

Warum ein Existential *übernatürlich* ist

| Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“

VON THOMAS PETER FÖSSEL

Worum es geht: Glaubensvergewisserung und Glaubensverantwortung

Das ist recht und gefällt Gott, unserem Retter; er will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim 2, 3 f.).

Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein (GS 22).

Wenn der vielzitierte Satz aus dem Ersten Petrusbrief 3, 15 „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ mit einem gewissen Recht als *locus classicus* für die formale Legitimation einer fundamentaltheologisch ansetzenden Glaubensverantwortung angegeben wird, so markieren die Zitate aus dem Ersten Timotheusbrief und der bekennnismäßige Reflex auf diesen in der Spitzenaussage des II. Vatikanischen Konzils die konkrete Inhaltlichkeit dessen, was es vor aller Welt zu bekennen, zu verantworten und in sie hinein zu dolmetschen gilt: die christliche Hoffnung als das universale und exklusiv an den einen Retter gebundene Heilsangebot an alle Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort.

Wo eine Glaubensverantwortung in der Form wissenschaftlicher Theologie, die gewiß weder die primäre noch die ehrwürdigste Ausprägung einer angemessenen Gott-Rede darstellt, versucht wird, setzt diese eine grundlegende Durchdringung des stets ursprünglicher bleibenden Glaubenszeugnisses und Glaubensbekenntnisses voraus: Glaubensverantwortung basiert demnach auf einer Glaubensvergewisserung. Im konkreten Fall im Anschluß an 1 Tim 2, 3 f. und GS 22 bedeutet dies, daß die Fundamentaltheologie ausgehend von der Christologie und der Gnadenlehre eine Theorie der Offenbarung zu entwerfen hat (Glaubensvergewisserung), die gleichermaßen botschaftsgemäß, intellektuell nachvollziehbar und insofern redlich kommunizierbar sein muß (Glaubensverantwortung). Dabei ist freilich – und mag es noch so banal klingen – niemals zu vergessen, daß eine Offenbarungstheologie nicht deckungsgleich mit der Offenbarungswirklichkeit ist; ja, daß sie sich selbst von ihrem eigenen Anspruch her stets selbst relativieren muß auf das je Größere hin, von dem sie spricht und das sie niemals adäquat, geschweige denn begrifflich vollständig einholen kann.

Karl Rahner ist einer der wenigen katholischen Theologen des 20. Jahrhunderts, dem es gelungen ist, eine wirklich konsistente, botschaftstreue Theorie der Offenbarung zu entwerfen, die den Herausforderungen der

Zeit gerecht wird, ohne dabei den zentralen – durchaus inhaltlich angebbaren – Gehalt der Offenbarung und deren geschichtlich-inkarnatorische, gestaltvolle Vermittlung im und durch den Gottmenschen Jesus Christus zu depotenzieren. Das Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ stellt aber ein wichtiges Theorieelement von Rahners Offenbarungstheologie dar, so daß jede Kritik an ihm zugleich eine wesentliche Anfrage an diese selbst impliziert. Die beiden einschlägigen Zitate aus der Heiligen Schrift und der Konzilskonstitution bilden m. E. nicht nur den Legitimations- und Motivationshorizont des theologischen Bemühens von Rahner, sondern stellen gleichzeitig auch das Kriterium für seine Theologie und der heute zunehmend heftiger artikulierten Kritik an dieser dar.

1. Die Architektur von Rahners Offenbarungstheologie

Rahner geht grundlegend und axiomatisch davon aus, daß Offenbarung Heilsoffenbarung und von daher Theologie wesentlich Heilstheologie ist:

Es wird nichts Beliebiges geoffenbart und in der Theologie bedacht, sondern das, was das Heil des Menschen meint.¹

Entsprechend dieser Voraussetzung gelangt das Offenbarungshandeln Gottes erst da zu seinem eigentlichen Ziel,² wo es vom Menschen nicht nur theoretisch erkannt, sondern auch praktisch anerkannt wird, beides in der „Erkenntnis-Tat-Haltung“ von ‚Glaube und glauben‘, von ‚Hoffnung und hoffen‘, von ‚Liebe und lieben‘. Der Ternar „Glaube, Hoffnung, Liebe“, der sich ein bestimmtes Erkenntnis- und Freiheitsvermögen des Menschen voraussetzt, markiert nicht nur den ursprünglichen Ort der Gotteserkenntnis, sondern zugleich auch den einzig angemessenen Ort christlicher Gottrede. Ist aber die Annahme der Heils-Offenbarung durch den Menschen ihr eigentliches, theonom gesetztes Ziel, dann erscheint es theologisch legitim, eine Offenbarungstheologie zu rekonstruieren, die bei der Erkenntnisfähigkeit des Menschen selbst ansetzt. Eine solche fragt dann gewissermaßen nachträglich zum eigentlichen Erkenntnisakt (hier konkret: dem Glaubensakt) nach den „Bedingungen der Möglichkeit im glaubenden Subjekt für die Vollziehbarkeit des Glaubensinhaltes“³. Diese Reflexion fällt zusammen mit der „Kehre zu einer transzendental-anthropologischen Methode in der Theologie“⁴. Im Blick auf Rahners Theorie der Offenbarung läßt sich dem-

¹ K. Rahner, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hgg.), *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Band II, Einsiedeln [u. a.] 1967, 406–420, 409.

² Vgl. K. Rahner, Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: *Ders.*, *SzTh IV*, Einsiedeln [u. a.] 1960, 183–221, 201. Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1976 ff., 193 [= *Rahner*, Grundkurs].

³ K. Rahner, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute, in: *Ders.*, *SzTh VI*, Einsiedeln [u. a.] 1965, 139–167, 157.

⁴ K. Rahner, Theologie und Anthropologie, in: *Ders.*, *SzTh VIII*, Einsiedeln [u. a.] 1967, 43–65, 61. „In meinem Verständnis bedeutet diese Kennzeichnung schlicht die Anerkennung der Ein-

nach festhalten: Weil ihr Ausgangspunkt der vollzogene Glaube, d. h. die Annahme der Offenbarung als Tat des ganzen Menschen in Erkenntnis und Freiheit selbst ist, ist sie wesensmäßig Re-konstruktion, nicht Konstruktion; es handelt sich bei ihr deshalb um eine theo-logisch kreative Reproduktion und nicht um eine anthropo-autonome Produktion.⁵ Diese grundsätzlichen Überlegungen führen zu folgender „Architektur Rahnerscher Offenbarungstheologie“, die thesenhaft dargestellt werden soll. Ich beziehe mich auf deren End- und Vollgestalt, wie sie im vierten und fünften Gang des „Grundkurses“ im Jahr 1976 von Rahner vorgelegt wird.

1. Erkenntnissubjekt und Erkenntnisgegenstand: Rahners Offenbarungstheologie setzt zwar bei der bereits vollzogenen Offenbarungserkenntnis des Menschen als dem Erkenntnissubjekt an; dabei ist aber sofort auf dessen spezifischen Erkenntnis-„gegenstand“ hinzuweisen: den dreifaltigen Gott, das heilige Geheimnis in und als radikale Nähe.⁶ Resultativ kommt dies bündig in der Spitzenaussage Rahnerscher Theologie zum Ausdruck, die er selbst in einem einzigen Satz zusammenfassen kann:

Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.

2. Der Erkenntnis-Ursprung ist (der reaktiven bzw. rekonstruktiven Logik der Theo-logie entsprechend) nicht der Mensch, sondern Gott selbst in seiner Unbegreiflichkeit als „Eigenschaft seiner Eigenschaften“⁸. Eigentlicher Träger der menschlichen Offenbarungserkenntnis ist das „Urmysterium“⁹, dessen Heilsinitiative allein jenen personal-existentiellen Raum der Nähe und Ort der Liebe konstituiert, in denen das „absolute Geheimnis“ aus Gnade und in Gnade durch den Menschen heilhaft ansprechbar (und von der Theologie in nochmals abgeleiteter Kompetenz „aussprechbar“) wird.¹⁰

sicht, daß bei allen Sätzen des Glaubens und der Theologie immer auch, um sie wirklich verantworten zu können, gefragt werden muß, wie und warum der Mensch von seinem eigenen, allerdings konkreten und somit immer schon unter der Gnade der Selbstmitteilung Gottes unweigerlich stehenden Wesen her der sei, den diese Sätze wirklich angehen können und müssen“ (K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, in: *Ders.*, SzTh XIV, Einsiedeln [u. a.] 1980, 48–62, 54).

⁵ „Gerade weil das transzendente Fragen aus dem Inneren der Theologie her vollzogen wird, handelt es sich nicht um eine transzendente Deduktion im idealistischen Sinn, das Ereignis der Offenbarung wird also im Glauben vorausgesetzt“ (L. Gruber, Transzendentalphilosophie und Theologie bei Johann Gottlieb Fichte und Karl Rahner, Frankfurt am Main 1978, 168).

⁶ Vgl. Rahner, Grundkurs, 70–79.

⁷ Rahner, Grundkurs, 122 (die Seitenangaben erfolgen im Fließtext).

⁸ K. Rahner, Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis, in: *Ders.*, SzTh XIII, Einsiedeln [u. a.] 1978, 111–128, 116.

⁹ Vgl. K. Rahner, Über die Verborgenheit Gottes, in: *Ders.*, SzTh XII, Einsiedeln [u. a.] 1975, 285–305, 294.

¹⁰ „Die Gnade also ist die Nähe des bleibenden Geheimnisses, die Gnade, die Gott als das heilige Geheimnis erfahrbar und in diesem Charakter unübersehbar macht“ (K. Rahner, Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: *Ders.*, SzTh IV, Einsiedeln [u. a.] 1960, 51–99, 77). Vgl. Rahner, Grundkurs, 74; 135; 183 und öfter. Vgl. K. Rahner, Vom Mut zum kirchlichen Christentum, in: *Ders.*, SzTh IV, Einsiedeln [u. a.] 1980, 11–22, 17.

3. Der Erkenntnisgrund der Offenbarung ist „proto-eschatologisch“ erstlich und eschatologisch letztlich der Gottmensch Jesus Christus, dessen an sich endliche Menschheit ewige Bedeutung für das Gottesverhältnis und darin dem Heil eines jeden Menschen hat.¹¹ Denn – das offenbart die Grundwahrheit von der Auferstehung Christi und nur sie – es gilt:

Der christliche Glaube bekennt von Jesus Christus, daß er der absolute Heilsbringer, die konkret geschichtliche Vermittlung unseres unmittelbaren Verhältnisses zum Geheimnis Gottes als des sich selbst Mitteilenden ist.¹²

Die Inkarnation – d. h. die geschichtliche, raum-zeitlich lokalisierbare Selbstmanifestation Gottes und darin die bleibende Selbstbindung Gottes an die Geschichte – bewirkt, was sie offenbart, und offenbart, was sie bewirkt: nämlich die durch Gottes eigene Tat geschichtlich vollzogene (deswegen von seiten Gottes irreversible), in der Geschichte sichtbare und greifbare real-ontologische Veränderung des Verhältnisses von Gott und Welt zu unüberbietbarer Nähe. Aufgrund dieser allein inkarnatorisch vollziehbaren und nur in der Inkarnation selbst anzeigbaren Wirklichkeit (mit anderen Worten: der Erkenntnisgrund) ist Jesus Christus als das *absolutum concretissimum*¹³ ansprechbar: Er ist, was er in seinem Da-Sein anzeigt, nämlich das geistgewirkte, finalursächliche Ziel der gesamten und darin einen Welt- und menschlichen Geistesgeschichte, deren geheime Entelechie es ist, Heilsgeschichte werden zu können und werden zu sollen.

Insofern die universelle Wirksamkeit des Geistes von vornherein auf den Höhepunkt ihrer geschichtlichen Vermittlung ausgerichtet ist, das Christusereignis – m.a.W. – die Finalursache der Geistmitteilung an die Welt ist, kann in aller Wahrheit gesagt werden, daß dieser Geist von vornherein und überall der Geist Jesu Christi, des menschengewordenen Logos Gottes, ist.¹⁴

4. Das Erkenntnismittel für die im christlichen Glauben affirmierte Offenbarungsaussage, die Offenbarungstatsache und die damit gleichermaßen angezeigte wie real gegebene Offenbarungswirklichkeit, ist die „transzendente Erfahrung“. Diese läßt sich angemessen nur dann interpretieren, wenn man sie zunächst als Chiffre begreift, die den Akt-Vollzug jedweden menschlichen Erkenntnis- und Freiheits-Aktes bezeichnet und durch diese (deiktische) Anzeige aus dem Status des unthematisch Bewußten in den des thematisch Gewußten überführt. Erst in zweiter Linie darf er dann als ein nachträglicher Reflexionsbegriff verstanden werden, der vom aktuellen Vollzug des „transzendentalen *Erfahrens*“ abstrahiert und so als ein theoretischer und darin zugleich „metapraktischer“ Ausdruck für eine dynamisch vollzogene Wirklichkeit in die theologische Erkenntnislehre eingeführt

¹¹ K. Rahner, Über die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: *Ders.*, SzTh III, Einsiedeln [u. a.] 1956, 47–60. „Die menschliche Wirksamkeit Jesu Christi bleibt als die des ewigen Logos selbst ewig“ (Rahner, Grundkurs, 300).

¹² Rahner, Grundkurs, 300.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. 309.

wird. Daraus folgt aber, daß man den formalen Gestalt-Begriff der „transzendenten Erfahrung“ nur dann vollständig erfaßt, wenn man dabei gleichzeitig seinen material-inhaltlichen Gehalt mitbenennt: Als nachträglicher, apriorischer Abstraktionsbegriff bleibt er selbst auf der Ebene des Begrifflichen immer untrennbar gekoppelt an den ursprünglichen, aposteriorischen Bezugsort, in dem sich die „transzendente Erfahrung“ als notwendig geschichtliche tatsächlich und realiter vollzieht. Inhaltlich läßt sich die durch den Begriff der „transzendenten Erfahrung“ angezeigte Wirklichkeit des menschlichen Erkenntnis- und Freiheitsvollzug¹⁵ wie folgt fassen:

- Von transzendenter Erfahrung kann und muß gesprochen werden, insofern sie als mitgegebene die apriorische Möglichkeitsbedingung jedweder aposteriorischen, kategorialen und geschichtlichen, d. h. aber wirklichen Erfahrung ist, die ihrerseits gleichursprünglich¹⁶ die Bedingung der Möglichkeit des transzendenten Mit-bewußtseins des Subjekts ist.¹⁷ Sie ist deshalb das Sensorium für das „In-der-Welt-Sein“ und darin für eine mögliche geschichtliche Selbstmitteilung Gottes.
- Sie heißt transzendente Erfahrung, weil sie zu den apriorischen Strukturen des Subjekts in Erkenntnis und Freiheit gehört und der Überstieg über alle Gegenstände und Kategorien bedeutet. Sie ist deshalb auch das Sensorium für das „Mehr als Welt“ und somit für eine mögliche Selbstmitteilung Gottes.
- Sie bezeichnet die Erfahrung der Transzendenz und birgt darin von vornherein – anders als etwa in der Transzendentalphilosophie Kants – „einen Seins- und Gottesbezug“¹⁸, wie Nikolaus Knoepffler sehr zutreffend analysiert.

¹⁵ Vgl. ebd. 31 f.

¹⁶ „Das Kategoriale vermittelt das Transzendente und umgekehrt, wenn auch dieses gegenseitige Bedingungsverhältnis selbst nicht als fixe Größe zu denken ist, sondern selbst nochmals eine Geschichte hat, so daß dieses Verhältnis und seine Geschichte gar nicht adäquat thematisiert werden können“ (K. Rahner, Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“, in: *Ders.*, SzTh X, Einsiedeln [u. a.] 1972, 531–546, 539).

¹⁷ Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 61. Rahner bezeichnet hier die in der transzendenten Erfahrung grundlegende transzendente Erkenntnis Gottes als eine aposteriorische, weil „die transzendente Erfahrung des Menschen von seiner freien Subjekthaftigkeit sich immer nur in der Begegnung mit der Welt und vor allem der Mitwelt ereignet“.

¹⁸ N. Knoepffler, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck 1993, 184. Vgl. ebd. 89–103. Vgl. E. Dirscherl, *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Würzburg 1995, 209–214 [= *Dirscherl*, Geheimnis]. Vgl. ferner R. Bauerdick, *Transzendente Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts. Die mystagogische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne*, in: *FZPhTh* 33 (1986) 291–310, bes. 303–305. Bauerdick stellt fest, daß Rahner im Gegensatz zu Kant die „Immanenz des Erkenntnissubjekts“ (ebd. 303) durchbreche. Neuhaus konstatiert, daß Rahner bewußt „eine Umkehrung der transzendenten Fragestellung Kants“ vollziehe, indem er „bei einem immer schon wirksamen Weltbezug des Subjekts“ ansetze (G. Neuhaus, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust. Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, Düsseldorf 1982, 148). Dem ist vollinhaltlich zuzustimmen.

- In ihr erfährt das Subjekt eine Verfüghtheit „angesichts und aufgrund derer es sein Selbstverhältnis frei und erkennend vollziehen muß“¹⁹.
- In der transzendentalen Erfahrung wird zudem die Frage nach dem Wovonher und dem Woraufhin (Ursprung und Ziel) des Menschen provoziert. In ihr „konzentriert sich die Erfahrung der Kreatürlichkeit und der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes ursprünglich und unthematisch am subjektiven Pol des Bewußtseins“²⁰.
- In der transzendentalen Erfahrung ist eine transzendente und gnadenhafte Gotteserkenntnis immer schon unthematisch und namenlos gegeben.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß sich das (und jedes) Subjekt aufgrund der „transzendentalen Erfahrung“ als Person (als selbstbewußte Relationalität) erkennt und in Freiheit anerkennt, zu der neben dem Selbst-Bezug insbesondere der relationale Bezug auf das andere (die untergeistige Um-Welt) und basaler noch den anderen konstitutiv gehört (die menschliche Mit-Welt). Gleichzeitig ist in dieser apriorischen „Erfahrung“ des Subjektes als Person auch das Relat auf das bzw. den Ganz-Andere(n), nämlich das Absolute oder Gott, gegeben (Mehr-als-Welt). Diese „Erfahrung“ aber – und an dieser Stelle geht Rahner über in die Theologie – ist zugleich die menschlich-personale Erfahrung der personalen, göttlichen Selbstmitteilung, so daß in ihr auch eine „transzendente Offenbarung“ gegeben ist, die sich auch in dem qua transzendentaler Erfahrung angezeigten Kontingenzbewußtsein des menschlichen Geistes artikuliert.²¹

5. Das Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ schließlich bildet insofern ein wichtiges Element innerhalb der Architektur von Rahners Offenbarungstheorie, weil es die wesentlichen Referenzpunkte der einzelnen Theorieelemente zusammenführt. Die von ihm in und als begriffliche Abbeviatur angezeigte Wirklichkeit des Beziehungsverhältnisses zwischen der gnadenhaften, deswegen ungeschuldeten und freien, Selbstmitteilung Gottes als absolute einerseits und der menschlich kontingenten Erkenntnismöglichkeit und Annahmefähigkeit von dieser andererseits, läßt sich in gewisser Weise als Erkenntnismedium des gott-menschlichen Offenbarungsgeschehens charakterisieren. Denn der Begriff des „übernatürlichen Existentials“ indiziert zum einen den jedem menschlichen Geistvollzug vorausliegenden Horizont des Angebotes der Selbstmitteilung Gottes (damit diese selbst) und darin zugleich die Möglichkeitsbedingung von deren freien Annahme durch den Menschen. Eine genauere Interpretation

¹⁹ Dirscherl, Geheimnis, 210.

²⁰ Ebd. 211.

²¹ Für Richard Schaeffler ist der Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ zwar paradox, aber unumgänglich. „Der Begriff ‚transzendente Erfahrung‘ bezeichnet [...] ein in die Reflexion nicht einholbares Moment [des] Kontingenzbewußtseins menschlicher Transzendentalität“ (R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1982, 51).

des „übernatürlichen Existentials“ soll an späterer Stelle auf dem Hintergrund der Kritik von Hansjürgen Verweyen versucht werden.²²

Vergegenwärtigt man sich die fünf tragenden Grundpfeiler der Offenbarungstheologie Rahners (Erkenntnissubjekt – der begnadete Mensch, Erkenntnisursprung – der dreifaltige Gott, Erkenntnisgrund – Jesus Christus, Erkenntnismittel – die transzendente Erfahrung, Erkenntnismedium – das übernatürliche Existential), dann wird deren eindeutig theologische Herkunft ebenso deutlich sichtbar wie sein primär transzendental-theologisches, nicht transzendental-philosophisches Interesse. Die von ihm mit Hilfe seiner selbstentworfenen transzendentalen Methodik rekonstruierte Offenbarungstheorie bleibt in erster Linie Theologie, die sich ihrer eigenen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen versichert und diese, wo sie sich auf keine Philosophie (mehr) berufen kann, gegebenenfalls selbst schafft. Dies läßt sich insbesondere am Begriff der „transzendentalen Erfahrung“ zeigen, der letztlich „nur“ eine abgeleitete transzendente Reflexion auf die im Glauben affirmierte Wirklichkeits-Behauptung ist, daß Gott existiert, als er selbst im Raum der Geschichte, des Kategorialen und Endlichen offenbarend erschienen ist und so für den Menschen als er selbst, in seinem An-sich-Sein, erkennbar ist. Diese die Offenbarungswirklichkeit rekonstruierende Konstruktion einer theologisch-transzendentalen Erkenntnistheorie ist eine spezifische Form der Theologie im besten Sinne. Als solche hat sie sich im Disput mit der Philosophie zu bewähren, deren Autonomie sie ebenso zu achten hat, wie umgekehrt die Philosophie die Autonomie der Theologie. Von daher muß sich die Theologie heute den impliziten und expliziten Rückfragen der unterschiedlichen, vor allem neuzeitlichen und modernen Philosophien stellen. Sie hat dabei gleichwohl das Recht, ihrerseits auf Inkonsistenzen, weiße Flecken und partielle Blindheiten in anderen philosophischen Erkenntnistheorien hinzuweisen. Die Theologie darf im Verhältnis zur Philosophie auf einer symmetrischen Ausgangsbasis insistieren, und so sehr sich die Theologie gewiß vor dem Forum einer philosophischen

²² Mir ist angesichts der Tatsache, daß Rahner das „übernatürliche Existential“ im für seine Offenbarungstheologie sehr wichtigen vierten Gang des Grundkurses wieder sehr stark macht, nicht ganz klar, warum Rulands in seiner so gründlichen Arbeit feststellt, daß in Rahners Schrifttum ab 1970 der Begriff „übernatürliches Existential“ nur noch neunmal auftauche (vgl. *R. Rulands, Menschsein unter dem Anspruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der natura pura bei Karl Rahner. Innsbruck 2000, 319* [= *Rulands, Menschsein*]). In seinen Referenzstellen fehlen ausgerechnet die so prominent plazierte und m. E. wichtigen Aussagen im „Grundkurs“. (Rahner hat den vierten Gang – im Gegensatz zu anderen Passagen – für seine Summe eigens neu geschaffen. Bei diesem handelt es sich immerhin um das Werk des 72-Jährigen, in dessen letzten acht Jahren seines Schaffens m. E. kein Paradigmenwechsel mehr stattgefunden hat.) Zur Genese des Begriffs der „transzendentalen Offenbarung“ auch im Spätwerk Rahners, die eng mit der Fragestellung um das „übernatürliche Existential“ verbunden ist, vgl. *R. Siebenrock, „Transzendente Offenbarung“. Bedeutungsanalyse eines Begriffs im Spätwerk Karl Rahners als Beispiel methodisch geleiteter Rahnerforschung, in: ZKTh 126 (2004) 33–46* [= *Siebenrock, Offenbarung*].

und historischen Vernunft²³ zu bewähren hat, so sehr darf sie fordern, daß sich umgekehrt auch die Philosophie vor dem Forum einer „theologischen Vernunft“ erklärt.

2. Hansjürgen Verweyens Kritik am „übernatürlichen Existential“ und ihre Wirkungsgeschichte

Hansjürgen Verweyen plädiert in seinem Werk „Gottes letztes Wort – Grundriß der Fundamentaltheologie (Erstauflage 1991)“ für einen grundlegenden „Neubau“²⁴ der Glaubensvergewisserung, die gegenüber anderen nachkonziliaren Fundamentaltheologien, zu denen gewiß auch Rahners „Grundkurs“ zu rechnen ist, auf einer transzendentalphilosophisch fundierten Letztbegründungsstrategie basiert. Sein Ziel ist es, in kritischer Distanz zu einer transzendental-theologisch ansetzenden Fundamentaltheologie mit den Mitteln einer methodisch autonomen Vernunft theologieunabhängig einen „Begriff letztgültigen Sinns“ zu eruieren, demgegenüber sich die christliche Glaubensaffirmation als zutiefst sinnvoll und so theologisch verantwortet erweist. Diesem neuen Paradigma der Glaubensverantwortung sind bei wesentlichen Unterschieden in der konkreten Durchführung neben anderen insbesondere der Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpfer verpflichtet.²⁵

Auch wenn sich Verweyen selbst ausdrücklich „in den Spuren Karl Rahners“ verortet und die durch diesen geleistete Implementierung der „transzendentalen Methode“ innerhalb der katholischen Theologie als unverzichtbar erachtet,²⁶ so stellt er doch an dessen Transzendentaltheologie sehr grundsätzliche Anfragen, die sich in einer Fundamentalopposition gegenüber dem Theologumenon des „übernatürlichen Existentials“ fokussieren. Diese Kritik – wie gewichtige Anfragen an wesentliche Theologieelemente Rahners überhaupt – durchzieht das Werk des Freiburger Fundamentaltheologen und läßt sich von der Dissertation bis in die jüngste Auflage von „Gottes letztes Wort“ hinein nachweisen.²⁷ Signifikant und wirkungsge-

²³ Vgl. H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 23; 28 und öfter [= *Verweyen*, *GIW*³].

²⁴ Vgl. *Verweyen*, *GIW*³, 28.

²⁵ Zur Darstellung beider Ansätze und zur Erhebung der je spezifischen Unterschiede vgl. P. Platzbecker, *Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpfer*, Regensburg 2003.

²⁶ Vgl. H. Verweyen, *Glaubensverantwortung heute. Zu den „Anfragen“ von Thomas Pröpfer*, in: *ThQ* 174 (1994) 288–303, 288f.

²⁷ Vgl. H. Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969 [= *Verweyen*, *Voraussetzungen*]. H. Verweyen (Hg.), *Maurice Blondel, Zur Methode der Religionsphilosophie*, Einsiedeln 1974 [= *Verweyen*, *Blondel – Methode*]. H. Verweyen, *Christologische Brennpunkte*, zweite, erweiterte Auflage, Essen 1985 (1977) [= *Verweyen*, *Brennpunkte*]. H. Verweyen, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, in: *TThZ* 95 (1986) 115–131 [= *Verweyen*, *Existential*]. *Verweyen*, *GIW*^{1/2/3/4}. Vgl. dazu *Th. Fössel*, *Gott – Begriff und*

schichtlich einflußreich wurde die prinzipielle Infragestellung von Rahners Theologumenon mit Verweyens Antrittsvorlesung an der Universität Freiburg im Breisgau im Jahr 1985, die den bezeichnenden Titel „Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners“ trägt, und durch die erneute Artikulation dieser Kritik in allen Auflagen von „Gottes letztes Wort“.

So ernstzunehmen die Anfragen Verweyens im einzelnen (s.u.) auch sein mögen, so sehr überrascht doch die einseitig positive Aufnahme dieser Kritik und deren Weitergabe bei den Theologen, die dem erstphilosophischen Begründungsverfahren – neben, mit oder unabhängig von Verweyen – prinzipiell verpflichtet sind. Hierfür nur zwei Beispiele:

– An prominenter Stelle, nämlich im neuen LThK-Artikel „übernatürliches Existential“, referiert der Bonner Dogmatiker Karl-Heinz Menke in dem nur 42 Zeilen umfassenden Artikel Verweyens Kritik aus dessen Antrittsvorlesung denkbar ausführlich und stellt abschließend fest: Es ist „eines der meistdiskutierten Probleme der Rahner-Interpretation die Frage, ob und wieweit die Annahme eines übernatürlichen Existentials [...] Metaphysik im Sinne einer rein philosophisch (von christologischen Prämissen freien) Eruierung eines Begriffs letztgültigen Sinns verunmöglicht (H. Verweyen).“²⁸ In seiner unlängst erschienen Gnadentheologie schließt sich Menke Verweyens Kritik am „übernatürlichen Existential“ nunmehr vollinhaltlich an, bezieht damit also in der von ihm diagnostizierten Diskussion eindeutig Stellung und resümiert: „Obwohl Rahner im übertragenen Sinn als Schüler Joseph Maréchal (1878–1944) bezeichnet werden kann, hat er doch dessen strikte (an Blondel anknüpfende) Trennung [sic!] von Philosophie und Theologie, von Vernunft und Offenbarung, von Natur und Übernatur nicht durchgehalten.“²⁹

– Ebenfalls an wirkungsgeschichtlich einflußreicher Stelle, diesmal im LThK-Artikel „Transzendentaltheologie“, sprechen Thomas Pröpfer und Magnus Striet in unübersehbarer Distanz von einem „für die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie folgenreichen Übergang zur Transzendentaltheologie“ bei Rahner, monieren dessen transzendentalphilosophisch wie transzendentaltheologisch vollzogenen „Schluß auf das Sein Gottes“ und kritisieren schließlich das „übernatürliche Existential“ als unzulänglichen Versuch, das Natur-Gnade-Problem einer Lösung zuzuführen.³⁰ Wie bereits Menke in seinem LThK-Artikel und in seiner Gnaden-

Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners. Innsbruck 2004 [= *Fössel*, Gott].

²⁸ K.-H. Menke, Artikel ‚Existential, übernatürliches‘, in: LThK³ Band 3, 1115 [Abkürzung aufgelöst].

²⁹ K.-H. Menke, Das Kriterium des Christseins. Grundriß der Gnadenlehre, Würzburg 2003, 178. [= Menke, Kriterium].

³⁰ Vgl. Th. Pröpfer/M. Striet, Artikel ‚Transzendentaltheologie‘, in: LThK³ Band 10, 188–190 [Abkürzung aufgelöst].

theologie, verweisen sie ihrerseits (bei nur sechs Titeln) in ihren Literaturhinweisen auf Verweyens Antrittsvorlesung.

Was mich an diesen Beispielen verwundert, ist selbstverständlich nicht die Tatsache an sich, daß die genannten Autoren auf je unterschiedliche Weise harsche Kritik an Rahners Theologumenon üben (- dafür mögen sie gute Gründe haben -), sondern vielmehr die Art und Weise, wie diese argumentationslogisch und argumentationsstrategisch abgesichert wird. Als unhinterfragter Referenztext dient hier ein Beitrag Verweyens, der im Grunde genommen nur den Anfang einer Debatte markieren kann, welche bislang m. E. mitnichten bereits offen geführt worden ist. Statt dessen fungiert Verweyens Aufsatz als formale Legitimationsgrundlage, ohne daß dessen Inhalt metakritisch betrachtet würde. Der Sachverhalt aber, daß die gewiß einseitige Interpretationslinie Verweyens an höchst prominenten Referenzstellen (LThK) plaziert wird, führt zu einer asymmetrischen Ausgangslage in einer Diskussion, die um der Sache willen zu führen ist und deren Ausgang keineswegs schon entschieden ist, so sehr dies auch insinuiert zu werden scheint.³¹

Ich möchte daher bewußt einen Beitrag zu dieser Diskussion leisten, der ausschließlich die Valenz der Verweyenschen Argumentation gegen das „übernatürliche Existential“ betrifft, ohne dabei primär die umfassendere – ebenfalls noch ausständige – Debatte „Transzendentaltheologie versus transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung“ zu führen. Hierzu gehe ich im folgenden so vor, daß ich Verweyens Argumente und seine Argumentationsstruktur skizziere und meinerseits jeweils mit metakritischen Fragen konfrontiere. Diese sollen lediglich anzeigen, daß die Diskussion keineswegs abgeschlossen ist. Auf dieser Basis versuche ich, abschließend eine Interpretation des „übernatürlichen Existentials“ im Kontext der Rahnerschen Offenbarungstheologie, die mir geeignet erscheint, mögliche Mißverständnisse und Vorurteile dem Theologumenon gegenüber ein Stück weit zu entschärfen.

3. Fundamentale Opposition: Hansjürgen Verweyens Kritik am „übernatürlichen Existential“

Die Anfragen an Rahners Begriff bzw. Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ und die mit ihm intendierte „Sache“ sind bei Verweyen ebenso massiv wie vielschichtig, so daß es mir geraten scheint, die Kritik-

³¹ Vgl. zum sed contra: *T. Licht*, Karl Rahners Theorie vom ‚übernatürlichen Existential‘ – ein fundamentaltheologisches Problem? In: *G. Larcher [u. a.]* (Hgg.), *Hoffnung, die Gründe* nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 139–147. Vgl. *B. Nietzsche*, Göttliche Universalität in konkreter Geschichte. Eine transzendental-geschichtliche Vergewisserung der Christologie in Auseinandersetzung mit Richard Schaeffler und Karl Rahner, Frankfurt am Main 2001, 276–286. Vgl. *R. Buchholz*, Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie, Darmstadt 2001, 188–199 [= *Buchholz*, Körper].

punkte zu systematisieren, die unterschiedlichen Kritikfelder zu benennen und abschließend jeweils metakritisch zu wägen. Zunächst aber soll ein Blick auf die von Verweyen Textgrundlage bei Rahner geworfen werden, auf deren Basis er seine Anfragen entwickelt.

3.1 Verengte Sicht: Die Textgrundlage der Kritik am „übernatürlichen Existential“ endet im Jahr 1963

Die Anfrage an das Theologumenon ist so massiv, daß sie im Ergebnis zu einer Ablehnung aller Theorieelemente bei Rahner führen muß, die unmittelbar oder mittelbar mit dem „übernatürlichen Existential“ in Zusammenhang stehen. Zur Massivität der Kritik steht allerdings die Textgrundlage der von Rahner herangezogenen Aussagen zum „übernatürlichen Existential“ in einem m. E. bemerkenswerten Mißverhältnis. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß die Verweyense Kritik nicht nur an sehr wenigen Texten festgemacht wird, sondern diese zudem auch alle aus der frühen und mittleren Periode des Rahnerschen Schaffens bis zum Jahr 1963 stammen. Eine nüchterne Erhebung führt zu dem Befund, daß in der Antrittsvorlesung und in „Gottes letztes Wort“ lediglich auf folgende (nach Erscheinungsjahr geordneten) sechs Schriften bei Rahner rekurriert wird:

1. Hörer des Wortes (¹1941)
2. Priesterliche Existenz (erstmal erschienen 1942, dann 1956³²)
3. Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“ (erstmal erschienen 1947, dann 1955³³)
4. Über das Verhältnis von Natur und Gnade (1950 bzw. 1954³⁴)
5. LThK-Art. Existential, übernatürliches (1959³⁵)
6. Hörer des Wortes (²1963)

Dieses doch als sehr eingeschränkt zu bezeichnende Bild ändert sich auch dann nicht, wenn man sämtliche einschlägigen Aussagen Verweyens zum „übernatürlichen Existential“ berücksichtigt. Bemerkenswert erscheint dies besonders hinsichtlich seiner mit Albert Raffelt verfaßten Einführung zu Karl Rahner (1997). Obgleich an mehreren Stellen in relativer Ausführlichkeit die Thematik behandelt und vor allem problematisiert wird, werden keine anderen – und das heißt auch keine späteren – Primärtexte aus Rahners Schrifttum herangezogen als zuvor.³⁶

³² Vgl. K. Rahner, Priesterliche Existenz, in: *Ders.*, SzTh III, Einsiedeln [u. a.] 1956, 285–312 = ZAM 17 (1942) 155–171.

³³ Vgl. K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. „Mystici Corporis Christi“, in: *Ders.*, SzTh II, Einsiedeln [u. a.] 1955, 7–94 = ZKTh 69 (1947) 129–188.

³⁴ K. Rahner, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: *Ders.*, SzTh I, Einsiedeln [u. a.] 1954, 323–345 = Or 14 (1950) 141–145 [= Rahner, Verhältnis].

³⁵ K. Rahner, Artikel ‚Existential, übernatürliches‘, in: LThK² Band 3 (1959), 1301 [= Rahner, Artikel Existential].

³⁶ Vgl. H. Verweyen/A. Raffelt, Karl Rahner, München 1997, 48–49; 75–80; 88–93 [= Verweyen/Raffelt, Rahner]. Dieser Befund überrascht um so mehr, weil Verweyen an mehreren Stel-

Metakritische Anfrage: Aufgrund dieser Beobachtungen muß metakritisch festgestellt werden, daß Verweyen zwar in seiner Antrittsvorlesung (1985) schon auf das gesamte und abgeschlossene Lebenswerk Rahners zurückblicken kann, um aus dieser Perspektive das „Grundproblem der Anthropologie K. Rahners“ kritisch zu beleuchten, dabei aber gleichwohl nur auf Primärtexte zurückgreift, die allesamt nicht später als 1963 erschienen sind. Auf diese Weise wird die entscheidende Fortentwicklung des Theologumenons, die einhergeht mit der weiteren Ausarbeitung der Rahnerschen Offenbarungstheologie und seines fundamentaltheologischen Ansatzes bis hin zum „Grundkurs“, gänzlich ausgeblendet.³⁷ Dieses methodische Vorgehen darf m. E. bei der Einschätzung der Verweyenschen Kritik und einer sich anschließenden Diskussion von vornherein nicht aus dem Blick geraten. Denn angesichts dieses Befundes erhebt sich selbstverständlich die Frage, ob sie überhaupt die letzte „Version“ des Theologumenons trifft. Ist dies nicht der Fall und wäre dies auch nicht von Verweyen intendiert, so wäre auf diesen Sachverhalt allerdings hinzuweisen. Verweyen äußert sich dazu nicht und weist selbst nirgends auf die Entwicklungen der Konzeption bei Rahner hin.³⁸

3.2 Die Kritik am übernatürlichen Existential systematisch und „en detail“

Systematisiert man die Einwände, die Verweyen gegen das Theologumenon Einwände geltend macht, dann ergibt sich folgendes Bild. Die Kritik am „übernatürlichen Existential“ wird artikuliert

- (1) aus systematisch-theologischer Perspektive;
- (2) zudem richtet sie sich gegen die aus ihm zu ziehenden theologischen bzw. philosophischen Konsequenzen für das Verhältnis von Vernunft und Offenbarung bzw. Theologie und Philosophie,
- (3) und schließlich gegen die aus ihm resultierenden wirkungsgeschichtlichen Resultate innerhalb der Theologie nach dem II. Vatikanum.

Ad 1) Kritikpunkte, die sich aus systematisch-theologischer Perspektive unmittelbar gegen das „übernatürliche Existential“ wenden:

1. Das „übernatürliche Existential“ basiert wesentlich auf einer unzulässigen „Ontologisierung“ der Inkarnation, durch die Rahner „alle Menschennatur – von Adam an – (...) zum Volk Gottes werden läßt“³⁹. Das

len auf die Monographie von Schwerdtfeger verweist, die sich ihrerseits in großer Ausführlichkeit vor allem mit der *Entwicklung* des Theologumenons auseinandersetzt. Vgl. *N. Schwerdtfeger, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1982, 161–211.

³⁷ Vgl. neben Schwerdtfeger besonders *Rulands, Menschsein*, 249–336; und *Siebenrock, Offenbarung*.

³⁸ Deren Abschluß liegt erst im „Grundkurs“ vor, wo das „Angebot der Selbstmitteilung als „übernatürliches Existential““ sehr ausführlich und profiliert vorgestellt wird. Vgl. *Rahner, Grundkurs*, 132–139.

³⁹ *Verweyen, Existential*, 131 = *Verweyen, GIW*³, 245. Die Ausführungen in *Verweyen, GIW*²,

führt zu einer „Überfrachtung der transzendentalen Verfaßtheit des Menschen“ (GlW³ 245) und umgekehrt proportional dazu zu einer Unterbewertung seiner realen Geschichte.

2. Hiermit eng zusammen hängt die (als rhetorische Frage artikulierte) Anfrage an das Offenbarungsverständnis: „Bleibt bei dem Rahnerschen Verständnis von ‚transzendentaler Offenbarung‘ für das Kategoriale, Geschichtliche, noch genügend Raum?“ (244). Entsprechend gerät die Verkündigung der Heilstat leicht zu einem Zweitrangigen, weil das „übernatürliche Existential“ als Surrogat „für die faktische Begegnung mit Christus in der Kirche fungiert“⁴⁰.
3. Paradoxerweise ist mit dem „übernatürlichen Existential“ nicht nur eine Überfrachtung der menschlichen Transzendentalität gegeben, sondern gleichzeitig auch eine „Unterbestimmung der transzendentalen Hingebundenheit des Menschen auf Offenbarung“ (243) indiziert, insofern es die Begriffshypothese einer *natura pura* impliziert bzw. die einer „naturgegebene[n] apriorische[n] Verfaßtheit der Vernunft“ (244), die als solche nicht auf die Verherrlichung Gottes ausgerichtet wäre (243).
4. Die auch bloß hypothetische Annahme einer *natura pura* (als notwendige Folge der Annahme eines „über-natürlichen Existentials“) läßt sich selbst als Gedankenexperiment nicht vernünftig vollziehen, weil sie nicht mit einem strengen Gottesbegriff vereinbar ist.⁴¹ Es liegt vielmehr die Vermutung nahe, daß hier „ein unbewältigter Rest nominalistischen Denkens – von der ‚potentia absoluta‘ Gottes her (...)“ (243) vorliegt.

Metakritische Betrachtung: Die Kritik Verweyens leidet Mangel nicht nur an der bereits monierten Tatsache, daß die Referenzstellen aus Rahners Schriften nur aus dessen Werk bis 1963 stammen, sondern vor allem auch daran, daß sie eine sehr einseitige Interpretationsrichtung des Theologumenon verfolgt. Dies ist der Fall, weil das „übernatürliche Existential“ hier nur als eine geschaffene ‚anthropologische Konstante‘ des Menschen als Subjekt verstanden und so auch als eine gewissermaßen ontische Größe angesprochen wird, die eine zusätzliche – um es nochmals zu betonen – geschaffene Auszeichnung der menschlichen Geistnatur darstellt, die über die qua Schöpfung gegebene menschliche Natur hinausginge. Auch wenn zuzugeben ist, daß diese Interpretation durch Rahners ursprüngliches Verständnis des übernatürlichen Existentials nahe zu liegen scheint,⁴² so ist sie dennoch nicht vollständig. Sie ist es nicht, weil das Theologumenon – schon in seiner Urfassung, erst recht und eindeutig aber von seiner Endfassung her – weniger eine ontische, statische Ausstattung des Menschen (ein gewissermaßen

164–173 und 320–329 entsprechen fast textidentisch denen der dritten Auflage. Ich beziehe mich daher auf die jüngere Ausgabe und gebe die Seitenzahlen im Fließtext an.

⁴⁰ Verweyeyen, Blondel – Methode, 91. Vgl. Verweyeyen, Brennpunkte, 131.

⁴¹ Vgl. Verweyeyen, Existential, 127. „Streng“ bedeutet dabei soviel wie als mit der Vernunft widerspruchsfrei und stringent vereinbar.

⁴² Vgl. Siebenrock, Offenbarung, 39f.

dinghaft verstandenes, gnadenhaftes Plus zu seiner an sich vollständigen Geistnatur) und so seiner Transzendentalität anzeigt denn eine dynamische Beziehungswirklichkeit, in deren Horizont der faktisch existierende Mensch (und so auch „seine“ Transzendentalität) immer schon steht. Verweyens Verweis auf die „transzendente Verfaßtheit“ des Menschen, die durch das „übernatürliche Existential“ paradoxerweise „überfrachtet“ und gleichzeitig „unterbestimmt“ werden soll, führt dann in die Irre, wenn sie von vornherein im Sinne einer transzendentalphilosophischen Analyse im kantischen bzw. idealistischen Sinne verstanden wird und von daher als Diakritikum allenfalls sekundär an Rahners theologisch ansetzende Analyse der Transzendentalität herangetragen wird. Läßt man aber den theologischen Kontext zu und berücksichtigt diesen bei der Rahnerinterpretation, dann ist auf die Tatsache hinzuweisen, daß die menschliche Fähigkeit zur Transzendenz, als konstitutiver Bestandteil seiner „theologischen Transzendentalität“ keine leere Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis und/oder der Freiheit ist, sondern eine echte, seinshafte, wirkliche und unausweichlich wirksame, kurz real-ontologische Realität am Menschen selbst. Wenn Rahner das metaphysische Wesen des Menschen als „Geist in Transzendenz und Freiheit“⁴³ bzw. den Menschen als „Wesen der Transzendenz“⁴⁴ betrachtet, dann rekurriert diese transzendente Analyse auf eine echte Transzendenz und nicht auf deren formale Möglichkeit. Mag man diese Auskunft auch aus transzendentalphilosophischer Perspektive als unkritisch denunzieren, so ist sie theologisch legitim, solange man es als verantwortbar hält, von einer *creatio continua* zu sprechen, die ihrerseits Spuren in der menschlichen Transzendentalität hinterläßt.

Ist man aber in einer theologischen Anthropologie bereit, die menschliche Transzendentalität immer schon zu verstehen als durch echte (und nicht nur formale), weil immer schon real vollzogene, Leiblichkeit, Weltlichkeit, Geschichtlichkeit und Transzendenz⁴⁵ ausgezeichnete, dann relativiert sich auch Verweyens Rede von der „Ontologisierung“ der Heilstat, die die Geschichte zu einem Sekundären depriviere, beträchtlich. Denn unter der Voraussetzung, daß sich die menschliche Transzendentalität immer schon in und als reale Geschichte vollzieht, die ihrerseits unausweichlich einen realen Transzendenzbezug qua Schöpfung und Begnadigung hat, ist es aufgrund der Offenbarungswirklichkeit sehr wohl angemessen, von einer in Christus geweihten Menschheit zu sprechen, ohne daß dadurch die Heilstat in unzulässiger Weise „ontologisiert“ wird. Denn demgegenüber ist geltend zu machen, daß sich der Mensch (als endlicher Geist in Erkenntnis und Freiheit) tatsächlich immer schon (vor oder nach Christus) in einer Geschichte vor-

⁴³ K. Rahner, Natur und Gnade, in: *Ders.*, SzTh IV, Einsiedeln [u. a.] 1960, 209–236, 230. [= *Rahner*, Natur und Gnade.]

⁴⁴ *Rahner*, Grundkurs, 42.

⁴⁵ Vgl. *Rahner*, Natur und Gnade, 230. Vgl. K. Rahner, Artikel ‚Anthropologie, theologische‘, in: SM I, 176–186, 183f.

findet, die anders ist, als wenn die Inkarnation nicht stattgefunden hätte. Freilich gründet diese Behauptung auf einem theologischen Sachverhalt, für den eine idealistische Philosophie nicht aufkommen kann: Unter der Voraussetzung, daß es vor der Menschwerdung Jesu Christi Gnade und Heil gegeben hat, dieses aber im letzten Gnade und Heil in Christus ist, muß man – *ex eventu* – eine Dynamisierung der Geschichte auf das Christusereignis hin annehmen, will man dessen Heilsuniversalität nicht bestreiten. Die Lösung Rahners für diese theologische (nicht philosophische) Aporie besteht darin, daß er die Selbstmitteilung Gottes bei jedem Menschen am Werk sieht und diese wiederum, da sie ja (theologisch) zweifellos eine Wirksamkeit am Menschen bezeichnet, als eine durchaus auch geschichtliche Größe begreift. Wo sie als solche von einem beliebigen Menschen angenommen wird, wird sie gleichzeitig geschichtsnotorisch in einem umfassenden Sinne. Diese Veränderung betrifft aber nicht nur den inneren, geistigen Bereich des Menschen im Sinne der pejorativen Rede von der „Ontologisierung der Heilstat“ bei Verweyen, sondern die Geschichte als solche und als ganze. Diese aber ist schließlich der Ort, an dem allein sich die menschliche Transzendentalität vorfindet und selbst vollzieht: sie ist auch dort noch echt geschichtlich, wo sie in einem Akt transzendentaler Selbstreflexion in formaler Weise auf ihre Geschichtlichkeit rekurriert. Und weil dem so ist, hat sie selbst in der abstraktesten Denkbewegung – ob bewußt oder gewußt, ob thematisch oder unthematisch – einen inneren und konstitutiven Bezug zu der Geschichte, in der Gott Mensch werden will bzw. Gott Mensch geworden ist. Es mag den Transzendentalphilosophen maßlos ärgern und herausfordern, aber der Transzendentaltheologe wird daran festhalten müssen, daß auch die autonome, methodisch rein spekulierende Vernunft in ihrem Vollzug unausweichlich „unterwandert“ und „gehalten“ ist durch echte Geschichte, die Gott im Blick auf seinen Christus gewollt und heraufgeführt hat, durch die reale und dauernd wirksame *creatio continua* und schließlich von der wirklich-wirksamen Selbstmitteilung Gottes, die keine (methodisch) ausblendbare Größe am Menschen allein ist, sondern eine personale Beziehungswirklichkeit bezeichnet, über die der Mensch als autonomes Subjekt gerade nicht selbst verfügt. Weil sie allen Menschen zukommt, ist sie „eine Eigentümlichkeit der Transzendenz und Transzendentalität des Menschen“⁴⁶ und evoziert so „eine transzendente Erfahrung, die sich im Dasein des Menschen bemerkbar macht und sich darin auswirkt“⁴⁷. Das gilt auch dann, wenn der Philosoph dies mit seinen methodisch selbst beschränkten Mitteln nicht erkennen kann oder schlicht seine heuristische Unzuständigkeit erklärt.

Betrachtet man die zuletzt angesprochene Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und dem Menschen, wie sie durch die Gnade als Selbstmittei-

⁴⁶ Rahner, Grundkurs, 135.

⁴⁷ Ebd. 136.

lung Gottes, die „in einem streng ontologischen Sinn gemeint [ist], wie es dem Wesen des Menschen entspricht, des Menschen, dessen Sein Beisichsein, personale Selbstüberantworttheit in Selbstbewußtsein und Freiheit ist“⁴⁸, angesprochen wird, klärt sich auch die Rede vom „über“-natürlichen Existential. Sie ist im Blick auf die Tatsache, daß hier auf Gott selbst in dessen freier Selbstübergabe an die Welt und so *qua definitionem* nicht auf eine „natürliche Wirklichkeit“ rekurriert wird, m. E. ebenso angemessen wie der Sache nach (über den Begriff mag man streiten) unverzichtbar. Dies gilt auch dann, wenn man die vom Theologumenon des „übernatürlichen Existentials“ angezeigte und intendierte Wirklichkeit der gnadenhaften Gott-Mensch-Beziehung aus der komplizierten Debatte um die Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade im Kontext der *natura pura* isoliert.⁴⁹ Denn der Gegenbegriff zur „Übernatürlichkeit“ ist ja nicht notwendigerweise nur derjenige einer *natura pura*, sondern dieser kann schlicht auch der Mensch als solcher in seiner faktischen, eben menschlichen Natur sein. Die gnadenhafte, heilsame, von Gott allein initiierte und getragene Relation des endlichen Geistes zum unbedingten Gott der dreifaltigen Liebe, die vollständig realisiert ist in der inkarnatorisch vermittelten *visio beatifica*, scheint mir völlig zu Recht als vom Menschen und seiner „Natur“ aus gesehen als strikt „über-natürlich“ ansprechbar zu sein. Zu beachten ist dabei freilich, daß der Begriff die Beziehung zwischen Gott und Mensch attribuiert und nicht eine regionale Auszeichnung des Menschen als übernatürlich qualifiziert. Einfach ausgedrückt: Überall da, wo die Theologie von einer gnadenhaften Relation zwischen Gott und dem Menschen spricht und auf diese verweist, kann, darf und muß sie diese Beziehung vom Menschen her betrachtet der Sache nach als strikt „übernatürlich“ bezeichnen. Daß dieses Verhältnis von Gott aus (und auch vom Menschen) als frei und ungeschuldet zu betrachten ist, hat nichts mit einem „unbewältigte[n] Rest nominalistischen Denkens – von der ‚potentia absoluta‘ Gottes her (...)“ (Verweyen, Gottes letztes Wort, 243) zu tun, sondern bildet geradezu die Grundlage für jegliche Gnadentheologie. Dies gilt insbesondere dann, wenn diese in personalen Kategorien rekonstruiert wird, wie dies bei Rahner so nachhaltig und prospektiv der Fall ist. Wenn Gott sich selbst mitteilt, dann muß diese Mitteilung frei und ungeschuldet sein, weil sich sonst eben nicht Gott mitteilen würde, sondern ein bedingtes Wesen – *horrible dictu*. Eine solche Begegnung aber ist für das endliche Wesen des Menschen der Sache nach notwendigerweise „übernatürlich“, gleichwie und mit welcher Begrifflichkeit man diesen Sachverhalt zum Ausdruck bringen will.

Ad 2) Kritikpunkte, die sich gegen die theologischen bzw. philosophischen Konsequenzen aus dem Theologumenon wenden:

⁴⁸ Ebd. 124.

⁴⁹ Vgl. hierzu ausführlich *Fössel*, Gott, 817–839.

Neben den gewissermaßen theologieimmanenten Anfragen richtet sich Verweyens Kritik auch gegen mögliche Interventionen der durch das „übernatürliche Existential“ angezeigten Wirklichkeit in den Bereich der autonomen Philosophie. Der Hauptvorwurf und dessen Begründung lautet:

Das „übernatürliche Existential“ impliziert „die Unmöglichkeit einer methodisch autonomen Philosophie, weil die menschliche Vernunft auch in ihrer apriorischen Strukturiertheit sich faktisch universal ‚immer schon‘ als ein *mixtum compositum* aus einer rein-natürlichen und einer geschichtlich-übernatürlich aufgelichteten Transzendentalität vorfindet, ein *mixtum*, das sich nicht adäquat entflechten läßt“ (125⁵⁰).

Metakritische Betrachtung: Bei diesem Aspekt der Infragestellung scheint es mir notwendig, auf das ihr zugrundeliegende erkenntnisleitende Interesse Verweyens hinzuweisen. Denn in der Tat scheint das Theologumenon geeignet, dessen methodischen Rückzug auf die autonome, philosophische Vernunft irreversibel zu sprengen, womit gleichzeitig dessen Legitimation im theologischen Argumentsraum entfie. Bevor auf diese Problematik einzugehen ist, ist auf einer prinzipielleren Ebene abermals festzustellen, daß die Rede von einem „*mixtum compositum* aus einer rein-natürlichen und einer geschichtlich-übernatürlich aufgelichteten Transzendentalität“ mindestens der endgültigen Konzeption Rahners völlig inadäquat ist. Sie insinuiert nämlich wiederum, beim „übernatürlichen Existential“ handle es sich gleichzeitig um eine ontische und übernatürliche Gegebenheit (freilich ein Widerspruch in sich) des bzw. am Menschen. Tatsächlich aber trifft das Theologumenon keineswegs eine rein subjektlogische Aussage, sondern es ist vielmehr die nachträgliche Anzeige einer Beziehungswirklichkeit, in der sich die menschliche Person als freies, gleichwohl relatives Subjekt immer schon vorfindet. Keineswegs ist die „menschliche Transzendentalität“ als solche ein „*mixtum compositum*“; vielmehr sind die Relata, in denen sich das Subjekt unausweichlich als Person vorfindet, wenn es auf seine eigene Transzendentalität reflektiert, von unterschiedlicher „Qualität“. Denn einerseits beziehen sich diese auf primär „natürliche Gegebenheiten“ wie „Ich als Ich“, „Du als Du“, „Welt als Welt“ und gleichzeitig bzw. gleichursprünglich auf eine „übernatürliche“ Wirk(!)-lichkeit: sprich, das Angesprochensein durch die dauernde, freie, sündenvergebende Selbstmitteilung Gottes als einer personal – und deswegen dynamischen – Größe, in dessen Raum sich das Ich als Person vollständig (und heilhaft) vorfindet und vollziehen kann. Dabei ist nicht zu bestreiten, daß der Ausdruck „Das übernatürliche Existential“ auf der Ebene der Semantik leicht das Mißverständnis evozieren kann, es bezeichne eine statische Wirklichkeit. Deswegen scheint es mir auch angemessener, von einer Existentialität des Menschen zu sprechen, in der sich die menschliche Person verstanden als selbstbewußte Relation unausweichlich befindet und die im Blick auf den dynamisch zu verste-

⁵⁰ Vgl. identisch Verweyen, *Existential*, 129.

henden *terminus a quo*, nämlich Gott als er selbst, „übernatürliche Existentialität“ anzusprechen ist. Ist man bereit, das Theologumenon in dieser Bedeutung zu interpretieren, dann wird die Kritik Verweyens deutlich entschärft. Denn sähe man im Sinne Verweyens methodisch von der nur offenbarungstheologisch geltend zu machenden gnadenhaften Relationalität des Menschen ab, dann bliebe eine in sich völlig „integre“ Transzendentalität der menschlichen – freilich endlichen – Geistigkeit übrig, deren Analyse einer autonomen Philosophie durchaus zugänglich wäre. Hier könnte dann ganz klassisch auf den Begriff der *potentia oboedentialis* hingewiesen werden. René Buchholz ist daher nachdrücklich zuzustimmen, wenn er feststellt:

[...] Die *genuin theologische* These vom übernatürlichen Existential (begründet) faktisch keine Interventionsrechte der Theologie. Die konkrete Ausgestaltung [der] gnadenhaft eröffneten Transzendenz bleibt der spezifischen Freiheit überlassen und kann von der Philosophie, soweit sie sich wirklich als *Philosophie* (und nicht als theologische Propädeutik) versteht, auch nicht als ihr Gegenstand thematisiert werden.⁵¹

Tatsächlich kommt m. E. alles darauf an, Rahners Theologumenon als offenbarungs- und gnadentheologisches Datum zu begreifen, das der Baustein (nicht mehr) einer theologischen Anthropologie ist und nicht derjenige einer philosophischen. Hier bleiben freilich gewichtige Unterschiede, die weder eingeebnet werden müssen noch sollen: Ein strikter Transzendentalphilosoph wird gegenüber der Theologie immer geltend machen, daß er ihre Aussagen, sofern sie über eine Denkmöglichkeit hinaus eine konkrete Wirklichkeitsaussage beinhalten, mit seinen methodischen Mitteln nicht verifizieren kann (er kann sie gleichwohl auch nicht falsifizieren) und sie deswegen aus seiner Sicht unkritisch sind. Das verbietet einer „theologischen Vernunft“ gleichwohl nicht, ihrerseits auf die methodologisch „blinden Flecken“ einer Transzendentalphilosophie hinzuweisen, die viel über Denkmöglichkeiten zu sagen hat, sich aber gegenüber konkreten Wirklichkeitsbehauptungen schwertut. Auf letztgenannte kann die christliche Theologie aber gerade nicht verzichten: weder auf die Existenzbehauptung „Gott ist“, noch auf die Aussage „und hat sich in Jesus Christus als das Heil jeden Menschen inkarnatorisch und endgültig offenbart“. Letztlich gilt in analoger Weise für die Theologia, was auch für die Spekulation um die *unio hypostatica* gilt: *theologia fiat in concreto, non in abstracto* – Theologie wird betrieben im Konkreten, nicht im Abstrakten.

Damit wird der Wert des transzendentalphilosophischen Ansatzes von Verweyen keineswegs geschmälert, auch wenn er auf die Theologie hin zu relativieren ist. Denn letztgenannte wird gegenüber einem „Begriff letzt-

⁵¹ Buchholz, Körper, 193. Ähnlich urteilt auch Sandler, wenn er die theologische Annahme einer Gnadenuniversalität unterstreicht, die die philosophische Stringenz von Überlegungen weder ersetze, noch außer Kraft setze. Vgl. W. Sandler, Bekehrung des Denkens. Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive, Frankfurt am Main [u. a.] 1996, 241.

gültigem Sinn“ als dem Produkt einer sich methodisch aus dem Gottes- und Gnadenbezug zurückziehenden autonomen Vernunft sagen müssen, daß ihr letztgültiger Sinnbegriff solcherart ist, daß er sich selbst nicht genügt. Denn schließlich ist er ein allenfalls vorletzter Begriff, der dann – auch denkerisch – fragil wird, wenn er mit der konkreten Heilzusage konfrontiert wird, sprich: der Offenbarung. Hier wird die Vernunft nämlich mit einer Wirklichkeit konfrontiert, die sie sich, solange sie sich methodisch autonom versteht, weder *ausdenken*, noch *ausdenken* kann und die ihr doch eine Freude bereitet, über die hinaus keine größere denkbar ist – dann nämlich, wenn sie sie theoretisch erkennend nach-denkt und praktisch anerkennend in freier Liebe vollzieht. Die Rede vom „über-natürlichen Existential“ ist deswegen in recht verstandener Weise Zeichen einer theologisch artikulierten Warnung an den Menschen, nicht den „Sinn an sich“ und den „Sinn für mich“ als das bzw. sein höchstes Gut anzusehen, sondern das Heil, das strikt über-natürlich ist: die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht.

Ad 3) Wirkungsgeschichtliche Konsequenzen aus dem „übernatürlichen Existential“:

Schließlich ist auf eine weitere kritische Anfrage einzugehen, die sich gegen die wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen aus dem Theologumenon richten. Auch wenn sie der Sache nach nicht so bedeutsam sein mag wie die theologieimmanenten und philosophischen Angänge, so ist sie doch geeignet, zu einer einseitigen – und m. E. falschen – Lesart von Rahners Offenbarungstheologie beizutragen. Die Kritik lautet:

Die wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen des Theologumenons sind kritisch zu hinterfragen, insofern im Raum der Rahner verpflichteten Fundamentaltheologie das „Dogma“ von der grundsätzlichen Unausweichlichkeit des hermeneutischen Zirkels dominiert, das die „Hoffnung und Wiederbelebung einer auch noch so bescheidenen ‚*philosophia perennis*‘“⁵² ausschließt: „Das ü. E. wurde weitgehend wie der quasi-offizielle theologische Segen für eine philosophische Welle empfunden, die mit Macht von allen Ecken und Enden (etwa der Hermeneutik Gadamers und Ricœurs oder der angelsächsischen Sprechphilosophie, insbesondere im Anschluß an den späten Wittgenstein) über eine soeben vom Studium der Philosophie des Aquinaten dispensierte Theologengeneration hereinbrach.“⁵³

Hier wird Rahners Theologumenon in die Verantwortung genommen dafür, daß sich die Theologie nicht nur mit der aus den Augen Verweyens notwendigen Vehemenz gegen die postmodernen Strömungen einer pluralistischen Philosophie wendet, sondern auch dafür, daß dieses dazu beigetragen habe, daß diese in die Theologie selbst Einzug gehalten hätten. Der Vorwurf eines methodologischen Agnostizismus, der letztlich die Möglichkeit eines

⁵² Verweyen, *Existential*, 129.

⁵³ Ebd. Diese Aussage wird übernommen von Menke, *Kriterium*, 176.

unbedingten Glaubensassens verunmögliche, wird sogar mit Nachdruck gegen Rahner selbst erhoben:

[Dieser Lösungsansatz mit Hilfe des „übernatürlichen Existentials“] läuft im Grunde auf eine Taufe des grundsätzlichen Agnostizismus hinsichtlich einer inkarnatorischen Selbstmitteilung Gottes hinaus.⁵⁴

Was Rahner angeht, so stellt er sogar fest, daß dieser selbst als Gesprächspartner der Theologie „anstelle einer ‚philosophia perennis‘ den puren Pluralismus von Philosophien (und Humanwissenschaften) angesehen hat und von einem ‚unüberholbare[n] Pluralismus im Denken der Gegenwart und der Zukunft‘ und einem ‚mindestens heute und in der Zukunft [...] in eine höhere Synthese gar nicht integrierbaren Pluralismus des Denkens‘ spricht“ (125⁵⁵). Das „übernatürliche Existential“ ist von daher zu kritisieren als unzulässiger „Ausgleichsversuch“ vor der Weltöffentlichkeit⁵⁶, der einhergeht mit einer „Taufe“ des Agnostizismus (s.o.).

Metakritische Betrachtung: Die Valenz der Behauptung hinsichtlich der wirkungsgeschichtlichen Konsequenzen für die Fundamentaltheologie nach Rahner entzieht sich jeder Nachprüfbarkeit, weil Verweyen keinerlei Beispiele hierfür bietet, anhand derer die These zu verifizieren bzw. zu falsifizieren wäre. Gegen den stark vorgetragenen „Postmodernisten-Verdacht“ in Form der „Agnostizismustaufe“ durch Rahner ist aber aus sachlichen Gründen heftig zu intervenieren.⁵⁷ Ihm liegt m. E. die irrige Annahme zugrunde, mit dem „übernatürlichen Existential“ wäre eine „billige Gnade“ gegeben, weil es aufgrund seiner vermeintlichen „Harmlosigkeit“ eine Konzession an die Mentalität des säkularen Menschen in seiner „unbedingte[n] Abneigung vor allem Unbedingten“⁵⁸ (Verweyen) gegenüber darstelle.⁵⁹

Das krasse Gegenteil aber ist der Fall, insofern das „übernatürliche Existential“ nichts anderes als die Selbstmitteilung Gottes im Modus des Angebotes bezeichnet und so jene Gnade, die stets die Gnade Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, ist. Berücksichtigt man aber diese inhaltliche Bestimmung des Theologumenons – und hier insbesondere die Tatsache, daß die Selbstmitteilung Gottes stets als sündenvergebende angesprochen wird –, dann beansprucht Rahners Theologie nicht weniger als die Aussage, daß ausnahmslos jeder Mensch in seinem Leben in radikaler, exi-

⁵⁴ H. Verweyen, *Fundamentaltheologie – eine Zwischenbilanz*, in: ThRv 82 (1986) 89–102, 102.

⁵⁵ Die Rahnerzitate entstammen K. Rahner/H. Fries, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, erweiterte Sonderausgabe, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1985, 53.

⁵⁶ Vgl. Verweyen, *Brennpunkte*, 133. Vgl. Verweyen, *GIW*³, 244.

⁵⁷ Dies gilt auch dann, wenn man Verweyens höchst pessimistische Einschätzung und radikale Zurückweisung der nicht-transzendentalphilosophischen und statt dessen hermeneutisch ansetzenden Philosophie nicht teilt, dergegenüber die Etikette „postmodern“ beziehungsweise „pluralistisch“ ohnehin zu undifferenziert erscheint.

⁵⁸ H. Verweyen, *Gibt es einen philosophisch stringenten Begriff von Inkarnation?* In: M. Olivetti (Hg.), *Incarnation*, Padova 1999, 482–489, 482.

⁵⁹ Die sei der Fall, weil das „übernatürliche Existential“ die diakritische Begegnung (Ernstfall) mit der Kreuzesbotschaft übergehe und so von dieser dispensiere.

stentieller und unausweichlicher Weise mit dem heilschaffenden Tod Jesu Christi (freilich im Horizont der offenbaren Auferstehung [vgl. GS 22]) konfrontiert ist. Erst mit Hilfe des Theologumenons – so kann man pointiert sagen – wird das *concretum* der sündenvergebenden Heilstat Gottes am Kreuz zum „universalen“ und so die Stellungnahme diesem gegenüber zum alles entscheidenden Kriterium eines jeden Menschen in der Spannung von Heil und Gericht. Das „übernatürliche Existential“ ist gerade nicht die Anzeige eines Heilsweges am Kreuz vorbei und somit eine „billige Gnade“, sondern umgekehrt: Es zeigt an, daß Gott alle menschlichen Wege über und durch das eine Kreuz hindurch zum Heil bringen wird.

Spiegelt man diesen Sachverhalt aus der soteriologischen Ebene in die einer theologischen Erkenntnistheorie, dann verstärkt dieses „übernatürliche Existential“ mit seiner konkreten Inhaltlichkeit (focussiert in Kreuz auf Auferstehung) keineswegs die von Verweyen diagnostizierte postmoderne Beliebigkeit und Indifferenz des modernen Menschen, sondern unterbricht diese zu jeder Zeit. Denn es konfrontiert den Menschen als Wesen der Freiheit und der Erkenntnis mit einer Wirklichkeit, dergegenüber es letztlich nur ein Ja oder Nein geben kann. Insofern „tauft“ das übernatürliche Existential nicht einen grundsätzlichen erkenntnistheoretischen Agnostizismus, sondern entlarvt dessen Unberechtigtigkeit (mindestens auf der Ebene der Praxis) in Gänze.⁶⁰ Das gleiche gilt *mutatis mutandis* auch gegenüber einem prinzipiell nicht überholbaren Pluralismus, denn dieser ist – mag er sich als ideologischer noch so stark und prinzipiell gebärden, wie er will – seinerseits immer schon überholt durch die im „übernatürlichen Existential“ angezeigte universale Wirklichkeit und Wirksamkeit der einen Gnade Jesu Christi, die letztlich alles Plurale in die eine *Communio Dei* hinein integriert.

4. Fazit

Mir scheint, daß für eine angemessene Beurteilung von Rahners These und damit auch seiner theologischen Anthropologie drei Punkte beachtet werden sollten, die bei einer weiteren Diskussion um das Theologumenon vom „übernatürlichen Existential“ zu berücksichtigen wären:

1. Philosophische Perspektive: Das „übernatürliche Existential“ ist eine theologische These, aus der kein unmittelbares Interventionsrecht für die Arbeit einer sich *ex supposito* als autonom verstehenden Philosophie abgeleitet werden kann. Wo sie als eine solche in einen genuin philosophischen Diskurs eingebracht wird, setzt sie sich dessen Regeln aus und muß ihre Validität, Plausibilität und Kohärenz gegenüber jeder anderen philosophisch eruierten Anthropologie bewähren. Da sie ihrerseits auf eine nur theolo-

⁶⁰ Entsprechend scharf ist auch Rahners Ablehnung des Agnostizismus, den er als Häresie bezeichnet. Vgl. K. Rahner, Artikel ‚Agnostizismus‘, in: LThK² Band 1, 201–203.

gisch adäquat bestimmbare bzw. identifizierbare Wirklichkeit (Gnade und Offenbarung) verweist, fiele ihre endgültige Bewährung zusammen mit einer freien Selbsttranszendierung der Philosophie in eine solche, die sich als „offen“ für die christliche Glaubensbotschaft und deren Anerkennung verstünde. Zu dem letzten Ergebnis führt aber gerade Verweyens erstphilosophisch durchgeführte Subjektreflexion, insofern ihr Resultat auf der Begriffsebene die Vernünftigkeit der christlichen Glaubensaffirmation (Ereignis, nicht nur Begriff letztgültigen Sinns, Ereignis, nicht nur Begriff von Inkarnation, Ereignis, nicht nur Begriff letztgültiger Vergebung) erreicht.

2. Theologische Perspektive: Da, wo die Theologie universale Aussagen zur Anthropologie macht, wie dies bei Rahners Theologumenon der Fall ist, implizieren solche unvermeidlich eine Relativierung jeder philosophischen Position. Dies ist der Fall, weil diese nach theologischer Voraussetzung von einem Menschen bezogen wird, der in seiner Kreatürlichkeit und der gnadenhaften Verwiesenheit auf Gott als sein letztes Ziel und Heil immer schon in einem Horizont steht, der über die Immanenz jeder weltlichen Wirklichkeit hinausgreift. Dies gilt deswegen aber auch für jede Art methodisch autonomer Philosophie. Eine solche wird aber durch eine theologische Hintergrundthese so lange nicht in ihrer methodischen Autonomie tangiert, wie die theologische Supposition ihrerseits eine universale Auszeichnung jedweder menschlichen Personalität bzw. Subjektivität beinhaltet. Mit anderen Worten: Eine erstphilosophisch ansetzende Subjektreflexion im Sinne Verweyens wird von der theologischen Aussage nicht verunmöglicht, wenn durch diese selbst sichergestellt ist, daß die jeder Philosophie zur Verfügung stehenden „Mittel“ apriorischen Charakter haben und als Auszeichnung jedweder menschlichen Transzendentalität ausgesprochen sind. Zudem muß die theologische These gewährleisten, daß zwischen der natürlichen Transzendentalität als solcher und ihrer übernatürlichen Finalisierung in einer nachträglichen theologischen Reflexion unterschieden werden kann, ohne daß beide Wirklichkeiten in ihrer unauflösbaren, wenngleich auch asymmetrisch reziproken Verwiesenheit (Natur als Bedingung der Möglichkeit der Gnade und deren Annahme als Gnade) streng voneinander getrennt werden dürften. Genau das ist bei Rahner u. a. dadurch gewährleistet, daß er an der Denkmöglichkeit einer *natura pura* festhält und gleichzeitig deren faktische Nichtexistenz mit allem Nachdruck unterstreicht. Die *natura pura* als theologischer Reflexionsbegriff und die von diesem angezeigte nicht real gegebene „Wirklichkeit“ kann nie Gegenstand einer sich methodisch von der Theologie abgrenzenden erstphilosophischen Erörterung sein, weil diese sich – wie die Theologie auch – nur im Rahmen der tatsächlich gegebenen menschlichen Realität bewegen kann. Auch eine noch so transzendental ansetzende *philosophia perennis* ist eine solche des wirklichen Menschen, nicht die eines hypothetisch denkbaren.

3. Man wird dem Theologumenon des „übernatürlichen Existentials“ nicht gerecht, wenn man es als eine „dingliche“, „sachhafte“ Ausstattung

der menschlichen Subjektivität als solcher versteht, die additiv zur natürlichen (begriffen als philosophische) Transzendentalität hinzutritt. Eine angemessene Interpretation verlangt, die durch den Begriff angezeigte, allein theologisch adäquat aussagbare personale Wirklichkeit der dynamisch-„intersubjektiven“ Gottesbeziehung in Gnade und Offenbarung stets zu berücksichtigen. Wo dies geschieht, kann von einem *mixtum compositum* nicht mehr gesprochen werden, weil der im „übernatürlichen Existential“ angezeigte dauerhafte Anspruch der Gnade bzw. das permanente Angesprochen-Sein von Gnade zwar die Grundbefindlichkeit menschlicher Subjektivität aufgrund ihrer unausweichlichen Gottesbeziehung übernatürlich ‚ontologisch‘, d. h. bei Rahner personal, qualifiziert, ohne die endliche Subjektivität als solche ontisch, d. h. bei Rahner additiv-sachhaft, zu verändern. Sobald man von diesem nur theologisch aussagbaren Sachverhalt methodisch (aus der Sicht der Theologie) abstrahiert, erreicht man den Ort der von Verweyen so konsistent und intellektuell redlich vollzogenen erstphilosophischen Subjektreflexion. Auch wenn eine strenge, transzendente Subjektphilosophie zu Recht nichts anderes voraussetzen darf und kann als die mit dem Subjekt selbst gegebenen apriorischen Möglichkeitsbedingungen menschlicher Subjektivität als solcher, schließt dies nicht aus, daß der Theologe die gleichen Strukturen aus seiner Perspektive als gnadenhaft finalisiert anspricht. Dies gilt *a fortiori*, wenn der Theologe den Philosophen als Menschen verstehen muß, der seine Erstphilosophie im Raum der einzigen von Gott gewollten, übernatürlich eröffneten Beziehungs-Wirklichkeit vollzieht. Auch wo im realen Vollzug der *philosophia perennis* von dieser Tatsache notwendigerweise abstrahiert wird, kann sie aus der konkreten Heilsordnung nicht autonom heraustreten. Das gilt gleichermaßen für eine Transzendentaltheologie bei Rahner wie für die transzendentalphilosophische Erstphilosophie Verweyens.