

Christlicher Glaube und Moderne

Eine Analyse des Verhältnisses von Anthropologie und Theologie in der Theologie Karl Rahners im Rekurs auf die Philosophie G. W. F. Hegels

VON GÜNTER KRUCK

Wer heute das Thema Christentum und Moderne behandelt, sieht sich zunächst mit dem Problem konfrontiert, daß der Begriff der Moderne in der Gegenwart ins Zwielficht der philosophischen Diskussion geraten ist¹. Der als zeitdiagnostische Kategorie gebrauchte Begriff der Moderne wird auf breiter philosophischer Front als unzeitgemäß eingeschätzt: Denn die neuzeitlich technisch-wissenschaftliche Vorstellung kontinuierlicher Progression, d. h. die ‚Legitimation des fortgesetzten Wandels‘ als Merkmal einer bestimmten Gesellschaftsentwicklung und gesellschaftlichen Situation, scheint durch die Krise der ökonomisch-ökologischen Wachstumsregression längst diskreditiert². Auf dem Hintergrund einer solchen Prämisse könnte man vermuten, daß auch zwangsläufig jegliche Versuche zum Scheitern verurteilt sind, die von seiten der Theologie an eine philosophisch bereits überlebte Thematik anzuknüpfen suchen. Die Intention einer solchen Studie wäre damit bereits an ihrem Beginn zeitgeschichtlich überholt. Indem philosophischerseits die zeitdiagnostische Kategorie der Moderne durch den Kollaps ihrer zentralen Prämisse zugunsten anderer Indizien der gesellschaftlichen Zustandsbeschreibung ersetzt ist, scheint sich auch in religiöser Hinsicht – gerade durch die „Verfassung radikaler Pluralität“³ als Kennzeichen unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation – ein Anschluß an die Moderne von selbst zu verbieten. Fragte man nach Gründen für den Versuch der Bezugnahme auf die Moderne, könnte man den Verdacht hegen, daß eine solche Untersuchung nur kirchlich-restaurativen Tendenzen Vorschub leisten will. Indem nämlich die Exklusivität des Christentums zeitgeschichtlich und gesellschaftlich (im Blick auf den Okzident) zweifelsfrei zu der (der Moderne) zugeschriebenen Prämisse, nämlich der ‚Legitimation des fortgesetzten Wandels‘,

¹ Zur Debatte um die Theologie in Korrelation zum philosophischen Diskurs um die Moderne bzw. die Postmoderne vgl. man u. a. *H.-J. Höhn* (Hrsg.), *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen-Positionen-Konsequenzen*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992, 11–57 und 139–173.

² Die Definition der Moderne als ‚Legitimation des fortgesetzten Wandels‘ stammt von F.-X. Kaufmann, *F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 35. Der Begriff der Moderne ist damit nicht als Epochenbegriff (im Anschluß an die Antike und das Mittelalter) für die Neuzeit gebraucht, und er ist auch nicht als Systembegriff zu verstehen, hinter dem ein ‚Projekt der Moderne‘ steht, das seinerseits die Wappen der Aufklärung auf seinem Banner trägt. Man vgl. hierzu u. a. *P. Koslowski*, „Die Modernität der Postmoderne“, in: *G. Bacher, K. Schwarzenberg, J. Taus* (Hrsg.), *Standort Österreich. Über Kultur, Wirtschaft und Politik im Wandel*, Graz 1990, 375–395.

³ *W. Welsch*, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim³1991, 4.

gehört, könnte man annehmen, daß diese Untersuchung genau diesen Aspekt betonen will. Als adäquatere und damit zeitspezifisch opportunere Reaktion wäre der Theologie aber eher – angesichts des Kollaps der ,rechts- bzw. linkshegelianischen Metaerzählungen und der destabilisierten Wissenszusammenhänge in der Gegenwart‘ (Lyotard) – zu empfehlen, zu einem postmodernen ‚Essentialismus‘ zurückzukehren⁴. Ein solcher philosophischer ‚Essentialismus‘ würde mit dem Attribut ‚post‘(-modern) apostrophiert, insofern die vielschichtigen und pluralen Tendenzen der unterschiedlichsten gesellschaftlichen Teilbereiche (Kultur, Wirtschaft, Kunst, Religion u. a.) in ihrer Aktualität systematisiert und als gleich ursprüngliche Bereiche der Gesellschaft behauptet werden. Als Theorie und philosophisch-religiöse Position wäre damit zugleich die Resistenz originärer (vor allem religiöser) ‚Essentials‘ gegenüber dem Totalitätskonzept der ‚modernen‘ Vernunft im nun postmodernen Zeitalter proklamiert; d.h., eine solche Theorie basiert auf der Überzeugung, daß die Tendenzen und Prämissen einer bestimmten zeitgeschichtlichen Konstellation es gerade nicht vermocht hätten, den Kernbestand speziell religiöser Grundüberzeugungen aufzulösen und die Religion selbst dadurch als überflüssig zu erweisen. Ein solches Konzept hat seinerseits allerdings dann erhebliche Vermittlungsprobleme, wenn die Begründung der wesentlichen Substrate, die in einer nach-modernen Ära revitalisiert werden sollen, nicht eigens geleistet wird⁵. Denn die nur aus der Begründung folgende Mittelbarkeit von theologischen Inhalten ist im Kontext konkurrierender Weltdeutungen die Voraussetzung dafür, daß der Glaube in einer solchen Situation nicht zu einer esoterischen Lehre unter anderen verkommt, die sich in einem von außen und selbst intern kaum mehr verständlichen Teilsystem unserer Gesellschaft theoretisch und praktisch vollzieht. Ein solcher Verzicht auf die Begründung wie auf die Mittelbarkeit – als damit zentraler Aspekte der Religion – ist theologischerseits mit einer Position identisch, die sich hinter der Kennzeichnung des Supranaturalismus verbirgt. Der Supranaturalismus ringt nämlich gerade als Theorie mit dem Problem, daß die Plausibilität seiner Überzeugungen gegenüber ‚Systemagenten‘ wie ‚Systemexternen‘ eben nicht ‚plausibel‘ erklärt, sondern ‚nur‘ geglaubt werden kann. Diese Zuflucht der Religion zu einem undifferenzierten Glauben an eine Vielfalt noch so unterschiedlicher religiös-substanzieller Gehalte hat aber den Preis, daß der Glaube in der Gefahr steht, durch die mangelnde distinkte Begründung seiner selbst (mit seinen entscheidenden Inhalten) auch seine Mittelbarkeit zu verspielen. Wie der Supranaturalismus in dieser Hinsicht deshalb nur durch einen ihm antipodischen Rationalismus

⁴ P. Koslowski, Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung, München 21988.

⁵ Zum folgenden vergleiche man u. a. F. Wagner, „Zur vernünftigen Begründung und Mittelbarkeit des Glaubens“, in: J. Rohls, G. Wenz (Hrsg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre, Göttingen 1988, 109–137.

korrigiert werden kann, so scheint der erwähnte (postmoderne) Essentialismus auch nur durch das Remedium der Vernunft ‚heilbar‘ zu sein. Der Rekurs auf den ‚Mythos‘ oder ein nebulöses objektives religiöses Substrat – als Kennzeichen eines solchen Essentialismus – verlangt daher, daß die „vielgescholtene Verspätung des Christentums gegenüber den kulturellen Standards [bereits] der Moderne [nicht weiter fortgeschrieben wird]“⁶. Diese ‚Ungleichzeitigkeit‘ von Christentum und moderner Vernunft scheint damit auch und gerade zu einem Zeitpunkt radikaler Pluralität, d. h. im ‚Äon‘ der Postmoderne, den Weg in Sachen der Begründbarkeit und der Mitteilbarkeit des Glaubens vorzuzeichnen. Der im Gegenzug in der Gegenwart eher angetretene Rückzug der Religion in die privatistisch-beliebige Gefühlswelt des einzelnen scheint daher nur abwendbar, wenn im Rekurs auf die Vernunft die Wahrheit der Religion argumentativ expliziert werden kann. Die Rationalität jeglicher Form von Religion ist demzufolge auch und speziell zu einem Zeitpunkt unüberschaubar gewordener Pluralität nur mit den modernen Mitteln, d. h. letztlich nur vom vernünftigen subjektiven Bewußtsein selbst her (also anthropologisch), zu begründen.

Dieser Anknüpfungspunkt an die Moderne ist im Bereich der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert in besonderer Weise im Werk Karl Rahners betont worden, insofern die theologischen Gehalte vom vernünftigen Bewußtsein her – in der Form einer philosophischen Anthropologie – begründet werden. Die Legitimation der Theologie im Rekurs auf eine philosophische Anthropologie trägt damit der gesellschaftlichen Situation Rechnung, da sich die Wahrheit von religiösen Gehalten nur im Diskurs gängiger moderner Rationalitätskriterien explizieren läßt, die mit den Inhalten der Religion in Korrelation gebracht werden⁷.

„Ob Schlüsselbegriffe genuin christlichen Ursprungs sind oder mehr von außen, kritisch, vielleicht anklagend, auf jeden Fall herausfordernd an das Christentum und die Kirche herantreten, jedenfalls sind die Christen und ihre Theologen dazu aufgerufen, die Verkündigung der christlichen Botschaft mit ihnen zu konfrontieren, die Botschaft an ihnen und sie an der Botschaft zu messen und so einen geschichtlichen Kai-

⁶ H.-J. Höhn, „Signale der Zeit – Spuren des Glaubens. Plädoyer für christliche Zeitgenossenschaft“, LS 45 (1994), 1. Einfügungen des Verfassers werden in Zitaten generell durch eckige Klammern angezeigt, während runde Klammern im Text selbst befindliche Ergänzungen – des jeweiligen Autors – kennzeichnen.

⁷ Diese Diskussion greift z. B. K. Müller in Auseinandersetzung mit I. U. Dalferth auf, indem beide um die Leistungsfähigkeit des Paradigmas der Subjektivität für die Theologie ringen; während Dalferth für die Verabschiedung dieses Prinzips als Rationalitätskriterium der Theologie votiert, versucht Müller dieses Prinzip erneut zum Angelpunkt der Theologie zu machen, da das Selbstbewußtsein – als unhintergebares Faktum philosophischer Theorien, das sogar aus der radikalsten Bestreitung als Instanz der Bestreitung selbst gehärtet hervorgeht – im Bewußtsein seiner eigenen Ohnmacht im Blick auf eine Existenzgarantie seiner selbst einen Ansatzpunkt bietet, um über sich selbst hinaus nach dem gründenden Grund des Selbstbewußtseins zu fragen. K. Müller, „Subjektivität und Theologie. Eine hartnäckige Rückfrage“, ThPh 70 (1995), 161–186 und I. U. Dalferth, „Subjektivität und Glaube. Zur Problematik der theologischen Verwendung einer philosophischen Kategorie“, NZSTh und Religionsphilosophie 36 (1994) 18–58.

ros heraufzuführen, der sowohl dem Christentum und seiner unüberholbaren Botschaft wie der Aufgabe und Sehnsucht der jeweiligen geschichtlichen Stunde Genüge tut.“⁸

Damit sind aber zugleich die Konturen der folgenden Abhandlung umrissen. Wenn die christliche Botschaft ihr Profil nur in Korrelation zu den entsprechenden zeitgenössischen Problemstellungen gewinnt und nur das Prinzip der Vernunft auch zu einem Zeitpunkt radikaler Pluralität der Religion eine sichere Argumentationsbasis liefern kann, so scheint die Konzentration auf die Leistungsfähigkeit des Subjekts und seiner Reflexionen die letzte Konsequenz und das letzte Mittel einer Theologie zu sein, die ihre Inhalte plausibel zu machen sucht. Der Versuch einer korrelativen Bestimmung von philosophischer Anthropologie bzw. Theologie und den Begründungsintentionen einer subjektivitätstheoretischen Philosophie Hegelscher Provenienz verspricht daher für die Gegenwart ein Programm in Sachen der Begründung des Glaubens, das hier allerdings nur rudimentär und in seinen kritisch präsumptiven anthropologisch-theologischen Umrissen und Grenzen dargelegt wird.

1. Das Verhältnis von philosophischer Anthropologie und Theologie

1.1 Identität und Differenz – die formal-korrelative Struktur zweier wissenschaftlicher Disziplinen

Versucht man in einer ersten Annäherung den theologischen Entwurf K. Rahners zu verstehen, so fällt der auch immer wieder betonte philosophische Impetus seines Werkes auf. Rahner versteht selbst seine Theologie nämlich mit der Zielvorgabe, „eine Rechtfertigung des christlichen Glaubens in intellektueller Redlichkeit“⁹ zu präsentieren und somit eine auch philosophisch diskursive ‚fundamentale Theologie‘ vorzulegen. Sein philosophischer Ansatzpunkt ist in diesem Kontext die bereits extensiv diskutierte existential-ontologische Analytik des ‚Hörers der Botschaft‘, d. h. die anthropologische Lokalisierung des Christentums, insofern „dieses Christentum – unbeschadet seiner Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit –, so gut es geht, in die Verständnishorizonte des Menschen von heute eingedrückt“¹⁰ wird. Die philosophische Anthropologie Rahnerscher Provenienz wird somit zu einer der Theologie selbst vorgelagerten propädeutischen Wissenschaft – aus der Sicht der Theologie selbst –, die zwar von ihr unterschieden ist, deren Inhalte allerdings mit denjenigen der Theologie korrelieren sollen.

„Wenn man die Wirklichkeit des Menschen richtig sieht, dann ist ein un-

⁸ K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band XIII, Zürich-Einsiedeln-Köln 1978, 111.

⁹ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien³ 1984, 6.

¹⁰ Rahner, *Grundkurs des Glaubens* 5.

aufhebbarer Zirkel zwischen den Verständnishorizonten [der Anthropologie] und dem Gesagten, Gehörten und Verstandenen [der christlichen Botschaft] gegeben. Beides setzt sich letztlich gegenseitig voraus.¹¹ Die Anthropologie als ‚theoretische Reflexion und Selbstinterpretation des menschlichen Daseins‘ fordert daher und terminiert zugleich in der Theologie, insofern diese „den Menschen vor die wirkliche Wahrheit seines Wesens“¹² ruft; wie damit die Theologie zur Wahrheit der Anthropologie wird, so eröffnet die Theologie selbst den allgemeinen Verständnishorizont für eine entsprechende Interpretation von Welt und Mensch (auf dem Hintergrund Gottes). Erscheint demnach die Theologie über die Anthropologie vermittelt, so greift die Anthropologie ihrerseits nur die Bestimmungen der Theologie auf und expliziert sie als Bestimmungen des Menschen. Für Rahner ist daher die reziproke Verwiesenheit von Theologie und philosophischer Anthropologie ein Ausdruck ihrer materialen Identität bei bleibender Differenz, und in genau diesem Zusammenhang ist diese Verwiesenheit ein Indiz der grundsätzlich zirkulären Begründungsstrategie des Glaubens im ganzen. Eine Negation dieses Sachverhaltes wäre nach Rahner mit seiner generellen theoretischen Option in Sachen der Legitimation der Religion unvereinbar. Die Auflösung der Relation von Theologie und philosophischer Anthropologie würde die beteiligten wissenschaftlichen Disziplinen und die damit gegebenen Positionen nämlich in die Krise der ‚Isolation‘ manövrieren, so daß die wesentlichen Inhalte beider Wissenschaften desavouiert wären: Wie nämlich die Theologie ihre in bezug auf den Menschen existentielle Plausibilität durch die Restriktion ihrer Gehalte auf ein ‚binnentheologisches Sprachspiel‘ einbüßte, so verlöre die philosophische Anthropologie in diesem Zusammenhang ihr Proprium in der Bestimmung des Menschen, wenn sie auf die konstitutive Verwiesenheit des Menschen in den ‚Horizont des Seins selbst‘ Verzicht leisten würde. Aus diesen Überlegungen resultiert daher für Rahner die Logik der wechselseitigen inhaltlichen Verwiesenheit von Theologie und Anthropologie, d. h. ihrer inhaltlichen Identität, die allerdings ihre bleibende Verschiedenheit einschließt. Denn die göttliche Offenbarung als „konkrete aposteriorische Erfahrung des Heils und der geschichtlichen Heilstatsachen [kann] nicht [einerseits] in eine rein transzendental formale Struktur verwandelt werden ..., ohne daß das Christentum aufhört, Christentum zu sein“¹³, und andererseits darf der Stellenwert der Reflexion bei der Begründung des christlichen Glaubens nicht zugunsten einer offenbarungspositivistischen Reduktion ausgeblendet werden, um vor allem die aktuelle Relevanz des Glaubens für den Menschen in praktisch-lebensweltlicher Hinsicht nicht zu gefährden. Die damit von Rahner propagierte „bleibende, unaufholbare Differenz zwischen ursprünglichem christ-

¹¹ Ebd. 35.

¹² Ebd.

¹³ Ebd. 25.

lichem Daseinsvollzug und der Reflexion“¹⁴ nötigt die Reflexion zu Rahners theologischem Entwurf selbst freilich dazu, sowohl die behauptete Identität von Theologie und philosophischer Anthropologie wie die Bestimmtheit des Unterschieds beider Wissenschaften näher zu untersuchen. Denn Rahners ‚fundamentale Theologie‘ könnte nur für sich reklamieren, ihrem Anspruch entsprochen zu haben, wenn sich die bisher lediglich deskriptiv vorgetragene Verhältnisbestimmung der genannten Wissenschaften in der Explikation der Identität und der Differenz beider mit genügender Bestimmtheit ‚beweisen‘ ließe.

Daß die vorgetragene Charakteristik der Rahnerschen Intentionen und die daraus resultierende vorgeschlagene Betrachtung zur Überprüfung der immanenten Konsistenz des Rahnerschen Konzepts tatsächlich dessen Überlegungen trifft, wird durch das von Rahner selbst in seinem Grundkurs favorisierte grundsätzlich methodische Vorgehen untermauert: Rahners dreigeteiltes Schema der Fragestellung spielt nämlich wissenschaftsspezifisch zwischen den genannten Extremen der wissenschaftlichen Disziplinen von Anthropologie und Theologie, so daß durch dieses Schema die bereits skizzierte zirkuläre Verwiesenheit der genannten beiden Pole nochmals verdeutlicht wird:

„Würde man die Einheit von Philosophie und Theologie in diesem Grundkurs ... formulieren, so könnte man sagen, im Grundkurs muß erstens auf den Menschen als die sich selbst aufgegebene universale Frage reflektiert, also im eigentlichen Sinne philosophiert werden. Diese Frage – die der Mensch ist und nicht nur hat – muß als Bedingung der Möglichkeit für das Hören der christlichen Antwort betrachtet werden. Zweitens: Die transzendentalen und geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung sind [damit] zu reflektieren ... , so daß der Vermittlungspunkt ... zwischen Philosophie und Theologie gesehen wird. Endlich muß drittens die Grundaussage des Christentums als Antwort auf die Frage, die der Mensch ist, bedacht, also Theologie getrieben werden ... Die Frage schafft die Bedingung des wirklichen Hörens, und die Antwort bringt die Frage erst zu ihrer reflexen Selbstgegebenheit. Dieser Zirkel ist wesentlich und soll im Grundkurs nicht aufgelöst, sondern als solcher bedacht werden.“¹⁵

1.2 *Die reflexionslogische Aufarbeitung der reziproken Bestimmung von Anthropologie und Theologie*

Die behauptete Koinzidenz der Inhalte von Anthropologie und Theologie bzw. ihre Distinktion bleibt aber lediglich ein Postulat, wenn sich nachweisen ließe, daß die Identität selbst nur in verschiedenen Hinsichten besteht und damit die Differenz radikal wird bzw. die Differenzen der komplementären Wissenschaftsdisziplinen nivelliert würden, so daß am Ende die Identität von Reflexion (philosophischer Anthropologie) und Theologie ihren Unterschied diskreditierte. Rahner kann deshalb auf dem Boden der von ihm vollzogenen ‚anthropologischen Wende‘, d. h. unter der Vorausset-

¹⁴ Ebd. 14.

¹⁵ Ebd. 23.

zung der Begründung der Religion vom Bewußtsein her, einem Widerspruch nur entkommen, wenn seine Intention auch subsidiär durch die ‚Mittel‘ der modernen Rationalität gestützt wird. Die existential-ontologische Orientierung von Rahners Konzept scheint daher zwangsläufig durch eine reflexionslogische Komponente ergänzt werden zu müssen, da nur auf diesem Weg die Voraussetzung der Anthropologie und die Begründung der Religion entsprechend in einer pluralistischen Gesellschaft eingeholt werden können, auch wenn Rahner dies selbst nicht dezidiert gefordert hat. Eine reflexionslogische Analyse der beschriebenen Relation von Theologie und philosophischer Anthropologie ist damit ein erster Schritt zur Lösung des definitiven Bestimmungsproblems beider Wissenschaften, insofern die Bedingungen der Behauptung der Identität und der Differenz dieser Disziplinen konkretisierend verhandelt werden. Die Elimination einer solchen Reflexion hätte zur Folge, daß Rahners Behauptungen lediglich affirmativen Charakter hätten und die Theologie damit ihre logische Grundlage einbüßte, so daß als einziger Ausweg eine intrinsisch-theologische Plausibilisierungsstrategie des Glaubens übrig bliebe.

Aus diesem Grund scheint ein Rückgriff auf eine Theorie vonnöten, durch die Rahners Annahmen zum Verhältnis von Theologie und Anthropologie – entsprechend seiner eigenen Intention der Begründung der Religion vom Bewußtsein her – durch ein adäquates bewußtseinstheoretisches Konzept der Moderne abgestützt werden.

In diesem Zusammenhang scheint G. W. F. Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ das Korrelat zu sein, das aufgrund seines Anspruchs ein geeignetes Materialobjekt abgibt: Wenn Hegel dieses Werk nämlich mit dem Vorzeichen versieht, daß diese Wissenschaft als Wissenschaft des (vernünftigen) Denkens zugleich die metaphysischen Grundbestimmungen überhaupt zum Gegenstand hat, dann muß Rahners Verhältnisbestimmung von Theologie und Anthropologie zumindest den logischen Bedingungen des Denkens (als erstem Moment in der Beschreibung) dieser Wissenschaft genügen, gesetzt den Fall, daß die Bestimmungen dieser Hegelschen Wissenschaft als Bestimmungen tatsächlich in ihren Voraussetzungen und ihrer Genese vernünftig entwickelt wurden. Daß diese Behauptung zutrifft, läßt sich im Rahmen dieser Untersuchung zwar nur begrenzt – aber dennoch auch positiv bezüglich ihrer Schlüssigkeit – feststellen, da die angewandten Hegelschen Bestimmungen der Logik nicht nur vorausgesetzt werden, sondern zugleich selbst in der Darstellung – und in der Anwendung auf das Rahnersche Verhältnis von Theologie und Philosophie – für den/die Leser/in überprüfbar sind¹⁶.

¹⁶ Die explizite Überprüfung der Hegelschen Kategorien an ihnen selbst würde den Rahmen der vorliegenden Untersuchung sprengen. Zum Problem des Status und der Konsistenz des Anspruchs der Hegelschen Logik, inwieweit sie Erkenntnistheorie und/oder Metaphysik ist, vgl. man u. a. *F. Schick*, Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen, Freiburg i. Br.-München 1994 bzw. *G. Kruck*, Hegels Religionsphilo-

Versucht man nun den Zusammenhang von Identität und Unterschied annäherungsweise in Anlehnung an Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ zu bestimmen, so scheinen schon an diesem Punkt die Voraussetzungen Rahners falsifiziert: Der Verstand will nämlich die Exklusivität der Identität als Abstraktion gegen den Unterschied festhalten. Rahners Intention, die Identität zweier voneinander unabhängiger Wissenschaften zu behaupten, wäre nach den Konditionen der – in Hegelscher Terminologie – ‚Verstandeslogik‘ aporetisch zu nennen, da der Satz der Identität lediglich die tautologische Explikation des $A=A$ setzt:

„Der Satz der Identität lautet demnach: ‚Alles ist mit sich identisch; $A = A$ ‘; und negativ: ‚ A kann nicht zugleich A und nicht A sein‘. Dieser Satz, statt ein wahres Denkgesetz zu sein, ist nichts als das Gesetz des abstrakten Verstandes.“¹⁷

Damit ist aber ex negativo eine erste Form von Identität als ungeeigneter Kandidat zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und philosophischer Anthropologie disqualifiziert, da in der Formulierung dieses Denkgesetzes als Identitätskriterium weder das ‚Wie‘ (Form) noch das ‚Was‘ (Inhalt) der Identität zu denken ist, d. h., daß jede formal-inhaltliche Aussage zur Identität durch den Versuch der Abstraktion beantwortet wird und somit eine Bezogenheit zweier Momente gerade ausgeschlossen werden soll. Die Identität sei als solche nur exklusiv einem Gegenstand zuzusprechen und der Rekurs auf ein dem Materialobjekt anderes wäre die unzulässige Eintragung einer ‚Fremdbestimmtheit‘ im Kontext der eigentlichen Konzentration auf diesen speziellen aparten Gegenstand.

Der zugrunde liegende Maßstab dieser Position zur Definition der Identität – und an diesem setzt die immanente Hegelsche Kritik an – impliziert aber bereits den Unterschied: Denn der Versuch der Immunisierung der Identität gegen den Unterschied kann die erstere nur festhalten, indem er die Differenz selbst zur Bestimmung der Identität erhebt; d. h., indem der Sachverhalt der Identität eines Gegenstandes gesichert werden soll, kann dies nur unter Inanspruchnahme einer Definition geschehen, die damit aber

sophie der absoluten Subjektivität und die Grundzüge des spekulativen Theismus Christian Hermann Weißes, Wien 1994 und P. Stekeler-Weithofer, Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung, Paderborn-München-Wien-Zürich 1992. Aufgrund seiner Ausgangsthese, die Hegelsche Logik auf dem Hintergrund seiner Wittgenstein-Rezeption als Bedeutungstheorie zu lesen, ist z. B. die Interpretation der Hegelschen Logik durch Stekeler-Weithofer von einer platonisch gefärbten Ideenlehre geprägt: Die in der Logik verhandelten Allgemeinbegriffe (Ideen) müssen als Formen zur Bewährung ihres Anspruchs einer Lebenswelt, einem praktischen Lebenskontext, ausgesetzt werden. Dabei unterschlägt Stekeler-Weithofer aber gerade den Anspruch, den Hegel mit der Logik als Metaphysik verbindet: Es sind nicht nur Formen für einen noch anderweitig zu findenden Inhalt, die Logik ist vielmehr die absolute Wahrheit selbst. Insofern wird von Stekeler-Weithofer die Hochachtung Hegels bezüglich der Metaphysik unterschlagen, die gerade die ‚Dinge an sich‘ thematisiert, und die Begriffe in ihrem Kontext nicht (wie bei Stekeler-Weithofer) zu Repräsentationen der Dinge degeneriert sind.

¹⁷ G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830) I, ThWA 8, Frankfurt/Main 1970, §115, 237.

die Identität qua Unterschied festlegt. Die Apologeten der ‚abstrakten Identität‘ „sehen [nämlich] nicht, daß sie schon hierin selbst sagen, daß die Identität ein Verschiedenes ist; denn sie sagen, die Identität sei verschieden von der Verschiedenheit; indem dies zugleich als die Natur der Identität zugegeben werden muß, so liegt darin, daß die Identität nicht äußerlich, sondern an ihr selbst, in ihrer Natur dies sei, verschieden zu sein“¹⁸.

Als Resultat hat sich damit aber die Identität in den Unterschied aufgelöst; d. h., der Unterschied selbst wird zum Rudiment der Identität, und es ist auch in dieser zweiten Hinsicht nicht zu erkennen, wie die von Rahner behauptete Identität zweier wissenschaftlicher Disziplinen eingelöst werden könnte angesichts der Tatsache, daß die intendierte Definition einer jeden Wissenschaft, indem sie den Unterschied integriert, in der Verschiedenheit mündet.

Ein Ausweg, der heillosen Diversität von philosophischer Anthropologie und Theologie zu entkommen und damit zugleich ihre Identität, d. h. ihre Bezogenheit, darzustellen, scheint der Begriff der Verschiedenheit selbst bereitzustellen. Denn die Verschiedenheit setzt – nach Hegel – als Äquivalent des radikalen Unterschieds gleichgültig gegeneinander Verschiedene voraus, die allerdings gegen ihre eigene Bestimmtheit in einem ‚Dritten‘ aufeinander bezogen sind, in welchem die Verschiedenheit der Pole der Relation konstatierend fixiert ist. Das Kriterium, nach dem damit der Unterschied als Verschiedenheit bestimmt werden kann, impliziert aber seinerseits, daß das ‚Dritte‘ den Unterschied der an sich selbst Verschiedenen ausspricht und somit den Unterschied beider als Identität hervorhebt. Die dargelegte Intention Rahners wäre nach diesem Schema dahingehend zu realisieren, daß die postulierte Koinzidenz von Theologie und Anthropologie in einem komplementären ‚Dritten‘ lokalisiert wird, das deren Identität im Unterschied konkretisiert.

Rahners Konzeption der unmittelbaren Reziprozität von Christentum und existential-ontologischer Analytik des Menschen trägt aber Hegels eigenen Einwänden in dieser Hinsicht insofern Rechnung, als die Reflexion auf das Problem der Verschiedenheit zeigt, daß die Momente des Vergleichs nur Unterschiedene sind, insofern die Identität ihres Unterschieds (in dem ‚Dritten‘) festgehalten wird; diese Identität ihres Unterschieds, die sich im ‚Dritten‘ manifestiert, kommt den Momenten des Vergleichs aber selbst zu, da sie sonst nicht unterschieden, sondern beziehungslos wären. Indem die Bestimmtheit der Identität des ‚Dritten‘ (des Einheitspunktes des Vergleichs) damit konstitutiv zur Bestimmtheit der Vergleichenen gehört, sind diese aber nur dadurch identisch, daß der spezifische Unterschied zwischen zwei Gegenständen an ihnen selbst reziprok dokumentiert werden kann. Die Wahrheit der triplizitären Relation, d. h. der Bezogenheit (Identität) der Unterschiedenen in einem ‚Dritten‘, ist damit die Explikation der in ihrem

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, ThWA 6, Frankfurt/Main 1969, 41.

Unterschied identischen Pole. Die Identität zweier Entitäten läßt sich demnach nur konstatieren und (als identischer Unterschied der Bezogenen im ‚Dritten‘) einlösen, wenn die Unterschiedenen wechselseitig die Differenz an ihrem jeweiligen anderen explizieren. Dadurch gewinnen die Unterschiedenen erst ihre Identität und somit aber auch ihre Bestimmtheit. Jedes Differente ist nur ein Differentes, insofern es seine Differenziertheit gegenüber einem anderen prononciert zur Geltung bringt und dadurch aber als Differentes im Unterschied die Identität beider setzt und so mit sich identisch ist. Die Identität der Relata ist damit in der Bestimmung des jeweiligen Unterschieds der vorhandenen Extreme untergegangen, insofern diese als Vergleichene die Bestimmtheit ihrer gemeinsamen Identität in ihrem spezifischen Unterschied explizieren und darin zugleich selbst ihre Bestimmtheit liegt. Die Identität bzw. der Unterschied ist damit als Einheit von Identität und Unterschied, als Gegensatz, die Bestimmtheit, in der jedes einzelne mit seinem anderen vermittelt erscheint.

„Jedes ist es selbst und sein Anderes, dadurch hat jedes seine Bestimmtheit nicht an einem Anderen, sondern an ihm selbst. Jedes bezieht sich auf sich selbst nur als sich beziehend auf sein Anderes. Dies hat die doppelte Seite: jedes ist Beziehung auf sein Nichtsein als Aufheben dieses Andersseins in sich; so ist ein Nichtsein nur ein Moment in ihm.“¹⁹

Indem somit aber jedes Moment des Unterschieds seine Bestimmung – d. h. seinen Unterschied als bestimmten und damit die Identität der Beteiligten – nur durch den Bezug auf sein anderes einlösen kann und darin seine Bestimmtheit liegt, verhalten sich die beteiligten Extreme der Relation inklusiv und exklusiv zueinander: wie am Beispiel des Unterschieds exemplarisch dargestellt, schließt jedes Element in der Beziehung der Unterschiedenen sein unmittelbares Gegenteil in der Definition seiner Bestimmtheit ein (Identität der Relata) und zugleich aus (Identität mit sich), insofern es als Unterschiedenes das andere des Unterschiedenen ist; als Unterschiedenes hat das einzelne Unterschiedene einerseits seine Identität nur im Gegensatz zu dem von ihm Unterschiedenen, während ihm diese Bestimmtheit andererseits nur zukommt, insofern das Unterschiedene seine Unterschiedenheit durch den Rekurs auf das jeweils andere erst gewinnt (wodurch instantan deren Identität über den Unterschied konkretisiert ist).

Projiziert man dieses Resultat der logischen Analysen, die in Anlehnung an die Reflexionsbestimmungen der Hegelschen Wesenslogik im Rahmen der Wissenschaft der Logik bzw. deren abbreviierten Form in der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften vorgetragen wurden, auf das Konzept Rahners, so scheinen die formalen reflexionstheoretischen Distinktionen zu den Begriffen von Identität und Unterschied ein Mittel bereitzustellen, das von Rahner intendierte Verhältnis von Anthropologie und Theologie näher zu charakterisieren und logisch zu deuten: Indem die

¹⁹ Ebd. 57.

Theologie „also selber eine philosophische Anthropologie [impliziert], die diese gnadenhaft getragene Botschaft als eigentlich philosophisch zu vollziehende freisetzt“²⁰, terminiert einerseits die Anthropologie in der Theologie, ohne jedoch explizit andererseits deren eigentliches Proprium, die Theo-Logie – den ‚Gegenstand‘ Gott –, zum Thema zu haben. Diese von Rahner selbst intendierte methodische Verhältnisbestimmung der beiden wissenschaftlichen Disziplinen scheint aber als ‚wissenschaftstheoretische Vorbemerkung zur Verschränkung von Philosophie und Theologie‘ die genannte logische Forderung noch zu unterbieten, da der Unterschied von Anthropologie und Theologie noch zu unterbestimmt und damit zu ‚radikal‘ ist, so daß die in der spezifischen Differenz implizierte Identität noch nicht ausweisbar ist. Der Hinweis Rahners bezüglich der wechselseitigen Korrelation von Anthropologie und Theologie im Sinne ihrer Differenz-Identitätsrelation läßt sich daher angesichts der noch rudimentären Bestimmtheit beider Wissenschaften unter der Voraussetzung der logischen Analyse gerade nicht belegen. Im Gegenteil: das nicht identische Materialobjekt – hier Mensch, da Gott – spricht den Unterschied als Beziehungslosigkeit klar aus. Von daher scheint Rahner in einer desaströsen Diversität der genannten wissenschaftlichen Disziplinen zu enden und seinen Anspruch prima facie nicht einlösen zu können. Daß Rahners Überlegungen durchaus mit der dargestellten Reflexionsfigur kompatibel sind und somit die Verhältnisbestimmung von Identität und Unterschied im Sinne der Hegelschen Reflexionsbestimmungen geeignet ist, Rahners Intentionen zu stützen bzw. zu verstehen, müßte durch eine differenziertere Betrachtung der Beziehungsbestimmtheit beider Wissenschaften belegt werden; d. h. beispielsweise für eine philosophische Anthropologie in Rahnerscher Perspektive, daß zu ihrem Definitionsmerkmal eine Unterschiedenheit zur Theologie nachweislich gehört, in dem zugleich die Bezogenheit und der Unterschied zur Theologie ausgesprochen wird. Der noch unbestimmte inhaltliche Unterschied bzw. die noch unbestimmte inhaltliche Identität von Theologie und philosophischer Anthropologie müßte daher anhand eines ‚Dritten‘ in eine Bestimmtheitsrelation überführt werden, an dem der identische Unterschied der beteiligten wissenschaftlichen Disziplinen festgemacht werden kann, der dann seinerseits diesen Wissenschaften selbst zukommt. Indem die Beteiligten damit aber ihre Identität im Unterschied gewinnen, sind sie als bezogene zugleich unterschiedene. Dieses Verfahren fordert demnach, daß sich begriffliche Bestimmungen finden lassen, die sowohl den Unterschied wie die Bezogenheit der genannten Pole dokumentieren, so daß dem von einer Subjektivitätstheorie geforderten Konsenskriterium für die Bezogenheit der Wissenschaften an ihnen selbst Genüge geleistet würde.

²⁰ Rahner, Grundkurs des Glaubens 36.

2. Die Bestimmung des Unterschieds in der anthropologischen Definition des Menschen und der Theo-Logie als Ausdruck ihrer Identität

2.1 *Das Wesen des Menschen und der Gottesgedanke*

Daß sich diese Identität und die Differenz von Theologie und Anthropologie nun definitiv im Kontext des Rahnerschen Werkes in Anlehnung an Hegel deuten läßt und in welcher inhaltlichen Bestimmtheit sich diese Relation artikuliert, wird an erster Stelle bei Rahner in der Bestimmung des ‚Wesens‘ des Menschen manifest. Es gibt nach Rahner im Menschen nämlich „unweigerlich eine Einheit in Unterschiedenheit von ursprünglichem Selbstbesitz und Reflexion“²¹. Diese Einheit von Selbstbesitz qua Reflexion, in der der einzelne – im Unterschied zur ‚gehabten‘ Erkenntnis eines objektiven Gegenstandes – sich selbst als wissendes Subjekt thematisch wird, ist aber dadurch gekennzeichnet, daß „dieses Reflexionsmoment diese Einheit nicht einholt und adäquat in objektivierende Begrifflichkeit umsetzt“²². Die für Rahner notwendige Bedingung zur Konstitution des Gegenstands- bzw. Selbstbewußtseins (die Einheit von Selbstbezug und Reflexion als Wesensmerkmal des Menschen) weist damit zugleich ein Defizit auf, das als Mangel aber instantan positiv von Rahner bestimmt wird: Das Ungenügen der ‚Abschlußreflexion‘ in Sachen endlicher Subjektivität ist zugleich nämlich die elementare Voraussetzung dafür, daß dem Individuum Gegenstände überhaupt begegnen können, die seinen Selbstbesitz als Substitut der Reflexion unmittelbar vermitteln sollen. Diese „Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt ist“²³ daher als Mangel für Rahner eodem actu die Eröffnung eines Horizontes, der dieses Defizit dadurch kompensiert, daß der definitive Selbstbesitz des Menschen nur vermöge dieses unbestimmten ‚Alles‘ erreichbar erscheint, da die Einheit von Selbstbesitz und Reflexion als Wesen des Menschen im Rekurs auf die mit diesem unendlichen Horizont verbundene Totalität eingeholt wird; terminologisch nennt Rahner diese jede konkrete Erfahrung begleitende Totalitätserfahrung respektive Totalitätsreflexion – als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Selbstseins – transzendente Erfahrung:

„Das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene, notwendige und unaufgebbare Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die transzendente Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung, weil dieses Wissen unthematisch, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird transzendente Erfahrung genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufheb-
baren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem

²¹ Ebd. 26.

²² Ebd. 27.

²³ Ebd. 31.

Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht.“²⁴

Die transzendente Erfahrung ist damit erstens aber als transzendental qualifizierte nicht nur die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Selbstbesitzes, sondern auch die Voraussetzung für konkrete gegenständliche Erfahrungen überhaupt. Sie hat damit zweitens als Erfahrung den Status der ‚Indirektheit‘, insofern sie – nach Rahner – ‚hinter dem Rücken‘ des Subjekts spielt und nicht unmittelbar über die primäre Gegenstandsorientierung des Individuums zugänglich ist. Der transzendentalen Erfahrung ist damit aber der Charakter der ‚Unbestimmtheit‘ zu eigen, da die Abstraktion von der unmittelbaren Gegenstandskonfrontation bedingt, daß das Moment der Reflexion zur Bestimmung des ‚Selbstwissens‘ des Menschen am Vollzug des Überstiegs im Blick auf konkrete Daten der Erfahrung, d. h. an der Transzendentalität als solcher, festgemacht wird. Indem somit in der transzendentalen Erfahrung das Wesen des Menschen über die Totalität des Horizontes des Seins schlechthin vermittelt erscheint, integriert sie sowohl den Gedanken der anthropologischen Bestimmtheit des homo religiosus wie denjenigen der Unbestimmtheit als Synonym des Gottesgedankens; es gilt nämlich im Kontext dieser Erfahrung „zu zeigen, daß mit dieser transzendentalen Erfahrung ein gleichsam anonymes und unthematisches Wissen von Gott gegeben ist, daß also die ursprüngliche Gotteserkenntnis nicht von der Art des Erfassens eines sich von außen direkt oder indirekt zufällig meldenden Gegenstandes ist, sondern daß sie den Charakter einer transzendentalen Erfahrung hat“²⁵.

Die Reflexion auf das Phänomen der transzendentalen Erfahrung hat damit nach Rahner ein Zwiefaches geleistet: Zum einen bildet die transzendente Erfahrung als Explikation der Voraussetzung menschlichen Selbstseins und Erkennens die Grundlage seiner philosophischen Anthropologie; zum anderen bietet der Gedanke der transzendentalen Erfahrung Rahner die Möglichkeit, das ihr implizite Moment der Unbestimmtheit als Totalität und theo-logisches Korrelat zu fassen, das unmittelbar mit dem Gottesgedanken assoziiert wird. „Die transzendente Erfahrung ist [damit] die Erfahrung der Transzendenz, in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist.“²⁶

Indem die transzendente Erfahrung mit der Erfahrung der Transzendenz von Rahner identifiziert wird, kommt die anthropologische Bestimmtheit des Menschen und letztlich auch die Frage der Konstitution von ‚Gegenständen‘ zu ihrem definitiven Abschluß, insofern sowohl für das Selbst des Menschen wie für die Komplexität der ‚Gegenständigkeit‘ über-

²⁴ Ebd. 31.

²⁵ Ebd. 32.

²⁶ Ebd. 31f.

haupt die Identität der Totalität als Unbestimmtheit der Unterschiedenen ausgesprochen ist. Für den Menschen bedeutet dies, daß die „subjekthafte, ungegenständliche Erhelltheit des Subjekts immer in der Transzendenz auf das heilige Geheimnis“²⁷ steht und damit Gotteserkenntnis immer schon unthematish, d. h. andererseits ausdrücklich erst im reflexiven Vollzug der Explikation der Bestimmung des Selbstseins des Menschen, gegeben ist. Der Gottesgedanke wird damit aber zum unbestimmten Kulminationspunkt der transzendentalen Erfahrung, zum Unübergreifbaren „als das nicht eigentlich in das Koordinatensystem einrückbare Woraufhin dieser Transzendenz“²⁸.

Die Transzendentalität des Subjekts als Wesensbestimmtheit seiner selbst erlaubt es Rahner daher, den Gottesgedanken so einzuführen, daß er essentiell an das Individuum gekoppelt ist und dieses seine Selbstverständlichkeit nur aus dem Absoluten selbst gewinnt, das damit seinerseits der Indifferenzpunkt jeglicher Bestimmtheit ist.

„Wenn der Mensch ... das Wesen der Transzendenz auf das heilige, absolut wirkliche Geheimnis ist, wenn das Woraufhin und Wovonher der Transzendenz, durch die der Mensch als solcher existiert und die sein ursprüngliches Wesen als Subjekt und Person ausmacht, dieses absolut seiende heilige Geheimnis ist, dann kann und muß man merkwürdigerweise wieder sagen: Das Geheimnis in seiner Unumgreifbarkeit ist das Selbstverständliche ... wenn diese Transzendenz die schlichteste, selbstverständlichste, notwendigste Bedingung der Möglichkeit allen geistigen Verstehens und Begreifens ist, dann ist das heilige Geheimnis das ... , was in sich selber auch für uns gründet. Denn alles andere Begreifen, so klar es sich zunächst einmal vorkommen mag, gründet ja auf dieser Transzendenz, alles helle Begreifen gründet im Dunkel Gottes.“²⁹

Indem damit allerdings die anthropologische Identifikation des Menschen ihre letztgültige Gestalt nur unter Einbeziehung des Gottesgedankens gewinnt, bzw. der Gottesgedanke selbst im Moment der transzendentalen Erfahrung der Anthropologie mitgedacht wird, ist die beschriebene Hegelsche Forderung im Kontext der Reflexionsbestimmungen eingelöst: Wie die transzendente Erfahrung der Anthropologie nämlich die Erfahrung der Transzendenz, also Theo-Logie, ist und damit die Identität der beiden wissenschaftlichen Disziplinen an ihnen selbst sichergestellt wird, so ist das ‚heilige Geheimnis‘ dennoch nicht schlechthin mit der transzendentalen Erfahrung identisch. Gott bleibt in dieser Konstellation als das ‚Woraufhin‘ der anthropologischen Bestimmtheit das andere, d. h., die Theologie ist in ihrer Bestimmtheit materialiter von der philosophischen Anthropologie geschieden. In analoger Entsprechung zu den skizzierten Reflexionsbestimmungen wird daher der Gedanke der transzendentalen Erfahrung als Erfahrung der Transzendenz sowohl für die Anthropologie wie für die Theologie zum Medium ihrer Identitäts-Differenz-Relation, als unter diesem Paradigma von beiden Seiten die Bestimmtheit der Einheit und die Unterschie-

²⁷ Ebd. 32.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd. 32f.

denheit beider Wissenschaften in bezug auf die jeweils andere dargelegt werden kann, d. h., der Unterschied als Unterschied von identisch Bezogenen interpretierbar ist.

2.2 *Eine differenzierte Analyse der Relation von Anthropologie und Theologie*

2.2.1 Gott – der ‚Urgrund‘ der Welt

In der applikativen Einlösung der von der Reflexionsdialektik Hegels geforderten Struktur im Blick auf die Verhältnisbestimmung von philosophischer Anthropologie und Theologie im Werk K. Rahners dokumentiert sich daher der Modus der Bezogenheit der beiden wissenschaftlichen Disziplinen, die von Rahner als ‚Universalwissenschaften‘ verstanden werden. „Daß die Gotteslehre keine regionale Einzelwissenschaft ist, sondern als philosophische Gotteslehre die eine Ontologie als ganze unter einem bestimmten Aspekt ist, braucht hier wohl nicht näher begründet zu werden.“³⁰

In gleicher Weise zeigt aber auch die philosophische Anthropologie, daß sie in ihrer Ausrichtung auf das ‚unbegreiflich Seiende‘, das der Mensch in der Fragilität und Gesamtheit seiner Existenz ist, einen ‚Gegenstand‘ zum Thema hat, der entsprechend der Bestimmtheit des Absoluten in der Gotteslehre durch den Gedanken der Ganzheit bzw. der Totalität zu umschreiben ist. Liegt in dieser Koinzidenz der Inhaltsbestimmungen sowohl die Identität wie – bedingt durch das wechselnde ‚Materialobjekt‘ beider Wissenschaften – der Unterschied der genannten Disziplinen, so muß das Verhältnis der beteiligten Pole der Relation – nach Rahner – dennoch hierarchisiert werden. Denn philosophische Anthropologie und Theologie, respektive Gott und Mensch, sind als Relata des Verhältnisses nicht gleichberechtigte Bezugsgrößen einer symmetrischen Konstellation: Es handelt sich nämlich um die Relation des ‚Urgrundes zum Begründeten, des Schöpfers zur Schöpfung‘.

„In all diesen Beziehungen bleibt, genau genommen, Gott der Weltjenseitige, der mit der Welt in Beziehung steht durch das, was er als von sich Verschiedenes schafft und bewirkt ... Mindestens dort, wo im Gegensatz zu einem Pantheismus oder Panentheismus der Unterschied zwischen einem absoluten Gott und einer bedingten Welt deutlich bleibt, muß die Beziehung zwischen Gott und Welt als immer durch ein von Gott Verschiedenes, wenn auch auf ihn Verwiesenes vermittelt gedacht werden.“³¹

Die gelungene Parallelisierung des Verhältnisses von philosophischer Anthropologie und Theologie mit den Reflexionen Hegels ließe nun vermuten, daß Rahner auch in der weiteren Beschreibung der Begründungsrelation von Gott und Mensch den logischen Paradigmen von Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ folgt.

³⁰ K. Rahner, Schriften zur Theologie, Band X, Zürich-Einsiedeln-Köln 1972, 133.

³¹ Ebd. Band XV, 1983, 189.

Eine zureichende Antwort auf die Frage, in welcher Weise ‚Urgrund‘ und Begründetes (Gott und Welt/Mensch) aufeinander bezogen sind, verlangt daher, daß das Hegelsche Verständnis der Kategorie des Grundes einer detaillierten Analyse unterzogen wird. Als Prämisse steht in diesem Kontext für Hegel fest: „es ist nichts im Grunde, was nicht im Begründeten ist, so wie nichts im Begründeten, was nicht im Grunde ist“³².

Wäre nämlich die Bestimmtheit des Grundes von derjenigen des Begründeten verschieden, so wäre der Grund wie das Begründete nicht es selbst, d. h. beide würden letztlich als aparte und disparate Entitäten in einer Beziehungslosigkeit situiert, die ihrer eigenen Definition, ihrer eigenen Bestimmtheit, widerspräche; Grund und Begründetes sind daher ihrer eigenen Bestimmung nur gemäß, wenn sie als voneinander Unterschiedene aufeinander bezogen sind, indem in ihrer Relation Grund und Begründetes in einer ‚Identität‘ zusammengeschlossen werden. Der Grund und das Begründete sind daher nur durch den Bezug auf das jeweils andere definierbar, was die Identität, aber auch den Unterschied beider bedingt; der Grund ist nur Grund durch die Begründung eines anderen, dem damit zugleich die inhaltliche Bestimmtheit des Grundes mitgeteilt wird und das seinerseits in entsprechender Weise auf den Grund rekurriert.

Insofern bei K. Rahner die ‚Transzendentalität‘ das ‚Anwesen‘ der Transzendenz in der Selbstreflexion des einzelnen bedeutet, ist daher – analog der geschilderten Reflexion zum Grund – der Grund selbst mit dem Begründeten identisch. Diese inhaltliche Identität und formale Bezogenheit der beiden Relata von Gott und Mensch darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß Grund und Begründetes ihrer Bestimmtheit nur entsprechen, wenn instantan zur Identität ihre Differenz festgehalten wird. Die Betonung der Unterschiedenheit hat sowohl für den Grund wie für das Begründete zur Folge, daß sie nur in ihrer reziproken Korrelation explizierbar sind und damit an ihnen selbst jeweils das Ganze ihrer Bezogenheit deutlich wird: Wie die Selbsterfahrung des Menschen bei Rahner als solche Gotteserfahrung ist, so ist die Gotteserfahrung als Erfahrung der Transzendenz an die Selbstreflexion des Subjekts gebunden, d. h., die Selbsterfahrung des einzelnen und die Gotteserfahrung sind selbst nur für sich bestimmbar, indem sie auf das andere verweisen und damit an sich das Ganze der Relation schon vom Menschen bzw. von Gott her sichtbar wird.

Da die Identität von Grund und Begründetem aber nicht die tautologische Explikation des einen und selben Inhalts in zwei Bestimmungen ist und die proklamierte Identität daher nur qua Distinktion von Grund und Begründetem festgehalten werden kann, stellt sich aber das Problem der Vermittlung von Grund und Begründetem:

„Der Grund ... zerfällt hiermit um der Inhaltsverschiedenheit willen, die seine Realität ausmacht, in äußerliche Bestimmungen. Die beiden Beziehungen, der wesentliche

³² Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, 97.

Inhalt als die einfache unmittelbare Identität des Grundes und des Begründeten und dann das Etwas als die Beziehung des unterschiedenen Inhalts, sind zwei verschiedene Grundlagen; die mit sich identische Form des Grundes, daß dasselbe das eine Mal als Wesentliches, das andere Mal als Gesetztes sei, ist verschwunden; die Grundbeziehung ist so sich selbst äußerlich geworden.“³³

Die Äußerlichkeit in der Beziehung von Grund und Begründetem rührt nach Hegel daher, daß der beide Glieder verbindende identische Inhalt (der Grund zeigt sich im Begründeten und das Begründete ist die Visualisierung des Grundes) durch die Reflexion auf den damit gegebenen Unterschied als Differenz radikal wird; d. h., die im Zusammenhang der Relation von Grund und Begründetem gestellte Frage des zureichenden Grundes für ein durch diesen ‚Gewirktes‘ dissoziiert den Grund und das Begründete derart, daß die Identität der Bezugsgrößen als monokausale Zuordnung eines Grundes zu einem bestimmten Begründeten problematisch wird. In der Grundbeziehung wird demzufolge durch die Differenz von Grund und Begründetem eine plurale Suchbewegung nach Gründen für einen begründeten Sachverhalt initiiert und dadurch das Begründete als unmittelbar gegebenes und somit selbständiges von seinem angeblichen ‚Ursprung‘ (dem Grund) abgekoppelt. Die ursprünglich reflexiv erhobene Einheit von Grund und Begründetem ist dadurch aber verschwunden, d. h., in der Grundbeziehung erscheint nun ein gedoppelter Sachverhalt: Zum einen wird die Identität von Gründen und dem Begründeten behauptet, die zum anderen aber ‚äußerlich‘ erscheint, da die wirkliche Bezogenheit der Beteiligten für die Reflexion opak bleibt. Das ‚Etwas‘ wird damit der Ausdruck für die Unmittelbarkeit und Selbständigkeit, d. h. die Ablösung des Begründeten von seinen vielfältigen Gründen. Diese Ablösung und die damit gegebene ‚Trennung‘ von Grund und Begründetem ist nur durch eine Reflexion zu vermitteln, durch die die Identität der Beteiligten nachgewiesen wird; es muß sich damit am proklamierten Grund selbst (an sich) für ein selbständiges ‚Etwas‘ verifizieren lassen, daß der Grund ein wirklich vollständiger für das von ihm verschiedene Begründete ist, um so das Moment der Identität der beiden Pole einlösen zu können. Der Grund kann daher die behauptete Identität mit dem Begründeten nur durch eine ‚Bedingung‘ begründen, die den Grund selbst als entscheidenden für das entsprechend Bedingte ausweist und damit über die Reflexion der Grund (an sich) in seiner Unmittelbarkeit mit dem Begründeten (das Fürsichsein des Grundes) verbunden erscheint.

Das Begründete als unmittelbares und selbständiges, d. h. vom Grund unterschiedenes, ist damit aber selbst zur ‚Bedingung‘ des Grundes geworden, insofern dem Grund das Kriterium zur Verifikation seiner ‚Begründung‘ vom Begründeten vorgegeben wird: Der Grund muß als solcher seinem Begründeten entsprechen, um reflexiv als Grund legitimiert zu sein. In

³³ Ebd. 104.

dieser Beziehung ist damit aber der Grund selbst in seiner Identität auf seine Voraussetzung, das Begründete, verwiesen. Die Identität und Unmittelbarkeit des Grundes ergibt sich daher nur aus der Reflexion auf die in der Grundbeziehung selbst implizierte Andersheit des Begründeten.

Durch diese prinzipientheoretische Reflexion hat sich nun aber für den Grund und das Begründete folgendes ergeben: Das Begründete ist als vom Grund verschiedenes die unmittelbare Voraussetzung des Grundes, insofern es formal und zugleich inhaltlich als Aktualisierung der Bestimmung des Grundes erscheint; als vorausgesetztes zum Grund ist das Begründete nur begründet, wenn der entsprechende Grund sich in ihm als ‚aufgehobener‘ zeigt und seine Unmittelbarkeit damit eine durch den Grund vermittelte ist. Der Grund ist seinerseits in gleicher Weise in der Definition seiner Bestimmung formal auf das Begründete verwiesen, denn als Grund hat er inhaltlich wie formal seine Identität nur in seiner Relation zum Begründeten. Damit hat sich aber herausgestellt, daß die Bedingung (das Begründete) und der Grund nur als Seiten eines Ganzen begriffen werden können, insofern sie jeweils formal bzw. inhaltlich aufeinander bezogen sind und die Voraussetzung des Grundes (das Begründete) nur das Setzen des Grundes bedeutet, wie der Grund als Grund nur im Rekurs auf das Begründete bestimmbar ist.

„Die beiden Seiten des Ganzen, Bedingung und Grund, sind also eine wesentliche Einheit, sowohl als Inhalt wie als Form. Sie gehen durch sich selbst ineinander über, oder indem sie Reflexionen sind, so setzen sie sich selbst als aufgehobene, beziehen sich auf diese ihre Negation und setzen sich gegenseitig voraus.“³⁴

2.2.2 Die Einheit von Grund und Begründetem als Grund theologischer Kritik

Die Reflexion auf den identischen Inhalt von Grund und Begründetem wird aber in der Applikation auf die von Rahner vorgetragene Lösung der Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Theologie und ihrer Einheit ihrerseits zum Grund einer theologischen Kritik.

„Diese Einheit besteht ... [zunächst zur Rekapitulation] darin, daß die ursprüngliche Gotteserfahrung Bedingung der Möglichkeit und Moment der Selbsterfahrung ist, daß ohne Gotteserfahrung keine Selbsterfahrung möglich ist, daß also darüber hinaus die Geschichte der Gotteserfahrung die Geschichte der Selbsterfahrung bedeutet. Man kann natürlich genauso gut umgekehrt formulieren: die Selbsterfahrung ist Bedingung der Möglichkeit der Gotteserfahrung, weil nur dort eine Verwiesenheit auf das Sein überhaupt und somit auf Gott gegeben sein kann, wo das Subjekt sich selbst (eben in dem Vorgriff auf das Sein überhaupt) im Unterschied zu seinem Akt und dessen Gegenstand gegeben ist.“³⁵

³⁴ Ebd. 117f.

³⁵ *Rahner*, Schriften zur Theologie, Band X, 136.

Die reziproke Korrelation von Selbsterfahrung und Gotteserfahrung scheint zunächst das auszusprechen, was sich in den subjektivitätstheoretischen Reflexionen zum Grund bzw. zum Begründeten ergeben hat: Indem die Erfahrung der Transzendenz konstitutiv zur Erfahrung des Subjekts gehört, ist der Grund als Bedingung der Möglichkeit des Begründeten als von diesem unterschiedener an die Bedingung des Subjekts gebunden; d. h., Gott kann in der Konzeption Rahners nur Grund des Endlichen sein, indem das Absolute als vom Endlichen unterschiedenes im Kontext der Erfahrung den Selbstvollzug des Menschen so ermöglicht, daß die Selbstreflexivität des Menschen die unmittelbare inhaltliche und formale Voraussetzung für das Grundsein des Grundes abgibt, der der Grund selbst entsprechen muß, um als solcher seine Definition einzulösen. Indem damit die Erfahrung der menschlichen Subjektivität als daseiende sich durch den Grund, die Transzendenz, vermittelt zeigt, tritt der Grund an sich selbst nur in seiner Funktion für die endliche Subjektivität in Erscheinung. Der Grund muß als Grund für die Selbsterfahrung des Menschen mit dieser formal und inhaltlich identisch sein, er muß sich als Grund unter den Bedingungen des Begründeten (des Endlichen) ausweisen.

Damit scheint Rahner aber genau das Urteil bezüglich seiner Theologie, das partiell in der Sekundärliteratur auftaucht, zu bestätigen: Hat sich die Theologie damit nicht selbst in anthropologischen Gehalten verflüchtigt? Schärfer nachgefragt: Gerät die Theologie bei Rahner – gerade nach der Konsultation der bisherigen Ergebnisse – nicht in den Sog eines ‚Vernunftimmanentismus‘ bzw. eines ‚subjektivitätstheoretischen Solipsismus‘, der das ‚Dogma‘ und die Offenbarung auf die menschliche Erfahrung und Reflexion reduziert? Wird damit – im Stile Hegels – nicht die Transzendenz durch die Immanenz der Selbstbegründung der Vernunft korrumpiert³⁶. Rahners sogenannter ‚Transzendentalthomismus‘ scheint – nach dem Urteil solcher Kritiker – somit in einen ‚subjektiven Idealismus‘ zu münden, da die menschlichen Bedingungen der Möglichkeit für eine (christliche) Offenbarung mit dieser selbst identifiziert werden. Genau diese Fragen hat sich Rahner selbst bereits in seiner ‚Frühphase‘ gestellt: Fällt nämlich die hier beschriebene Religionsphilosophie bzw. eine solche christliche Philosophie

³⁶ Man vgl. u. a. R. Schenk, Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie, Freiburg-Basel-Wien 1989; bzw. H. Striewe, *reditio subjecti in seipsum*. Der Einfluß Hegels, Kants und Fichtes auf die Religionsphilosophie Karl Rahners, Freiburg i. Br. (masch. Diss.) 1979. Das Problem der letztgenannten Arbeit liegt vor allem in ihrem zu schematischen Verständnis von Hegels Logik: Die Bewegung der Hegelschen Logik insgesamt wird nur auf das formale Prinzip der ‚absoluten Negation‘ (der Negation der Negation), oder des ‚Zu-sich-selbst-Kommens‘, reduziert, ohne die spezifischen Unterschiede von Sein-, Wesens- und Begriffslogik in den Blick zu nehmen. Diese Schematisierung wird dann auf das ‚anthropologische Grunddatum‘ Rahners, die ‚Geöffnetheit für das Sein als solches‘ angewandt, das als das eigentliche Wesen des Menschen identifiziert ist. Eine detaillierte Interpretation und Buchstabierung des Rahnerschen Entwurfs anhand der Hegelschen Logik entfällt. Statt dessen schließt der Autor mit dem Vorwurf, daß Rahner einem ‚subjektiven Idealismus‘ anheimgefallen sei.

nicht schon Entscheidungen „über das rechte Verhältnis des Menschen zu Gott, kommt dann nicht jede Theologie immer schon zu spät? Ist dann nicht schon immer das entschieden, was Theologie als das wirkliche Hören auf die tatsächlich ergangene Offenbarung Gottes, die das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott allererst stiften und bestimmen sollte, eigentlich erst noch entscheiden wollte?“³⁷

Dieser Verdacht und das daraus resultierende Urteil speist sich vor allem durch das schon angedeutete Argument, daß Gott, um als Grund für die Selbsterfahrung des Menschen wirklicher Grund zu sein, in der Erfahrung der Menschen reflexiv präsent erscheinen muß. Dies ließe sich – nach der Auffassung der Kritiker Rahners – vor allem an der Bestimmung der Transzendenz in der anthropologisch-philosophischen Transzendenzenerfahrung belegen: Der Inhalt, auf den sich der Ausgriff des Menschen zur Selbstkonstitution seiner Subjektivität richtet, ist das Ganze schlechthin, das als Totalität, als ‚absolutes Sein‘ aber auch als ‚absolutes Nichts‘ identifiziert werden kann. Das in diesem Zusammenhang enger an die philosophische Anthropologie angelehnte Äquivalent dieser intentionalen Teleologie auf das Ganze ist der ‚totale Sinn‘. Denn „sosehr es partikuläre Sinnerfahrung im Bereich der menschlichen Empirie unmittelbar und im voraus zur Gottesfrage gibt, die totale Sinnfrage [kann] positiv nur mit dem beantwortet werden ..., was wir Gott nennen“³⁸; d. h., die individuelle und subjektive Ausrichtung des Menschen in seinen pragmatischen Handlungskontexten, die durch eine Zweck-Mittel-Rationalität operationalisiert und in diesem Sinne sinnvoll organisiert sind, terminiert nach Rahner in der Frage nach dem Sinn des Ganzen. Der Sinn dieses Ganzen ist aber als intrinsischer jeglicher funktionalen Einbindung in eine höherrangige Teleologie entzogen. Diese Frage nach dem ‚totalen‘ Sinn an sich, die damit zugleich die Frage nach der Wahrheit des Menschen ist, ist für Rahner unabdingbar, da erst auf den Hintergrund der sich abzeichnenden ‚totalen Antwort‘ in der Form einer ‚regulativen Idee‘ partikuläre Akte des Menschen ‚sinnvoll‘ gedeutet werden können und für diesen selbst ‚sinnvoll‘ erscheinen. Als Frage nach dem Sinn im ganzen ist der darin angezielte Totalitätshorizont damit aber ein respondierendes Synonym für das Unbegreifliche, d. h. Gott schlechthin, der – und hier liegt der Kritikpunkt der Opponenten Rahners – durch die Bedingungen seines anthropologischen Zugangs auf den Begriff gebracht und somit reflexionslogisch präformiert wird.

Die Offenheit der Antwort (auf die Frage nach dem ‚totalen‘ Sinn) bedingt aber auch, daß Rahner das intentional Angestrebte als ‚absolutes Nichts‘ apostrophiert, da der Inbegriff der Fülle vom Menschen her nur als

³⁷ K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, Kempten 1941, 20. Die Neubearbeitung dieses Werkes von Rahner durch J. B. Metz im Jahre 1963 enthält dieses Zitat auf S. 26.

³⁸ Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band XIII, 126; bzw. *ebd.* Band XV, 195 ff.

‚Geheimnis‘ erscheint. Diese Andeutungen sind zugleich aber Indizien dafür, daß sich das genannte Urteil als Vorurteil entlarvt. Rahners Bemühungen in Sachen des ‚totalen Sinnzusammenhangs‘, bzw. des ‚absoluten Nichts‘, respektive des ‚absoluten Seins‘, zeigen nämlich, daß eine philosophisch positive Bestimmung und damit begriffliche Fixierung des so klassifizierten Absoluten im Sinne Hegels und der vorgetragenen Einwände von Rahner selbst nicht intendiert ist; Gott als der Transzendente ist letztlich anthropologisch nur negativ, als jenseitig noumenale Wirklichkeit – im Ausgang vom Menschen aber zugleich ‚über‘ ihn hinaus –, zu bestimmen: „Wenn der Mensch ... das Wesen der Transzendenz auf das heilige, absolut wirkliche Geheimnis ist, ... dann kann und muß man merkwürdigerweise wieder sagen: Das Geheimnis in seiner Unumgreifbarkeit ist das Selbstverständliche“³⁹, das sich gerade nicht von der Reflexion in die Immanenz ihrer Begriffsbildungen auflösen läßt. „Das verständlich Gemachte gründet [damit] in der einzigen Selbstverständlichkeit des Geheimnisses.“⁴⁰

Diese Bestimmung des Absoluten gewährleistet nach Karl Rahner gerade, daß man der Gefahr der Funktionalisierung des ‚Urgrundes‘ ausschließlich zum Medium der Selbstreflexivität des Menschen entkommen kann⁴¹. Gott als Geheimnis zu bestimmen ist für Rahner ein Indiz, daß es in der Erkenntnis Gottes nicht um ein Erobern dieses Geheimnisses geht. „Denn diese Transzendenz erscheint [ohnehin] nur als sie selbst in dem Sicheröffnen dessen, woraufhin die Transzendenzbewegung [des Menschen] geht.“⁴² D. h., die Transzendenzbewegung des Menschen ist und bleibt zurückgebunden an die ‚frei sich verfügende Öffnung‘ dieses Geheimnisses auf den Menschen hin, der in der Annahme dieses Geschehens – seinem Wesen entsprechend – zu seinem eigentlichen Ziel kommt.

Damit entspricht Karl Rahner mit seinem Konzept von Theologie den programmatischen Forderungen, die er selbst der Theologie für die Gegenwart zugeschrieben hat: Indem nämlich die anthropologische Offenheit des Horizonts der Unbegreiflichkeit des theologischen Geheimnisses korreliert, gelingt Rahner die proklamierte Vermittlung von philosophischer Anthropologie und Theologie, ohne durch einen reflexionstheoretischen Dezinismus das Proprium der Theologie zu verkürzen. Es ist bei Rahner im Gegenteil der theologische Gehalt des Gottesgedankens anthropologisch so rückgebunden, daß – in einer Zeit der religiösen ‚Unübersichtlichkeit‘ – die Mittelbarkeit des Glaubens durch seine vernünftigt anthropologische Begründung gesichert wird. Ob die gegenwärtige Theologie sich nun notwen-

³⁹ Rahner, Grundkurs des Glaubens 32f.

⁴⁰ Ebd. 33. Rahner bestimmt das Wesen der Vernunft daher auch in analoger Weise „als das Vermögen des Kommens vor die Unbegreiflichkeit selbst“ (Rahner, Schriften zur Theologie, Band XIII, 122).

⁴¹ Zu dieser Diskussion im Kontext der Hegelschen Philosophie vgl. man u. a. G. Kruck und F. Schick, „Reflexion und Absolutes. Ein immanenter Kommentar zur Kategorie ‚das Absolute‘ in Hegel's Wissenschaft der Logik“, ThPh 69 (1994) 90–99.

⁴² Rahner, Grundkurs des Glaubens 67.

digerweise dieser Rahnerschen Position zu akkomodieren hat, ist eine – hier nicht gestellte und damit auch – weiterhin offene Frage. Im vorliegenden Beitrag ging es nur darum, die Debatte zwischen der Rahnerschen Theologie und einer philosophischen Theorie der Moderne exemplarisch in ihren Annäherungen und ihren Abgrenzungen stärker zu konturieren. In jedem Fall scheint aber ein anthropologisch-reflexionstheoretischer ‚Vorbau‘ zur Legitimation der Theologie vonnöten⁴³. Indem die Theologie in diesem Fall über eine reflexionstheoretisch konsistente Plausibilisierungsstrategie verfügen und die Stringenz ihrer Inhalte selbst darlegen kann, dokumentiert sie zum einen ihre Bezogenheit zu einer anthropologisch fundierten Reflexionstheorie an sich selbst und trägt zum anderen dazu bei, zu einem Zeitpunkt ‚radikaler Pluralität‘ das Proprium des Christentums argumentativ zur Geltung zu bringen.

⁴³ Man vgl. in diesem Kontext z. B. einen anderen Versuch der philosophischen Legitimation der Theologie: *Hj. Verweyen*, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991. Dieser Entwurf wurde seinerseits bereits intensiv diskutiert: *G. Larcher, K. Müller, Th. Pröpper* (Hrsg.), *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erst-philosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996.