

Karl Rahner – 25 Jahre danach

Ein Vermächtnis als bleibende Herausforderung

Paul Eppe

Am 30. März 1984 verstarb Karl Rahner in seiner Wahlheimat Innsbruck in jesuitischer Umgebung. Sein Schüler Karl Lehmann rechnet ihn zu den „bahnbrechenden Theologen“ des 20. Jahrhunderts.¹ „Freund Metz“ spricht in seiner Laudatio zum 70. Geburtstag seines Lehrers von der „mystischen Biographie eines Christenmenschen“². Joseph Ratzinger nennt 1974 Karl Rahners Hauptwerk *Grundkurs des Glaubens* ein „großes Buch“, das „über den Wechsel theologischer Moden hinweg denk-würdig und [...] eine Quelle der Inspiration bleiben wird, wenn einmal ein Großteil der heutigen theologischen Produktion vergessen ist.“³

Das Lebenswerk Rahners ist mit nahezu 5000 Titeln und Wortmeldungen sehr umfangreich. Sein theologisches Denken gleicht vulkanischen Eruptionen, die aus mystischer Tiefe eines gottunmittelbaren Bewusstseins die sprachliche Oberfläche suchen, um sich in transzendental-metaphysischer Reformulierung nicht nur einer christlichen Umwelt mitzuteilen. Diese Transformation geschieht also stets aus subjektiver Selbstbetroffenheit; nie ist Karl Rahner zuerst Beobachter, weshalb er in sich den missionarisch-seelsorgenden Theologen und nicht den neutralen theologischen Wissenschaftler sieht. Aus stetem Blick auf das gottbezogene Menschsein, auf den Menschen als das zentrale theologische Subjekt hat er die anthropologische Wende in der Theologie maßgeblich mitbefördert. Für ihn beginnt alle Theologie beim Menschen. Das bedeutet: Theologie ist nur für den Menschen da.

Ist es nun *25 Jahre danach* stiller um Leben und Werk Karl Rahners geworden? Keineswegs! Was also hat uns dieser große transzendental-mystisch gestimmte Theologe und Promotor des Zweiten Vaticanums (1962-1965) heute noch zu sagen? Zweifellos hat er die zukunftsweisenden Ergebnisse des Konzils, die der Kirche eine neue innere und äußere Dynamik geben sollten, als Peritus des Wiener Kardinals König wesentlich mitgedacht und mitgeprägt. Auch an einer konsequenten praktischen Umsetzung arbeitete er pionierhaft und mit großem inneren Engagement an vorderster Front mit. Sein bleibendes Vermächtnis drückt sich also mittelbar im Konzilsergebnis aus, das – summarisch betrachtet – wesentlich ein gewandeltes Kirchen- und Weltverständnis beinhaltet: Die Kirchenversammlung wird sich erstmals ihrer Aufgabe und ihres Auftrags als Weltkirche voll bewusst. Sie wendet sich öffnend der realen Welt zu. Sie beginnt aber auch zu bedenken, dass Gott weder biblisch-dogmatisch noch erkenntnismetaphysisch näher bestimmbar ist (*deus semper maior*), dass also das von Rahner immer wieder genannte „absolute und unbegreifliche Geheimnis“ im Zentrum aller Gottsuche steht. Die vormals überwiegend dokrinäre lehramtliche Kirche redet nun in verhältnismäßig milden Tönen im Sinne Rahners von der Universalität des Heils für alle Menschen guten Willens und jeden Glaubens. Rahner spricht nach Konzilsende denn auch erkennbar euphorisch „vom Beginn eines Beginns“, vom Anfang also eines Neubeginns, doch er weiß auch: „Es wird lange dauern, bis die Kirche, der das Zweite Vatikanische Konzil geschenkt wurde, eine Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils werden wird.“⁴ Wie recht er damals hatte: Die Kirche steht auch heute erst am Anfang des konziliaren Umsetzungsprozesses und es scheint unter dem gegenwärtigen Pontifikat sogar ungewiss, ob sie ihn überhaupt ernsthaft in Angriff nehmen wird. Nicht nur das. Es ist vor allem nach der vatikanischen Instruktion *Donum Vitae* (1987) die Meinung zu hören, die Amtskirche habe bereits den Rückwärtsgang eingelegt (z.B. in der Liturgiereform). Zu allem Überfluss – und wohl auch gegen den Geist des Konzils – hat nun Benedikt XVI. einen Holocaust-Leugner im Bischofsamt rehabilitiert. Auch die folgenden Dementis auf die weltweit empfundenen vatikanischen Irrungen und Wirrungen hinterlassen Nachdenklichkeit. Was also ist geblieben von Rahners Euphorie um ein neues, nachkonziliares Theologiedenken, von einem weltoffenen Heilsdenken also, das alle Menschen umfassen soll. Blenden wir hierzu kurz die gedanklichen Eckpunkte ein, ohne die Rahners theologisches Denken in Konzilsnähe nicht verständlich ist.

In seiner Analytik des Menschseins (*Geist in Welt*) bringt er es philosophisch auf den Punkt: Der Mensch ist sich selbst eine Frage. Es ist ihm „eine Not“, nach Gott zu fragen. Er kommt erst als Glaubender zu sich selbst, schreibt er in seinem seinsmetaphysischen Erstwerk *Geist in Welt*. Rahner versteht allerdings unter „Geist in Welt“ letztlich immer „Gott in Welt“. Die sich hieraus ergebende Grundannahme begleitet sein ganzes späteres Lebenswerk: Gott ist für jedermann vernehmbar, auch wenn er schweigt, sagt er in *Hörer des Wortes*. Und in diesem Vernehmen Gottes – auch wenn er schweigt – liegt seine offenbarende Selbstmitteilung an den Menschen begründet. Sie ist für ihn „die eigentliche und einzige

Mitte des Christentums und seiner Botschaft [...]“⁵. Das theozentrierte und gottunmittelbare Denken wird erst viel später im *Grundkurs des Glaubens* mit einer speziellen Gnadentheologie und transzendentalen Christologie, mit Jesus Christus als „Heilmittler“ zu einem „Begriff des Christentums“ verschmolzen, den Karl Rahner auf der Grundlage *gläubigen Vernunftdenkens* entwirft. Seine Theologie ist besonders wegen der Menschwerdung Gottes „in Ewigkeit Anthropologie“. Sie zielt auf eine anthropologische Verortung biblischer Offenbarung, spaltet aber – wie Joseph Kardinal Ratzinger 1978 tiefgründig bemerkt – letztlich in eine *Theologie erster und zweiter Hand*.⁶ Man kann auch sagen: Rahner spricht von Selbstmitteilung Gottes an die menschliche Kreatur als individuelle Grund- oder Ausgangsoffenbarung; die biblisch-dogmatische Offenbarung verleiht der ersteren sozusagen eschatologische Sinnhaftigkeit. So kann er seinem Ordensvater Ignatius in einer Rede „an einen Jesuiten von heute“ auch in den Mund legen: „Seid ihr eigentlich nie darüber erschrocken, dass [...] meine Mystik [...] mir eine solche Gewissheit des Glaubens gegeben [hat], dass er auch unerschütterlich bliebe, wenn es keine Heilige Schrift gäbe?“⁷ Es kann also kaum verwundern, dass eine solche paradigmatische „Verschiebung“ theologischer Horizonte auch die grundsätzliche Kritik seitens des römischen Lehramtes auf den Plan ruft: Rahners theologischer Methodenwechsel unterläuft das lehramtliche Fundament wie auch die Kirche in ihrem Selbstverständnis. Rahner denkt zwar mit dem Konzil, aber er denkt bereits weit über das Konzil hinaus. Davon soll hier nicht näher die Rede sein, sondern davon, was er uns heute noch zu sagen hat.

Dazu blicken wir auf den historischen Ausgangspunkt: Karl Rahner steht mit seinem theologisch-philosophischen Denken am Anfang einer Epoche, die Gottes Dasein zwar nicht beweisen, aber ebenso wenig in Abrede stellen kann. Es ist ein Weg, der etwa über Kant, Nietzsche und Heidegger einerseits und Schleiermacher, Kierkegaard und die „nouvelle théologie“ andererseits in die anthropologische Wende theologischen Denkens führt. Muss Kant noch das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu schaffen, fragt Nietzsche nach dem *Tode Gottes* eher ratlos, wer nun den leeren Horizont ausfüllen wird, und kann Heidegger das Nichts am Ende auch nicht „nichten“, so ist Rahners *Glaubenstheologie* immer zuerst theologische Anthropologie; sie ist als „übernatürliches Existential“ wesensursprünglich im Menschsein grundgelegt, und zwar in der Weise selbst erfahrenen Glaubens, sodass sie den Menschen unmittelbar „angeht“. Das heißt: Gott ist im Denken des Menschen – bewusst oder unbewusst – immer schon mitgenannt. Dabei wird das „Gott mit uns“ wörtlich reflektiert und interpretiert. Nur so sind Rahners Theologumena vom „übernatürlichen Existential“ des Menschen und vom „anonymen Christentum“ verständlich, die ja beide auf die unmittelbare Gottbezogenheit des Menschen abheben. Karl Rahner beschreibt in dieser Denkspur so etwas wie eine globale *civitas dei*, in der die christliche Bibelbotschaft die transzendental-mystisch erfahrene Selbstoffenbarung (Selbstmitteilung) Gottes an den Menschen umschreibt bzw. interpretiert.

Die ökumenische Relevanz dieser theologischen Anthropologie ist deutlich. Rahner hat denn auch von diesem Grundgedanken aus nicht nur für die Einheit der

christlichen Kirchen auf meist einsamen Pfaden bis zur Erschöpfung gekämpft, sondern auch dem „Gott“ anderer Religionen sympathisches Interesse bezeugt. Er spricht im *Grundkurs des Glaubens* sogar von „Jesus Christus in den nicht-christlichen Religionen“ wie auch von der „suchenden ‚memoria‘ jedes Glaubens“⁸, die sich immer auf den absoluten Heilsbringer richtet. Aus dieser fundamentaltheologischen Perspektive ist der transzendente Gott immer das „absolute und unbegreifliche Geheimnis“, das zwar erfahren werden kann, das aber zu begreifen einem Menschen nicht einmal in analoger Weise möglich ist.

Es spricht in der Tat einiges dafür, dass eine solche Erkenntnisvorstellung nur im Wege transzendental-mystischen Theologiedenkens zu gewinnen ist, das einen universellen Alleinstellungsanspruch im Glauben wie auch enge dogmatische Glaubensaussagen hinter sich lassen kann. Wenn Papst Benedikt XVI. in seiner Regensburger Rede (2006) eine Erweiterung des Vernunftbegriffs anmahnt, dann könnte im transzendental-theologischen Gottdenken Rahners *der Schlüssel* liegen. Die Verlautbarungen des Zweiten Vaticanums über die Gewissens- und Religionsfreiheit (GS 16f., DH) laden im übrigen zum Weiterdenken in diese Richtung ein. Die kirchenamtliche Theologie bleibt so aufgefordert, auf dem Wege *gläubigen Vernunftdenkens* sehr viel mutiger voranzuschreiten. Die *Kirche als gesellschaftliche Institution sui generis* steht nicht über, sondern in der Welt. Ihr Auftrag kann nach Rahner nur sein, den Heilsweg der Menschen zu fördern und zu begleiten. Sie könnte sich dabei von den konziliaren Aussagen über die Universalität des Heils (GS 22; NA) leiten lassen. Dazu ist sie nicht nur vom Konzilsauftrag her aufgefordert, sondern wird auch von philosophischer Seite ermuntert. Das sollen zwei Beispiele andeuten:

Gianni Vattimo spricht von einer „neuen Empfänglichkeit für das Religiöse“, von einer „Wiedergeburt der Religion“⁹ und lokalisiert auf die Frage „Gibt es eine Welt ohne Gott?“ im Anschluss an Martin Heideggers *Sein und Zeit* im „schwachen Denken“ das Einfallstor für säkularisiertes postmodernes Gottdenken *Jenseits des Christentums*.¹⁰ Er stellt am Schluss die wohl rhetorisch gemeinte Frage, „ob es hier nicht bedeutende Hinweise darauf gibt, das Bemühen der Philosophie um Überwindung des metaphysischen Objektivismus positiver und produktiver mit der Suche nach einer Auffassung des Christentums zu verbinden, die auf der Ebene der Dogmen wie auf der Ebene der Ethik endlich in der Lage wäre, das eigene ökumenische Bewusstsein auch und vor allem als Hören auf die neue - postmoderne - Epoche des Seins zu denken.“

Der Autor

Dr. Dr. Paul Eppe wurde 1937 in Greven als zweites von sechs Kindern geboren. Nach einer Lehre zum Industriekaufmann und der Reifeprüfung an einem Abendgymnasium studierte er zunächst Betriebswirtschaftslehre an der Universität in Münster und wurde dort 1972 zum Dr. rer. pol. promoviert. Nach einer mehr als 30-jährigen überwiegend leitenden Berufstätigkeit im Bank- und Bausparwesen studierte er ab 1996 Theologie und Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Diese promovierte ihn 2008 zum Dr. theol. mit dem Thema „Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie – Aufbruch oder Abbruch?“ Paul Eppe ist verheiratet und hat zwei erwachsene Söhne. Anschrift: Droste-zu-Senden-Str. 26, 48308 Senden. E-Mail: paul.eppe@t-online.de.

Vom religiös musikalischen Gianni Vattimo nun ein Blick zum religiös unmusikalischen Jürgen Habermas, der beispielsweise in seiner gesellschafts- und staatsphilosophischen Aufsatzsammlung *Zwischen Naturalismus und Religion*¹¹ davon spricht, dass das Toleranzprinzip vor allem auch im religiösen Bereich ein unverzichtbares staatstragendes und -erhaltendes Grundprinzip ist. Toleranz in diesem Sinne bedeutet, dass Naturalismus und Religion, Wissen und Glaube sich im gesellschaftspolitischen Umfeld gegenseitig reflektieren, relativieren (säkularisieren) und begrenzen müssen. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer säkularisierenden Anpassung mit Rücksicht auf ein funktionierendes demokratisches Staatswesen - und auch aus der Einsicht, dass sich Glauben und Wissen, Vernunft und Religion zur Vermeidung eigener Selbstüberschätzung gegenseitig regulieren müssen. Von hier aus also wird aus zeitgenössischem philosophischem Denken heraus auf den fundamentalen gesellschaftspolitischen und kulturellen Stellenwert von Religion und Glaube verwiesen. Trifft sich dieses Denken - sozusagen im Umkehrschluss - nicht grundsätzlich mit den säkularen bzw. weltoffenen Intentionen Rahners und auch des Zweiten Vaticanums, wonach Gott seit Schöpfungsbeginn immer schon (als Gott in Welt) den Heilsweg der Menschen begleitet?

Karl Rahner hat als Seelsorger immer darauf hingewiesen, dass Theologie nie Selbstzweck ist und sich selbst genügen darf. Sie hat stets einem Glauben zu dienen, den der Mensch verstehen, in Freiheit annehmen und nach dem er sein Leben ausrichten kann. Insoweit moniert er auch heute eine weithin anzutreffende *Glaubensvergessenheit* der Theologie. Gefragt ist nach ihm der weltoffene Blick einer weltoffenen Kirche, die ihren heilsfördernden Auftrag als Wegbegleitung des Menschen im Sinne einer „Hilfe zur Selbsthilfe“ versteht. Deshalb würde er der römischen Kirchenleitung auch *25 Jahre danach* empfehlen, sich ihrer *dienenden Aufgabe* in der Welt von heute bewusster zu stellen. Denn nach ihm hat Gott selbst den Menschen immer schon angesprochen - im Glauben oder in der Anonymität gelebten Lebens.

¹ Karl Lehmann, *Karl Rahner*, in: H. Vorgrimler/R.v.d. Gucht (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen*, Freiburg i. Br. 1970, 143-176.

² Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz 1977, Exkurs: *Theologie als Biographie*, 195-203

³ Joseph Ratzinger, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, in: *ThRv* 74 (1978), 177-186.

⁴ Karl Rahner, *Das Konzil - ein neuer Beginn* (Festvortrag München 1965), Freiburg i. Br. 1966.

⁵ Karl Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: K. Lehmann (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, Freiburg i. Br. 1984, 105-119, 109f.

⁶ Joseph Ratzinger, *Der christliche Glaube und die Weltreligionen*, in: J. B. Metz u.a. (Hg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Bd. II, Freiburg i. Br. 1964, 287-305.

⁷ Karl Rahner, *Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. XV, 373-408.

⁸ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1984, 303-312.

⁹ Gianni Vattimo, *Glauben - Philosophieren*, Stuttgart 1997, bes. 7-18.

¹⁰ Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?*, Ulm 2004.

¹¹ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, insb. 258ff.

Der Monotheismus und die Sprache der Gewalt

Die theologische Debatte über Jan Assmanns Buch *Moses der Ägypter*

Rosino Gibellini

Die Debatte über Gott hat eine lange Geschichte in der westlichen Philosophie.¹ In ihrer letzten und jüngsten Phase, die gegen Ende des 20. Jahrhunderts eröffnet wurde, hat sie Gestalt angenommen als Kritik am biblischen, christlichen und islamischen Monotheismus und als Vorschlag, eine Form von Polytheismus wieder zur Geltung zu bringen. Anlass dazu gab die Veröffentlichung des Buches *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (Cambridge 1997) des in Heidelberg lehrenden Ägyptologen Jan Assmann. Ein Jahr später folgte die deutsche Fassung, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München/Wien 1998), worauf Übersetzungen in die wichtigsten internationalen Sprachen folgten, die anhand der verbesserten deutschen Fassung gefertigt wurden.²

Assmann legt keine historische Rekonstruktion der Gestalt des Mose³ vor, sondern eine Mnemohistorie, d.h. eine Wiedergewinnung der Gestalt des Mose, wie sie im Gedächtnis des Okzidents weiterlebt. Diese Gestalt als Erfinder des Monotheismus ist vorwiegend bestimmt vom biblischen Buch Exodus. Indem der biblische Mose das aber tut, übernimmt er die ägyptische Revolution Amenophis' IV., der sich selbst Echnaton nannte und im 14. Jahrhundert vor Christus eine monotheistische Religion begründete, die dann nach seinem Tod wieder abgeschafft wurde. Sie war Ausdruck einer Krise des Polytheismus in der Antike. Assmanns These nimmt einige Intuitionen wieder auf, über die Sigmund Freud in seinem Werk *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1934/1938) geschrieben hatte. Demnach sei Mose kein Hebräer, sondern ein vornehmer Ägypter gewesen, ein eifriger Gefolgsmann des monotheistischen Glaubens, den der Pharao Amenophis IV. um das Jahr 1350 v. Chr. als Staatsreligion eingeführt