

Zu welchem Ende lebt der Mensch?*

Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik

VON JÖRG SPLETT

Vielleicht klingt die Formulierung des Themas ein wenig preziös. (Und das war Pater Rahner am allerwenigsten.) Ich darf sie erläutern. Das deutsche ‚Ende‘ hat – wie der lateinische ‚finis‘ – lange eine Doppelbedeutung gehabt. Es meinte Abschluß wie Ziel. Friedrich Schiller überschreibt seine berühmte Antrittsrede in Jena: „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“¹ Und nochmals doppelt läßt sich ‚Ziel‘ verstehen: als Zweck oder Sinn. Zum Zweck dienen Mittel. Mittel ist etwas, das nicht als es selbst, sondern eben einzig zum Zweck gewollt wird. Sein „Sinn“ – hier nur in Anführungszeichen verwendbar – bestünde allein im Verbrauchtwerden auf den Zweck hin. Eigentlich aber meint ‚Sinn‘ ein Wozu, in dem etwas/jemand seine eigene Erfüllung findet. Und dies hatte Schiller im Auge; denn die „freien Künste“ (die sich zu den akademischen Disziplinen entfaltet haben) hießen so, weil sie gerade keinen Zwecken dienten: zweckfrei, aber sinnvoll in sich (ja zweckfrei, *weil* sinnvoll).

Und so der Mensch. Er existiert – mit Kant gesagt – „als Zweck an sich selbst“². Darum lautet das sittliche Grundgesetz, der „kategorische Imperativ“, in seiner zweiten Formel: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest“ (66f./61).

Selbstzweck. Doch er fragt durchaus nach seinem Wozu, nach dem Sinn seines Lebens. Er ist in der Tat jenes eigentümliche Wesen, „dem sein Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben“. – Zu welchem Ende also lebt er?

Aber Ende heißt – vor Zweck und Sinn – erst einmal: Aufhören, Enden. Diese Doppelbedeutung von ‚Ende‘ kommt nicht von ungefähr. Sie mag sich erhellen, wenn wir das Wort ‚Vollendung‘ dazunehmen. Zeigt sich Wesen und Wert von etwas nicht erst dann, wenn man seiner zur Gänze ansichtig wird? Nicht während seiner Aufführung ist ein Musikstück eigentlich für uns da (was könnte noch alles passieren?), sondern erst in der Stille zwischen dem letzten Ton und den ersten Klatschern. Wenn aber etwas wie jemand dazu da ist, daß es/er vollendet (da) sei – Pindar: γένοι, οἷος ἔσοι³ – ,

* Vortrag anlässlich der von der Phil.-Theol. Hochschule St. Georgen, Frankfurt am Main, am 26. Januar 2004 veranstalteten „Thomas-Akademie“.

¹ Sämtl. Werke (G. Fricke/H. G. Göpfert), München⁶1973–75, IV, 747–767.

² Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 66 (Werke in sechs Bänden [W. Weischedel], Darmstadt 1963, IV, 61).

³ Pindar. Pyth II, 72: γένοι, οἷος ἔσοι μάθών. F. Nietzsche hat diesen Zuruf als „Werde, der du bist“ zu einem seiner Grundworte gemacht (z.B. 3. XI. 1867 an E. Rohde; 10[?].VI. 1882 an L. v.

wäre dann das Ziel, zu dem wir da sind, unsere Vollendung, nicht zugleich auch unser Ende?

Ein Kernstück von Karl Rahners Denken bildet jedenfalls seine Theologie des Todes. – Wolfgang Amadeus Mozart schreibt am 4. IV. 1737 an seinen Vater: „... da der tod (genau zu nemmen) der wahre Endzweck unsers Lebens ist, so habe ich mich seit ein Paar Jahren mit diesem wahren, besten Freunde des Menschen so bekannt gemacht, daß sein Bild nicht allein nichts schreckendes mehr für mich hat, sondern recht viel beruhigendes und tröstendes!“⁴ Dagegen steigt in uns Widerspruch auf. Werden wir zum Sterben geboren oder nicht vielmehr zum Leben?

Allerdings zu einem Leben, das stirbt. Heidegger hat für den Menschen den griechischen Namen „Sterblicher“ (βροτός) wieder aufgegriffen. „Nicht umsonst kennzeichnet die Schrift die Situation des Menschen mit dem Wort, daß er in Finsternis und Todesschatten sitze (Lk 1,79).“⁵

I. Der Tod

Rahners frühe *Quaestio disputata* (sie übernimmt den Text aus Jahrgang 1957 der Innsbrucker *Zeitschrift für katholische Theologie*) setzt bei der Allgemeinheit des Todes ein: daß diese unbeschadet biologischer Erklärungen uns offenbart ist. 1970 läßt Rahner dies „von vornherein ... beiseite“, „obwohl schon diese scheinbare Binsenwahrheit sehr viele theologische Probleme impliziert“⁶. Offenbart aber ist sie uns im Zusammenhang mit dem Ur-Fall.

Setzt dies nicht immerhin ein Fragezeichen an den Rand der Rede vom „besten Freund“? Jedenfalls regt es an, sich nicht mit einer biologisch-naturalistischen Perspektive zu bescheiden, für die der Tod kein Problem bedeutet, geschweige denn ein Geheimnis. Und was näherhin das Verhältnis von Tod und Sünde betrifft, so sollte man nicht weghören, wenn Rahner damit rechnet, „daß bestimmte Interpretationen des Todes gar nicht jene bloß feststellende Objektivität besitzen, die sie sich selber zuerkennen, sondern selbst noch einmal einer aus der Schuld der Menschheit geborenen Todes-

Salomé (Sämtl. Briefe [KSA] 2, 235: 6, 203). In einer gewissen Überinterpretation (*L. Wolde*, Pindar, Die Dichtungen und Fragmente, Leipzig 1942, 68, übersetzt: „Bleib' stets der, zu welchem die Zucht dich schuf!“).

⁴ „und ich danke meinem Gott, daß er mir das Glück gegönnt hat mir die Gelegenheit (Sie verstehen mich) zu verschaffen, ihn als den *Schlüssel* zu unserer wahren Glückseligkeit kennen zu lernen. – Ich lege mich nie zu Bette, ohne zu bedenken, daß ich vielleicht (so jung als ich bin) den andern Tag nicht mehr seyn werde – und es wird doch kein Mensch von allen die mich kennen sagen können daß ich im Umgange mürrisch oder traurig wäre – und für diese Glückseligkeit danke ich alle Tage meinem Schöpfer und wünsche sie vom Herzen Jedem meiner Mitmenschen.“ Hier nach: *W. A. Mozart*, Briefe. Eine Auswahl (*H. Wandrey*), Berlin 1977, 374 f.

⁵ *K. Rahner*, Zur Theologie des Todes (*Quaestiones disputatae* 2). Freiburg i.Br. 1958 (= T), 11.

⁶ Zu einer Theologie des Todes, in: *Schriften zur Theologie*. 16 Bände, Einsiedeln 1954–1984 (hier ohne Sigel mit der römischen Bandnummer zitiert) X, 181–199, 183.

finsternis entstammen ... selbst wenn der einzelne Interpret persönlich unschuldig und redlich ist“ (X, 183).

1. Zunächst befaßt sich die *Quaestio* ausführlich mit der tradierten Todes-Bestimmung „Trennung von Leib und Seele“. Das scheint mir nach wie vor nicht erledigt, nicht bloß im Blick auf Autoren wie Josef Seifert⁷. Gleichwohl handelt es sich gewiß nicht um eine „metaphysischen oder theologischen Ansprüchen genügende Wesensdefinition des Todes“ (T 19). Schon darum, weil sie gerade von Sterben und Tod schweigt; denn weder Leib noch Seele sterben, sondern der Mensch (der eben nicht – platonisch – „die Seele ist“⁸). Entsprechend schweigt sie auch zu der Frage, ob die Seele sich trennt oder ob sie getrennt wird.⁹

Wichtiger ist die Bestimmung des Todes als „Ende des Pilgerstandes“. Damit wird das Leben radikal ernst genommen; „einmalig, unwiederholbar von einer unaufhebbaren, nicht mehr rückgängig machbaren Bedeutung“ (T 27). Der Tod ist für den Menschen „weder das Ende seines Seins noch ein bloßer Übergang aus einer Daseinsform in eine andere“ seiner fortlaufenden Geschichte, sondern er kommt an einen wirklichen „Endpunkt“, erreicht „seine endgültige Verfassung“ (28). Und im Streit der Theologen, ob diese Endgültigkeit sich erst aus Gottes Gericht ergebe oder umgekehrt dieses die vom Menschen selbst vollzogene bestätige, optiert Rahner für das zweite: „die Endgültigkeit der personalen Lebensentscheidung ist ein inneres Moment am Tod als der geistig-personalen Tat des Menschen selbst“ (T 29). In unauflösbarer Einheit ist der Tod so „Abbruch von außen, Zerstörung, Parzenschnitt“ und zugleich „sein ‚eigener Tod‘ von innen durch die Tat der Person selbst“ (T 30).

2. Die beiden weiteren Schritte von Rahners *Meditatio mortis* sind dezidiert theologisch. Tod als Folge der Sünde (von der Todesfreiheit Adams bis zum Tod als persönlicher Todsünde sowie „Tod und Teufel“): sodann Tod als Erscheinung des Mitsterbens mit Christus. Indes sollte auch hier gewissenhafte „Existenzerhellung“ sich nicht um mögliche Erkenntnishilfen bringen.

Zuerst ist darauf aufmerksam zu machen, daß es falsch wäre, den Tod nur als ein Ereignis am Lebensende zu nehmen. Das erklärt, warum Rahner sich ihm nicht vom Sterben her nähert,¹⁰ sondern vom Gedanken der Freiheit her als des Vermögens zur Selbstdefinition. Gegen Ende der *Quaestio*, im Blick auf das Martyrium, heißt es ausdrücklich, daß wir das ganze Leben hindurch sterben, so daß, „was wir Tod nennen, eigentlich das Ende des To-

⁷ J. Seifert, Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie, Salzburg-München 1973; ders., Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse, Darmstadt (2., korrigierte und erweiterte Auflage) 1989.

⁸ Platon, Alkibiades I, 129–130.

⁹ Rahner seinerseits entwickelt hier die (Hypo-)These von der Ausweitung des wesenhaften Materiebezugs unserer Seele ins Kosmische, die ich auf sich beruhen lassen möchte.

¹⁰ Eher umgekehrt, so XIII, 269–304: Das christliche Sterben.

des, der Tod des Todes“ sei (T 77). Ist damit das Fragezeichen zu Mozart getilgt, da just das Leben, zu dem wir geboren werden, der Tod ist?

Andererseits nimmt eben dies ihm keineswegs seinen tödlichen Ernst. Zur christlichen Hoffnung im Tod stellt Rahner als erstes heraus, „daß die Hoffnungslosigkeit oder (um verbale, überflüssige Widersprüche zu vermeiden) die radikale Ausweglosigkeit dieser Todessituation gerade die Voraussetzung für die Möglichkeit der Hoffnung im streng theologischen Sinne ist, also etwas ist, das der Christ sich am wenigsten verbergen darf“ (X, 193). Ist diese Hoffnung doch im Ernste „Hoffnung wider Hoffnung“ (Röm 4, 18).

Die theologische Verknüpfung von Tod und Sünde, so skandalös sie viele Zeitgenossen anmutet, nimmt immerhin, wie anklang, Schmerz und Protest der Betroffenen ernst, denen die Rede vom „natürlichen Tod“ nur Unaufklärtheit, ja infantile Unreife bescheinigt.

Dabei geht es mitnichten bloß um Annahme der Endlichkeit. Denn ein Abschied hätte auch im Paradies angestanden: hinein in die Vollendung, die mit „Himmel“ gemeint ist. Der Skandal des Todes ist sein Dunkel. Und zwar nicht das Selbstentzogenheit (als solches) endlicher, leiblicher Freiheit (als solcher), sondern die „konkupiscente“ Verdunkelung eines Geschehens, in dem der Mensch nur so über sich selbst verfügt, daß er sich zu dem Daß und Wie verhält, wie über ihn verfügt wird.

Angesichts solcher Bedrohung wird die Versuchung zu Flucht und Verdrängung übermächtig. Man lebt, als wäre man unsterblich – oder wenn schon gestorben sein muß, dann trifft es nur die anderen. Blaise Pascal sprach von Zerstreung, Martin Heidegger vom Man. „Wir rennen unbekümmert in den Abgrund, nachdem wir etwas vor uns aufgebaut haben, das uns hindern soll, ihn zu sehen“ (Pascal).¹¹ „Die größte Anstrengung des Lebens ist, sich nicht an den Tod zu gewöhnen“ (Elias Canetti).¹²

Diesem Skandal durch Naturalisierung des Menschen, seine „Einbindung“ in die Natur und den Verzicht auf „anthropozentrischen Speziesismus“ begegnen zu wollen – in Wirklichkeit gehe es bloß um den Überlebenstrieb alles Lebendigen – läuft auf eine Selbstabwertung hinaus, die schon darum keineswegs harmlos ist, weil sie dann auch den Umgang mit den anderen, vor allem den Schwachen und Wehrlosen bestimmt. Ein Satz wie der, daß in der Rettung oder Tötung eines Menschen eine Welt gerettet oder ausgelöscht werde,¹³ verlöre jeden Sinn. Doch dem zuvor schon stellt sich die Frage nach dem Recht solcher Selbst-Sicht, ihrer Wahrheit wie ihren Motiven.¹⁴

¹¹ Pensées fr. 166 (*Lafuma/Brunschvicg*: 183).

¹² Die Provinz des Menschen, Frankfurt am Main 1976, 258.

¹³ Talmud b, Sanh. IV, 5.

¹⁴ Auf den Punkt bringt diese Selbstabwertung (wieder einmal) Schopenhauer: „Wir sind im Grunde etwas, das nicht sein sollte: darum hören wir auf zu sein.“ In: Die Welt als Wille und Vorstellung II, 41: Sämtl. Werke (*W. v. Löhneysen*), Darmstadt 1980, II, 649 (628: „Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein spezieller Irrtum, Fehltritt, etwas, das besser nicht wäre, ja wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist“).

Steht hinter der Flucht vor dem Tod nicht doch die Flucht vor der Schuld? Und ist der Tod unser Leben, dann verweist die skandalöse theologische Rede vom Tod als Folge und Versichtbarung der Sünde den Protestierenden auf sein eigenes Leben. Will der sich demgegenüber tatsächlich in den „Unschuldswahn“ retten? Also in Abweis von Verantwortung auf Unzurechnungsfähigkeit plädieren?

Hat man diese Perspektive mit ihren Alternativen im Blick, dann wird verständlich, daß bei Rahner der Tod des Anderen, der bei Gabriel Marcel wie dann bei Emmanuel Lévinas und in den Theologien „nach Auschwitz“ im Vordergrund steht, zurücktritt. So hatte schon Kierkegaard den Todesernst an den Blick auf das eigene Sterben gebunden – gegenüber dem „Scherz“ des Todes selbst, und der Stimmung des Schmerzes beim Tod des Kindes oder der Geliebten.¹⁵

Andererseits wollen Theologen mitunter die Schuld der Henker am gräßlichen Leid der Opfer ablesen (als sei nicht schon, wer seinen Bruder haßt, ein Menschenmörder [1 Joh 3, 15] und als wäre böse nicht, was aus dem Herzen kommt [Mt 15, 18 f.]). Und dann braucht es nur einen weiteren Schritt, um gemeinsamen Schmerz gegen „privatisierende“ Schuld anzubieten.¹⁶

Im der Tat vereinzelt Schuld – wie der Tod. Den Ernst, unauskömmlich beim eigenen Namen gerufen zu sein, die Unabweislichkeit der Existenz als Einzelner wieder in die Welt einzuführen (die damals sich christlich: als Christenheit verstand), darin hat Søren Kierkegaard seine Sendung gesehen.¹⁷ – Doch vor Schuld und Tod ist es die Liebe, die vereinzelt.¹⁸ Und darauf verweist das zweite Theologoumenon Rahners: vom Tod als Mitsterben mit Christus.

3. Rahner erwägt den Tod als „Höhepunkt des Heilsempfanges und des Heilswirkens“, insofern darin „pragmatisch“ (wie Eutychius – 582 – sagte) das geschieht, was ‚mystisch‘ in den sakramentalen Höhepunkten des christlichen Daseins in Taufe und Eucharistie geschehen war“: „Teilnahme am Tod des Herrn“ (T 63). Und dies geschieht in der Dreiheit von „Glaube im Dunkel“, „Hoffnung wider alle Hoffnung“ und Liebe als dem dreifachen Vollzug eingegossener Gnade (65).

¹⁵ An einem Grabe, in: Erbauliche Reden 1844/45 (SV V, 226–253).

¹⁶ So nach J. B. Metz besonders entschieden *W. Simonis*, *Woher kommt das Böse?*, Graz 1999. Er sieht das Wesen des Bösen ausdrücklich im Schmerz und tadelt das Christentum für seine Radikalisierung des Gut-Böse-Gegensatzes zum Widerspruch (213). Diese „Verböserung“ des Bösen führe obendrein zur Verharmlosung seiner, nämlich einerseits dazu, es ins private Innen zu verlegen, und andererseits zur Abwertung des wirklich Bösen, des Schmerzes (215).

¹⁷ Die Schriften über sich selbst, besonders die Beilage „Der Einzelne“ (SV XIII, 583–120).

¹⁸ Das hat Buber bei Kierkegaard nicht gesehen. Die Frage an den Einzelnen, in: *Werke*, München-Heidelberg 1962, 215–265. – Siehe etwa *H. U. v. Balthasar*, *Theologik I*, Einsiedeln 1985, 141: Es „weiß, wer liebend in der Bewegung der Wahrheit steht, immer mehr, als er sagen kann. Wissen macht einsam, gerade wenn es ein Wissen der Liebe ist. Diese häuft im Liebenden eine Last von Geheimnissen an, unter der er erliegen müßte, wenn sie nicht an die unendliche Wahrheit, an Gott, als den Mitwisser aller Geheimnisse, zurückgegeben werden könnte ...“.

Den theologischen Streit um das nähere Verständnis der Heilsbedeutung und -wirkung des Todes am Kreuz überhaupt und um Rahners Thesen hierzu spare ich als Philosoph gänzlich aus. In einem ersten Schritt aber wäre zu fragen, inwieweit der Tod grundsätzlich – anstatt „bloß“ als Sich-entrissen-Werden oder bzw. und (eben darin) als Selbstvollendung im Auf-sich-Nehmen des Endes – als der Ernstfall von Menschen- = Nächstenliebe zu erkennen wäre.

Man hätte die Einsamkeit des Todes dann nicht als Verlassensein zu verstehen, sondern als Erscheinung des Ernstes reinen Bezugs: als Aufruf dazu, selbst alles und alle zu verlassen – nicht in Abkehr, sondern in Zuwendung; d. h., sie in dem Sinn zu lassen, daß man ihnen Raum und Leben läßt, daß man sie *sein* läßt. (Wo beispielsweise stünden wir, wenn die vor uns nicht Platz gemacht, nicht ihren Platz für uns geräumt hätten?)

Rahner hingegen siedelt die Dialogik des Todes weniger hier an als – entsprechend dem Gegenüber Jesu zum Vater – im Gegenüber des Menschen zu Gott. Und in der Tat geht es darum. – Wie der Tod der Ernstfall des Bezugs zum Nächsten ist, kann man doch nicht mehr neben ihm daherleben – weil überhaupt nicht mehr leben, so ist er auch der Ernstfall der Haltung zum Dasein als Geschöpflichkeit und Begrenztheit überhaupt. Also auch der Haltung zum Schöpfer.

Spricht der Sterbende in seinem Tod ein so ohnmächtiges wie zugleich doch unüberhörbares Nein zu Sein und Leben als Absurditäten – oder gibt er sich trotz allem in die unsichtbaren Hände dessen, der ihm dies antut? – Zeigt das Vergehen der Dinge ihre Wertlosigkeit oder ist und bleibt es – nicht bloß „unwiderrufbar“ (R. M. Rilke), sondern – gut, daß sie gewesen *sind*?

Wie erst das Ende *Vollendung* und Ganzheit ermöglicht, so erfüllt Gültigkeit sich in *Endgültigkeit*. – Meist hört man aus diesem Wort nur die Unerbittlichkeit des Vorbeiseins heraus, den Schauer des „Nevermore“ (E. A. Poe). Doch jetzt kommt es gerade auf die zweite Worthälfte an: statt auf das Ende auf die Gültigkeit als „letztes Wort“ über das Zeitliche, das der Sterbende „segnet“. Und dann segnet er auch den Schöpfer.¹⁹

„Wozu leben?“ hieß unsere Frage. Klar sollte sein, daß die Antwort nicht lauten kann: „Um zu leben“. Und damit ist klar, was auf andere Weise der Tod uns gezeigt hat: Das Leben selber „ist der Güter höchstes nicht“²⁰. Was aber dann?

Manche nennen die Freiheit. Und in der Tat läßt sich für sie sterben. Dabei sagt ein solches Lebensopfer „nicht, daß man sich selbst nur als Mittel braucht“. Denn es wäre ein Irrtum, wenn man „eine gute Handlung als Mit-

¹⁹ Das klingt im Deutschen befremdlich, weil wir verschieden übersetzen, was hebräisch, griechisch, lateinisch dasselbe Wort ist: *brk pi.*, *eulogein*, *benedicere*.

²⁰ F. Schiller, Die Braut von Messina, Schlußwort: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht, / Der Übel größtes aber ist die Schuld.“ SW (Anm. 1) II, 912.

tel zur Verwirklichung des Gesetzes ansieht: sie *ist* [s]eine Verwirklichung“ (H. J. Paton).²¹ Doch sucht die Freiheit nicht ihrerseits ein Wozu?

II. Freiheit

1. „Wahl- (Entscheidungs-)Freiheit läßt sich als eine Grundverfassung der Person nur schwer definieren. Sie ist die Möglichkeit der Person, so über sich selbst zu verfügen, daß diese Verfügung in ihrer Konkretheit nicht restlos nach rückwärts in ein von ihr Verschiedenes aufgelöst werden kann, von dem sie ableitbar wäre, so daß sie wäre und so wäre, weil gerade ihre Voraussetzungen so und nicht anders sind.“²² Im Freiheitshandeln (Denken, Reden, Tun) bestimmt Person sich selbst, indem sie aus mehreren, von zwei bis zu unzählbar vielen Möglichkeiten jeweils eine zur Verwirklichung wählt. Ihre Offenheit übergreift also das, was zur Wahl steht. Darum kann Wahlgegenstand einzig Endliches sein, Unendliches nur, insofern es als endlich vorgestellt wird.

Das heißt aber nicht, daß Freiheit es allein mit Endlichem zu tun hätte. Die Analyse der Wahl entdeckt vielmehr eine Kaskade gesteigerter, sich übersteigender Verweise. – Und dies wenigstens in doppelter Hinsicht: *Im einzelnen* könnte man der Frage nachgehen, warum gerade dies vor jenem gewählt wird, warum sodann (bzw. dem zuvor) gerade die Gründe für dieses mehr zählen als die für jenes, und nochmals: worauf dieses „Mehr-zählen“ sich stütze ... und so weiter bis zu welchem Ende.

Grundsätzlich aber und uns wichtiger verläuft der Frageweg in Gegenrichtung: In der Wahl des einen Gegenstandes oder Gutes, im Verwirklichen der einen Möglichkeit ist es der Freiheit nicht so sehr um dieses Einzelgut zu tun als vielmehr um sich selbst. Das heißt, Person wählt sich als die, die dieses (und nicht jenes), und aus diesen (und nicht jenen) Gründen wählt. Darum war von Selbst-Verfügung und -Bestimmung die Rede. In solchem Bestimmen nun geht es um „die Möglichkeit der selbstgetanen und selbstverantworteten Stellung zu Gott selbst“ (II 259).

2. Was der Theologe aus dem Glauben weiß, wäre philosophisch erst zu erweisen. Rahners Entwurf dazu trägt den Titel „Hörer des Wortes“. Kant führt es als Hoffnungspostulat ein, im Blick auf die Ermöglichung von Gewissensgehorsam. Ihm zuvor würde ich es – Rahners „theoretischen“ Ausgriff in ein „praktisches“ Ergriffen-Werden kehrend – aus der Reflexion auf das Wovon-her unseres Sollens versuchen. Jetzt ist dazu nur ein knapper Hinweis möglich.²³

²¹ H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie* (K. Schenck), Berlin 1962, 200.

²² II, 247–277: *Würde und Freiheit des Menschen*, 259.

²³ Siehe J. Splett, *Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe*, Frankfurt am Main 1996, Kap. 3: Vernunft im Dienst „vernünftigen Dienstes“; *ders.*, *Gott-ergriffen. Grundkapitel einer*

Erstens richtet ein kategorischer Anspruch sich nicht bloß allein *an* Personen statt an Unterpersonales; als unbedingtes Gemeintsein muß er auch seiner Herkunft nach personal sein. Das heißt, er kann nicht erst vom Hörer als Anspruch vermeint und aufgefaßt werden, er muß ursprünglich als solcher gemeint sein (und selbstverständlich nicht vom Gemeinten; denn wie sollte das ihn unbedingt verpflichten?). Aus Fakten, Strukturen, auch aus erfüllten Werten als solchen, kann niemals ein schlechthin fragloses „Du sollst“ ergehen. (So schön es ist, „sich“ aus einem Notruf „ein Gewissen zu machen“, hier geht es darum, daß man eben dies fraglos soll.)

Zweitens im Blick auf die eingeforderte Antwort: Ich soll nicht bloß – befehlsgemäß – mich innerweltlich/zwischenmenschlich engagieren, sondern ich habe darin zugleich und zuvor dem Anruf selbst zu entsprechen, oder richtiger: der Instanz, die mich darin anspricht. Im Disput soll ich nicht bloß den Gegner achten, wir haben beide *der Wahrheit die Ehre zu geben*.

Das Bannwort der Moderne heißt hier Heteronomie. Erfahren aber wird tatsächlich (anstatt fremder Andersheit) das eigene Anders-Sein – im Lichte des „non-aliud“. Wir nämlich sind uns entfremdet, so sehr, daß wir das Selbstverständlich-Gute eigens sollen müssen. Doch das uns Gebotene ist in sich gut; es ist/wird uns einsichtigerweise geboten.²⁴

Gleichwohl begründen nicht Warum und Wozu die fraglose Unbedingtheit des Gebots; denn Begründungen sind niemals fraglos. Eben diese Verbindung von Einsichtigkeit und Unbedingtheitsanspruch aber, die – ohne daß sich eines auf das andere zurückführen ließe – die unvergleichliche Eigenqualität des Sittlichen ausmacht, „nimmt den Charakter des rein [= bloß, d. h. empirisch] Faktischen und nicht weiter Begreifbaren an, sobald man unterstellt: non est Deus“ (B. Schüller)²⁵.

Entweder muß man dann – rationalistisch – den Anspruchs-Charakter bestreiten (es handelt sich nur um kluges Wollen), oder man leugnet die innere Einsichtigkeit – und muß das gebieterische Moment im Gewissen als

Religionsanthropologie, Köln ²2003, Kap. 2: Gotteserfahrung im Gewissen. Das Folgende hier nach (Kap. 1) 32–34.

²⁴ Es geht nämlich nicht um konkrete Imperative, über die sich streiten ließe, sondern um Anspruch und Selbstgerechtfertigtsein von prinzipiell Gebotenen: Liebe, Mitmenschlichkeit, Wahrheitswille überhaupt. So sehr – gerade deswegen – alsbald der Streit um die konkreten Wege anhebt. Der aber steht nochmals selbst unter diesem Imperativ. Darum ist schließlich „Imperativ“ recht zu lesen. Zwar *gründet* Ethik mitnichten auf einem „Ich will“; der Wille *entspricht* (selbstredend willig) einem Geheiß. Doch dem in der Tat nicht zuletzt *als* purem Befehl (schon gar nicht, wie gesagt, als „Muß“), sondern *ob* seiner „*Herrlichkeit*“ und Heiligkeit.

²⁵ Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral, Düsseldorf 1982, 88 (Sittliche Forderung und Erkenntnis Gottes; dazu den Folge-Aufsatz: Dezisionismus, Moralität, Glaube an Gott). – Damit wird übrigens nicht das Gewissen umstandslos zur „Stimme Gottes“ erklärt. Wie könnte es dann irren? Das gölte höchstens vom (unfehlbaren) „Prinzipien-gewissen“ (*synderesis*), nicht vom Normenbewußtsein (*conscientia*). Vgl. J. Stelzenberger, Das Gewissen. Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffes, Paderborn 1961, bes. 60–69. (J. H. Newman, bei dem dies, nach Augustinus, begegnet, spricht anderenorts gemäßer von „Echo“; mein Vorschlag: Hören der Stimme.)

autoritäres Über-Ich deuten statt als wahre Autorität. Beides zugleich gibt der Dezionist preis.

Insofern führt, mit Kants Worten, Moral „unumgänglich zur Religion“²⁶. Einmal in dem Sinn, in dem F. W. J. Schelling das Gewissen den „einzigsten offenen Punkt“ nennt, „durch den der Himmel hereinscheint“²⁷. Und in dem er („der ursprünglichen Wortbedeutung nach“) Gewissenhaftigkeit als „Religiosität“ bezeichnet: „Wir verstehen darunter nicht, was ein krankhaftes Zeitalter so nennt, müßiges Brüten, andächtigendes Ahnden, oder Fühlenwollen des Göttlichen. Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird ... und in wem diese Erkenntnis ist, den läßt sie wahrlich nicht müßig sein oder feiern.“²⁸ Darüber hinaus ist das Verhältnis zum Gebietenden selbst gemeint.²⁹

3. Unsere Freiheit ist also „Freiheit zu einem Ja und Nein auf einen Anruf, nicht absolut schöpferische Freiheit“ (II, 260). Ich würde sogar formulieren wollen: Freiheit zum Ja – die allerdings als Freiheit die Bejahung unterlassen und sie pervers ins Nein kehren kann. Ist doch das Nein keine gleichberechtigte Alternative, sondern nur die Un- und Wider-Möglichkeit der Selbstzerstörung. Darum bedeutet das „sittliche Gesetz als solches (im Gegensatz zu seiner erzwungenen Beobachtung) ... keine Einschränkung der Freiheit, da es ja in seinem eigenen Wesen die Freiheit voraussetzt, sich an sie wendet (da es nur erfüllt ist, wenn es frei getan wird) und die Freiheit auf ihr eigenes Wesensziel, den echten Vollzug der Person, hinrichtet“ (262). So zeigt Freiheit sich nicht erst/nur im (fach-)„theologischen Verstand“ als Freiheit „von Gott her und auf Gott hin“³⁰.

Darum ist sie kein „in sich neutrales Vermögen, dieses oder jenes zu tun in beliebiger Reihenfolge und in einer Zeitlichkeit, die nur von außen abgebrochen würde, obwohl sie, von der Freiheit her gesehen, ins Unbestimmte weiterlaufen könnte, sondern Freiheit ist das Vermögen, sich selbst ein für alle Mal zu tun, das Vermögen, das von seinem Wesen her auf die frei getane Endgültigkeit des Subjekts als solchen geht“ (VI, 221). – Darum vollendet sie sich im Tod.

„Die Freiheit ist zunächst einmal ‚Seinsfreiheit‘“ (222). Im Anklang an bekannte Wendungen bei Kierkegaard wie Heidegger formuliert Rahner: Der „Mensch ist jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selber geht, das immer schon ein Verhältnis zu sich selbst hat, Subjektivität und nie ein-

²⁶ Religion innerhalb der Grenzen ... B X (Werke [Anm. 2] IV, 652).

²⁷ Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt: Sämtl. Werke, Stuttgart-Augsburg 1860 ff., Abt. I/9, 17.

²⁸ Über das Wesen der menschlichen Freiheit: SW Abt. I/7, 392.

²⁹ Und die weitere Frage nach dem Verhältnis von Gottesbezug und Verhältnis zu Welt und Mensch. Dazu J. Splett, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe – laienhaft (*Idiota de unitate* ...), in: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners (Hg. H. Vorgrimler, FS K. Rahner), Freiburg i.Br. 1979, 299–310.

³⁰ VI, 215–237: Theologie der Freiheit, 216.

fach Natur, immer schon Person, nie einfach ‚vorfindlich‘, sondern schon immer ‚für sich‘, ‚befindlich‘ ist“ (223).

Dies macht die Unvergleichlichkeit jedes Einzelnen, seine Unantastbarkeit aus, doch zugleich auch seine Einsamkeit und Ungeborgenheit. Er selbst macht durch sein Denken, Reden und Tun sich zu dem, der er wird, schließlich geworden sein wird.

Aber damit ist die Situation noch ungenügend beschrieben. Die Einsamkeit selbst nämlich stellt sich durchaus als komplex dar, insofern die „Freiheit als Selbstverfügung des Subjektes zu sich selbst auf Endgültigkeit hin notwendig vermittelt ist durch eine [sich] von sich her aposteriorisch und unverfügbar und letztlich ungeplant gebende Um- und Mitwelt. Der Mensch vollzieht seine ursprüngliche Freiheit zu sich selbst immer nur im hinnehmenden Durchgang durch seine ihm auferlegte Geschichte, die vorgegeben und auferlegt ist“ (233).

Diese Geschichte ist nun nach christlicher Lehre „immer und unausweichlich von der Schuld mitbestimmt“ (234). Gegen eine solche belastende „Mythologie“ meldet die Moderne geschlossen Protest an, auch und erst recht die Postmoderne. Selbst unter christlichen Theologen mehren sich heute die Stimmen, wonach „gegenüber den Erkenntnissen zu Geburt und Evolution des Universums ein Schöpfungsfall nach etwa 15 Milliarden Jahren und ein Menschenfall nach langem evolutivem Wachstum nur noch abstrus“ sei.³¹ An die Stelle eines Risses in der Schöpfung und vor allem im Menschen tritt eine riskante Weltentwicklung mit den harten Gesetzen des Lebens und Überlebens, in der „alles zählt, nicht allein der Mensch“ (161, 166).

Aber meldet sich hierzu nicht nach wie vor Pascals bekanntes Wort? „Sicher befremdet uns nichts härter als diese Lehre; und doch bleiben wir ohne dieses unverständlichste aller Geheimnisse uns selber unverständlich.“³² „Es gibt zu denken, daß die neuzeitliche Philosophie unermüdlich Alternativen zur Erbsündenlehre ersonnen hat“ (Schönborn, 8). Für einen möglichen Zugang muß in der Tat ein Personbegriff überwunden werden, „der die Natur naturalistisch und die Subjektivität spiritualistisch interpretiert“ (Spaemann, 63). Es geht um die Solidarität des/der Menschen in Leben, Freiheit, Schuld und Heil, die übersehen wird, wenn man Person vorrangig als Individuum = Atom denkt, anstatt als Bezugswirklichkeit. In der Tat kommt die von Schrift und Lehramt angesprochene Solidarität unter der Sünde „in Lehre und Verkündigung des Erbsündendogmas nicht eigentlich zur Geltung“³³.

³¹ So beispielsweise *K. Kühlwein*, *Schöpfung ohne Sinn? Gott und das Leid*, Düsseldorf 2003, 168.

³² *Pensées* fr. 131/434 (Anm. 11). Mit ihm beginnt das Vorwort Schönborns in: *Ch. Schönborn, A. Görres, R. Spaemann*, *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahmen zu einer brennenden Frage*, Einsiedeln 1991.

³³ *K. Wenzel*, *Die Erbsündenlehre als Theorie kritischer Erinnerung*, in: *ThPh* 78 (2003) 212–231, 228. Sie besteht wirklich nicht in der „Ratifizierung“ der Schuld durch eigene Sünden, als könnte Schuld ein gemeinsames Ziel sein.

In einem bedenkenwerten Neuvorschlag nähert Knut Wenzel sich ihr statt (wie Rahner) vom Situiertsein des Handelnden, das eher als Fatum erscheint, von seiner Verantwortungsübernahme im Blick auf die Folgen. Wer handeln will, übernimmt „die Verantwortung für die Bedingungen, unter denen sein Handeln in die Welt eingeht“ (227).

Die Rede von der natürlichen Gutheit des Menschen hat jedenfalls das vorige Jahrhundert blutig widerlegt. Des ungeachtet wird nun „der Begriff der ‚Omnipotenz‘ zur anthropologischen Beschreibungskategorie“ (Wenzel zitiert [230] Michel Serres). Wäre dem nicht „die dann fast Züge einer prophetischen Gegen-Rede annehmende Erinnerung an die ‚Sünde als Elend‘ entgegenzuhalten“³⁴? Damit wird es Zeit, ausdrücklich aufzunehmen, worauf es bisher schon immer wieder hinauslief: das Vor-Gott-Sein des Menschen in seiner Freiheit, in Leben und Tod.

III. Vor Gott

So beginnt der Abschnitt über Freiheit als Geheimnis mit dem Satz: „Freiheit ist zunächst einmal darum Geheimnis, weil sie nur ist von Gott her und auf Gott hin, dieser aber wesentlich das unbegreifliche Geheimnis ist“ (VII, 229).

1. Freiheit als Geheimnis „ist kein Datum einer empirischen Psychologie“ (230). Erst recht ist dies das freie Subjekt nicht. Es, also die Person, ist auch sich selbst ein Geheimnis. „Der Mensch zeitigt zwar in Freiheit und als bewußtes Subjekt seine Endgültigkeit, er kann aber dieses Ergebnis seiner Freiheit nicht noch einmal für sich selbst objektivieren“ (ebd.). Denn ein derartiges Sich-Wissen und -Sagen des Freien im Vollzug seiner selbst „ist streng er selber“, so daß er es nicht mehr von sich absetzen kann. Die „Aussage, die er selber ist, verschwindet gewissermaßen für ihn selbst in das Mysterium Gottes hinein“ (231).

So erstaunlich dieser Selbstentzug des Selbstvollzugs anmuten mag, noch verwunderlicher = wunderbarer ist der Anfang, der sich hier vollendet.³⁵

„Anfangskraft“ nennt Romano Guardini die Freiheit, insofern sie nicht bloß das Glied einer Wirkreihe bildet, sondern sie es vermag, eine neue Ursachkette zu beginnen.³⁶ In solchem Beginnen fängt sie aber nicht bloß etwas, etwas anderes an, sondern darin auch dieses ihr Anfangen selbst. Nicht nur anderes beginnt durch sie, sie selbst beginnt. Unsere Sprache zeigt das im doppelten Gebrauch von ‚anfangen‘: transitiv und intransitiv. Transitiv

³⁴ 230f., mit Verweis auf *P. Ricœur*, Die „Ersünde“ – eine Bedeutungsstudie, in: *Ders.*, Hermeneutik und Psychoanalyse, München 1974, 140–161, 157.

³⁵ Siehe *J. Splett*, Anfangen, in: *ZME* 42 (1996) 309–311; dazu: *Th. Splett*, Anfang haben, sein, machen und denken. Zur Diskussion eines Motivs, in: *Mitdenken über Gott und den Menschen*. Dialogische Festschrift f. Jörg Splett (Hg. *J. Schmidt, M. u. Th. Splett, P.-O. Ullrich*), Münster 2001, 13–35.

³⁶ Freiheit Gnade Schicksal, München 1956, 23; vgl. *I. Kant*, KrV B, 473.

fängt man etwas an – etwa ein neues Leben oder das Leben überhaupt. Intransitiv fängt man „mit“ etwas an. Und das ‚mit‘ läßt sich noch streichen: jemand fängt an.

Wie aber, wenn jemand nicht mit etwas, sondern mit sich selbst anfängt? Nicht etwas mit sich anfängt, sondern schlichtweg – sich? Sich anfangen kann niemand, weil er dann schon sein müßte. Schlechthin anfangen kann etwas/jemand nur als angefangen werdend. Aber angefangen werdend, fängt das/der Angefangene seinerseits an.

Das ist, wie bemerkt, höchst wunderbar. „Jedem Anfang wohnt ein Zauber inne“ (H. Hesse). Grund des Staunens von Platon bis Hegel („dialektisch“ oder genauer „spekulativ“):³⁷ Ehe etwas anfängt, ist es nicht. Sobald es jedoch anfängt, hat es stets schon angefangen. Den Anfang hat man nie, sondern stets „hinter sich“.

Nun aber ist in das Anfangen eine entscheidende Differenz einzutragen. So wunderbar nämlich schon das Anfangen von irgend etwas Angefangenem ist: Das Paradox potenziert sich, wenn wir das Anfangen von Anfangskraft denken sollen, den Anfang nicht von *etwas*, sondern von *jemand*, den Anfang von Freiheit.

Zwar fängt auch etwas, angefangen, an. Aber doch nicht im strengen Sinne des Wortes: Es fängt nicht „selbst“ an, weil es kein Selbst ist, nur „an sich“ und „für uns“ mit sich identisch, nicht „für sich“. Kein Etwas aber wird jemand. Wie indes würde *aus* etwas jemand? Wie ließe das Anfangen von wahren Anfangen(-können) sich denken?

Nicht wenige meinen: gar nicht. Im Blick auf den Menschen gerät man dann vor die Alternative, ihn entweder im Kern für göttlich-ungeschaffen zu erklären oder für eigentlich doch nicht frei. Im einen wie im anderen Fall aber wären so der Eigenrang und das Geheimnis von Person in ihrer „Jemeinigkeit“ verloren.

Das Dasein von Person, die zwar *in sich* und *für sich* ist, aber nicht schon seit je und *aus sich*, bleibt völlig unverständlich (und wurde darum auch von niemandem gedacht) – außer man sieht es im Licht der Schöpfungsbotschaft. Der Begriff ‚Person‘ hängt unabtrennbar an dem der ‚creatio‘.

Im Deutschen benennen wir sie mit Wörtern, die zugleich auch sonst in Gebrauch sind: Machen, Hervorbringen, Schaffen, Schöpfen. Während die hebräische Bibel ein Wort hat, das sie nur vom Schöpfergott aussagt: *bará*. Wir müßten das jetzt übersetzen als: Anfang(en-Können) anfangen. Rahner spricht aus der Gegenrichtung von Kreatürlichkeit³⁸ und hebt stets hervor, daß hier „radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit ... im gleichen und nicht im umgekehrten Maße“ wachsen (G 86).³⁹

³⁷ Siehe in *H. Glockners* Hegel-Lexikon unter ‚Anfang‘. – *Rahner* meldet das Desiderat einer Philosophie und Theologie des Anfangs an, mit Verweis auf A. Darlap in: SM I, 138–145: Anfang und Ende.

³⁸ Vgl. *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i.Br. [u. a.] 1976 [u. ö.] (= G), 83–88.

³⁹ Und dies nicht bloß („deistisch“) ein für allemal. Den Anfang hat man ja nicht so sehr „hin-

Besonders ist hier Guardini zu nennen. Wie kaum ein anderer hat er den Wort-Charakter der Schöpfung betont.⁴⁰ Innerhalb dessen bestand er auf einem Unterschied, den meines Wissens die Tradition nicht so im Blick hatte: „Das Unpersönliche, Lebloses wie Lebendiges, schafft Gott einfachhin, als unmittelbares Objekt seines Wollens. Die Person kann und will er nicht so schaffen, weil es sinnlos wäre. Er schafft sie durch einen Akt, der ihre Würde vorwegnimmt und eben damit begründet, nämlich durch Anruf. Die Dinge entstehen aus Gottes Befehl; die Person aus seinem Anruf.“⁴¹

2. Damit sind wir wieder bei Rahners theologischem Satz: Person in ihrer Freiheit versteht sich einzig aus ihrem Gottesbezug. Andererseits aber ist sie eben darin die unverwechselbarste Offenbarung Gottes: seiner Macht – und seiner Liebe.

Zum ersten: Welche Macht wäre größer als jene, die Freiheit aus dem Nichtsein zu rufen vermag, also Anfangen(-können) anfangen kann?⁴² – Zum zweiten: Lieben heißt grundlegend Sagen, Wollen, Tun: „Gut, daß Du bist; Du sollst sein.“

Sein aber sollten wir nicht bloß im Sinn von Vorfindlichkeit (siehe oben) oder psycho-physischen Lebens verstehen. Wie für Lebewesen Sein bedeutet zu leben,⁴³ so heißt Sein für Freiheits-Wesen wesentlich Gewissen-Haben, Gut-Sein(-Sollen).⁴⁴ Darum will Liebe eigentlich und vor allem das Gut-Sein und Lieben dessen, den sie bejaht. In diesem Sinn ist der Ruf zum Guten nicht sozusagen ein Nachtrag zum Ruf ins Sein, sondern das eigentlich darin Gemeinte.

Der Philosoph Emmanuel Lévinas spricht von Schöpfung – „creatio ex nihilo“ – im Zusammenhang mit der rigorosen In-Anspruch-Nahme des Ich durch die Not des Nächsten – oder vielmehr: nicht „des Ich“, allgemein, sondern („ich“ kleingeschrieben) je meiner.⁴⁵ – Er sieht das abendländische Denken vom Streben nach dem Guten bestimmt, und zwar als „appetitus“

ter sich“ als vielmehr „unter sich“: wir stehen bleibend aus ihm heraus. Freiheit fängt Augenblick für Augenblick an – und wird derart auch Augenblick für Augenblick begonnen: in „creatio continua“.

⁴⁰ Vgl. W. Kern, Gott schafft durch das Wort, in: MySal II, Einsiedeln 1967, 467–477. Während ihn das Schöpfungsthema umtreibt (Theologische Briefe an einen Freund, Paderborn 1976, 7–14), scheint es bei Rahner ohne Eigengewicht. Er denkt Schöpfung durchgehend als Moment an Gottes Selbstmitteilung (etwa VIII, 600f.), also Welt und Mensch im Blick auf die Inkarnation, deren Möglichkeit als ihre Möglichkeitsbedingung und deren Wirklichkeit als Höhepunkt und Ziel (etwa I, 182f., IX, 239): Christologie als „Anfang und Ende der Anthropologie“ (G 223).

⁴¹ Welt und Person, Würzburg ²1940, 114. Ausführlicher: J. Splett, Zum Person-Begriff Romano Guardinis, in: ThPh 54 (1979) 80–93.

⁴² Vgl. S. Kierkegaard, Die Tagebücher 1834–1855 (*Tb. Haecker*), München ⁴1953, 239f.

⁴³ *Aristoteles*, De anima II, 4 415 b 13 (nicht, als wäre Sein erst einmal Vorhandensein, mit sodann Fortbestimmungen; ein toter Löwe ist keiner, nicht ein Löwe, der tot ist, sondern ist ein gewesener Löwe).

⁴⁴ I. Kant: „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen [ist] einerlei.“ Grundlegung ..., 98 (Werke, [Anm. 2] IV, 82).

⁴⁵ E. Lévinas, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 78f.

zur Aneignung seiner (ich stimme ihm zu⁴⁶). Demgegenüber fordert er eine Kehre.

Das Ziel der Sehnsucht sei nicht Gott. – Daß Freiheit nicht zu sich selbst gerufen wird, haben wir schon erwogen. Person muß zwar aus dem Nichts sowie dann aus dem Schlummer des „Chez-soi“ zum Wach-Bewußtsein kommen; aber nicht, um ihrer selbst bewußt zu sein, um sich zu finden und sich selbst zu verwirklichen, sondern um dem Weck-Ruf zu entsprechen.⁴⁷ Oben hat es geheißt, der Hörer des Anrufs habe sich dem Rufer zuzuwenden. Lévinas nun möchte auch das noch ändern. Er fürchtet, daß für die Christen der Nächste zu Mittel und Stufe ihres Gottes-Aufstiegs werde. Das ändere sich erst, wenn wir Gott anstatt als das (höchste) Gut („sum-mum bonum“) als Güte denken. „Die Güte des Guten ... biegt die von ihr gerufene Bewegung ab, um sie ... auf den Andern und so einzig auf das Gute hin auszurichten.“⁴⁸

„Der Satz, in dem Gott zum ersten Mal ins Wort kommt, heißt nicht ‚ich glaube an Gott‘. Die jeder religiösen Rede voraufgehende religiöse Rede ist nicht der Dialog. Sie ist das ‚me voici – sieh mich, hier bin ich‘, womit ich mich meinem Gegenüber zur Verfügung stelle (Anm. 48, 118).

Eben dem aber entspricht die Gottes-Rede in der „vierten Woche“ der Ignatianischen Exerzitien. Und ohne Kenntnis dieser Quelle seines Denkens wird man dem Denken Pater Rahners nicht gerecht.⁴⁹ Das Kernwort der vierten Woche heißt „Sendung“. In der „Mystik“ bei Karl Rahner – wie bei seinem Ordensvater – besagt „Gott in allen Dingen finden“: In jeder Situation seinem Willen begegnen (im Einklang mit Schellings Religions-„Definition“ Anm. 27).

Und was für die Freiheit gilt, gilt auch für ihre Selbstvollendung im Tod. So schließt die *Quaestio* über den Tod mit einer Reflexion auf das Martyrium = Zeugnis. Dies Zeugnis dient der Kirche und ihrem Zeugnis, womit sie dem Menschen wie Gott dient. Und wieder gilt, daß man es nicht auf den letzten Lebensabschnitt einengen sollte. (Kann nicht überhaupt für jemanden zu leben schwerer sein als für ihn zu sterben?)

Die letzte Meditation der *Exercitia spiritualia*: Betrachtung, die Liebe zu erlangen, gilt Gottes „Sich-Mühen und Arbeiten in der Welt“ und dem Abstieg aller Güter und Gaben von ihm, „so wie von der Sonne die Strahlen

⁴⁶ Siehe J. Splett, Freiheitsgrund Transzendenz, in: ThPh 74 (1999) 545–556. Die Kehre (siehe auch Anm. 23) fordert übrigens schon H. U. v. Balthasar in: Theologik I (Anm. 18, erst-erschienen 1947), 292–294.

⁴⁷ „Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verläßt ...“. Die Spur des Anderen (W. N. Krewani), Freiburg i.Br. [u. a.] 1983, 215 f.

⁴⁸ Gott und die Philosophie (R. Funk), in: Gott nennen. Phänomenologische Zugänge (Hg. B. Casper), Freiburg i.Br. [u. a.] 1981, 81–123, 106.

⁴⁹ Siehe K. Fischer, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg i.Br. 1975; ders., Gotteserfahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung, Mainz 1986.

herabsteigen, vom Quell die Wasser“ (Nr. 136f.). Gott geht es um uns Menschen. Und uns?

3. Das führt uns zu einem letzten Punkt, an dem mir liegt. Manchem mag nämlich erscheinen, die vorangegangenen Schritte gingen ganz auf den Menschen und auf Menschlichkeit ihm gegenüber hinaus. Wenn nicht schon gleich Religionen und Religion in menschliches Ethos, so habe doch Gottesliebe in Menschenliebe zu münden.

Bibelkenner berufen die Gerichtsrede Mt 25;⁵⁰ und von Kants Forderung einer ethischen Religion über Lévinas' Votum, die Tora mehr zu lieben als Gott, schlägt sich der Bogen bis zur Enzyklika „Fides et Ratio“. Nach deren Proömium hat Gott dem Menschen das Wahrheitsstreben „ins Herz gesenkt, damit er dadurch, daß er Ihn erkennt und liebt, auch zur vollen Wahrheit über sich selbst gelangen könne“, und ihr letztes Wort vor der abschließenden Marienanrufung heißt „Selbstverwirklichung“⁵¹.

Philosophen stehen unter der Maxime: „amicus Plato, magis amica veritas.“⁵² So sehr es um den Menschen gehen soll, so sehr und mehr darum, daß er in Wort und Tat „der Wahrheit die Ehre“ gebe. Biblisch steht vor aller Sorge um den Nächsten – wie um mich selbst – die Liebe zu Gott aus ganzem Herzen.

Schon die zwischenmenschliche Liebe, „wenn sie nicht Egoismus zu zweit sein soll“, muß das Gegenüber selbst meinen, „nicht aber seine Bedeutung für den Liebenden selbst“. Wollte sie eigentlich den Dank des anderen erreichen, „dann hätte diese Liebe ihr wahres Wesen schon verloren ... Wahre Liebe geht von sich weg, um nicht mehr zu sich zurückzukehren.“⁵³ Und dies obwohl, nein eben weil der Mensch „sein eigenes wahres Wesen nur findet, indem er liebt, nur dann in seiner Wahrheit bei sich selber ist, wenn er sich liebend vergißt“ (ebd.). Erst recht bestimmt dies Prinzip die Gottesbeziehung.

Das ist angesichts unserer Herzenshärte erschreckend. „Das Christentum kann und will uns das tödliche Erschrecken über diese Forderung auf Tod und Leben nicht abnehmen in einem billigen Optimismus, der, als ob es gar nicht anders sein könnte, Gute und Verbrecher, Mörder und Ermordete von vornherein gemeinsam in den Himmel zaubert“ (XIV, 411).

Es bezeugt allerdings das Angebot von Gottes Gnade für jeden und jede und hat immer mehr verstehen gelernt, daß die Annahme dieser Gnade auch in einer Gewissenstreue und tätigen Menschlichkeit gelebt werden kann, die sich nicht ausdrücklich auf Jesus Christus, nicht einmal bewußt auf Gott

⁵⁰ Dazu Splett, Gott-ergriffen (Anm. 23), 41, Anm. 61.

⁵¹ J. Splett, „Selbstverwirklichung“ – christlich?, in: NOrd 56 (2002) 359–368.

⁵² Platon, Phaidon, 91 c: „Kümmert euch nicht um Sokrates ...“; Polit., 595 bf; Aristoteles, Nik. Ethik I, 4 1096 a.

⁵³ XIV, 405–421: Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, 408.

ausrichten. (Das meint ja Rahners nicht eben glückliche Rede von den „anonymen Christen“⁵⁴.)

Aber zugleich ist daran festzuhalten, daß Gottesliebe und Liebe zum Nächsten, so untrennbar sie zusammengehören, nicht einfach identisch sind. Die unbedingte Liebe zu Gott ist nicht dasselbe wie die Maxime: „Rettet die Welt!“ (XIV, 414) „Das Christentum gäbe sich selber auf, wenn es nicht mehr den Mut hätte, von dieser seligen Nutzlosigkeit der Liebe zu Gott zu künden.“

„Wo sind heute die Propheten, die laut schreien: ‚Suchet zuerst das Reich Gottes!‘, Propheten, die dieses Reich Gottes selber nicht noch einmal mit einer sublimeren Stufe des Glücks und der Wohlfahrt dieser Welt verwechseln, Propheten, die diese Verkündigung nicht darum sich leisten, weil es ihnen sowieso schon sehr erträglich in der Welt geht, sondern die ihren Ruf erheben inmitten apokalyptischer Ängste?“ (ebd.).

Auf den Fragebogen-Punkt „Was verabscheuen Sie am meisten?“ hat Rahner vor zwanzig Jahren erwidert: „Gottlosigkeit.“⁵⁵

Er hat sich eine Kirche gewünscht, „die Gott die Ehre gibt und die nicht meint, Gott ist für uns da, sondern überzeugt auch in Theorie und in Praxis ist, daß wir Gott anzubeten haben, daß wir ihn um seiner selbst willen zu lieben haben“⁵⁶. Und auf die Rückfrage des Interviewers, ob nicht eben in der Predigt solchen Für-Gott-Seins ein Fehler der Kirche bestehe, während Gottes vorbehaltloses Für-uns zu kurz gekommen sei: Das sei ja selbstverständlich. „Aber sehen Sie ... Wir müssen Gott um seinetwillen lieben, lieben, weil er der unendlich selige, heilige, unbegreiflich großartige Gott ist“ (ebd.).⁵⁷

* * *

Lévinas sammelt Freiheit und Tod in das eine Wort „Adieu“. Und er versteht das als „Eschatologie ohne Hoffnung für sich“⁵⁸. Adieu sagt nicht bloß „Zu-Gott“ im Abschied von mir auf den Anderen hin;⁵⁹ denn Gott ist nicht einmal Term der Beziehung auf ihn, „und keine Präposition unserer

⁵⁴ Siehe *N. Schwerdtfeger*, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg i. Br. [u. a.] 1982; *ders.*, ‚Der ‚anonyme Christ‘ in der Theologie Karl Rahners, in: Theologie aus Erfahrung der Gnade (Hgg. *M. Delgado/M. Lutz-Bachmann*), Berlin 1994, 72–94.

⁵⁵ Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche mit Karl Rahner aus den letzten Lebensjahren (Hg. *P. Imhof u. H. Biallowons*), Düsseldorf 1986, 41. Mit der Erläuterung: „Aber damit ziele ich nicht auf einen Atheisten, der meint, Atheist sein zu müssen, und seiner Überzeugung redlich und treu Ausdruck gibt.“

⁵⁶ Karl Rahner – Erinnerungen. Im Gespräch mit M. Krauss, Wien 2001, 107f.

⁵⁷ „Die Tatsache, daß man so im Durchschnitt nicht empfindet, das, meine ich, ist das fundamentalste Problem auch heute.“ Karl Rahner im Gespräch (Hg. *P. Imhof u. H. Biallowons*), II, München 1983, 167 (1983: Christentum an der Schwelle zum dritten Jahrtausend).

⁵⁸ Die Spur des Anderen (Anm. 46) 217; Humanismus des anderen Menschen (Anm. 44) 136.

⁵⁹ Diachronie und Vergegenwärtigung (*L. Wenzler*), in: Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Lévinas (Hg. *F. J. Klehr*), Stuttgart 1991, 143–167, 162f.

Sprache – nicht einmal das à, auf das wir zurückgreifen – vermag die Ergebenheit dieses Denkens zu übersetzen“⁶⁰.

Anders als der Vertreter einer „Religion für Erwachsene“⁶¹ sieht das der Christ, für den Gott sehr wohl der Gott unserer Hoffnung ist.⁶² Aber diese Hoffnung ist nicht nur eine solche „wider Hoffnung“, wie erwogen, sie gilt obendrein nicht irgendwelchen Gütern von seiner Hand, sondern ihm selbst. Zwar ist unleugbar dies die Versuchung des Frommen: alles von Gott zu erwarten – außer Ihm selbst (man denke an die Dynamik des 6. Kapitels im Johannes-Evangelium, vom „Erfolg“ der Brotvermehrung bis zur Krise aufgrund von Jesu Angebot seiner selbst).

Wie nun, wenn Freiheit, so gesehen, sich nicht bloß hienieden im Tod vollendete, hinein in ein ewiges Leben des „Arrivierten“ (des „comprehensor“, hieß es mittelalterlich), sondern wenn dieses ewige Leben selbst zugleich auch als ein ewiges Ersterben gedacht werden dürfte und sollte?⁶³

Wem das zu „weiblich“ für den „männlichen“ Karl Rahner klänge, der sei auf den letzten Beitrag in Bd. XIV der Schriften verwiesen: Warum läßt Gott uns leiden? (450–466). Dort kommt er zu der Überlegung: es „könnte in einem sublimen Sinne der ekstatische Ausbruch des kreatürlichen Subjektes aus sich selbst, um sich bedingungslos der Freiheit Gottes zu übergeben, schon in Wahrheit auch Schmerz bedeuten, mit dem auf jeden Fall die Seligkeit, von sich losgekommen zu sein, bezahlt werden muß, so daß, was wir sonst als Leid einschätzen, doch nur das Analogon dazu auf einer niedrigeren Seinsstufe wäre“ (XIV, 465).⁶⁴ Und man lese den Schluß seiner Rede zur Feier des 80. Geburtstags, über die übliche Verharmlosung der radikalen Unbegreiflichkeit dessen, „was mit ewigem Leben wirklich gemeint ist“⁶⁵.

⁶⁰ Wenn Gott ins Denken einfällt (*Tb. Wiemer*), Freiburg i.Br. [u.a.] 1985, 219f. Einzige Chiffre des Zu-Gott sei die diachrone Zeit. So ist es „nicht sicher, daß Hegels Begriff des ‚schlechten Unendlichen‘ keine Revision zuläßt“ (220).

⁶¹ *E. Lévinas*, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 1992, 21–37: Eine Religion für Erwachsene.

⁶² Z. B. VIII, 561–579 (Zur Theologie der Hoffnung); XV, 195–205 (Sinnfrage als Gottesfrage). Siehe *M. Splett*, Beobachtungen zur Hoffnung in der Theologie Karl Rahners, Diplomarbeit, Mainz 1995 (Msk. 49 S.).

⁶³ Was die große Teresa in ihrem bekannten Lied schreibt, gilt doch nicht bloß *in via*:

Vivo ya fuera de mí,	Ich leb' schon außer mir,
Después que muero de amor;	Seit ich vor Liebe sterbe;
Porque vivo in el Señor ...	Denn ich leb' im Herrn.

Sämtl. Schriften (*P. Aloysius Alkofer*), VI (Weg der Vollkommenheit und kleinere Schriften), München [u.a.] 1963, 272.

⁶⁴ Siehe dazu *M. Blondel* über den Schmerz als das Siegel des Anderen in uns (*L'Action*, Paris [1893] 1950, 374–384/Die Aktion [*R. Scherer*], Freiburg i.Br. [u.a.] 1965, 399–409); *J. Splett*, Spiel-Ernst, Frankfurt am Main 1993, 113–124: Leiden mögen. C. S. Lewis (Über den Schmerz [*J. Pieper*], Köln-Olten 1954, 179): „In solchem Sinn könnte es – so wie die Hölle ihre Freuden haben mag (Gott bewahre uns davor) – im Himmel etwas geben, das dem Schmerz nicht ganz unähnlich wäre (gebe Gott, daß wir ihn bald erfahren mögen).“

⁶⁵ Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen (Hg. *K. Lehmann*), Freiburg i.Br. 1984, 105–119, 118f.

Dann wäre also doch der Tod nicht bloß Ende = Abbruch, sondern Ziel der Vollendung?⁶⁶ „Die alte Bedeutung unseres Wortes ‚Ende‘ bedeutet dasselbe wie Ort“ (M. Heidegger).⁶⁷ In der Tat gehört es zur ‚ant‘-Sippe – mit ‚Antlitz‘ und ‚Antwort‘:⁶⁸ *Entgegen*. – In dieser Lesart zeigt die Titelfrage schließlich nochmals ein ganz neues Gesicht. Zu welchem Gegenüber sind wir geboren?

„Ich habe viel und vielerlei gesagt“, heißt es zum Schluß in der *Rede des Ignatius an einen Jesuiten von heute*⁶⁹ ... „Aber das Ende wäre so oder so das Schweigen, in dem der ewige Lobgesang Gottes geschieht.“

⁶⁶ Hier wäre an jene Erfahrungen (des Nicht-Erfahrens) zu erinnern, mit denen Rahner sein (zu?) viel zitiertes Wort vom künftigen Frommen und Christen als „Mystiker“ illustriert (Splett, *Denken vor Gott* [Anm. 23], Kap. 8: Karl Rahner: Mystik?): VII, 11–31: Frömmigkeit früher und heute; III, 105–109: Über die Erfahrung der Gnade. (Nochmals übrigens ein Beleg für das „*media in vita*“ des Todes bei Rahner.) – Wir lesen, daß „alles nach tödlichem Schweigen tönt ... den Geschmack des Todes und des Unterganges erhält“ (III, 108). Doch eben so „ist in uns faktisch nicht nur der Geist, sondern der Heilige Geist am Werk ... das Anheben des Kommens“ von Gottes Unendlichkeit, „die wie ein Nichts gekostet wird, weil sie die Unendlichkeit ist“ (ebd.).

⁶⁷ Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, 63 (Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens). Ort = Spitze, Treff-Punkt.

⁶⁸ (*antiae* = Stirnhaar) Der große Duden. Band 7: Etymologie, Mannheim 1963, 27, 137; *H. Paul*, Deutsches Wörterbuch, Tübingen⁵1966, 162f.

⁶⁹ XV, 373–408. – „Meine ‚Rede ...‘ könnte man als eine Art Testament ansehen. Beim späteren Lesen ist mir das bewußt geworden.“ In: *Glaube in winterlicher Zeit* (Anm. 53), 128.