweigerlich, in dem man, wenn das Planen scheitert, nach dieser Wahrheit fragt und fragen wird!“

⁸ Vgl. dazu den „Ersten Gang: der Hörer der Botschaft“ (35–53).