

Anthropologie und Christologie –
Karl Rahner und Peter Hünemann im Gespräch

Freie wissenschaftliche Arbeit
zur Erlangung des Grades eines
Magister Artium am Fachbereich
Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin

Institut für Katholische Theologie

eingereicht von
Michael Ständer

Gutachter:
Prof. Dr. Michael Bongardt
Prof. Dr. Rainer Kampling

I. Inhaltsverzeichnis

II. Einleitung	4
1. <i>Das Ziel dieser Arbeit</i>	4
2. <i>Zum Umgang mit Begriffen</i>	5
III. Vorüberlegungen zu Karl Rahners Anthropologie und Christologie	6
1. <i>Die Fragestellung</i>	6
2. <i>Benutzte Quellen und Sekundärliteratur</i>	8
3. <i>Anthropologie im Verhältnis zur Christologie</i>	9
IV. Karl Rahners Anthropologie: Der Mensch als Hörer des Wortes	9
1. <i>Anliegen und Methode von „Hörer des Wortes“</i>	9
2. <i>Der Mensch in der Welt</i>	11
3. <i>Die Transzendente Erfahrung</i>	12
3.1 <i>Die Seinsfrage und die Seinserkenntnis</i>	12
3.2 <i>Der Erkenntnisvorgang vor dem Transzendentalen Horizont</i>	14
3.3 <i>Beim-anderen-sein im Spiegel des Transzendentalen Horizonts</i>	16
3.4 <i>Die Verviesenheit des Menschen</i>	18
3.5 <i>Transzendente Erfahrung als Gotteserfahrung</i>	18
3.6 <i>Der „freie Unbekannte“ als Stifter der Gottesbeziehung</i>	19
3.7 <i>Die Freiheit des Menschen</i>	21
4. <i>Erneutes Handeln Gottes in der Welt?</i>	22
4.1 <i>Geistwerdung des Kosmos</i>	22
4.2 <i>Voraussetzungen für ein erneutes Handeln Gottes in der Welt</i>	23
V. Das Übernatürliche Existential	24
1. <i>Die Ausgerichtetheit auf Gnade</i>	24
2. <i>Folgen für die Theologie</i>	26
VI. Die Christologie Karl Rahners	27
1. <i>Das Ziel der Christologie Karl Rahners</i>	27
2. <i>Transzendente Christologie</i>	29
3. <i>Der Absolute Heilbringer</i>	30
3.1 <i>Die Idee</i>	30
3.2 <i>Ist der Absolute Heilbringer Jesus Christus?</i>	31
3.3 <i>Vermittlung zwischen Gott und Mensch</i>	31
4. <i>Suchende Christologie</i>	33
5. <i>Die persönliche Beziehung zu Jesus Christus</i>	35
5.1 <i>Das Liebesverhältnis zu Jesus</i>	35
5.2 <i>Anonymes und explizites Christentum</i>	36
VII. Einwände gegen Rahners Anthropologie und Christologie	37
1. <i>Narrativ-praktisches vs. geschichtsloses Christentum: Johann Baptist Metz</i>	37
2. <i>Die Frage als gültiger Ausgangspunkt? Hansjürgen Verweyen</i>	39
3. <i>Kritik an Rahners Freiheitsbegriff: Thomas Pröpfer</i>	40

4. <i>Kein Platz für Unerwartetes? Bert van der Heijden</i>	41
5. <i>Ist Jesus Christus etwas radikal Neues? Peter Eicher</i>	42
6. <i>Weitere Autoren</i>	44
VIII. Gottes Sohn in der Zeit: Peter Hünemanns Anthropologie und Christologie	45
1. <i>Einleitung</i>	45
1.1 <i>Vorbemerkungen</i>	45
1.2 <i>Der Übergang</i>	45
1.3 <i>Die Arbeitsweise</i>	46
1.3 <i>Der Hintergrund seines Denkens</i>	47
2. <i>Situationsbestimmung im Dialog – Rückfragen an Heidegger</i>	48
3. <i>Dasein angesichts von Sinnlosigkeit und Nichts</i>	50
3.1 <i>Rahner – Sein ist per se sinnvoll</i>	51
3.2 <i>Die Antithese Hünemanns: Das Nichts ist existentiell unausweichlich</i>	51
3.3 <i>Zwischenergebnis</i>	54
4. <i>Das Begegnungsmotiv bei Peter Hünemann</i>	57
4.1 <i>Rückfragen an Heidegger und Rahner</i>	57
4.2 <i>Die Kraft der Begegnung bei Hünemann</i>	58
4.3 <i>Hünemanns Begegnungsbegriff in Rahnerschem Verständnis</i>	68
5. <i>Jesus Christus als absolut begehrender Heilbringer: Geschichtliche Christologie</i>	70
5.1 <i>Die Rede vom Christusereignis</i>	70
5.2 <i>Die Aufgabe einer nachmetaphysischen Christologie</i>	71
5.3 <i>Begegnung mit Jesus Christus</i>	74
5.4 <i>Eschatologische Freundschaft</i>	79
5.5 <i>Jesusbegegnung und Freundschaft mit Jesus im Blick auf Rahners Christologie</i>	81
IX. Fazit und Perspektiven	86
1. <i>Begriffliche Probleme</i>	86
2. <i>Fragen an den Entwurf Hünemanns</i>	87
2.1 <i>Ist der Dialog gelungen?</i>	87
2.2 <i>Freundschaft als Basis der Kirche</i>	87
2.3 <i>Schwierigkeiten im Freundschaftsmodell</i>	88
2.4 <i>Gottesbegegnung (nur) in Menschenbegegnung?</i>	91
2.5 <i>Umkehr ohne Buße?</i>	92
2.6 <i>Hingabe an Gott in der Begegnung mit Menschen – Ein Automatismus?</i>	93
2.7 <i>Das Verhältnis von Nichts und Sein</i>	93
2.8 <i>Der Einfluss Weltes</i>	94
3. <i>Identität und Weltbezug durch bewusstes Gestalten – Ansatz zu einer terminologischen Alternative</i>	94
4. <i>Schlussgedanken</i>	97
X. Literatur- und Quellenverzeichnis	98

II. Einleitung

1. Das Ziel dieser Arbeit

Die systematisch-theologischen Schriften Karl Rahners gehören sicherlich zu den bedeutendsten und interessantesten des letzten Jahrhunderts. Ich möchte in dieser Arbeit versuchen die Entwicklung nachzuvollziehen, die die christologischen und anthropologischen Veröffentlichungen Karl Rahners¹ seit Ende der 1930er Jahre genommen haben. Ausgehend vom rein religionsphilosophisch grundgelegten Menschenbild führt sie hin zum Begriff menschlicher Erlösung. So schwer sie auch vorstellbar sein mag: Erlösung ist durch einen Mitmenschen vermittelt, der vollendetes menschliches Dasein lebt und allen vor Augen führt: Durch Jesus Christus. Vor dem Hintergrund von Karl Rahners Christologie und seiner Anthropologie, die in einem spannenden Wechselverhältnis zueinander stehen, werde ich mich im zweiten Teil der Arbeit einem jüngeren Theologen, Peter Hünemann², zuwenden. In einem intensiven Angang versucht er durch Heraushebung der Kategorien Ereignis, Begegnung, Zeugnis und Freundschaft einen anderen Zugang zur Person Jesu Christi zu finden und darzustellen, wie er trotz aktueller Glaubenskrisen und wissenschaftlich-technischer Rationalität Befreiung und Erlösung vermitteln kann. Es wird sich herausstellen, dass Peter Hünemann die Sache, um die es geht (und die jeden Menschen angeht), nämlich um gelingendes Dasein und Selbstsein, unter ganz anderen Gesichtspunkten betrachtet als Rahner. Vielleicht hilft dieser andere Zugang auch beim Verständnis von Rahners Ansatz, vielleicht kann er gar helfen Fragen zu beantworten, die Karl Rahner offen gelassen hat oder die gar erst eine Konsequenz aus seinen Vorschlägen sind. Hünemanns Gedanken über den Menschen und seine Beziehung zu Jesus Christus sollen sozusagen *vor der Folie* der Rahnerschen Theologie betrachtet werden.

Auf einen direkten Vergleich zweier Theologien sollte diese Arbeit jedoch nicht hinauslaufen. Ich strebe keine Bewertung in dem Sinne an, dass gesagt werden könnte: Hünemanns Christologie ist viel besser als die Rahners. Ein solches Urteil steht mir nicht zu, auch würde es vermutlich dem hohen Stellenwert Rahners in der christlichen systematischen Theologie nicht gerecht. Darüber hinaus Peter Hünemanns theologisches Schaffen nicht so intensiv und differenziert von anthropologisch-christologischen Fragestellungen geprägt wie das bei dem Karl Rahners der Fall war. Gerade deswegen aber wähle ich einen

¹ Prof. Dr. Karl Rahner (1904-1984) hatte den Lehrstuhl für katholische Dogmatik und Dogmengeschichte in Innsbruck inne, war Professor für Christliche Weltanschauung in München und bis zu seiner Emeritierung 1971 Inhaber des Lehrstuhls für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster.

² Peter Hünemann, geb. am 8. März 1929, war ordentlicher Professor für katholische Dogmatik an den Universitäten in Münster und Tübingen. Seit 1997 ist er emeritiert.

Zugang, der neben gleichen Beweggründen zum Treiben der Theologie, nämlich dem tiefen Angerührtsein durch die Sache Jesu, die Differenzen zwischen den beiden Autoren heraus stellt und zu vermitteln sucht. Es wäre schön, wenn sich eine Struktur bilden ließe, die Karl Rahners Anthropologie und Christologie als Basis verwenden und Peter Hünermanns Gedanken dazu als Aufbau verstehen würde, als Ergänzung und kritische Rückfrage. Das dürfte am besten in einem Dialog vermittelbar sein. Dieser freilich muss ohne wörtliche Rede auskommen und wird stattdessen auf die veröffentlichten Quellen zurückgreifen.

2. Zum Umgang mit Begriffen

Diese Arbeit wird mit einer Vielzahl von Begriffen umgehen müssen, denen neben dem *landläufigen* Gebrauch eine für die Philosophie und Theologie spezielle Bedeutung zukommt. Der Stellenwert von Begrifflichkeit ist so hoch, dass ganze Arbeitsgebiete der beiden Disziplinen durch Begriffsentwicklungen geprägt und verändert werden. Wenn es um Terminologie geht ist grundsätzlich, besonders aber in einer von Philosophie und Theologie handelnden wissenschaftlichen Arbeit, höchste Aufmerksamkeit geboten, denn sie bieten den wirksamsten Schutz vor Konfusion. Wirklich zufrieden stellend wäre diesem Appell aber erst gefolgt, wenn die gesamte Entwicklungsgeschichte des angesprochenen Begriffs dargelegt würde. Das ist hier nicht zu leisten, zum einen wegen der hohen Anzahl von Termini, zum anderen wegen dem begrenzten Umfang einer Magisterarbeit. Es bleibt nichts anderes übrig als einige wichtige Ausdrücke in den Kapiteln zu betrachten und weiterführende Quellen ebenso wie Definitionen und Anmerkungen im Fußnotenapparat anzuführen – obschon selbst hier der Relevanz einzelner Begriffe selten genüge getan werden kann. Leider wird auch die Beziehung von Termini untereinander oft im Unklaren bleiben müssen, genauso wie nicht jeder daran gebundene Sachverhalt in seinem Verhältnis zu einer anderen Gegebenheit bestimmt werden kann. Nichtsdestotrotz wird diese Arbeit stets darum bemüht sein spezielle wie auch grundlegende Begriffe in angemessener Weise zu erläutern und bei Ausdrücken, die den Gedankengang dieser Arbeit nur peripher berühren, auf weiterführende Literatur zu verweisen.

Gerade weil die Theologie und die Philosophie versuchen, die Sache des Menschen und die Sache des Glaubens *auf den Begriff* zu bringen, ist in dieser Arbeit nicht nur der Rückgriff auf die Entwicklungsgeschichte und die Definitionsversuche innerhalb der betreffenden Wissenschaften angebracht, sondern auch auf die Bedeutung, die das Wort im Alltagsgebrauch hat. Schließlich kann so ein Bezug hergestellt werden zwischen der Sache, die hier

Bedeutung hat, und der Ebene alltäglichen Lebens – für die diese Sache eben relevant ist (das sollte freilich nie aus den Augen verloren werden. Wo Gedanken- und Begriffsspielerei eine Anbindung an das Leben der Menschen verliert, wird sie irrelevant!). Darüber hinaus wird es hier und dort hilfreich sein, sich die etymologische Herkunft eines Wortes zu verdeutlichen.

III. Vorüberlegungen zu Karl Rahners Anthropologie und Christologie

1. Die Fragestellung

Die Beschäftigung mit Anthropologie stellt dem Menschen die Frage nach sich selbst. Auf diese Frage sucht jedoch nicht nur die Philosophie eine Antwort. Warum soll man sich, um der Frage nach dem Menschen, seiner körperlichen Struktur, seinen Funktionen näher zu kommen, nicht mit Anatomie oder Biologie beschäftigen? Der Mensch besteht schließlich aus Atomen, er ist doch das, was gemeinhin „Materie“ genannt wird - Warum sollte man sich da ausgerechnet der Philosophie zuwenden?

Karl Rahner gibt die Antwort: Weil die Naturwissenschaften vieles *über* den Menschen wissen, nicht aber *den* Menschen³. Denn der lässt sich nicht als zusammengesetztes Etwas beschreiben, nicht nur über die Gesamtheit aller in ihm stattfindenden chemischen Prozesse oder über seine Körperfunktionen. Als „zu sich selbst gekommene undefinierbarkeit“⁴ lässt sich vom Mensch nur reden, wenn man von der in ihm auf geheimnisvolle Weise vollzogenen Einheit von Geist und Materie ausgeht. Die Ergebnisse, zu denen man in der Untersuchung dieser Beziehung kommen kann, lassen sich nicht einmal mit der Bestimmtheit vertreten, mit der Naturwissenschaftler ihre neuesten Resultate vorstellen. Vielmehr kommt man auf einen Begriff vom Menschen in seiner einzigartigen Einheit von Materie und Geist immer nur näherungsweise⁵: Aber es ist ungemein spannend. Und, Karl Rahners Anthropologie diene als Beispiel, die Ergebnisse können äußerst weitreichend sein. Doch an einem solchen Punkt lässt sich eigentlich nicht aufhören zu forschen, denn die Geist-Materie-Bezogenheit lebt mit vielen Fragen, scheinbaren Paradoxien und mit einer geheimnisvollen Dynamik: Sie strebt auf etwas hin. Karl Rahners Christologie setzt hier ein: Durch Jesus Christus gelangt die wesentliche Ausrichtung des Menschen zur Vollendung.

Um Rahners Ansatz richtig zu verstehen, muss bedacht werden, dass es für ihn offensichtlich keine von der Christologie isolierte Anthropologie gibt. Wegen der Verwiesenheit des

³ RAHNER, KARL: Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1954-1983, Band V, 189.

⁴ Vgl. RAHNER, KARL: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976, 215.

⁵ Vgl. ebd., 184 und 186.

Menschen auf Gott muss Theologie getrieben werden, um Anthropologie zu treiben. Anhand von Begriffen wie dem „Übernatürlichen Existential“ oder dem „Absoluten Heilbringer“ erscheint eine strikte Trennung der beiden Disziplinen nicht selten problematisch oder gar willkürlich. Dennoch soll versucht werden, um einer übersichtlichen Struktur und der Einsicht in mögliche Problemfelder willen, die Übergänge zwischen Anthropologie und Christologie möglichst deutlich herauszustellen.

Eine Besonderheit in Rahners Schaffen ist seine außergewöhnliche Terminologie. Bert van der Heijden macht darauf aufmerksam, dass bei jedem von Rahner benutzten Ausdruck die jeweilige Entwicklung des Gedankens mitbedacht werden muss, beim Wort „Transzendenz“ zum Beispiel der komplette Denkvorgang aus „Geist in Welt“, beim Begriff „anonymes Christentum“ gar das „Ganze des Christentums“ und das „Ganze von Rahners Theologie“⁷. Wenn diese Arbeit diese Voraussetzung zu erfüllen intendierte, wäre der Rahmen schnell gesprengt. Die Nachzeichnung des gesamten Denkvorgangs kann diese Arbeit nicht leisten⁸. Auch wird sie einige Begriffsentwicklungen und -verschiebungen, die sich im ertragreichen Schaffen Rahners abgespielt haben, nicht immer in angemessener Weise nachzeichnen können. Dies gilt auch für Begriffe, die augenscheinlich mehrere Bedeutungen haben: Es kann nicht immer ausführlich dargestellt werden, was es mit bestimmten Ausdrücken auf sich hat. In solchen Fällen muss ein Hinweis auf Aufklärung versprechende Literatur im Fußnotenapparat genügen.

Kurz seien stichpunktartig die Philosophen und Wissenschaftler genannt, deren Thesen unübersehbaren Einfluss auf Karl Rahner hatten: Inhaltlich ist da vor allem Thomas von Aquin zu nennen – „Geist in Welt“ legt die thomistische Erkenntnismetaphysik aus⁹ – ebenso Joseph Maréchal, der die Gedanken zum transzendentalen Regress, zum Gegenstandsbewusstsein und Erkenntnissubjekt grundlegend entwickelt hat. Von der existentiellen Denkweise her hat Martin Heidegger¹⁰ einen enormen Einfluss gehabt. Seine Fundamentalontologie gab Rahner den Anstoß zur Entwicklung der philosophischen Anthropol-

⁶ RAHNER, KARL: *Geist in Welt*. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von Johann Baptist Metz, München 1957 (zweite Auflage).

⁷ HEIJDEN, BERT VAN DER: Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 73.

⁸ Hierzu verweise ich vor allem auf das Buch von SPECK, JOSEF: Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung, München 1967. Ebenso aufschlussreich erscheint mir FISCHER, KLAUS P.: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg/Br. 1974 (Zweite Auflage).

⁹ Vgl. RAHNER: *Geist*, a.a.O., 11.

¹⁰ Martin Heidegger (1889-1976) studierte Theologie, Philosophie, Geschichte und Naturwissenschaften und war von 1928-1951 Professor für Philosophie in Freiburg/Br.

logie aus dem menschlichen Seinsbezug¹¹. Was die Begrifflichkeit angeht, ist der Einfluss der Werke Immanuel Kants unübersehbar. Kant hat die von Rahner modifizierte apriorische Struktur des Menschen entworfen und den ebenfalls von Rahner benutzten Transzendenzbegriff gebildet. Im Verlauf der Arbeit wird immer wieder ein Blick fallen auf Heideggers und Kants Terminologie¹².

2. Benutzte Quellen und Sekundärliteratur

Rahners Werk ist enorm groß. Universitätsvorlesungen, Aufsätze und viele Vorträge, die der Theologe zu verschiedensten Anlässen gehalten hat, sind heute in der mehrbändigen Sammlung „Schriften zur Theologie“ und, systematisch, in den „Sämtlichen Werken“¹³ gebündelt, jedoch wurden sie, vor allem in der zweiten Hälfte seines Schaffens, oft vom Autor oder einem seiner Assistenten geringfügig redigiert und in Monographien integriert. Was für die benutzte Begrifflichkeit gilt, trifft auch auf Rahners inhaltliche Schwerpunkte zu: Sie haben sich entwickelt und verschoben. Viele frühe theologische Sichtweisen wurden im Laufe der Jahre ausgearbeitet, überholt oder im Zuge kritischer Diskurse modifiziert. Um in einer möglichst knappen Weise Rahners anthropologische und christologische Arbeit darzustellen und hierbei die Erklärung etwaiger schaffensgeschichtlicher Veränderungen nicht zu ausführlich geraten zu lassen, werden zwei Werke Rahners die *Laufrihtung* für den ersten Teil der Arbeit vorgeben: Zum einen wird näher auf „Hörer des Wortes“¹⁴ eingegangen, das den 1939 vorgestellten Entwurf des Menschen als „Geist in Welt“ ausarbeitet und auf ein mögliches Vernehmen der Offenbarungsbotschaft ausrichtet. Im „Grundkurs des Glaubens“, das 1976 erschienene Spätwerk Rahners, werden die wichtigsten Ansätze zur systematischen Theologie gebündelt dargestellt. Neben dem ersten „Gang“ (so bezeichnet Rahner die Kapitel), der sich der Anthropologie widmet, dient vor allem das dem Christusgeschehen zugewandte sechste Kapitel dieser Arbeit als Grundlage. Eingearbeitet darin ist der von Rahner verantwortete Teil von „Christologie – systematisch und exegetisch“¹⁵, einem Buch, das er mit dem Exegeten Wilhelm Thüsing veröffentlicht hat. Weitere – zunächst eigenständige Abhandlungen – sind in den „Grundkurs des Glaubens“

¹¹ Vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 76f. Vgl. auch EICHER, PETER: Die Anthropologische Wende, Freiburg/Schweiz 1970, 23.

¹² Vgl. für die Kurzbeschreibung Rahners Einflüsse auch EICHER: Wende, a.a.O., 49.

¹³ RAHNER, KARL: Sämtliche Werke, hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung von Karl Lehmann, Johann Baptist Metz, Karl-Heinz Neufeld, Albert Raffelt und Herbert Vorgrimler, Freiburg/Br. 1995ff.

¹⁴ RAHNER, KARL: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1963 (Zweite Auflage, bearbeitet von J.B. Metz).

¹⁵ RAHNER, KARL und WILHELM THÜSING: Christologie - systematisch und exegetisch (Quaestiones Disputatae 55), Freiburg/Br. 1972.

eingearbeitet worden; vor allem „Theologie der Menschwerdung“¹⁶ (im „Grundkurs“ auf S. 212-226), zudem „Jesus Christus in nichtchristlichen Religionen“¹⁷ (ebenda S. 303-312). In Teilen wurde auch der Aufsatz „Jesus Christus innerhalb der evolutiven Weltanschauung“¹⁸ in den „Grundkurs“ übernommen. Der Artikel „Jesus Christus“ in „Sacramentum Mundi“¹⁹ findet sich ebenfalls im Rahnerschen Spätwerk wieder.

Andere von mir verwendete Aufsätze, die ich den „Schriften zur Theologie“ entnommen habe, können als – von speziellen Ereignissen und Themen motivierte – Ausarbeitungen und Vertiefungen von Rahners anthropologisch-christologischer Position verstanden werden und werden in dieser Arbeit eigens erwähnt.

3. Anthropologie im Verhältnis zur Christologie

Die Probleme einer Trennung von Anthropologie und Christologie wurden bereits erwähnt. Sie resultieren nicht zuletzt daraus, dass sich die Disziplinen in Rahnerscher Sichtweise vielfältig bedingen. Nur im Zusammenhang führen sie zu einem näheren Verständnis des Verhältnisses zwischen Gott, Jesus Christus und dem Menschen.

Den Ausgangspunkt dieses Verhältnisses sieht Karl Rahner beim Menschen. Seinen Ansatz zur Anthropologie entfaltet er „von unten“, das heißt von der Erfahrung der Lebewesen her, die „Geist in Welt“ sind²⁰. In dem aus einer Vorlesungsreihe hervorgegangenen Werk entwickelt Rahner den Gedanken des Menschen als des für die Welt Geöffneten.

IV. Karl Rahners Anthropologie: Der Mensch als Hörer des Wortes

1. Anliegen und Methode von „Hörer des Wortes“

„Hörer des Wortes“ vertieft den Gedanken des Menschen als Geist in der Welt. Mit *philosophischen* Mitteln versucht Rahner hier die *theo-logische* Ausgerichtetheit des Menschen zu erklären. Tatsächlich geht Rahner so vor, dass formal die Grenzen der Philosophie nicht ü-

¹⁶ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. IV, 137-155.

¹⁷ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. XII, 370-382.

¹⁸ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 183-221. Der Aufsatz ist identisch mit dem „Grundkurs“-Text bis Seite 203.

Zur Erklärung des in dieser Arbeit nur ansatzweise thematisierten Themas vgl. VAN DER HEIJDEN, a.a.O., 317-322.

¹⁹ RAHNER, KARL: Art. Jesus Christus, in: Sacramentum Mundi 2, 920-957.

²⁰ Anton Losinger erkennt in Rahners theologischem Ansatzpunkt eine Ambivalenz. Ihn beschäftigt die Frage, ob Rahner „von unten“ oder „von oben“ Theologie betreiben würde. Losinger kommt zu dem Schluss, dass bei dieser Frage „die Tonart mit dem Thema“ verwechselt würde - „der zentrale Ermöglichungsgrund eines Ansatzes ‚von unten‘ liegt in seiner wesentlichen vorgängigen ‚Aufgehobenheit‘ in einem Ansatz ‚von oben‘“. Außerdem hätte Karl Rahner selbst „immer einer eindimensionalen Reduktion seiner Theologie energisch widersprochen“, vgl. LOSINGER, ANTON: Der anthropologische Ansatz, St. Ottilien 1991, 41.

berschritten werden²¹, durch sein Vorgehen aber die Ausrichtung des Menschen auf Gott dargestellt wird²². „Hörer des Wortes“ begründet so die Theologie in gewissermaßen *vortheologischer* Reflexion²³. Rahner selbst begreift sein Werk als „fundamentaltheologische Anthropologie“²⁴, nennt es aber auch „metaphysische“ und „metaphysisch-religionsphilosophische“ Anthropologie²⁵, wobei hier genauerhin die Verhältnisbestimmung zwischen Theologie und Philosophie im Blick ist.

Worauf er hinaus will, macht er auf den ersten Seiten deutlich: Ziel der Abhandlung ist, den Menschen als ein Subjekt darzustellen, das von Natur aus vor Gott steht. Es gehört zum menschlichen Wesen, offen zu sein für ein mögliches Sprechen Gottes. Ebenso ist der Mensch von seinem Wesen her darauf angelegt auf die Ansprache zu hören²⁶. Die Möglichkeit des Hörens dieser *etwaigen* göttlichen Selbstmitteilung²⁷ (tatsächlich bezieht sich der Autor nur in Anmerkungen auf das faktisch ergangene Christusereignis) weist Rahner durch eine Analytik des menschlichen Wesens auf. Er bedient sich dazu der thomistischen metaphysischen Anthropologie. Mit ihrer Hilfe weist er nach, dass der Mensch Geist ist und zugleich ein geschichtliches, materielles Wesen²⁸, das ohne Bezug zu dieser seiner Geschichte nicht existieren kann. Der Mensch ist deshalb auf ein *geschichtliches* Offenbarungsereignis ausgerichtet²⁹ – er ist Hörer des Wortes³⁰.

²¹ Allerdings hat Rahner bestritten, ein Philosoph zu sein. „... Ich möchte Theologe sein und eigentlich sonst nichts. Nicht weil ich die Philosophie verachte oder unwichtig halte, sondern gerade, weil ich einen Heidenrespekt vor ihr habe.“ Vgl. EICHER: Wende, a.a.O., ix [Seitenangabe].

²² Karl Rahner ist der Ansicht, die christliche Philosophie müsse sich aus ihrem Wesen heraus in ein „höheres Ganzes“ dienend einordnen und den Menschen als „taufbar“ darstellen. Vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 40.

²³ Vgl. ebd., 29.

²⁴ RAHNER: Hörer, a.a.O., 10.

²⁵ Vgl. z.B. RAHNER: Hörer, a.a.O., 87 und 200.

²⁶ Rahner benutzt hier den Begriff der „potentia oboedientialis“, einen Terminus, den er von Thomas von Aquin übernommen hat. Eine Definition versucht Peter Knauer: „Die Gehorsamsfähigkeit, die darin besteht, daß man in sich keine letztlich stichhaltigen Gegengründe gegen den Glauben finden kann, [muß] als von vornherein zur Natur des Menschen gehörend erkennbar sein“. KNAUER, PETER: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg 1986 (fünfte Auflage), 286.

²⁷ Laut Bert van der Heijden mag „Selbstmitteilung“ der Zentralbegriff der Rahnerschen Theologie sein, vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 3 und 17-19. Das Wort „ungeschaffene Gnade“ sieht van der Heijden durch „Selbstmitteilung“ als ausdrucksstärkeres Wort ersetzt, vgl. ebd., 7. Rahner bringt die Bedeutung des Begriffs auf den Punkt: „Er fasst kurz und einfach ein gutes Stück der christlichen Heilslehre zusammen“, vgl. RAHNER, KARL: Art. Selbstmitteilung Gottes, in: LThK 9 (zweite Auflage, 1964), 627.

²⁸ „Materie“ bezeichnet die unmittelbar zugängliche Stofflichkeit der Welt, so wie sie sich unmittelbar und unreflektiert darbietet. Vgl. zu der Definition EICHER: Wende, a.a.O., 214.

²⁹ Vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 27-30. Für eine Erklärung zum Begriff „Geschichtlichkeit“ (Rahner versteht sie als geschichtlich vonstatten gehender Transzendentalitätsvollzug) vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 179-222. Vgl. auch VAN DER HEIJDEN a.a.O., 147-151. Eine andere Herangehensweise verfolgt Johannes B. Lotz, vgl. LOTZ, JOHANNES B.: Person und Freiheit, Freiburg/Br. 1979, 164ff. Das Verhältnis von Theologie und Philosophie erhellt EICHER: Wende, a.a.O., 85-110.

³⁰ Die Kritik, die vor allem Hansjürgen Verweyen bezüglich der zweiten Auflage von „Hörer des Wortes“ äußerte, ist mir bewusst. Vgl. VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 157 und 164 - 173. Die 1963 erschienene Neuauflage wurde von Johannes Baptist Metz bearbeitet. In einem Vorwort bestätigt er die Straffung des ursprünglich als Vortragsreihe veröffentlichten Textes (Rahner hielt 1937 bei den 7. Salzburger Hochschulwochen Vorträge zu „Religionsphilosophie und Theologie“). Er übernimmt die Verantwortung auch für die inhaltlichen Ergänzungen, die sich vor allem auf die hinzugefügte theologische Perspektive des ursprünglich religionsphilosophischen Ansatzes sowie auf die genauere Differenzierung des Seinsbegriffs beziehen, vor allem aber im Fußnotentext des Werks zu finden sind. Vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 9-12. Hansjürgen Verweyen kritisiert, dass im Vergleich mit der Erstfassung der rein philosophische Ansatz in der Zweitaufgabe nicht mehr erkennbar ist und die transzendentalphilosophische Analyse des Menschen zugunsten einer transzendentaltheologischen verändert wurde (vgl. VERWEYEN, a.a.O.,

2. Der Mensch in der Welt

Der Mensch erlebt sich als Teil der Welt. Diese Welt ist der unmittelbaren Erfahrung des Menschen zugänglich³¹ und wird von Rahner zunächst als sachhafte, fassbare Umwelt verstanden, von der der Mensch schlechthin abhängig ist: Ohne Luft und Nahrung ist Überleben unmöglich. Zum anderen findet sich der Mensch aber auch in einer Welt vor, die nicht starr und unbeweglich ist und in der er nur „ein getriebenes Stück ihrer selbst“³² ist – nein, in vielfältiger Weise kann er zu ihr Bezug nehmen und Erfahrungen mit ihr machen, und zwar als Subjekt, das von Objekten umgeben ist.

Der Mensch als Teil der Welt erfährt in ihr die Möglichkeit, sie als freies Wesen zu gestalten. Was bedeutet das? *Der Mensch ge-staltet* kann heißen: Er bringt etwas in Stellung, er bezieht Stellung³³. Der Mensch kann zwar nicht als Schöpfer etwas ganz Neues machen, aber er kann das Vor-gegebene *zu* etwas machen³⁴ und *mit* ihm etwas tun.

„... es [das freie Subjekt] steht seiner Umwelt in Distanz gegenüber und erlebt sich nicht mehr als Teil einer vorgegebenen und geordneten Welt.“³⁵

So unausgefaltet das Verhältnis von Körper und Geist bislang sein mag: Bezug nehmen, Erfahrungen machen, sich erleben – all das sind offensichtlich Auszeichnungen des menschlichen Geistes³⁶. Und weil dieser dauernd mit sich und anderen *Seienden* zu tun hat, benötigt er Wissen um Sein.

Dieses Wissen sammelt der Mensch Tag für Tag: Sobald etwas auf ihn zukommt, sobald er mit irgendetwas zu tun hat, setzt sich der Mensch davon ab und fällt sein Urteil darüber: „Dieses ist ein solches“³⁷. Er erkennt, welches Sein diesem Seienden zukommt. Dadurch

164 und 321). Die „bloße Hingeordnetheit“ des Menschen auf Offenbarung erkläre Rahner 1941 noch ohne jeglichen Rückgriff auf die Theologie (ebd., 322). Da die Metzsche Bearbeitung jedoch vom Autor autorisiert wurde (RAHNER: Hörer, a.a.O., 9.) und im Blick auf das Ziel dieses ersten Teils der Arbeit, nämlich eine *Kurzdarstellung* Rahnerscher Theologie zu geben, für die der ursprünglich noch *philosophischere* Ansatz in der ersten Auflage zu keinen anderen Ergebnissen führen dürfte, habe ich mich entschieden, die bearbeitete Fassung zu verwenden. Darüber hinaus bestätigt Peter Eicher, dass sich auch die von Metz angebrachten Veränderungen konsequent aus „Geist in Welt“ ableiten lassen, vgl. EICHER: Wende, a.a.O., 172. Zum Beispiel ist der Begriff der „Seinshabe“, der anscheinend von J.B. Metz in die zweite Auflage von „Hörer des Wortes“ eingearbeitet wurde, in „Geist in Welt“ grundgelegt. Im selben Kontext war hier von „Seinshöhe“ die Rede. Vgl. RAHNER: Geist, a.a.O., 222.

Grundsätzliches zur transzendentalen Methode in ihrer philosophischen und theologischen Verwendung bei VAN DER HEIJDEN a.a.O., 78-87. Vgl. auch EICHER: Wende, a.a.O., 55-64.

³¹ vgl. RAHNER: Geist, a.a.O., 14.

³² RAHNER: Hörer, a.a.O., 175.

³³ „Gestalt“ ist das Partizip von „stellen“ gewesen, bedeutet also soviel wie „das Gestellte“. Das Verb „gestalten“ ist eine Ableitung davon. Vgl. KLUGE. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von ELMAR SEEBOLD, Berlin 2002 (24. Auflage).

³⁴ Vgl. EICHER: Wende, a.a.O., 122.

³⁵ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. XII, 178.

³⁶ RAHNER: Hörer, a.a.O., 73.

³⁷ Ebd., 72f.

Immanuel Kant definiert das Urteil als „mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes“, vgl. KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft. Unveränderter Nachdruck der ehemaligen Kehrbachschen Ausgabe, hrsg. von RAYMUND SCHMIDT, Leipzig 1971, 140 (im Weiteren mit „KrV“ abgekürzt). Er unterscheidet allerdings zwei Arten von Urteilen: Das analytische und das synthetische. Zu dieser Unterscheidung vgl. ebd., 58.

erreicht er einen neuen Stand zu der je schon entdeckten Welt – er findet sich vor in einem veränderten Seinsstand³⁸.

Voraussetzung für diese Erkenntnis ist die Tatsache, dass der Erkennende ein Subjekt ist, sich seines Seins bewusst ist oder anders ausgedrückt: dass er überhaupt etwas besitzt, das er den Gegenständen der Welt gegen-über stellen kann. Und weiter: Er muss fragen nach Sein. Dieses Fragen ist freilich nicht als verbale Äußerung zu begreifen, es wird vermutlich nicht einmal bewusst wahrgenommen. Dennoch schafft gerade dieses Interesse, diese Offenheit erst den benötigten Abstand zwischen dem so Fragenden und dem zu erkennenden Gegenstand.

„Wer nach etwas fragt, unterscheidet sich von ihm, setzt sich zum Befragten und Gefragten in Abstand.“³⁹

3. Die Transzendente Erfahrung

3.1 Die Seinsfrage und die Seinserkenntnis⁴⁰

Es wurde gesagt, dass die Grundstruktur eines menschlichen Urteils folgende Form hat: *Dies, was ich da vor mir habe, ist ein solches*. Hier ist der Gedanke abzuwehren, dass die Seinserkenntnis jedes Menschen irgendwann bei Null begonnen hätte. Vielmehr vollzieht sich jede Erkenntnis, jede Aussage und jede Tat in einem bestimmten Vorwissen:

„... Jede Aussage ist eine Aussage über ein bestimmtes Seiendes und vollzieht sich auf dem Hintergrund eines vorgängigen, obzwar unausdrücklichen Wissens um Sein überhaupt.“⁴¹

Wenn nicht wenigstens ein diffuser Seinsbegriff im Menschen vorhanden wäre, wenn er nicht irgendwie vertraut wäre mit der Welt⁴², könnte er gar kein Interesse am Sein haben, denn nach einem gänzlich Unbekannten kann man nicht fragen⁴³. Diese jeder gegenständlich-spezifischen Erkenntnis voraus liegende Eröffnung auf Sein überhaupt ist also eine

³⁸ Dieser Gedanke Heideggers wird von Rahner übernommen, findet sich aber nicht so prägnant ausgearbeitet. Vgl. HEIDEGGER, MARTIN: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993 (17. Auflage), §13, 62.

³⁹ EICHER: *Wende*, a.a.O., 150.

⁴⁰ Zum Verhältnis der Begriffe „Seinserkenntnis“ und „Seinsfrage“ sei eine Hauptthese Rahnerscher Anthropologie erwähnt: Sie besagt, dass jede Seinsaussage nur die Thematisierung der Seinsfrage sei, die ein menschliches Existential sei.

⁴¹ RAHNER: *Geist*, a.a.O. 52. Damit ist kein apriorisches Vorwissen gemeint, vgl. RAHNER: *Hörer*, a.a.O., 155.

⁴² „Vertrautheit mit Welt“ ist nach Heidegger eine Voraussetzung für den Umgang mit ihr (genauer: für das *Besorgen* mit den verfügbaren Mitseienden). Vgl. HEIDEGGER: *Sein*, a.a.O., §16, 76.

⁴³ Vgl. RAHNER: *Hörer*, a.a.O., 52f.

„Grundbefindlichkeit“ des Menschen⁴⁴ und führt in das hinein, was Karl Rahner als „transzendente Erfahrung“ bezeichnet⁴⁵.

Schon nach diesen kurzen Betrachtungen ist verständlich, warum der Seinsbegriff zum menschlichen Dasein gehört. Der Mensch hat sich als Teil der Welt mit Sein auseinanderzusetzen, denn jedem Seienden und somit allem, was den Menschen umgibt, kommt *irgendwie* Sein zu. Doch was heißt *irgendwie*?

Rahner misst den Gegenständen der Welt ein bestimmtes Maß an so genannter „Seinshabe“ bei. Dieser Ausdruck umschreibt den Grad, inwieweit jedes geschaffene Wesen sich anderen Wesen gegenüberstellen kann und dadurch einen Stand in sich selbst gewinnt, als Subjekt „zu sich selbst zurückkehrt“⁴⁶. Das wird als „Haben von Sein“ verstanden. Der Mensch besitzt die Fähigkeit, durch Hinwendung zu seiner Umwelt (durch „Auskehr in die Welt“⁴⁷) total zu sich selbst zurückzukehren⁴⁸, was bedeutet, dass er einen *vollkommenen* Selbststand gegenüber dem anderen erreicht. So gewinnt er letztlich Identität⁴⁹. Dieses Seinsverständnis nennt Rahner auch „Bei-sich-sein“, „Gelichtetheit des Seins“ oder „Subjektivität“⁵⁰.

Trotz der Fähigkeit zur vollkommenen Rückkehr zu sich selbst kommt dem Menschen nicht das Höchstmaß an Sein zu. Er hat, und das merkt er allzu oft, nicht das Maximum an möglicher „Seinshabe“. Dies würde nämlich vollendete Erkenntnis bedeuten – jede Frage nach dem Sein eines Seienden wäre dann durch Wissen überholt⁵¹. Zum menschlichen Dasein gehört vielmehr sich in jeder irdischen Erkenntnis immer wieder unwissend vorzufin-

⁴⁴ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 45.

⁴⁵ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 31. „Transzendental“ kann verstanden werden als „auf die Transzendenz bezogen“, vgl. ebd. Zur Bedeutung des Begriffs „transzendental“: „Kant bezeichnet eine Untersuchung als transzendental, wenn sie die Möglichkeit von nichtempirischer Erkenntnis, vor allem die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori, betrifft“, MOHR, GEORG und MARCUS WILLASCHKE (Hrsg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (Klassiker auslegen Bd. 17/18), Berlin 1998, 76. Siehe auch VAN DER HEIJDEN a.a.O., 102. Für Hansjürgen Verweyen ist der Schritt von „transzendentaler Erfahrung“ zur „Erfahrung der Transzendenz“, einem im darauf folgenden Satz benutzten Begriff, nicht einleuchtend vermittelt. Vgl. VERWEYEN, a.a.O., 169.

Der Terminus „Transzendente Erfahrung“ knüpft wahrscheinlich an den von Immanuel Kant eingeführten Begriff „Transzendente Erkenntnis“ an: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unsern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt beschäftigt. Vgl. KANT: KrV, a.a.O., 82. Siehe auch VERWEYEN, a.a.O., 169f. Beide Begriffe, „transzendente Erfahrung“ und „transzendente Erkenntnis“ werden von Karl Rahner benutzt, obwohl eine genaue Bestimmung leider ausfällt. Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 61.

⁴⁶ Vgl. für den Begriff „Seinshabe“ Kapitel 4 und 5 in RAHNER: Hörer, a.a.O., besonders 64f.

Die so definierte Seinshabe bedingt auch das Maß an Freiheit: Indem der Mensch vollkommen zu sich zurückkehrt, kann er unbedingt mit dem Gegenstand handeln. Vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 73.

⁴⁷ Vgl. zur genaueren Betrachtung des „Auskehr“-Gedankens und seinen Voraussetzungen RAHNER: Hörer, a.a.O., 174.

⁴⁸ Erkennen und Sein sind insofern ursprünglich identisch, als dass zum Wesen des Seins (Rahner spricht hier vom „Sein der Seienden“) die erkennende Bezogenheit auf sich selbst gehört. Jedes Seiende ist nämlich erkennbar, vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 55. Vgl. auch ebd., Kap. 3., 47-63.

⁴⁹ Vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 148. Vgl. auch LOSINGER, a.a.O., 50. Identität kommt dem Menschen zu, in dem er als gegenüber Stehender „vor sich selbst“ gebracht wird. Vgl. Hörer, a.a.O., 50.

⁵⁰ RAHNER: Hörer, a.a.O., 55. Vgl. für alle Ausdrücke mit den Wortbestandteilen „Sein-bei“ HEIDEGGER: Sein, a.a.O., §65, 326ff.

⁵¹ Vgl. RAHNER: Geist, a.a.O., 122. Es sei vorweg genommen: Rahner wird „Absolutes Sein“ später mit Gott identifizieren.

den. Das setzt den Menschen in eine Art von Spannung, denn er strebt immer nach höherer Erkenntnis,

„... fragt nach den letzten Gründen, nach dem Grund aller Wirklichkeit und insofern er alles einzelne als seiend erkennt, indem er in dieser Erkenntnis immer schon vor sich selbst gebracht ist, nach dem Sein alles Seienden“⁵².

Allerdings verlangt der Mensch nach einer Erfüllung, die anscheinend nie stattfindet⁵³ – immer wieder wird er zurückgeworfen auf einen Kenntnisstand, der ihn nicht befriedigt. Und so gehört die Seinsfrage beständig zum Menschen dazu. Sie ist für ihn unausweichlich. In gewisser Weise, und Rahner bezeichnet ihn auch so, *ist* der Mensch die Frage⁵⁴.

„... In der Frage nach dem Sein als eines Fragenmüssens zeigt sich gerade die Endlichkeit des menschlichen Geistes [...]“⁵⁵

Die Spannung, unter der der Mensch steht, ist enorm: Trotz der Begrenztheit und Endlichkeit, die sich im dauernden Fragenmüssen zeigt, ist der Mensch stets offen für Sein, er ist wissbegierig und will immer mehr wissen. Er ist die „absolute Offenheit für Sein überhaupt“. Dies ist nach Rahner die Definition für „Geist“⁵⁶.

3.2 Der Erkenntnisvorgang vor dem Transzendentalen Horizont

Um einen Gegenstand zu erkennen (genauer: das Sein dieses Seienden zu erkennen) müssen seine Grenzen erkannt worden sein⁵⁷. Nur so kann gesagt werden: *Dieses hier ist ein solches und jenes da nicht*. Wie aber wird der Mensch auf die Grenzen aufmerksam? Wie erkennt er sie? Oder anders gefragt: Was gibt ihm die Sicherheit, dass nicht *alles* ein *solches* ist?

In Anlehnung an Thomas von Aquin führt Rahner hier den Begriff der Abstraktion an⁵⁸. Um den Gegenstand zu erkennen, was bedeutet, dass der Mensch ihn begreifen kann (*sich einen Begriff machen* kann⁵⁹) und ihn als Objekt ansehen kann, muss der Mensch eine Auftrennung vollziehen und zwar zwischen dem spezifischen Gegenstand (*Dieses*) und der all-

⁵² RAHNER: Hörer, a.a.O., 50. Schon in „Geist in Welt“ legt Rahner dieses Geschehen aus: „Der menschliche Geist ist als solcher Begierde, Streben, Handlung, d.h. ein von seiner Möglichkeit aus seine volle Wirklichkeit erreichender und zwar durch seine eigene Handlung, da er [...] seinen Gegenstand aus einem nur sinnlich Gegebenen erzeugt“. RAHNER: Geist, a.a.O., 285.

⁵³ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. IV, 141. Vgl. auch den Abschnitt „Der freie Unbekannte“ in dieser Arbeit, Kapitel IV, Punkt 3.6.

⁵⁴ „Der Mensch existiert als die Seinsfrage“, vgl. RAHNER: Geist, a.a.O., 71. Vgl. auch RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V., 23.

⁵⁵ RAHNER: Hörer, a.a.O., 69.

⁵⁶ Ebd., 55 und 174.

⁵⁷ Vgl. für den Urteilsprozess EICHER: Wende, a.a.O., 131ff.

⁵⁸ Abstraktion ist die „Erkenntnis der Herauslösbarkeit der in der Sinnlichkeit gegebenen Washeit aus dem Einzelnen“, vgl. zu dieser Definition RAHNER: Hörer, a.a.O., 76.

⁵⁹ Die Erkenntnis hat nach Kant immer zwei Seiten, die sinnliche und die begriffliche. Vgl. KANT: KrV, a.a.O., 164.

gemeinen Gegenständlichkeit, der Washeit⁶⁰ (*Solches*). Diese „washeitliche Bestimmung“ eines Gegenstandes kann aber nur geschehen, wenn sich die Washeit weiter erstreckt als nur auf dieses konkrete Ding. Das heißt: Die Grenzen des jeweiligen Dinges müssen erkannt werden. Die Washeit allerdings muss „entschränkt“ sein: Mehrere Gegenstände (je *Dieses*) müssen washeitlich so (als *Solches*) beschrieben werden können⁶¹.

Der vorliegende spezifische Gegenstand wird also als begrenzt (in Rahners Terminologie: „gegrenzt“) erkannt, weil seine Grenzen erkannt werden. Wie aber geschieht das?

„Eine Grenze aber wird als solche erfahren (was immer mehr besagt als bloß, daß sie tatsächlich vorhanden ist!), indem sie als Hindernis eines Ausgriffs über sie hinaus erfahren wird.“⁶²

Eine Grenze ist nicht etwas, was selbst *erkennbar* wäre *als Seiendes*. Der Religionsphilosoph Bernhard Welte hat in dem Kapitel „Die Grenze als göttliches Geheimnis“ in seinem Buch „Auf der Spur des Ewigen“⁶³ ein Beispiel dafür aufgezeigt:

„Auch Grenzen zwischen Ländern sind ja nicht ein drittes Niemandland – ein solches müßte ja dann wieder seine Grenzen haben [...]“⁶⁴

Nur im Überstieg über den spezifischen Gegenstand merkt der Mensch also, dass er die Grenze des Gegenstandes erreicht, nein: schon hinter sich gelassen hat. Und das passiert in jedem Erkennensprozess. Andauernd wird über den eigentlichen Gegenstand hinaus gegriffen in die „Weite möglicher Gegenständlichkeit überhaupt“⁶⁵, nur so ist das spezifische Ding um-greifbar und be-greifbar – nur so kann man es unter einem Begriff fassen.

Diesen Vorgang nennt Rahner „Vorgriff auf Sein“⁶⁶. Vor dem sich hier auftuenden „transzendentalen Horizont“⁶⁷ wird die Endlichkeit und Begrenztheit „alles dessen, was diesen Horizont nicht ausfüllt“⁶⁸, erkannt. Karl Rahner benutzt für diese Gegenstände den Begriff „kategorial“⁶⁹. Zusammenfassend definiert Rahner das Geschehen:

⁶⁰ RAHNER: Hörer, a.a.O., 75f.

⁶¹ Ebd., 76.

⁶² Ebd., 77.

⁶³ WELTE, BERNHARD: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg/Br. 1965, 42-73.

⁶⁴ Ebd., 65. Es ist darauf hinzuweisen, dass Rahner die Konsequenz, die Welte zieht, nämlich dass die Grenze „Nichts“ ist, nicht teilt.

⁶⁵ RAHNER: Hörer, a.a.O., 78. Zur Erklärung des „ins Unbestimmte vorgreifenden Menschen“ vgl. EICHER: Wende, a.a.O., 138-140.

⁶⁶ Vgl. ebd., 78f.

⁶⁷ Ebd., 81.

⁶⁸ Ebd. und ebd., 77. „Horizont‘ bedeutet ebenfalls das Gesamte der möglichen Gegenstände eines Vermögens [...]. Manchmal wird ‚Horizont‘ auch für nichtgeistige Vermögen verwendet. Gewöhnlich aber bedeutet es, wie auch ‚Woraufhin‘, das Formalobjekt des menschlichen Geistes.“ Van der HEIJDEN, a.a.O., 96.

⁶⁹ „Kategorial‘ meint von sich aus dasjenige, was in Kategorien, in obersten Begriffsgattungen faßbar ist.“ Van der HEIJDEN a.a.O., 103.

„Der Vorgriff ist die Bedingung der Möglichkeit des allgemeinen Begriffs, der Abstraktion, die hinwiederum Ermöglichung der Objektivierung des sinnlich Gegebenen und so der wissenden In-sich-selber-Ständigkeit ist.“⁷⁰

3.3 Beim-anderen-sein im Spiegel des Transzendentalen Horizonts

3.3.1 Die Wechselbeziehung von Transzendenz und Geschichte

Der Transzendente Horizont hilft beim Verständnis des Verhältnisses zwischen Transzendenz und Geschichte. Transzendenz, verstanden als jene apriorische, wenngleich geheimnisvolle Grundgestimmtheit des Menschen, die ihn für Sein öffnet⁷¹ und irdische Erkenntnis ermöglicht⁷², ist für sich allein stehend sicherlich keine lebbare Wirklichkeit. Der Mensch, so sehr er auch das „Wesen der Transzendenz“ ist⁷³, bedarf mehr, um zu sein: Auch transzendente Erfahrungen können nur in der Geschichte, der Welt und der Zeit gemacht werden⁷⁴. So erscheinen die Geschichte und die Transzendenz als sich gegenseitig bedingend:

„Wir gehen davon aus, dass die Transzendenz selbst eine Geschichte hat und die Geschichte immer selber das Ereignis der Transzendenz ist.“⁷⁵

Verstanden werden kann diese Abhängigkeit dahingehend, dass dem Menschen nur die Auskehr in die Geschichte Zugang zum Wissen von Sein eröffnet, er die Transzendenz nur geschichtlich *nutzen* kann. Umgekehrt bekommt auch die Umwelt erst in transzendentaler Fragestellung wirkliche Bedeutung für den Menschen, denn er strebt ja immer auf etwas hin und sucht immer das Sein des Seienden⁷⁶.

3.3.2 Der Mensch als Geist und Materie

Im Blick auf den Menschen eröffnet sich durch den Transzendentalen Horizont ein weiterer Einblick: Die Erkenntnis der gegenseitigen Abhängigkeit von Geist (Transzendenz) und

⁷⁰ RAHNER: Hörer, a.a.O., 78. Vgl. auch ebd., 127. Die Wendung „Bedingung der Möglichkeit“ hat Rahner von Immanuel Kant übernommen.

⁷¹ Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 45f.

⁷² Vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 101f.

⁷³ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. I., 208.

⁷⁴ „Transzendentalität und Freiheit werden in Geschichte vollzogen“, vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 51. Anstatt der konkreten menschlich-lebenszeitlichen „Geschichte“ bezieht Rahner die Transzendentalität auch oft auch die gesamte raumzeitliche Dimension. Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 45f.

⁷⁵ Ebd., a.a.O., 145.

⁷⁶ Ein weiterer Gesichtspunkt eröffnet sich, wenn Gott als Ziel der Transzendenz bezeichnet wird, so wie Rahner das tut. An dieser Stelle trennt sich der Weg Rahners und der seiner „Lehrer“ Maréchal und Heidegger. Für Heidegger geht die Transzendenz auf das Nichts. Sein und Nichts sind für ihn zwei Seiten eines Ereignisses, vgl. HEIDEGGER, MARTIN: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Hermann, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt 1989, 403.

Materie (Kategoriales, Geschichte)⁷⁷ hat für den Menschen konkrete Bedeutung, denn in ihm verwirklicht sich diese Beziehung,

„... denn der Geist [...] geht in die materia ein, um Geist zu werden“⁷⁸.

Materie („materia“), die jeglichen Gegenstand, Raum und Zeit erst ermöglicht⁷⁹ lässt den Geist in sich anwesend sein und in Erscheinung treten. Ohne Materialität ist der Mensch als Geist in Welt gar nicht denkbar⁸⁰.

3.3.3 Beim-anderen-sein „stellt sich zu“

Rahner weist in „Hörer des Wortes“ darauf hin, dass dem Menschen als materiellem Wesen kein „apriorischer Wissensbesitz“ zukommt⁸¹, sondern er Sein nur durch die *Erscheinung*, durch das *Hinnehmen eines sinnlichen Gegenstandes*, erkennen kann⁸². Die Sinnlichkeit ist hierbei insofern von Bedeutung, als etwas auf den Menschen zukommen muss, d.h. hinein in seinen Blickwinkel, seinen Tastradius usw. Der Gegenstand muss sich *von sich her* zeigen. So sind wesentliche Momente des Erkennens zunächst Erscheinung und Anschauung⁸³.

„Der Mensch geht in die Welt ein, um vor Sein überhaupt, das nicht einfach in Seiendheit der Welt aufgeht, zu kommen [...]“⁸⁴

Das macht deutlich, dass menschliches Sein nicht durch bloßes Bei-sich-sein gekennzeichnet ist, sondern in erster Linie durch Beim-anderen-sein⁸⁵.

⁷⁷ Zum Verhältnis von Geist und Materie siehe SPECK, a.a.O., 78-86. Vgl. auch ebd., 117f.

⁷⁸ Vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 173.

⁷⁹ Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 185. In „Hörer des Wortes“ ist „Materia“ sogar ein Synonym (genauer: der metaphysische Ausdruck) für „das andere“, das bei Rahner definiert ist durch die vom Menschen verschiedene Seinsmöglichkeit. Vgl. ebd., 152f.

⁸⁰ Vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. IV, 306. Vgl. auch Bd. VIII, 605. Materie und Geist werden als wesentlich unterschieden angesehen. Vgl. für das Verhältnis zwischen Geist und Raumzeit v.a. RAHNER: Geist, a.a.O., 294-302. Nach Heidegger ist die Räumlichkeit des Menschen charakterisiert durch seine Leiblichkeit, „die immer zugleich durch Körperlichkeit ‚fundiert‘ wird“. Vgl. HEIDEGGER: Sein, a.a.O., §12, 56. Zur näheren Erklärung des Verhältnisses zwischen Transzendenz und Leiblichkeit vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 117.

⁸¹ RAHNER: Hörer, a.a.O., 155.

⁸² Vgl. zur Verdeutlichung der für Rahner enorm wichtigen, hier aber nicht weiter behandelten Begriffe „Erscheinung“, „Sinnlichkeit“ und „Hinnehmende Erkenntnis“ vor allem Kapitel 10 in RAHNER: Hörer, a.a.O., 150-161. Die kantische Terminologie stellt noch einmal einen Bezug zur Welt her, denn für Immanuel Kant ist die Welt der Inbegriff der Erscheinung. Vgl. KANT: KrV, a.a.O., 508.

⁸³ RAHNER: Hörer, a.a.O., 180.

⁸⁴ Ebd., 173.

⁸⁵ Der Ausdruck wurde vermutlich von Bernhard Welte eingeführt und bedeutet das „Über sich hinaus Offen-sein“ als Sein des Seienden selbst. Er schließt damit an Thomas an („Res non solum est id, quod est, sed est etiam quodammodo alia.“). Vgl. WELTE: Spur, a.a.O., 432.

Karl Rahner verwendet diesen Begriff nicht. Es ist jedoch zu vermuten, dass „Beim-anderen-sein“ als Gegenstück zu „Bei-sich-sein“ (als Synonym für Subjektivität, vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 55) verstanden werden kann, vgl. ebd., 55. Dieses Verständnis wird dem Gebrauch im Folgenden zugrunde liegen.

Für die sich aus dem Bei-sich- und Beim-anderen-sein ergebende Dialektik vgl. EICHER: Wende, a.a.O., 213-218.

3.4 Die Verwiesenheit des Menschen

Trotz seiner absoluten Offenheit auf Sein, trotz seines Geistseins und trotz seiner Freiheit ist dem Menschen seine Umwelt und ist auch er selbst sich nicht restlos verfügbar. Er findet sich vor als ins Leben gestellt, als ziemlich beschränktes Etwas, das viel hinnehmen muss und das bedürftig ist: Um überhaupt Identität zu haben, braucht er etwas jenseits seiner selbst. Nur in Interaktion mit den Gegenständen der Welt kann er freiheitlich handeln, nur so auch Willen äußern und auch nur in diesem Rahmen spielt sich so etwas wie Macht ab. Er findet sich also vor als Verwiesener.

„Wenn wir den Menschen so begreifen, dann ist natürlich nicht gemeint, daß wir – wenn wir in einem solchen Satz ‚Gott‘ sagen – von irgendwo anders her als eben durch diese Verwiesenheit auf das Geheimnis selbst wüßten, was mit ‚Gott‘ gemeint ist.“⁸⁶

Als Ziel der Verwiesenheit wird in Rahners Werken nicht sonderlich häufig das Wort „Gott“ verwendet. Rahner gibt den Begriffen „Geheimnis“ oder „Absolutes Geheimnis“ meist den Vorzug, zumindest in seinen anthropologischen Schriften. Die Geheimnishaftigkeit erklärt sich aus dem Anwesendsein und dem gleichzeitigen Entzogensein, der Nähe und der Ferne Gottes, die der Mensch spürt⁸⁷.

K.P. Fischer sieht in dem Menschen als Verwiesenem die Zentralessage Rahnerscher Anthropologie⁸⁸. Und hierin zeigt sich gerade auch der Berührungspunkt (Rahner spricht sogar vom Einheitspunkt) zwischen Anthropologie und der gesamten Theologie.⁸⁹

3.5 Transzendente Erfahrung als Gotteserfahrung

Der Bezugspunkt des Vorgriffs, besser: der Bezugshorizont (mit *Punkt* liegt die Vorstellung eines Gegenstandes zu nahe⁹⁰) ist also das, was den Menschen betrifft, ihn vielleicht scheinbar einengt, ihn aber nur so zu sich selbst und zum anderen *bringt* und ihm letztlich Identität verschafft. Der Vorgriff ist auf jeden Fall etwas, das der Mensch nicht genauso gut las-

⁸⁶ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 54.

⁸⁷ Ebd., 311. Die menschliche Freiheit als die einer Kreatur bezeichnet Rahner als das „Wagnis des Unüberschauen“. Das meint, dass es zum menschlichen Wesen gehört in das Unbekannte *hinein zu leben*. Dem Wesen gerecht wird man, wenn man „das Unbekannte liebend annimmt“, vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. IV, 153 und 220.

Zum Begriff „Geheimnis“: In „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ wird Gott als Woraufhin der Transzendenz bezeichnet, später benutzt Rahner meist den Terminus „(heiliges) Geheimnis“, vgl. Schriften, a.a.O., Bd. IV, 51-59. Eine Einschätzung von der Heijdens vermag das Bild der „Praktikers“ Karl Rahner gut auszudrücken, terminologischer Konfusion allerdings nicht unbedingt entgegenzuwirken: „Ein erster Grund für die Zentralsetzung des Begriffs ‚Geheimnis‘ ist die Tatsache, daß es pastoral besser wirkt als ‚Gott‘.“ VAN DER HEIJDEN a.a.O., 162.

⁸⁸ FISCHER, a.a.O., 192.

⁸⁹ Der vorhergehende Gedanke des Menschen, der den Gottesbegriff aus seiner Verwiesenheit ableitet, wird folgendermaßen fortgeführt: „Hier wird Theologie und Anthropologie notwendigerweise eines.“ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 54.

⁹⁰ Eine Anmerkung zum Verständnis des Vorgriffs: Auch wenn er gegenständlich gedacht werden muss, weil das des Menschen einzige Chance zum Begreifen ist (vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 180) – der Vorgriff selbst ist kein Gegenstand.

sen könnte⁹¹! Mit der Transzendentalität als menschlicher Realität⁹² muss er sich arrangieren.

Das legt den Gedanken nahe, dass Gott in transzendentaler Erfahrung *miterfahren* wird⁹³. Und um diesen Aufweis bemüht sich Rahner. Gott wird im kategorial Seienden miterkannt⁹⁴, denn die Endlichkeit des Gegenstandes „lichtet“ sich nur aus dem geheimnisvollen Vorgriff. Gott ist als transzendenter Grund des Menschen seine Ursache⁹⁵. Man könnte sagen, er sei *die Bedingung der Möglichkeit* des Menschen, weil er „Woraufhin“ und „Wovonher“ der Transzendenz ist⁹⁶ und der Mensch nun mal das Wesen der Transzendenz ist⁹⁷. So ist die

„ursprüngliche Gotteserfahrung [...] ein Moment an der Selbsterfahrung des Menschen“⁹⁸ und „die Selbsterfahrung ist die Bedingung der Möglichkeit der Gotteserfahrung“⁹⁹.

Anton Losinger erklärt, dass

„jede Gotteserfahrung ein Vorgang im Subjekt ist, in dem dieses Subjekt gleichzeitig auch sich selbst gegeben ist und wesentliches über sich selbst erfährt.“¹⁰⁰

3.6 Der „freie Unbekannte“¹⁰¹ als Stifter der Gottesbeziehung

Trotz der absoluten Offenheit des menschlichen Geistes auf absolutes Sein und trotz der Erfahrbarkeit (grundsätzlicher: Gelichtetheit¹⁰²) von Sein ist Sein grundsätzlich verborgen. Es stellt sich immer nur fallweise zu. Das gilt erst recht für „Übernatürliches“, denn im Überstieg über das Kategoriale ist dem Menschen noch keine *positive* Kenntnis dessen gegeben, was jenseits dieses Kategorialen liegt. Nur negativ, „im verneinenden Verweis auf

Sonst wäre zum Erkennen dessen ja auch ein Vorgriff nötig. Vgl. ebd., 79. Für sich selbst kann der Vorgriff nur als Feld der möglichen Gegenstände des Vorgriffs betrachtet werden. Näher erläutert das EICHER: Wende, a.a.O., 95.

⁹¹ RAHNER: Hörer, a.a.O., 83.

⁹² RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 146.

⁹³ Und die Endlichkeit eines Gegenstandes zu bejahen, muss ein absolutes Sein mitgedacht werden, vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 84. Peter Eicher verweist in diesem Zusammenhang auf die „ontologische Differenz“. Vgl. EICHER: Wende, a.a.O., 275.

⁹⁴ Im Seinsverständnis ist das unendliche Sein selbst miterfasst, vgl. RAHNER: Geist, a.a.O., 31. Vgl. auch Bert van der HEIJDEN: „Gott wird in jeder Erkenntnis aktuell miterkannt“, vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 99. „Das Wort ‚miterkannt‘ und ähnliche Ausdrücke werden von Rahner und anderen Maréchalisten verwendet, um die Erkenntnisweise der in einer bestimmten Erkenntnis implizierten Möglichkeitsbedingungen anzudeuten. [...] ‚Ungegenständliche‘ und ‚unbegriffliche‘ Erkenntnis meinen dasselbe wie unthematische Erkenntnis.“ Vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 97. Vgl. auch RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. X, 134 und DERS.: Grundkurs, a.a.O., 32. Vgl. auch den gesamten Absatz „Unthematisches Wissen von Gott“, ebd., 32-34.

⁹⁵ Ebd., 127f. Vgl. den Absatz „Kein Einzelfall eines kausalen Verhältnisses“, ebd., 84f. Vgl. auch Absatz „Kreatürlichkeit als radikaler Unterschied und radikale Abhängigkeit von Gott“, ebd., 85f.

⁹⁶ Ebd., 72-74.

⁹⁷ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. I, 208.

⁹⁸ Vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. X, 135.

⁹⁹ Ebd., 136. Vgl. für den gesamten Abschnitt auch LOSINGER, a.a.O., 47-49.

¹⁰⁰ Ebd., 48.

¹⁰¹ „Der freie Unbekannte“ ist der Titel des siebten Kapitels in „Hörer des Wortes“. RAHNER: Hörer, a.a.O., 105-116.

¹⁰² Vgl. das dritte Kapitel „Die Gelichtetheit von Sein“ in RAHNER: Hörer, a.a.O., 47-62.

das Jenseits aller Endlichkeit“¹⁰³, kann er Nichtkategoriales denken, nur so auch kann er von Gott in seiner Verborgenheit reden: Obwohl das enge Verhältnis von Gottes- und Selbsterfahrung ein Wesensmerkmal des Menschen ist und obwohl hier von einer Kundgabe Gottes an die Transzendenz des Menschen die Rede ist – Rahner spricht hier von „natürlicher Offenbarung“¹⁰⁴ – ist Gott noch immer der Unbekannte¹⁰⁵.

Die menschliche Erkenntnis ist stets begrenzt und endlich. Es wurde bereits gesagt, dass die Seinsfrage¹⁰⁶ von keinem Menschen ausgespart werden kann – denn das würde bedeuten, dass Sein für den Menschen nicht erkennbar wäre¹⁰⁷. Also bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als seine Situation¹⁰⁸ zu akzeptieren. Im positiven Verhalten zu dieser unabänderlichen Tatsache bejaht er aber nicht nur sich, sondern ebenso unausweichlich eine Absolutheit¹⁰⁹. Denn er muss von etwas Nicht-Begrenztem ins Leben *gesetzt* worden sein, aus dem heraus er sich jetzt fragend erhebt. Und die Absolutheit muss diese Tat vollkommen ungezwungen, gänzlich unbeding und absolut frei vollzogen haben – sonst wäre sie keine Absolutheit. Diese Absolutheit identifiziert Karl Rahner mit Gott und das freie, bedingungslose Setzen als Liebe¹¹⁰.

Der Mensch erkennt sich so „als die freie willentliche Setzung Gottes“¹¹¹. Er begreift, dass er Gott als dem gegenübersteht, der dem Endlichen gegenüber absolute und freie Macht ist¹¹². Gott als Stifter des Verhältnisses zwischen ihm selbst und den Menschen kommt daher in gewisser Weise personaler Charakter zu¹¹³. Gott ist Grund und Gegenüber, der jedes

¹⁰³ Ebd., 104. Van der Heijden weist darauf hin, dass die Kategorialität als „Bewußtseinsbeschränkung und Erkenntnis-hemmung“ erscheint, obschon sie die (positive) Funktion hat, „den Menschen als von Gott unterschieden zu ermöglichen“, vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 115. Man läge falsch, wollte man Rahner unterstellen, die Welt sei bloße Negativität. Sie ist „Material christlichen Daseins“, vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 163. Vgl. auch ebd., Bd. I, 29 und ebd., Bd. II, 362. Vgl. auch SPECK, a.a.O., 117.

¹⁰⁴ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 173.

¹⁰⁵ RAHNER: Hörer, a.a.O., 95.

¹⁰⁶ Ebd., 108.

¹⁰⁷ Ebd., 107.

¹⁰⁸ Ebd., 105. Rahner benutzt den Begriff „Kontingenz“. Vgl. zur Erklärung des Begriffs Kapitel 7 „Der freie Unbekannte“, ebd., 105-116.

¹⁰⁹ Ebd., 108. Thomas Pröpfer erinnert hier an die realontologisch begründeten Gottesbeweise (die von der Einheit von Sein und Subjektivität ausgingen). Rahner hätte, so Pröpfer, dasselbe in transzendentaler Reflexion formuliert, nämlich dass in der „Bejahung der realen Endlichkeit eines Seienden“ die Bejahung göttlicher Existenz impliziert ist, vgl. Pröpfer Thomas: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988, 128.

In der Rezeption wurden von Rahner eingebrachte (und nicht selten einleuchtend begründete) „Notwendigkeiten“ - zum Beispiel eine unausweichliche Bejahung - oft als problematisch angesehen, siehe auch Kapitel VII dieser Arbeit.

¹¹⁰ RAHNER: Hörer, a.a.O., 123.

¹¹¹ Ebd., 111.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Ebd., 112. Vgl. auch den Abschnitt „Über das Personsein Gottes“ in RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 81-83. Gottes Personsein ist nicht ganz leicht zu denken. Laut van der Heijden wird „das Personale als solches [wird] bei Rahner aber kaum thematisch“, was zum Problem der Zweideutigkeit der Selbstmitteilung führt: „Handelt es sich um eine Mitteilung des Seins Gottes oder der Person (des ‚Selbst‘) Gottes?“ Vgl. VAN DER HEIJDEN, a.a.O., 12 und 175f. Zudem vertritt er die Ansicht, Gott sei nie als personales Gegenüber, sondern ursprünglich nur transzendental gegeben. Vgl. ebd., 144. Dadurch, dass er mit den Menschen handelt, hat er jedoch eine bestimmte Personhaftigkeit“, vgl. ebd., 195.

konkrete menschliche Subjekt will und absolut liebt und ihm dadurch Anteil am „Licht des Seins“¹¹⁴ schenkt.

Die enge Verbindung zwischen Selbsterfahrung und Gotteserfahrung lässt das Fazit, das hier zu ziehen ist, als sehr weit reichend erscheinen:

„Inmitten der Transzendenz des endlichen Geistes begibt sich eine Liebe zu Gott.“¹¹⁵

3.7 Die Freiheit des Menschen

Obwohl diese Liebe im Grund des Daseins unausweichlich geschieht¹¹⁶ ist der Mensch ein freies Wesen. Insofern er zwangsläufig bei sich ist (Bei-sich-sein hat), ist jede freie Tat „im Grunde der Handelnde selber“¹¹⁷. Diese Freiheit bezieht sich auf das Verhalten zu sich selbst¹¹⁸, aber auch auf alles andere, was ihn nicht in seinen Möglichkeiten bedingt. Jeder Gegen-Stand kann vom in-sich-selber-ständigen Menschen urteilend erfasst und so frei bejaht oder verneint werden¹¹⁹.

Obwohl der Mensch von seiner innersten Bestimmung her aufgerufen ist, Gottes liebende Tat der absoluten Anerkennung zu bejahen und nachzuvollziehen¹²⁰, was einen Anknüpfungspunkt bildet für die von Rahner propagierte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, kann der Mensch sich *bewusst* versperren – sowohl der Menschen- als auch der Gottesliebe. Der Mensch muss Gott nicht lieben. Eigentlich muss der Mensch überhaupt nichts lieben. Doch darf er nicht vergessen, dass jeder seiner freien Entschlüsse auf ihn selbst zurück fällt, ihn gleichsam selbst bestimmt,

„weil in jeder Entscheidung der Mensch eigentlich über sich selbst, nicht über eine Handlung oder eine Sache entscheidet“¹²¹.

Diese Einstellung ist insofern nicht irrelevant, als sie auch die Erkenntnis Gottes beeinflusst, denn jedes Gegenüber wird nur aus der je eigenen Transzendenz, aus der je eigenen Hingerichtetheit des Subjekts auf das Objekt hin erkannt¹²².

¹¹⁴ RAHNER: Hörer, a.a.O., 124.

¹¹⁵ Ebd. Vgl. für den gesamten Abschnitt FISCHER, a.a.O., 162-167.

¹¹⁶ RAHNER: Hörer, a.a.O., 129.

¹¹⁷ Ebd., 122. Die Freiheitstat muss „Gegenstand menschlicher Interkommunikation im Wort ausdrücklicher Art, in den Gebilden des objektiven Geistes in Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft usw.“ werden, um wirklich „geschichtlich“ zu sein. Vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 119.

¹¹⁸ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. I, 392 und Bd. V., 119.

¹¹⁹ RAHNER: Hörer, a.a.O., 74.

¹²⁰ Ebd., 124.

¹²¹ Ebd., 129.

¹²² Vgl. ebd., 131.

Der Mensch hat als Konsequenz seiner Freiheit die Möglichkeit, Nein zu sagen zu Gott oder ihm indifferent gegenüber zu stehen, was in menschlicher Selbstüberschätzung immerwährend geschieht und Sünde genannt wird¹²³. Menschliche Freiheit führt also in die Entscheidung Ja oder Nein zu Sagen zum eigenen Grund und Horizont, dem Woraufhin und Wovonher, dem Anfang und Ende des Menschen¹²⁴. So befreiend diese Situation ist, so groß ist der Anspruch der Verantwortung, der in ihr waltet:

„[...] So hat jeder Mensch den Gott, der seinem Einsatz und der Art dieses Einsatzes entspricht.“¹²⁵

4. Erneutes Handeln Gottes in der Welt ?

4.1 Geistwerdung des Kosmos

Das Streben hin auf Sein bewegt den Menschen intensiv. Es kann ihn beunruhigen, er kann versuchen, sich davor zu verschließen, aber es lässt ihn nicht los. Dieses Streben ist grundgelegt in der Schöpfung. Die „Geistwerdung des Kosmos“ ist nach Rahner eine „Werdendynamik“, die auf höhere Wesensformen hinstrebt und stets ein je näheres Verhältnis zu Gott zu erreichen sucht¹²⁶. Grundsätzlich drängt die ungeistige, materielle Welt hierbei auf Vergeistigung. Den Menschen hat Gott zum höchsten Grad in der Geistwerdung des gesamten Kosmos bestimmt¹²⁷. Als einzige Kreatur ist er Geist. Das befähigt ihn, in seiner Transzendentalität von der Materie zu abstrahieren und unaufhörlich nach Sein zu fragen. Im Geist findet die Natur sich gleichsam selbst¹²⁸.

Die Schöpfung ist in diesem Sinne ein Immer-mehr-werden. Gott ist derjenige, der diese Bewegung ausgelöst hat und auf geheimnisvolle Weise am Laufen hält. Aber er ist auch das Ziel der Dynamik¹²⁹, denn der Drang nach größerer Fülle führt die Schöpfung in eine immer größere Nähe zu ihrem Grund: „Das Ende ist der absolute Anfang.“¹³⁰

¹²³ Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 193. Vgl. zum Begriff Sünde auch SCHEFFCZYK, LEO: Art. Sünde, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1962, 159-168.

¹²⁴ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. VI, 218. Klaus P. Fischer bezeichnet die Tatsache, dass auch ein Nein zum Grund menschlicher Freiheit zwangsläufig eine Bejahung dessen darstellt, als „wahres Paradox“, vgl. FISCHER, a.a.O., 167.

¹²⁵ RAHNER: Hörer, a.a.O., 132. Freilich ist hier die Vorstellung eines habhaften, (be)greifbaren und gegenständlichen Gottes zu vermeiden.

¹²⁶ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 191.

¹²⁷ Genauer kann ich auf die Dynamik leider nicht eingehen. Zur Stellung des menschlichen Wesens innerhalb der Gesamtstruktur der Welt vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 186 und Bd. VI, 214. Vgl. auch den Abschnitt „Die Stellung des Menschen im Kosmos“ in RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 189-193.

¹²⁸ Ebd., 190.

¹²⁹ Die Dynamik ist, so kann man sagen, Selbstmitteilung Gottes. Vgl. FISCHER, a.a.O., 315. Gott (der Logos) ist der Träger der Bewegung, vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. VIII, 161.

4.2 Voraussetzungen für ein erneutes Handeln Gottes in der Welt

Von hier aus erscheint eine letzte, radikale und unüberbietbare Selbstmitteilung möglich und in gewisser Weise als Ziel der Welt¹³¹. „Hörer des Wortes“ erarbeitet die Prämissen für ein erneutes Handeln Gottes in der Welt.

Diesem ist erstens vorausgesetzt, dass in der Schöpfung Gottes Möglichkeiten noch nicht erschöpft sind. Dieses scheint durch die nicht beendete Werde-Dynamik bestätigt zu sein. Die Schöpfung als „vermittelte Offenbarung“¹³² ist „eigentlich die Gegebenheit Gottes als Frage (nicht als Antwort)“¹³³.

Zudem muss das bereits Geschaffene Ressourcen haben zur Erkenntnis dieser neuen Tat Gottes. Denn andernfalls wäre sie – käme sie auch vom absoluten Sein – absolut sinnlos¹³⁴. Darüber hinaus muss die Welt motiviert sein, möglichst weite und mannigfaltige Erscheinungen aufzunehmen¹³⁵.

Für den Menschen aber heißt das: Solange sich Gott nur *vermittelt* erschlossen hat (in der Schöpfung oder in der Transzendenz), muss der Mensch horchen auf ein mögliches *direktes* Wort Gottes¹³⁶.

„Wort“ kann hier durchaus als kategoriales, ja: sogar exklusiv menschliches Ereignis begriffen werden – denn „Gott kann nur das offenbaren, was der Mensch hören kann“¹³⁷. Und Sprache ist eine genuin menschliche Auszeichnung. Man kann ergänzen: Gott kann nur *dort* offenbaren, *wo* der Mensch hören kann. Wie auch die Transzendentalität, die die Begegnung Gottes ermöglicht, immer kategorial, d.h. geschichtlich vermittelt ist, kann auch der Ort einer möglichen direkten, konkreten und „eigentlichen“ Offenbarung¹³⁸ nur die Geschichte sein. Denn nur durch ihre Vermittlung ist der Mensch existent und aufnahmefähig.

¹³⁰ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 199.

¹³¹ Ebd.

¹³² Gemeint ist mit dem Terminus die Schaffung des anderen als Endlichen. Die Schöpfung des zur Transzendenz befähigten Geistes wird als „gewisse Kundmachung Gottes als des unendlichen Geheimnisses“ verstanden. Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 173.

Vgl. auch VAN DER HEIJDEN a.a.O., 182-184: Definiert werden kann „natürliche Offenbarung“ als die Art der Offenbarung, die ohne Hilfe von Glaubensaussagen erkennbar ist, quasi „natürlich ablesbar“ ist. Van der Heijden hebt den eigenständigen Wert der natürlichen Offenbarung hervor: „Sie ist nicht eine Gotteserkenntnis, die den Weg bereitet zu einer anderen, übernatürlichen Gotteserkenntnis, von der sie überholt und abgelöst würde. Sie bleibt innerhalb der Gnadenordnung bestehen, mit einer ihr eigenen und unersetzlichen Funktion eben dieser Gnadenordnung [...]“, vgl. ebd., 183. Aber: „[Sie] lässt uns kaum erkennen, wer Gott ist“, vgl. ebd., 195.

¹³³ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 173.

¹³⁴ RAHNER: Hörer, a.a.O., 111.

¹³⁵ Gemeint ist das Streben nach Erkenntnis, vgl. ebd., 199.

¹³⁶ Vgl. ebd., 141.

¹³⁷ Ebd., 143.

¹³⁸ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 173f.

hig. Auf einen bestimmten Punkt in der raumzeitlichen Dimension des Menschen¹³⁹ also muss Offenbarung auftreffen¹⁴⁰.

So ergeht an den Menschen der Aufruf, sich der Geschichte zuzuwenden, um Gottes Sprechen zu hören¹⁴¹. Ein allzu enges Verständnis von „Hören“ ist hier zu vermeiden – Gottes Offenbarung ist kein Klangereignis! Aber es muss, so wurde gesagt, in der menschlichen Geschichte wahrnehmbar, d.h. irgendwie sinnlich vermittelt sein. Wenn die Erscheinung also ein unüberwindbares Moment der menschlichen Erkenntnis ist, muss Gott erscheinen können¹⁴²!

Ob Gott spricht und wie sein Wort *klings* lässt Rahner in „Hörer des Wortes“ offen, doch die Möglichkeit einer weiteren, endgültigen und alles überbietenden Mitteilung scheint gegeben zu sein.

Damit muss der Mensch rechnen.

In freier Liebe zu Gott muss er hinaushorchen in die Welt, um seinem Wesen gerecht zu werden¹⁴³ – mit ganzem Herzen und absolutem Engagement, denn „verkehrte Liebe“ behindert die Vernehmbarkeit¹⁴⁴.

V. Das Übernatürliche Existential

1. Die Ausgerichtetheit auf Gnade

In „Hörer des Wortes“ zeigt Karl Rahner, dass das menschliche Wesen ausgerichtet ist auf eine Offenbarung Gottes in der Geschichte. Der Mensch, der in seinem Selbstvollzug (d.h. in Rückkehr zu sich selbst durch Auskehr in die Welt¹⁴⁵) die Verwiesenheit auf Gott erfährt, hofft, dass diese Verwiesenheit „so radikal sei, dass sie ihre Erfüllung in der unmittelbaren Selbstmitteilung Gottes findet“¹⁴⁶. Erfüllung in diesem Sinn nennt Rahner „Gnade“ und meint die „absolute Antwort Gottes“ auf die „absolut unbegrenzte Frage“¹⁴⁷.

¹³⁹ Die Raumzeitlichkeit ist ein wesentliches Moment der Sinnlichkeit. Dabei bedeutet Räumlichkeit, dass die spezifische Form einer Sache in vielen Gegenständen realisierbar sein muss; Zeitlichkeit meint Möglichkeit zur Bewegung und Zustandsveränderung. Zur näheren Erläuterung vgl. EICHER: Wende, a.a.O., 218-222.

¹⁴⁰ Vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 194f.

¹⁴¹ Ebd., 145.

¹⁴² Vgl. ebd., 184.

¹⁴³ Ich erinnere: In jeder Tat und jedem Handeln ist die Seinsfrage mitgestellt, vgl. ebd., 72.

¹⁴⁴ Durch „verkehrte Liebe“ schränkt der Mensch den Horizont seiner Offenheit für Sein überhaupt ein, vgl. ebd., 133.

¹⁴⁵ Ebd., 148.

¹⁴⁶ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 311.

¹⁴⁷ Ebd., 175. Eine andere Definition lautet: Gnade ist die durch Kontingenz erfahrene Freiheit des Seinsgrundes, der den Menschen setzt, vgl. ebd., 45.

In diesem Zusammenhang ist auf den Begriff des „Übernatürlichen Existential“ hinzuweisen, den Rahner in die Debatte um die Beziehung von Natur und Gnade eingebracht hat, die in der „Nouvelle Theologie“ Anfang der 1950er Jahre geführt wurde¹⁴⁸. „Übernatürlich“ meint hier das göttlich-selbstmitteilende Moment¹⁴⁹ und der Begriff „Existential“ bezieht sich auf die Grundverfassung des Daseins. Diesen Terminus hat Rahner von Martin Heidegger übernommen¹⁵⁰. Über die „*potentia oboedientialis*“ hinaus geht Rahner das Problem der Verschränkung von Transzendentalität und göttlicher Selbstmitteilung an. Es scheint eine „Vermittlungsebene“ gefunden zu sein zwischen Gott und Mensch, denn jeder Mensch besitzt das „Übernatürliche Existential“.

Hier scheint der Pfad der *philosophischen* Anthropologie verlassen zu werden. Allen Menschen wird die Gnade angeboten¹⁵¹, nach der er in jeder transzendentalen Erfahrung verlangt. Gleichzeitig steht der Mensch aber immer schon innerhalb des göttlichen *Heilswillens*, stets in der „Heilsseelsorge“ Gottes¹⁵².

Diese Hinordnung auf Gnade war zunächst das, was das Modell des Übernatürlichen Existentials zu erklären suchte. Später wurde aber auch die Selbstmitteilung selbst so bezeichnet¹⁵³. Bert van der Heijden findet den Begriff beim späteren Rahner definiert als Wirklichkeit, die zwar aus mehreren Termini besteht, aber eine Einheit darstellt. Das Übernatürliche Existential definiert er so als

¹⁴⁸ In der „Nouvelle Theologie“ „wurde die transzendente Verwiesenheit des Menschen auf Offenbarung in einer Weise ausgelegt, daß sie wirklich auf den Gott der jüdisch-christlichen Tradition zielte“. Rahner erschien angesichts einer unbedingten „natürlichen“ Ausrichtung des Menschen auf Gnade die Ungeschuldetheit der Gnade nicht mehr gewahrt und auch sein Ansatz in „Hörer des Wortes“ (*potentia oboedientialis*) schien dafür nicht geeignet, vgl. VERWEYEN, a.a.O., 323, obschon Rahner den Ansatz für recht weitgehend gehalten haben mag, vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 174, vgl. auch PRÖPPER, a.a.O., 133. Anton Losinger ist der Ansicht, dass nur mit dem neuen Begriff „Übernatürliches Existential“ der einzig denkbare Ansatz gefunden wird zur wesensreinen Auslegung der kategorialen Offenbarungsbotschaft bei gleichzeitiger Verdeutlichung der Relevanz der Botschaft für den jeweiligen Hörer. Vgl. LOSINGER, a.a.O., 99. Losinger sieht den Begriff der als Revision (als Konkretion und Verfeinerung, ebd., 98) des von Thomas von Aquin eingeführten und in „Hörer des Wortes“ benutzten Begriffs der „*potentia oboedientialis*“. Vgl. ebd., 105-110.

Rahner führte den Begriff konkret in die Auseinandersetzung um das „*desiderum naturale*“ ein, vgl. VERWEYEN, a.a.O., 166. Vgl. auch RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 133. und das gesamte dritte Kapitel des zweiten Gangs: „Das Angebot der Selbstmitteilung als ‚Übernatürliches Existential‘“ in RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 132-139.

Der Begriff erhält auch Eingang in die zweite Auflage von „Hörer des Wortes“ und geht an dieser Stelle vermutlich auf die Bearbeitung Metz' zurück. Vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 23, Anmerkung 8.

¹⁴⁹ RAHNER, KARL und HERBERT VORGRIMLER: Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg/Br. 1961, 33.

¹⁵⁰ Ein Existential ist nach Heidegger die Seinsbestimmung, die dem Dasein zukommt. Vgl. HEIDEGGER: Sein, a.a.O., §9, 44. Er bestimmt Existentialien als *Möglichkeiten* des Vorhandenen, während das Gegenteil, Kategorien, die *Eigenschaften* des Vorhandenen darstellen. Vgl. Ebd., §9. Heidegger benutzt aber die Schreibweise „Existenzial“.

¹⁵¹ Vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 249.

¹⁵² Vgl. für den Begriff RAHNER, KARL: Art. Heilswille, in: LThK 5 (zweite Ausgabe, 1960), 165-168. Peter Hünermann versucht den Begriff in einem Artikel zur nachkonziliaren Theologie zu fassen: „Er [der Heilswille Gottes, Anm.] bezeichnet die Selbstbestimmung Gottes zur Selbsthingabe und Selbstmitteilung. Diesem göttlichen Grundgeschehen, in dem sich Gott ganz und gar und in Freiheit bestimmt, steht der Sünder inne.“ HÜNERMANN, PETER: Deutsche Theologie auf dem Zweiten Vatikanum, in: GEERLINGS, WILHELM und MAX SECKLER: Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform, für Hermann Josef Pottmeyer, Freiburg/Br. 1994, 148.

¹⁵³ PRÖPPER, a.a.O., 134. „Das Wort wird, wie es mit den meisten Wörtern bei Rahner der Fall ist, nicht immer in genau dem gleichen Sinne verwendet“, vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 27.

„...die Ausrichtung auf das übernatürliche Ziel [...], die objektive Erlöstheit, die Gnade und vor allem das Glaubenslicht [...]“¹⁵⁴

2. Folgen für die Theologie

Der neu eingeführte Ausdruck konkretisiert die Momente der Rahnerschen Transzendentalanthropologie. Zum Beispiel verstärkt er die personale Struktur der Mensch-Gott-Beziehung, da der Mensch durch dieses Übernatürliche Existential zur personalen Gemeinschaft mit Gott berufen ist¹⁵⁵. Diesem Ruf zumindest kann er nicht entkommen, denn sonst wäre es kein Existential, was da ruft. Das Übernatürliche Existential ist unentrinnbar dem freien Handeln des Menschen vor-gegeben, es liegt seinem Zuspruch oder seiner Ablehnung voraus. Rahner zieht den Schluss, dass sowohl die Selbstmitteilung Gottes (in Form der Bestimmtheit zur Gemeinschaft mit ihm¹⁵⁶) als auch die Annahme durch den Menschen durch die *Gnade* Gottes bestimmt sein muss, wobei die Selbstmitteilung die Bedingung der Möglichkeit der Annahme ist. Das Übernatürliche Existential ist in diesem Sinne Offenbarungsmoment¹⁵⁷.

Der Mensch ist aufgerufen, in seiner Freiheit der so verstandenen Angesprochenheit durch Gott Folge zu leisten. Tatsächlich tut er dies aber nur selten, da er durch „Irrtum, schuldhaftige Verblendung und deren Objektivationen“ blind dafür wird, sie nicht erkennt, nicht akzeptieren will und sie ablehnt¹⁵⁸.

Die Auswirkungen dieses Ansatzes auf die Rahnersche Theologie sind weitreichend. Thomas Pröpfer vermutet, dass das Übernatürliche Existential die ganze Struktur von Rahners theologischer Reflexion verändert hat¹⁵⁹. Eine wichtige Rolle spielt diese Lehre auch in der Religionsphilosophie, die Rahner unter anderem durch den Begriff des „Anonymen Christentums“¹⁶⁰ bereichert hat.

Die Unausweichlichkeit der menschlichen Transzendenz und das Immer-schon-getragen-sein durch die Gnade Gottes hat selbstverständlich auch in Bezug auf Jesus Christus besondere Bedeutung – doch wird gezeigt werden, dass der Sachverhalt eigentlich umgekehrt

¹⁵⁴ VAN DER HEIJDEN a.a.O., 28.

¹⁵⁵ SPECK, a.a.O., 33.

¹⁵⁶ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 64.

¹⁵⁷ Im „Grundkurs“ bleibt die direkte Identifizierung des Übernatürlichen Existentials mit Offenbarung leider aus, aber es ist ersichtlich, dass Rahner es als das transzendente Moment der eigentlichen Offenbarung versteht (unterschieden von jeglicher rein natürlicher Offenbarung und der kategorialen Seite der eigentlichen Offenbarung). Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 153f und 174.

¹⁵⁸ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 174ff.

¹⁵⁹ Vor allem die Beziehung zwischen Theologie und Philosophie wird beeinflusst. Vgl. PRÖPPER, a.a.O., 125.

¹⁶⁰ Vgl. hierzu Kap. 10 im sechsten Gang „Jesus Christus in nichtchristlichen Religionen“ in RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 303-313.

zu sehen ist: *Besondere Bedeutung hat Jesus Christus vor allem in Bezug auf die Unausweichlichkeit der menschlichen Transzendenz und das Immer-schon-getragen-sein durch die Gnade Gottes.*

VI. Die Christologie Karl Rahners

1. Das Ziel der Christologie Karl Rahners ¹⁶¹

Karl Rahners Beiträge zur Systematischen Theologie können grundsätzlich verstanden werden als von der Anthropologie ausgehend, aber stets auf Jesus Christus zielend.

„Weil sie die Einheit des eigentlichen Wesens Gottes und des Menschen in der personalen Selbstaussage Gottes in seinem ewigen Logos ist, darum ist Christologie Anfang und Ende der Anthropologie [...].“¹⁶²

Mit seinen christologischen Veröffentlichungen möchte Rahner eine Art von Mythologismus aufdecken¹⁶³, der Jesu Göttlichkeit in den Mittelpunkt stellt. Er übt Kritik an der Nichtbeachtung oder Vernachlässigung von Jesu Menschheit. Beachtet man diesen Aspekt, erscheint Rahners anthropologischer Ansatz verständlicher. Denn er setzt beim menschlichem Wesen an, das auch Jesus zu Eigen war.

Rahner stellt heraus, dass die auf den Konzilien von Nizäa (325), Ephesus (431), Chalcedon (451) und Konstantinopel (680/81) vertiefte und festgeschriebene Menschlichkeit Jesu Christi verfälscht würde, wenn sie nicht von all dem geprägt wäre, was menschliche Existenz ausmacht:

„Er hatte es mit den schönen Lilien des Feldes zu tun, mit den Spatzen, mit denn hellgrünen Spitzen der wachsenden Saat, mit der Mutter, mit der Bosheit seiner Feinde, mit Hunger und Durst, mit der Begriffsstutzigkeit seiner Feinde, kurz und gut mit dem Leben, so wie es ist, alltäglich, bitter und schön, ohne nach oben oder unten umgelogen zu werden.“¹⁶⁴

Aus dem, was Rahners anthropologische Schriften gewissermaßen *vorbereitet* haben, wird nun eine prägnante Konsequenz gezogen:

„Gottes kategoriale Selbstzusage kann nur ein Mensch sein.“¹⁶⁵

¹⁶¹ Karl Rahners geistiges Vermögen hat sich stets in Äußerungen gezeigt, die Logik, sprachliche Brillanz und Ergriffenheit von der Sache Gottes vereinen. In dieser kurzen Hinführung zu wesentlichen Momenten seiner Christologie erlaube ich mir, viele Zitate einzufügen, deren Umschreibung den Fortgang der Arbeit erheblich verlängern und verkomplizieren würde.

¹⁶² RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 223. Vgl. auch LOSINGER, a.a.O., 67-70.

¹⁶³ Vgl. zur Mythologisierung RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 224. Hier findet sich auch eine kritische Anspielung auf R. Bultmann in seinem Bestreben zur „Entmythologisierung“ des Christentums.

¹⁶⁴ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. VII, 125. Vgl. auch Abschnitt d) und e) des fünften Kapitels des sechsten Gangs in RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 246-251, vgl. auch ebd., 197.

¹⁶⁵ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 210.

Doch wie kann ein solcher Mitmensch, der die Sorgen, Probleme und Freuden aller Menschen teilt, der „unüberbietbare Höhepunkt aller Offenbarung“¹⁶⁶ sein? Wie kann Gott sich verschenken an eine solch erbarmungswürdige Kreatur? Vermutlich machen diese Fragen das Geheimnis der Inkarnation aus¹⁶⁷.

Allen Menschen vermittelt Jesus die Nähe Gottes. Rahner zeigt auf, wie Gottes Selbstmitteilung an die Schöpfung in Jesus Christus ansichtig und verständlich wird¹⁶⁸.

„In Jesus ist zugleich die gnadenhafte Mitteilung Gottes an den Menschen und deren kategoriale Selbstausslegung [...] zu ihrem Höhepunkt [...] gekommen.“¹⁶⁹

„Die Offenbarung zeigt, dass Christus Ziel und Höhepunkt der ganzen Welt ist. Die ganze Welt ist Um- und Mitwelt Christi, sie ist innerlich auf ihn ausgerichtet und bewegt sich auf ihn hin. Transzendentaltheologisch, vom Menschen und von seiner Geschichte ausgehend, zeigt sich die e i n e Welt- und Menschheitsgeschichte als Heilsbewegung auf die Selbstmitteilung und auf deren Höhepunkt, den gottmenschlichen Heilsmittler hin.“¹⁷⁰

Das bedeutet freilich nicht, dass die Geschichte mit Christus zum Ende gekommen sei, auch nicht, dass sich Gott ab dem Jahre 0 jeglicher Selbstmitteilung verweigert: Aber Jesus Christus ist der Abschluss der Heilsgeschichte und Offenbarung:

„Es wird nichts Neues mehr gesagt, nicht, obwohl noch viel zu sagen wäre, sondern weil alles gesagt, ja alles gegeben ist im Sohn der Liebe.“¹⁷¹

¹⁶⁶ Ebd., 177.

¹⁶⁷ Um möglichen Missverständnissen im Bezug auf die Identifikation Jesus von Nazareths mit dem menschengewordenen Logos - und dem Absoluten Heilbringer vorzubeugen, gehe ich kurz auf Rahners Auslegung des Verses ein, der im Johannesprolog die Menschwerdung beschreibt: „Ο λόγος σάρξ ἐγένετο“ (Joh 1,14). Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 211-226.

Rahner geht Wort für Wort vor. Der Mensch als „zu sich selbst gekommene undefinierbarkeit“ (215) kann nur beschrieben werden, in dem man sagt, was ihn betrifft: Er ist der auf Gott Verwiesene. Die Möglichkeit zur Akzeptanz oder Ignoranz dieser unausweichlichen Verwiesenheit bedeutet menschliche Existenz (215). Die Zweite Erklärung richtet sich auf das Prädikat des Satzes: Der „an sich selbst Unveränderliche kann selber am anderen veränderlich sein“ (219) und so etwas werden - nämlich Mensch (219). „Wenn Gott Nicht-Gott sein will, entsteht der Mensch“ (223). Gott sagt sich aus in die „Leere des Nicht-Göttlichen“ (221). Rahner legt Wert darauf, nicht jeder trinitarischen Person die Möglichkeit zuzusprechen, Fleisch zu werden. Der Logos, die zweite Person (in früheren Werken sprach Rahner von „Subsistenzweisen“ bedeutet „geschichtliche Zusagbarkeit“ (213f). Vgl. auch VAN DER HEIJDEN, a.a.O., 370ff.

¹⁶⁸ Vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. VIII, 362f und 608.

¹⁶⁹ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 177.

¹⁷⁰ VAN DER HEIJDEN, a.a.O., 317. Bert van der Heijden zieht den Titel „Absoluter Heilsmittler“ dem von Rahner verwendeten „Absoluten Heilbringer“ vor, ebenso auch Peter Eicher. Es ist anzunehmen, dass die Termini dasselbe meinen. Ich glaube, dass hier dennoch Vorsicht angebracht ist. Heil zu vermitteln hat m.E. einen viel statischeren Charakter als Heil zu bringen. Freilich sagt auch der Begriff „Mittlerschaft“ nichts darüber, wie diese sich nun vollzieht, aber im Terminus „Heilbringer“ ist die Dynamik von Leben, Gefahr und Geschichte im Allgemeinen besser, zumindest aber überhaupt integriert. Heil zu bringen ist eine konkretere Idee, die das Moment des Vollzugs und Voll-Bringens stärker in den Vordergrund stellt.

¹⁷¹ Vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. I, 60. Zum Verhältnis der Begriffe „Geschichte“ und „Evolution“

Die Evolution, die bei Betrachtung der Geschichte des Kosmos auf den Plan tritt, wird in den Ausdruck „Geschichte“ aufgenommen: „Die Geschichte ist die frei von Gott geschenkte Evolution auf Christus und seine begnadete Mitwelt hin.“ Vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O. 322. Vgl. auch RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 183-221. Identisch mit dem Grundkurs-Text bis Seite 203.

2. Transzendente Christologie

Insofern kann von einer Christus-Zentriertheit der ganzen Welt geredet werden. Rahners Transzendente Christologie¹⁷² wendet sich dabei aber nicht vom Menschen ab. Im Fokus steht der einzelne Mensch, denn um dessen jeweiliges Heil geht es schließlich¹⁷³. Und für die Relation jedes Einzelnen zu Gott hat die Einzigartigkeit des Menschen Jesu, wie gezeigt wurde, Bedeutung. Hierfür verwendet Karl Rahner den Begriff „Christologie von unten“¹⁷⁴. Ihre Methode setzt beim Menschen mit seinen alltäglichen Erfahrungen an. Ihr Ziel ist es zu zeigen, dass jeder, der sein Menschsein annimmt, auch Jesus Christus annimmt¹⁷⁵,

„... weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat. Und wenn es in der Schrift heißt, es habe das Gesetz erfüllt, wer den Nächsten liebt, dann ist dies darum die letzte Wahrheit, weil Gott dieser Nächste selber geworden ist [...].“¹⁷⁶

Über eine rein empirisch fixierbare und beschreibende Anthropologie hinaus, wie sie die Naturwissenschaften betreiben, kann eine transzendente Anthropologie, wie sie in „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ entwickelt wurde, heute nicht mehr verdrängt werden¹⁷⁷, dessen ist sich Rahner in seinem Spätwerk „Grundkurs des Glaubens“ sicher¹⁷⁸. Deswegen hält er auch eine transzendente *Christologie* für notwendig, „die nach den apriorischen Möglichkeiten im Menschen für das Ankommenkönnen der Christusbotschaft fragt.“¹⁷⁹ Weiter versucht sie eine Antwort auf die wichtigsten Fragen des Menschen als Wesen von „transzendenter Notwendigkeit“¹⁸⁰ zu finden, dessen Verwiesenheit auf Gott ihn hoffen lässt auf seine absolute Selbstzusage, die dem Menschen seine Zerissenheit nimmt und endgültige, eschatologische Bedeutung hat¹⁸¹.

Angerufen von der Transzendentalen Christologie ist jeder Mensch, weil er durch das Übernatürliche Existential auf Gottes Selbstmitteilung hin ausgerichtet ist. An ihn richtet die Transzendente Christologie die Frage,

¹⁷² Vgl. hierzu v. a. Kap. 3 des sechsten Ganges „Transzendente Christologie“ in RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 206-211. Zur Verhältnisbestimmung von „Transzendental-Theologie“ und „Transzendental-Philosophie“ vgl. LOSINGER, a.a.O., 76-82.

¹⁷³ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 300.

¹⁷⁴ Zum Beispiel im Absatz „Die Aufgabe der ‚Christologie von unten‘“ in RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 291-295.

¹⁷⁵ Vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 115-135.

¹⁷⁶ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 226.

¹⁷⁷ Ebd., 297.

¹⁷⁸ Rahner hält nur mit dem Begriff „Transzendente Anthropologie“ seine Theologie für richtig beschrieben, vgl.GRADE als Mitte menschlicher Existenz. Interview mit Karl Rahner, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974), 83.

¹⁷⁹ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 297.

¹⁸⁰ Ebd., 208.

¹⁸¹ Ebd., 208f.

„ob er nicht in Freiheit selbst und aus seiner inneren Erfahrung heraus [...] diese Ausgerichtetheit sich zu eigen machen könne.“¹⁸²

Dieses Zu-Eigen-Machen wird „Selbsttranszendenz“ genannt. Angeknüpft wird damit an die kosmische Werdedynamik¹⁸³: Jedem Menschen ist „Selbsttranszendenz“ angeboten als Möglichkeit, trotz der Zwänge seines materiellen, geschichtlichen Daseins sich nach Gott auszustrecken¹⁸⁴. Dennoch, Rahner erwähnt es oft: Die Transzendente Christologie hat nicht den Anspruch, Glauben beim Menschen grundlegend konzipieren zu können: Vielmehr setzt sie Glauben voraus¹⁸⁵. In ihr werden schließlich nicht kühle empirische Daten über Jesus von Nazareth gesammelt und katalogisiert – aber sie kann lebbarere Verständnishaile leisten für das, „was man in Jesus von Nazareth schon immer gefunden hat“¹⁸⁶.

Die Begegnung mit dem Menschen Jesus ist dabei freilich Voraussetzung. Christologie von unten („Aszendenzchristologie“) als Voraussetzung oder „verlängerter Arm der Transzendentalchristologie“¹⁸⁷ will diese Begegnung vermitteln und verdeutlichen, welche hohe Bedeutung für den Menschen in der Nähe zu Jesus Christus liegt.

3. Der Absolute Heilbringer

3.1 Die Idee

In gewissem Sinn als Ziel der Transzendentalen Christologie¹⁸⁸, allemal aber als ein tragendes Moment und Schlüsselwort gilt der Begriff des „Absoluten Heilbringers“. Rahner versteht den Absoluten Heilbringer als Erfüllung der in seiner Anthropologie aufgedeckten (menschlichen) Erwartungen und Hoffnungen: Der Absolute Heilbringer ist die erwartete geschichtliche Offenbarung Gottes, er ist die Antwort auf die Frage nach Gott, die der Mensch als Verwiesener selbst ist¹⁸⁹. Man könnte sagen, im Absoluten Heilbringer würden sich die anthropologische Frage und Gottes Heilszusage decken und anschaulich werden. Der Begriff „Gottmensch“ wird mit diesem Begriff verständlich.

¹⁸² Ebd., 208.

¹⁸³ Vgl. FISCHER, a.a.O., 317.

¹⁸⁴ Dem Geist ist durch das Transzendieren auf absolutes Sein Selbsttranszendenz ermöglicht, er kann sich „überbieten“. Vgl. für den Begriff der Selbsttranszendenz RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 186f und 197f, vgl. auch EICHER: Wende, a.a.O., 289 und VAN DER HEIJDEN a.a.O., 108f.

Vgl. aber auch SPECK, a.a.O., 123: Laut Speck interpretiert Rahner menschliche Geistigkeit als dieses Sich-ausstrecken. Durch den Erkenntnisprozess vollzieht der Mensch ein Mehr-Werden, erreicht eine größere Seinsfülle.

In diesem Ausdruck ist der Begriff „Heilsgeschichte“ grundgelegt – als die Geschichte der sich-selbst-übersteigenden Menschheit, vgl. FISCHER, a.a.O., 321.

¹⁸⁵ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 211. Vgl. auch ebd., 203 und v.a. 227.

¹⁸⁶ Ebd., 211.

¹⁸⁷ Ebd., 291.

¹⁸⁸ Ebd., 211.

¹⁸⁹ Vgl. zum Begriff des Menschen als Frage nach Gott Ebd., 222. Die Antwort ist Gott selber, vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 200.

3.2 Ist der Absolute Heilbringer Jesus Christus?

Rahners anthropologische Schriften weisen auf, wie die mögliche Wortoffenbarung aussehen muss. Vieles wurde voraus gesetzt: Geschichtlichkeit, Begreifbarkeit, Menschlichkeit. Der Begriff des Absoluten Heilbringers erscheint von dort aus gut *erreichbar*:

„Heilbringer wird hier jene geschichtliche Subjektivität genannt, in der a) dieser Vorgang der absoluten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Welt als ganze unwiderruflich da ist, b) jener Vorgang, an dem diese göttliche Selbstmitteilung eindeutig als unwiderruflich erkannt werden kann und c) jener Vorgang, in dem diese Selbstmitteilung Gottes zu ihrem Höhepunkt kommt [...].“¹⁹⁰

Mit dem Absoluten Heilbringer ist Jesus von Nazareth gemeint¹⁹¹. Karl Rahner hat bei der Bildung dieser abstrakten Formalisierung die neutestamentliche Vorlage nie geleugnet¹⁹² und sogar erklärt, die Identität des Jesus von Nazareth mit dem Absoluten Heilbringer sei essentiell am Christentum¹⁹³. Jesus habe sich während seines Lebens sogar als ebensolcher Heilbringer verstanden¹⁹⁴ und nur unter dieser Voraussetzung sei das Leben Jesu als göttliche Zusage in der Geschichte verständlich¹⁹⁵.

Obwohl, oder besser: *gerade* weil „die Idee des Gottmenschen und die Anerkennung gerade Jesu als des einen, einmaligen, wirklichen Gottmenschen zwei verschiedene Erkenntnisse“ sind¹⁹⁶, sollte man die Aszendenzchristologie als ein konkretes Glaubensangebot verstehen. Der Mensch wird gefragt, ob er die „Grenzidee des Heilbringers“¹⁹⁷ in Jesus von Nazareth realisiert sieht, ob er, weiter gehend, das Werden des Kosmos als letztlich sinnerfüllt und zielgerichtet anerkennt und ob er *seine* Geschichte als Heilsgeschichte bejaht.

3.3 Vermittlung zwischen Gott und Mensch

Die Grundaussage der Christologie, dass Gottes Wort Mensch geworden ist, bedeutet Einheit zwischen göttlicher und menschlicher Natur. Menschheit, und besonders ansichtig:

¹⁹⁰ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 194.

¹⁹¹ Vgl. Ebd., 274f. Vgl. auch ebd., 285: „In diesem Sinn jedenfalls ist er [Jesus] der ‚Absolute Heilbringer‘“.

¹⁹² RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. XII, 33. Vgl. auch RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 211: „... weil wir ja nicht von der Voraussetzung ausgehen, wir wüßten von Jesus nur etwas in einer geschichtlichen Untersuchung [...], sondern weil wir schon [...] den Glauben des Christentums als gegeben voraussetzen.“

¹⁹³ Ebd., 230.

¹⁹⁴ Ebd., 292.

¹⁹⁵ „Wir setzen hier natürlich schon voraus, daß - erstens - Jesus von Nazareth sich als dieser absolute Heilsbringer verstand und daß in seiner Auferstehung zur Vollendung und Erscheinung kam, daß er es wirklich ist.“ Vgl. ebd.

¹⁹⁶ Vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V., 217.

¹⁹⁷ Ebd., 206.

Jesu Menschheit offenbart Gott, sie ist „Realsymbol Gottes“¹⁹⁸. In Jesus wird anschaulich verwirklicht, wie der Mensch „mögliche Selbstaussage Gottes“¹⁹⁹ ist und das Angesprochensein beantworten kann.

So vermittelt der Absolute Heilbringer die unwiderrufliche Selbstzusage Gottes geschichtlich. Die Einung von göttlichem Logos und menschlicher Natur in Jesus Christus kann dem Menschen als Beleg dienen, dass die Selbsttranszendenz, durch Gottes Selbstmitteilung gewirkt²⁰⁰, glückt²⁰¹.

Rahner legt Wert darauf, dass die Selbstmitteilung, die an Christus und die Menschen ergeht, grundsätzlich dieselbe Wirklichkeit ist²⁰². Die freie Annahme der Selbstmitteilung durch den Menschen Jesus Christus kann aber als Exempel gelten für alle Menschen²⁰³. Die dadurch mögliche und in Jesus realisierte Existenz auf Gott hin wird zur Chance für jeden. Sie ist eine „Verheißung an alle Menschen“²⁰⁴.

Das wirft die Frage auf, inwiefern Jesus *außergewöhnliches* Menschsein zukommt. Erfährt Jesus Gott anders als ein gewöhnlicher Mensch? Diese Frage wird mit dem Begriff „Personalunion“ beantwortet. Weil Jesu Menschheit durch seine Göttlichkeit, genauer: den göttlichen Logos getragen ist, er aber *ganz* Gott und *ganz* Mensch ist, unvermischt und unverwandelt, ungetrennt und ungeteilt, weiß Jesus von Gott unmittelbar. Er ist mit Gott Auge-in-Auge, ohne dass menschliche Selbstüberschätzung den Blick verstellt (denn das Freisein von Sünde ist die einzige Einschränkung von Jesu Menschheit!).

Die Unio Hypostatica ist der Höhepunkt der Selbsttranszendenz²⁰⁵. Sie ist ein „inneres Moment der Ganzheit der Begnadigung der geistigen Kreatur überhaupt“, obschon sie einmalig und deren höchster Vollzug ist²⁰⁶. Rahner macht deutlich, dass ihre Bedeutung, nämlich unmittelbare Anschauung Gottes (*visio beatifica*), allen Menschen zugedacht ist²⁰⁷.

In Jesus Christus *erscheint* das Heil Gottes, das allen Menschen zugesagt ist, in ihm *passiert* die Selbstmitteilung Gottes an alle Menschen²⁰⁸. So kommt in ihm als Gottmenschen²⁰⁹ das

¹⁹⁸ „Der menschengewordene Logos ist das absolute Symbol Gottes in der Welt, das unüberbietbar mit dem Symbolisierten erfüllt ist [...]. Vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. IV, 293 und 295f. Vgl. auch VAN DER HEIJDEN a.a.O., 383f.

¹⁹⁹ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 22.

²⁰⁰ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 201.

²⁰¹ Ebd., 183.

²⁰² RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 209.

²⁰³ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 200. Vgl. auch den Absatz „Zum Verhältnis von menschlicher Transzendenz und hypostatischer Union“ in ebd., 198-202.

²⁰⁴ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. V, 210.

²⁰⁵ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 197. Rahner bestreitet nicht, dass die Selbsttranszendenz auch ohne Personalunion möglich wäre, vgl. ebd., 196.

²⁰⁶ Ebd., 210.

²⁰⁷ Ebd., 200. Jesus Christus vermittelt das, was Heil genannt wird, nämlich die Unmittelbarkeit zu Gott, vgl. ebd., 301. Bert van der Heijden hebt hervor, dass Gott selbstverständlich aber auch in diesem Zustand nicht aufhört Geheimnis zu sein! Geheimnis zu sein ist ein Wesensmerkmal Gottes. Vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 194.

²⁰⁸ Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 201.

menschliche Wesen zu seiner Vollendung. Jeder, der mit Jesus in Berührung kommt und so Zeuge vollendeten Menschseins wird, merkt,

„daß der Mensch ist, in dem er sich weggibt in das absolute Geheimnis hinein, das wir Gott nennen.“²¹⁰

Dieses Weg-geben ist aber nicht denkbar ohne ein Aufsich-nehmen des Lebens mit all seinen Höhen und Tiefen. Nur durch Jesu menschlich erlittenes Schicksal, seinen Tod und seine Auferstehung wird der Mensch von Gott endgültig anerkannt. Nun glückt die Weltgeschichte endgültig, ein für allemal. Denn Jesus als der Absolute Heilbringer ist die absolute Zusage Gottes auf der einen Seite und die totale, freie Annahme dieser Zusage auf der anderen Seite²¹¹.

4. Suchende Christologie ²¹²

In der Suchenden Christologie wird davon ausgegangen, dass der Mensch immer schon die Idee Christi in sich trägt und nach ihm Ausschau hält²¹³. Es werden drei Appelle ausgesprochen, die sich direkt an das Daseinsverständnis der Menschen wenden. Rahner ist der Überzeugung, dass Jesu Absolutheitsanspruch nicht durch Reflexion, sondern nur im Glauben beantwortet werden kann. Er versucht deshalb, die Beziehung zum Absoluten Heilbringer²¹⁴ in der konkreten Lebenswelt der Menschen, in ihrem Alltag und ihrem Glauben deutlich zu machen.

Der erste Appell ruft auf zu absoluter Nächstenliebe²¹⁵. In der Liebe zu einem Menschen, die trotz der Endlichkeit des menschlichen Daseins unendlich sein will, wird Christus implizit bejaht²¹⁶. Denn menschliche Liebe kann zwar „absolut engagiert“ sein, sie ist aber nicht sinnvoll vom Menschen her zu rechtfertigen. Weil Gott nicht die Stelle des zu lieben-

²⁰⁹ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. XIII, 378.

²¹⁰ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 216.

²¹¹ Ebd., 195.

²¹² Vgl. ebd., 288-291. Rahner sieht die Suchende Christologie als einen Neuansatz der lehramtlichen Christologie. Vgl. Kap. 8 im sechsten Gang „Zur Frage von Neuansätzen einer orthodoxen Christologie“ in RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 287-298. Vgl. auch Kap. 7 „Inhalt, bleibende Gültigkeit und Grenzen der klassischen Christologie und Soteriologie“, ebd., 279-287. Rahner kritisiert (in Kap. 7) vor allem, dass das kirchliche Lehramt zu sehr an einer Abstiegschristologie festhält. Unter anderem durch Defizite bei der Überwindung der Realidentifikation von Gott und Mensch (ebd., 284), die keinen Abstand erlaubt und paradox erscheint, wird die Menschheit Jesu nicht voll ausgedrückt und seine Heilsbedeutung nicht sonderlich anschaulich gemacht (ebd., 286).

²¹³ Dieses Suchen wird auch als „memoria Christi“ bezeichnet, vgl. Ebd., 310f und RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. I, 207f. Suchende Christologie wird so verstanden, dass jeder sie betreibt, der sein Dasein entschlossen annimmt, vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 288.

²¹⁴ Peter Eicher sieht in den Appellen den Ausdruck des Absoluten Heilbringers vorentworfen, vgl. EICHER, PETER: Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977, 410.

²¹⁵ Ebd., 289.

Die Liebe ist der „epochale[r] Zugang zum Christentum“. Sie braucht ein „objectum immediatum“, ein adäquaten Partner. Da Gott in der Transzendenz aber Gott bleibt (van der Heijden) muss sich „vollmenschliche Erfahrung“ in der DUKommunikation zu einem Mitmenschen vollziehen, vgl. VAN DER HEIJDEN 138-140, Zitate 138 und 140.

²¹⁶ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 289. Vgl. zu Rahners Liebes-Begriff SPECK, a.a.O., 104ff.

den Menschen übernehmen darf und der Nächste auf der anderen Seite nicht nur unter Vorbehalt geliebt werden darf, zum Beispiel um Gottes Willen, sondern unbedingte Liebe absolut bedingungslos sein muss,

„muß ein solcher Mitmensch dasein, der die absolute Nächstenliebe rechtfertigt.“²¹⁷

Dieser Mensch, der zwischen Nächsten- und Gottesliebe vermittelt, kann nur Jesus Christus sein. Nur er kann absolut engagierte menschliche Liebe rechtfertigen. Wenn sich menschliche Liebe in all ihrer Begrenztheit als absolute Liebe will, reicht sie selbst heran an die Einheit zwischen Nächsten- und Gottesliebe. Dann ist sie auf den Gottmenschen ausgerichtet. Dann liebt sie

„suchend oder explizit findend - einen Menschen mit, der die Radikalität solcher Liebe annehmen, tragen und als dem Menschen schlechthin gegenüber legitimieren kann“²¹⁸.

Der Appell an die Bereitschaft zur Annahme des Todes²¹⁹ zeigt ebenso, dass im menschlichen Dasein der Gottmensch implizit gesucht wird. Um seinem Wesen gerecht zu werden, muss der Mensch als endliches Wesen ein Ja zum Tod sagen. Seinen Tod bereitwillig anzunehmen, in „radikaler Ohnmacht“, ist vielleicht die größte freiheitliche Tat des Menschen. Sie kann nicht mehr durch noch herein stehende Zukunft relativiert werden und ist so eine endgültige Tat. Darin wird aber Jesus Christus angenommen, der in seinem Tod die Dialektik von Tod und Ohnmacht überwunden hat.

Rahner appelliert an die Hoffnung der Zukunft²²⁰. Alle Taten innerhalb des endlichen irdischen Lebens, die zunächst auf relative, das heißt: irdische Zukunft ausgerichtet sind, sind letztlich motiviert durch die Suche nach dem Gottmenschen in der Hoffnung auf eine absolute Zukunft. Menschliches Hoffen ist also gleichsam der Horizont, vor dem das Christusereignis als Vollendung der Zukunft verständlich wird²²¹.

Karl Rahner hat gezeigt: Das Bedenken von lebensnahen Situationen, von Erfahrungen, die jeden Menschen betreffen, können zu Jesus Christus führen²²². Eine besondere Bedeutung kommt in diesem Kontext der menschlichen Auferstehungshoffnung zu. Sie bildet den Verständnishorizont, „innerhalb dessen so etwas wie eine Auferstehung Jesu überhaupt nur

²¹⁷ Vgl. RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. IV, 59ff. Vgl. auch RAHNER: Ich glaube an Jesus Christus, a.a.O., 19. Vgl. auch VAN DER HEIJDEN a.a.O., 141.

²¹⁸ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. VIII, 25. Die Transzendierung der Liebe zu einem Menschen in das göttliche Geheimnis Gottes markiert den Einheitspunkt zwischen Gottes- und Menschenliebe, vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 301-303.

²¹⁹ Ebd., 290

²²⁰ Ebd.

²²¹ Ebd., 290f. Vgl. auch RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. VI, 77-90. Vgl. auch Sacramentum Mundi 2, 943.

erwartet werden kann²²³. Aus der menscheigenen Hoffnung auf endgültige Erlösung erwächst das Verständnis für das, wovon die Evangelien berichten. So erscheint das Osterereignis nicht als ein fernes und unbedeutendes Datum der Geschichte.

„Es ist nicht so, daß wir an die bezeugte Sache selbst gar nicht herankämen. Im ‚Geist‘ erfahren wir selbst die Auferstehung Jesu, weil wir ihn und seine Sache als lebendig und siegreich erfahren.“²²⁴

5. Die persönliche Beziehung zu Jesus Christus

5.1 Das Liebesverhältnis zu Jesus

Karl Rahners ganzes Bestreben geht dahin, die für jeden Menschen existentielle Bedeutung des Christusereignisses darzustellen. Eigentlich, so zeigte Rahner an vielen Beispielen, sucht der Mensch immer nach existentieller Vollendung, schon immer nach dem Absoluten Heilbringer. In der Konfrontation mit Jesus von Nazareth kann dieses Verlangen erfüllt werden. Hierin kann die unausweichliche Frage, die der Mensch selbst ist, beantwortet werden. Wenn der Mensch seinen Mitmenschen Jesus als den Christus zu sehen vermag, der das absolute Heil bringt, dann ist der Mensch verwandelt: Alle Dimensionen des Lebens durchwaltend ist er mit ihm verbunden.

„Die größere Sache aber, der sich ein Mensch verschreiben muß, wenn sein Leben sinnvoll werden soll, ist nicht eine größere Sache, sondern eine größere Person. [...] Wir Christen wissen nun aber, daß diese absolute Person [...] nicht der unendlich ferne Gott ist, sondern der Gott, der nahe ist, der Fleisch ist, der da ist, wo wir sind, der so ist wie wir, der als das absolute Geheimnis gleichzeitig eines Wesens mit uns ist, so wie der Logos auch eines Wesens mit dem Vater ist.“²²⁵

Diese Erkenntnis, die aufgrund der existentiellen Begründung alle Dimensionen des menschlichen Daseins durchwaltet, bestimmt fortan das Leben in gravierender Weise. Der so verwandelte Mensch lebt in einem Liebesverhältnis zu Jesus Christus: Das Wort *Liebe* hat seine Berechtigung, weil die Beziehung von absoluter Anerkennung des anderen in freier, unbedingter Zuneigung gekennzeichnet ist.

²²² In seiner Schrift „Gott ist Mensch geworden“ führt Rahner Beispiele an, Arbeit, Gehorsam oder Leiden zum Beispiel, die die Ähnlichkeit zu Jesu von Nazareth unterstreichen. Vgl. RAHNER, KARL: Gott ist Mensch geworden. Meditationen, Freiburg/Br. 1975, 15-23.

²²³ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 269, vgl. auch den ganzen folgenden Abschnitt: Die Einheit von apostolischer und eigener Auferstehungserfahrung, in: Ebd., 269-271

²²⁴ Ebd., 270.

²²⁵ RAHNER, KARL: Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg/Br. 1970, 77f.

„Man kann ihn als einen wahren Menschen lieben in der eigentlichsten und lebendigsten Bedeutung dieses Wortes.“²²⁶

Nichts anderes als Jesu Menschsein kann geliebt werden, die unbegreifliche Union von Mensch und Gott z.B. nicht. Van der Heijden unterstreicht: „Eine solche Einigung kann man nicht lieben, sondern nur die Person, die so mit Gott gemeint ist.“²²⁷ Jesu Menschsein steht nicht auf einer höheren Stufe als das des gewöhnlichen Menschen. Aber weil ihm die „absolute Liebenswürdigkeit“ Gottes innewohnt, die keine (menschlich-alltägliche) Untreue und keinen Egoismus kennt, kann Jesus absolut geliebt werden²²⁸.

Die persönliche Beziehung zu Jesus scheint in gewisser Weise eine notwendige Konsequenz aus Rahners *Erntmachen* mit der Aszendenzchristologie zu sein. Weil Jesu Menschlichkeit ein Moment der menschlichen Heilsvollendung ist, muss es eine persönliche Beziehung zu ihm geben²²⁹. Leider bleibt Rahner dem Leser am Ende des Grundkurses die Erläuterung dieses Verhältnisses weitgehend schuldig. Er führt zwar auf, dass Jesus persönlich geliebt werden kann und dass die Liebe, mit der Jesus Christus geliebt wird, in „unmittelbarer Einheit“ zur Gottesliebe steht²³⁰ – wie sich dieses Verhältnis allerdings gestaltet, ausgehend vom Leben und Leiden Jesu und ausgehend vom Leben des alltäglichen Menschen, darüber spricht Rahner nicht.

5.2 Anonymes und explizites Christentum

Wo das Verhältnis zu Jesus ausschließlich implizit ist, nämlich im von Rahner so genannten „Anonymen Christentum“, ist die Beziehung zwar real, aber anonym²³¹.

Rahner zufolge muss dem Menschen nicht das Evangelium verkündet worden sein, um Christ zu sein, ausreichend ist „eine gehorsame Glaubensbesinnung, eine Glaubenshaltung und -bereitschaft“²³²: Anonymer Christ ist, wer dem Anruf der Gnade folgt²³³. Das bedeutet, dass jede unbedingt sittliche Entscheidung schon eine Anerkennung Gottes beinhaltet²³⁴. Rahner ist der Ansicht, es gebe viele Nichtchristen, die „im Stand der Rechtfertigung

²²⁶ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 302.

²²⁷ vgl. VAN DER HEIJDEN a.a.O., 417f.

²²⁸ Ebd.

²²⁹ „Die menschliche Wirklichkeit Jesu muß immer die bleibende Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes für uns sein.“

RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 300.

²³⁰ Ebd., 302.

²³¹ Ebd., 298.

²³² RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. III, 432.

²³³ VAN DER HEIJDEN, a.a.O., 250. Auf den folgenden Seiten bei van der Heijden findet sich eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff.

²³⁴ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. III, 432.

und Gnade“ stünden, obschon sie die (wohlgemerkt: christliche!) frohe Botschaft nicht gehört hätten und somit auch nicht in der Lage seien, sich selbst Christ zu nennen²³⁵.

Als gegenüberliegender – und anzustrebender – Pol des Jesusverhältnisses gilt das „explizit zu sich selbst gekommene Christentum“²³⁶. Der Herausforderung eines persönlichen Verhältnisses zu Jesus Christus (mitsamt der erforderlichen Pflege, denn eine Beziehung braucht eine ganze Menge Engagement!) mag sich mancher Christ jedoch nicht gewachsen fühlen. Doch hier macht Rahner Mut und unterstreicht, dass diese Beziehung eine Lebensaufgabe ist, die in Ruhe und Gelassenheit angegangen werden kann – im Vollzug des täglichen, „gesellschaftlichen“ Christentums, an dem der Mensch seit seiner Taufe teilhat. Der Mensch muss das, was er in Glaubenssätzen im Kreis seiner Mitchristen hört und spricht (Rahner nennt dies „begrifflichen Glauben“²³⁷), erst verinnerlichen, existentiell relevant werden lassen.

„Man ist immer Christ, um es zu werden.“²³⁸

Das Christusereignis eröffnet dem Menschen die Chance dazu. Karl Rahners Christologie stellt dem Menschen nicht nur irgendeine Möglichkeit vor, bei der es relativ egal ist, ob er sie ergreift oder nicht: Es geht um nichts weniger als das Heil des Menschen. Rahner schließt das christologische Kapitel im „Grundkurs des Glaubens“ mit dem Aufruf, sich auf den Anruf Gottes einzulassen und seinem Sohn, der wahrer Mitmensch ist, in Liebe zu begegnen – und sei es in Gestalt des „geringsten seiner Brüder“²³⁹.

VII. Einwände gegen Rahners Anthropologie und Christologie

1. Narrativ-praktisches vs. geschichtsloses Christentum: Johann Baptist Metz

Johann Baptist Metz²⁴⁰, ein langjähriger Mitarbeiter Rahners und später selbst Dogmatikprofessor in Münster, sieht Rahner zunächst als denjenigen, der die anthropologische Theologie gelöst habe aus „dem Fels des scholastischen Objektivismus“. In späteren Jahren äußerte er aber auch Kritik, weil er eine Welt- und Geschichtslosigkeit im Rahnerschen Ansatz wahrzunehmen meint.

Der Mensch als Wesen absoluter Transzendenz, so Metz, werde bei Rahner nur nach Annahme oder Ablehnung seiner wesentlichen Bestimmung gefragt - persönlich und einzeln.

²³⁵ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. VIII, 187.

²³⁶ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 298.

²³⁷ Ebd., 299.

²³⁸ Ebd.

²³⁹ Ebd., 303, Zitat aus Mt 25,40.

²⁴⁰ Johann Baptist Metz, geboren am 5. August 1928, lehrte von 1963-1993 Fundamentaltheologie in Münster.

Metz sieht darin die Gefahr, dass die Heilsfrage zur „Privatsache“ und die ganze Heilsgeschichte „weltlos“ würde. Zwar sei es Anliegen und gutes Recht der anthropologischen Theologie, nach persönlichen Erfahrungen zu fragen, auch nach persönlichem Glauben: Der Welt- und Geschichtsbezug zu diesem Glauben seien in Rahners Ansatz allerdings nicht deutlich genug erklärt. Zudem sei der Stellenwert der „letzten Dinge“ unterschätzt. Glaube und Welt könnten nur vermittelt werden, wenn die Größe des Horizonts vermittelt würde, vor dem sich die letzten Dinge abspielen.²⁴¹

Vor allem den Identitätsverlust des Christentums hält Johann Baptist Metz für ein immenses Problem der Jetztzeit. Er stellt in seinem Werk „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“²⁴² seine Überzeugung dar, dass dieser mit transzendentaler Theologie nur „idealistisch“ bekämpft werden könne, da sie der Geschichte nicht genügend Bedeutung einräumen würde. Metz plädiert daher für ein „narrativ-praktisches Christentum“²⁴³, das er gegen ein scheinbar ungeschichtliches Christentum abgrenzt.

Der bei Rahner verwendete Erfahrungsbegriff trägt nach Metz nicht den Widersprüchen und Problemen Rechnung, die geschichtlich-menschliche Erfahrung mit sich bringt und als leidvoll erkennen lässt, aber dennoch zur Konstitution von Identität erforderlich sind: Widersprüche werden bei Rahners Erfahrungsbegriff ohne dialektische Anstrengung versöhnt. So kritisiert Metz, die Sinngegenwart in Rahners Theologie sei

„bis in die letzten Winkel hinein ausgebügelt, von allen Widersprüchen befreit: sozusagen hoffnungslos total.“²⁴⁴

Metz verdeutlicht durch ein Beispiel, was er unter Geschichtslosigkeit versteht. Er erwähnt das Märchen vom Hasen und dem Igel²⁴⁵ und deutet es um in den Wettkampf um die christliche Identität. Metz ergreift Partei für den Hasen und für das Laufen durch das „Feld der Geschichte“ als Sammlung von Erfahrungen gegenüber dem Immer-schon-da-sein der „stacheligen“ Transzendentaltheologie. Diese erspart sich quasi durch den „Igel-Trick“ Lauferfahrung, die mit großem Risiko verbunden ist, denn was kann beim Laufen alles passieren!? Steine mögen herumliegen, Stöcke könnten einen zu Fall bringen, der Mähdrescher könnte anrücken – von der trickreichen Transzendentaltheologie kann das Feld der Geschichte von beiden Enden her überblickt werden und muss deswegen nicht betreten wer-

²⁴¹ Vgl. für den gesamten Abschnitt METZ, JOHANN BAPTIST: Karl Rahner, in: SCHULZ, H. J. (Hrsg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart 1966, 517f.

²⁴² METZ, JOHANN BAPTIST: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1992 (fünfte Auflage).

²⁴³ Vgl. für den Absatz METZ: Glaube, a.a.O., § 9, 152-165. Vgl. v.a. 161-165.

²⁴⁴ Ebd., 160.

²⁴⁵ Ebd., 158-161.

den. So werden „kollektive geschichtliche Ängste und drohende Sinnkatastrophen“²⁴⁶ abgeschmettert. Metz ist der Ansicht, dass die christliche Identität auf diese Weise nur scheinbar gesichert werde. In Wirklichkeit würde Identität mit Tautologie verwechselt:

„Der eine Igel ist wie der andere, der Anfang wie das Ende, das Paradies wie die Endzeit, die Schöpfung wie die Vollendung, am Ende wiederholt sich der Anfang. Die Geschichte selbst [...] kommt gar nicht erst dazwischen.“²⁴⁷

Der Hase nimmt das Risiko auf sich. „Das ‚Laufen‘, bei dem man auch liegen bleiben kann, gehört mitsamt seiner Gefährdung zur Identitätssicherung, es ist durch nichts transzendental zu kompensieren“²⁴⁸.

Um bei dem Märchen zu bleiben: Auch der Weg zum Heil aller Menschen führt durch die Ackerfurchen. Metz kommt zu dem Schluss, dass der Universalitätsanspruch des Christentums dann missverstanden würde, wenn ihm gleichsam eine Omnipräsenz verliehen würde, die ihn jeder geschichtlichen Bedrohung entzöge²⁴⁹: Universalität müsse als Einladung angesehen werden. Das „für alle“ in Christus „begründete Heil wird nicht durch eine Idee universal, sondern über die intelligible Kraft einer Praxis, die Praxis der Nachfolge“²⁵⁰.

2. Die Frage als gültiger Ausgangspunkt ? Hansjürgen Verweyen

Karl Rahner stellt in „Hörer des Wortes“ heraus, dass der Mensch von seinem Wesen her eine Frage ist und deshalb „der Ausgangspunkt der Antwort auf die allgemeine Seinsfrage nur die Frage selbst sein kann“²⁵¹, ohne weiter zurückführbar zu sein²⁵². Das kritisiert Hansjürgen Verweyen²⁵³ und gibt dem Urteil als Modus des Erkennens den Vorzug. Zwar sei ein Urteil nicht ohne vorhergehende Frage möglich, es sei jedoch die zuverlässigere Basis für die menschliche Wahrheitssuche. Denn es wäre möglich, „dass etwas Fragliches mit einem Urteil endgültig entschieden wird und dieses dann ein solides Wahrheitsfundament darstellt“²⁵⁴. In der Frage hingegen müssten vorhergehende Urteile schon impliziert sein, sonst sei sie gar nicht verständlich. Vor allem aber sei die Frage als

²⁴⁶ Ebd., 160.

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd.

Ich glaube nicht, dass diese These die christliche Identität (das war Metz' Ausgangspunkt) zu sichern in der Lage ist. Die Konsequenz aus der Erkenntnis ins Leere zu laufen kann nämlich nur das Aufgeben sein.

²⁴⁹ METZ: Glaube, a.a.O., 161.

²⁵⁰ Ebd., 163.

²⁵¹ RAHNER: Hörer, a.a.O., 152.

²⁵² Vgl. EICHER: Wende, a.a.O., 174.

²⁵³ Vgl. für den gesamten Absatz VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Gottes letztes Wort. Zur Grundlegung einer Fundamentaltheologie. Düsseldorf 1991, 156-173 und 320-329. Hansjürgen Verweyen, geboren am 15. Februar 1936, war Assistenzprofessor in Indiana/USA, später ordentlicher Professor für Theologie und Didaktik in Essen und seit 1984 hat er den Lehrstuhl für Fundamentaltheologie in Freiburg inne.

²⁵⁴ Ebd., 159. Nach Eicher geht auch Kant vom Urteil als Grund des kritischen Rückgangs aus, vgl. EICHER: Wende, a.a.O., 51. Vgl. KANT: KrV, a.a.O., 140f und 380f.

sei sie gar nicht verständlich. Vor allem aber sei die Frage als „letztes Fundament von Gültigkeit“ deswegen ungeeignet, weil sie natürlicherweise auf etwas ziele, dass sie selbst vernechte: Die Antwort oder das Urteil²⁵⁵.

Der Behauptung und der Frage läge das Staunen voraus, so Verweyen.

„Erst wenn diese ursprüngliche Einheit von ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘ im Horizont unbedingten Seins durch das Aufklaffen der Differenz des Seienden gegenüber seinem absoluten Grund zerbricht, entspringt die Frage [...] und es kommt zur ‚Behauptung‘ als dem Versuch, in jener Differenz wenigstens vorläufig nicht allen Halt zu verlieren.“²⁵⁶

Hansjürgen Verweyen hat sich auch mit der Kritik auseinandergesetzt, die Metz an Rahner übt. Im Bezug auf das Märchen vom Hasen und dem Igel merkt er kritisch an, dass der Hase im Wettlauf „wach werden“ und realisieren könne, dass er ins Leere läuft. Verweyen meint, dass der Hase nicht genug überlegen würde und daher weder „als Märtyrer noch als tragischer Held“ zu Fall käme, sondern als „aufgeblasener Geck“²⁵⁷.

3. Kritik an Rahners Freiheitsbegriff: Thomas Pröpper ²⁵⁸

Thomas Pröpper äußert Bedenken bezüglich einiger Rahnerscher Aspekte: Angesichts des Übernatürlichen Existentials werde die Unterscheidung von Philosophie und Theologie zwar formal beibehalten, die methodische Relevanz für Rahners Denken aber würde abnehmen, wenn die menschliche Transzendenz *übernatürlich* bestimmt werde. Philosophisch könne dieser Gedanke kaum vermittelt werden²⁵⁹.

Auch in anderen Punkten distanziert sich Pröpper von der Theologie Karl Rahners. Zum Beispiel mag er dem Freiheitsbegriff nicht zustimmen, der in „Hörer des Wortes“ gebildet wird²⁶⁰. Probleme ergeben sich für ihn daraus, dass das mit dem Wesen übernommene Dasein notwendig mitbejaht wird. Wenn der Grund der unausweichlichen Bejahung im ebenso zwangsläufigen Nachvollzug der Daseinsbejahung durch Gott bestünde, so Pröpper, wäre die menschliche Freiheit bedingt.

²⁵⁵ VERWEYEN, a.a.O., 159. Auch am Übernatürlichen Existential hat Verweyen Kritik geübt. Weil die menschliche Vernunft immer schon unter dem Einfluss des Übernatürlichen Existentials stehe, sei eine methodisch autonome Philosophie unmöglich. Vgl. ebd., 168.

²⁵⁶ Ebd., 162.

²⁵⁷ Vgl. ebd., 173.

²⁵⁸ Thomas Pröpper ist Professor für Dogmatik und theologische Hermeneutik in Münster.

²⁵⁹ PRÖPPER, a.a.O., 135. Vermutlich würde das auch der philosophisch-grundlegenden Intention von „Hörer des Wortes“ zuwider laufen.

²⁶⁰ Obschon, so schränkt Pröpper ein, „in Rahners Ansatz ein entschiedenes und durchgeklärtes Freiheitsdenken“ fehlt, vgl. PRÖPPER, a.a.O., 128. Vgl. zur Freiheitsthematik in „Hörer des Wortes“ RAHNER: Hörer, a.a.O., 105-134.

„Läßt das Bewußtsein der Freiheit es zu, sie in ihrer Wahl so begründet zu sehen?“²⁶¹

Auch auf den Ausgangspunkt jeglicher Urteilsanalyse geht Pröpfer ein. Angesichts der ihm zugesprochenen *begründenden* Funktion dürfe der Begriff „Bei-sich-sein“ nicht selbst abgeleitet sein (er wird mit dem Transzendieren-Können begründet). Die Kritik mündet in dem Vorschlag, die menschliche Freiheit als Formprinzip des menschlichen Geistes anzuerkennen. Das von Rahner dargestellte Verhältnis von Gott und Mensch würde einer genauen Vermittlung zur menschlichen Freiheit entbehren, meint Pröpfer²⁶². Durch die von ihm vorgeschlagene Freiheitsfunktion könne auch das Transzendieren-Können formal konstituiert werden. Seinen Ansatz hält Pröpfer für „bescheidener“, weil dieser nur den Aufweis erbringen muss, dass der Mensch *ansprechbar* für Offenbarung ist, nicht aber unbedingt *Hören müssen* muss²⁶³.

Auch an einer weiteren Stelle hat Pröpfer Vorbehalte. Ihm zufolge erklärt Rahner nicht schlüssig, warum das Geheimnis als Grund und Ziel menschlichen Verwiesenseins selbst ein Seiendes sein müsse. Die Tatsache, dass das Geheimnis im Selbstvollzug des Menschen als „Tragendes“ erscheine, das sich als „Innerstes“ und „absolut Verschiedenes“ zeigen würde, genügt Pröpfer zufolge nicht zur Begründung eines „seienden“ Geheimnisses²⁶⁴.

4. Kein Platz für Unerwartetes ? Bert van der Heijden

Diese Kritik teilt auch Bert van der Heijden. Gottes Sein, gar seine Personalität wird schlicht vorausgesetzt, obschon sie hätte begründet werden müssen. Aber selbst das faktische Erkennen Gottes als Person befriedige van der Heijden zufolge den Menschen nicht, weil er nach direkter Begegnung menschlicher Personen suchen würde.

Weiter kritisiert van der Heijden, Rahner ließe die personale Beziehung Jesu zu seinem Vater vermissen, die in der Dreifaltigkeitslehre eine wichtige Rolle spiele. So bliebe Rahners Trinitätslehre lückenhaft, denn es stünde nur ein Verhältnis, nämlich das von Schöpfer und Geschöpf, im Mittelpunkt. Das Fehlen einer Vater-Sohn-Relation hätte zur Folge, dass der Begriff der hypostatischen Union kaum erreichbar wäre²⁶⁵.

²⁶¹ PRÖPPER, a.a.O., 131.

²⁶² Ebd., 272.

²⁶³ Ebd., 132f. Gleichzeitig wäre der Ansatz durch die Unbedingtheit der Freiheit aber auch „radikaler“ als der transzendentaltheologische Ansatz Rahners, ebd.

²⁶⁴ PRÖPPER, a.a.O., 132.

²⁶⁵ Vgl. für den gesamten Absatz VAN DER HEIJDEN, a.a.O., 400-423, besonders 408ff. Vgl. zur Rahnerschen Trinitätslehre RAHNER, KARL: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: JOHANNES FEINER und MAGNUS LÖHRER: Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2, Einsiedeln 1967, 389ff.

Mir erscheint der Vorwurf des Fehlens einer Vater-Sohn-Beziehung bei Karl Rahner nicht ganz nachvollziehbar. In den Abhandlungen über Jesu Selbstverständnis in „Christologie - systematisch und exegetisch“ und im „Grundkurs“, v.a. 244-251, spielt dieses Verhältnis eine wichtige Rolle. Es ist jedoch zu bedenken, dass van der Heijdens Veröffentlichung einige

Die Hauptkritik van der Heijdens, die für ihn das große Problem der Rahnerschen Theologie ausmacht²⁶⁶, bezieht sich auf die Relevanz der Kategorialität. Wenn der Ort der Selbstmitteilung die transzendente Erfahrung ist, was kann dann die Kategorialität an Wesentlichem und Positiven beisteuern? Verdeutlicht sie nur die Endgültigkeit der Selbstmitteilung²⁶⁷? Van der Heijden fragt weiter, was in der partikularen, kategorialen Heilsgeschichte überhaupt passieren könne angesichts der „allgemeinen und transzendentalen Gnadengeschichte“²⁶⁸.

Deutlicher wird die Kritik in Bezug auf das Christusereignis. Nach Rahner ist die Christusoffenbarung

„in gewisser Hinsicht nur die Ausdrücklichkeit dessen, was wir immer schon aus Gnade sind und wenigstens unthematisch erfahren.“²⁶⁹

Das Christusereignis sei aber, so entgegnet van der Heijden, total unvorhersehbar – es sei zwar eine Antwort, zu der es eine Frage gebe,

„aber eine Frage, die nicht so gegeben ist, daß aus ihr die Antwort abzulesen wäre [...]“²⁷⁰

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich van der Heijdens Bedenken gegen Rahners Anthropologie richten, die für das genuin Neue, Besondere und Unerwartete der Inkarnation in der Geschichte keinen Platz mehr lässt.

5. Ist Jesus Christus etwas radikal Neues? Peter Eicher

Peter Eicher schließt sich der Kritik an: Ist Jesus Christus nur die Bestätigung dessen, was für transzendentales Denken immer schon offenbar war?²⁷¹ Er stimmt mit Bert van der Heijden dahingehend überein, dass das transzendente Denken die Gefahr birgt, über das Christusereignis „vorzuentcheiden“: Der Inhalt der „letztgültigen“ Offenbarung ist schon klar, bevor sie geschieht²⁷².

Jahre vor den beiden erwähnten Schriften erschienen ist. Auch Peter Hünermann bestätigt das Vorhandensein der Vater-Sohn-Beziehung, vgl. HÜNERMANN, PETER: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Theologie, Münster 1997, 369.

²⁶⁶ Vgl. VAN DER HEIJDEN, a.a.O., 347.

²⁶⁷ Ebd., 347.

²⁶⁸ Ebd., 217.

²⁶⁹ RAHNER, KARL: Art. Mission und „implizite Christlichkeit“, in: Sacramentum Mundi 3, 548.

²⁷⁰ VAN DER HEIJDEN a.a.O., 217.

²⁷¹ Vgl. EICHER: Offenbarung, a.a.O., 408 und 411.

²⁷² Vgl. ebd., 408. In diese Richtung argumentiert auch Hans Urs von Balthasar, vgl. BALTHASAR, HANS URS VON: Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 84f.

Blicken wir kurz auf Rahner zurück: Dieser hält die Selbsterschließung Gottes für menschlich nicht erreichbar und vollkommen ungeschuldet. So fragt er – suggestiv:

„Kann Gott gewissermaßen vorgeschrieben werden, wohin er kommen müsse, wenn er dem Menschen begegnen wolle?“²⁷³

Er gibt selbst die Antwort:

„Diese Offenbarung Gottes kann nicht vom Menschen her begründet werden, weder in ihrer Tatsächlichkeit oder Notwendigkeit noch in ihrem inneren Wesen.“²⁷⁴

Ein paar Zeilen weiter in „Hörer des Wortes“ unterstreicht Rahner diesen Standpunkt durch eine Definition der Aufgabe des Werks, scheinbar in weiser Voraussicht auf mögliche Kritik: Die Zugehörigkeit der positiven Offenheit für eine etwaige Offenbarung zum menschlichen Wesen solle dargestellt werden,

„ohne daß diese darum in ihrem Inhalt nur das von dieser Offenheit her bestimm-
bare Korrelat gegenständlicher Art wird.“²⁷⁵

Angesichts der Kritik Eichers und van der Heijdens stellt sich die Frage, was die Christusoffenbarung thematisch-transzendentaler Reflexion gegenüber denn Neues sagt. Wie van der Heijden stellt auch Peter Eicher fest, dass der Wert der Inkarnation bei Rahner ausschließlich in der Endgültigkeit von Gottes Selbstmitteilung bestehe²⁷⁶. Eine Alternative, die die Inkarnation aufwerten würde, wäre ein Offenbarungsbegriff, der Jesus Christus als „entscheidenden Offenbarer“ in Gestalt der „geschichtlichen Kundgabe schlechthinniger Alterität“ darstellen würde²⁷⁷.

Eicher möchte die Identifikation des Absoluten Heilbringers mit Jesus Christus differenzierter sehen. Jesus sei in menschlichem Denken immer präsent, Christus aber sei geschichtlich unableitbar²⁷⁸. Diesen Unterschied zwischen der Christusidee des transzendentalen Denkens und dem biblisch bezeugten Jesus hält Eicher für immens; er ist aber auch genau der Punkt, der Menschen in den Glauben führt – vor die Entscheidung, Jesus Christus als den Heilmittler anzunehmen²⁷⁹.

²⁷³ RAHNER: Hörer, a.a.O., 138.

²⁷⁴ Ebd., 22.

²⁷⁵ Ebd., 43. Nur wenn Gott auch schweigen kann ist seine Freiheit gewahrt. Diese theoretische Möglichkeit wird in „Hörer des Wortes“ aufgewiesen: Geschichtliche Offenbarung kann also auch Gottes Schweigen bedeuten. Auch dieses Schweigen wird die menschliche Existenz zum „letzten und höchsten Selbstvollzug“ führen, vgl. ebd., 30. Vgl. auch ebd., 105.

²⁷⁶ EICHER: Offenbarung, a.a.O., 409.

²⁷⁷ Ebd., 408.

²⁷⁸ Ebd., 412.

²⁷⁹ Ebd.

Rahner, so erklärt Eicher, würde stets von der gefallenen Entscheidung zugunsten der Einheit her denken.

„Rahner denkt immer schon aus einem durch den Glauben an Jesus Christus veränderten Verstehenshorizont heraus.“²⁸⁰

Allerdings ist das nicht ganz unproblematisch, ergibt sich daraus doch die Frage, ob dieser Horizont als wirkliches Vorverständnis aller gelten kann oder ob er nicht vielmehr eine Übertragung des „christlichen Horizontes“ auf alle darstellt²⁸¹.

6. Weitere Autoren

Angesichts der Wirkung, die die Rahnersche Theologie bis heute hat, ist es nicht verwunderlich, dass sich die Reihe der Kritiker nicht in obiger Gruppe erschöpft. Der Erwähnung wert sind u.a. sicherlich Hans Urs von Balthasar²⁸² und Walter Kasper, der neben der Un-erwartbarkeit der Geschichte die radikale (und bei Rahner nicht genügend beachtete) Entzogenheit des Unendlichen unterstreicht – „Der Mensch bleibt zuletzt eine Frage.“²⁸³

Mir ist bewusst, dass meine Auseinandersetzung mit der Rahnerschen Christologie und Anthropologie keinen Anspruch auf Vollständigkeit haben kann und in Anbetracht der Wirkungsgeschichte seiner Ansätze noch viele Theologen zu Wort kommen könnten. Dennoch werde ich jetzt meinen Blick auf den Mann richten, den ich „ins Gespräch“ mit Karl Rahner bringen möchte: Den Theologen Peter Hünermann.

²⁸⁰ Ebd., 413.

²⁸¹ Ebd., 414.

²⁸² Erwähnt werden muss Hans Urs von Balthasar, mit dem Rahner ein höchst interessantes Verhältnis pflegte. Ende der 1930er Jahre haben die beiden Theologen zusammen an einem Dogmatikentwurf gearbeitet. Ungefähr zur gleichen Zeit rezensierte von Balthasar „Geist in Welt“ und hob hier vor allem hervor, dass der „Vorgriff“ schwierig zu verstehen sei, wenn „Offenbarung echte Seinseröffnung“ sein solle und nicht Auslegung „eines im Vorgriff Vorgewussten“, vgl. BALTHASAR, HANS URS VON: Rezension zu J.B. Lotz, Sein und Wert und K. Rahner, Geist in Welt, in: Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939), 377.

1964 und 1965 widmeten sich von Balthasar und Rahner noch gegenseitige, mit Lob durchsetzte Geburtstagsartikel (jeweils zum sechzigsten Geburtstag), 1966 aber bezog von Balthasar in „Cordula“ vehement Stellung gegen Rahners Christologie (vgl. BALTHASAR: Cordula, a.a.O., 84-96): Anlass war die Lehre vom Anonymen Christentum. Von Balthasar kritisiert in „Cordula“ Rahners mit den Jahren deutlicher hervortretenden Pluralismus, übt auch Kritik an Rahners Schülern und macht deutlich, dass Rahner eine Kreuzestheologie vermissen lässt (ebd., 91 und vor allem BALTHASAR, HANS URS VON: Theodramatik, Band 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 253-262). Des Weiteren hält auch von Balthasar Offenbarung für unberechenbar. Die Menschwerdung, das Kreuz und Christi Auferweckung sind Heil bringend, sie geschehen in der absteigenden Liebe Gottes. Obwohl von Balthasars Kritik viel weiter geht, muss diese kurze Erläuterung genügen. Zur Vertiefung vgl. LOCHBRUNNER, MANFRED: Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg/Br. 1981, 113-132. In einem Vortrag an der Karl-Rahner-Akademie Anfang 2000 fasste Werner Löser die Unterschiede zwischen Rahner und von Balthasar zusammen: „Der eine denkt das Sein als Geist, der andere als Liebe“. LÖSER, WERNER: Theologische Positionen Hans Urs von Balthasars im Blick auf Karl Rahner. Sein in Geist, Geist in Liebe, Vortrag an der Karl-Rahner-Akademie am 19. Januar 2000, www.kath.de/akademie/rahner/vortrag/loe_balt.htm (Zugriff am 3. Mai 2003).

²⁸³ Vgl. KASPER, WALTER: Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: SCHEFFCZYK, LEO (Hrsg.): Grundfragen der Christologie heute (Quaestiones Disputatae 72), Freiburg/Br. 1975, 141-170, v.a. 156f, Zitat 157.

VIII. Gottes Sohn in der Zeit: Peter Hünemanns Anthropologie und Christologie

1. Einleitung

1.1 Vorbemerkungen

Warum bringe ich Peter Hünemann in einen Dialog mit Karl Rahner?

Peter Hünemann hat aus ähnlichen erkenntnistheoretischen, religionsphilosophischen und theologischen Quellen geschöpft wie Rahner. Beide sind von der klassischen Scholastik geprägt, von Thomas von Aquin, der wie kaum ein anderer Denker die Metaphysik, Erkenntnistheorie und Ontologie voran gebracht hat. Thomas wiederum fußte vor allem in der Erkenntnislehre des Aristoteles, dem griechischen Gelehrten der Antike. Sowohl Rahner als auch Hünemann sind mit der Philosophie Martin Heideggers vertraut, Rahner in direktem Kontakt als sein Student in Freiburg, Hünemann durch seinen Lehrer Bernhard Welte, der wiederum Schüler Heideggers war.

1.2 Der Übergang

Es ist in diesem Teil der Arbeit angestrebt, einige Aspekte der Rahnerschen Anthropologie und Christologie mit Hilfe eines anderen Theologen neu zu betrachten, der vielleicht helfen kann, sie in einem anderen, vielleicht sogar helleren Licht zu sehen. Von Peter Hünemanns Ansatz erhoffe ich mir eine Erweiterung des Horizonts, in dem menschliches Dasein betrachtet werden kann – und zwar in seinem Verhältnis zu seinen Mitgeschöpfen, zu Christus und Gott. Es kann nicht darum gehen, die Bedeutung der theologischen Reflexionen Rahners in Frage zu stellen, dazu eignet sich Hünemanns Ansatz auch sicherlich nicht; doch eröffnet er Möglichkeiten zum Weiter-Denken oder Neu-Bedenken der Thesen Karl Rahners. Dabei nimmt er, wenn auch meist unausdrücklich, Kritikpunkte auf, die Rahner entgegengebracht wurden.

Eine Anmerkung zum Aufbau: Schien die strikte Trennung von Anthropologie und Christologie bei Rahner fast schon willkürlich, so ist bei Hünemann noch weniger sinnvoll – zum einen, weil die Gebiete dichter ineinander verschlungen sind (man kann zum Beispiel „Hörer des Wortes“ lesen, ohne explizit Christologie getrieben zu haben), zum ande-

ren deswegen, weil sämtliche *christologische* Schriften²⁸⁴ Hünemanns Ansätze verfolgen, die zwar viel über den Menschen sagen, dieses aber nicht *expressis verbis* unter dem Leitgedanken der Anthropologie tun. Zwar spielen sich die im folgenden Arbeitsteil behandelten Aspekte Ereignis, Begegnung, Zeugnis und Freundschaft im Menschen, am Menschen oder in der Umwelt des Menschen ab, d.h. im Leben des gewöhnlichen Menschen ebenso wie in Jesu Leben, weswegen sie daher „anthropologisch“ genannt werden können – es zeigt sich jedoch, dass diese Momente gleichzeitig für das Hören und Verstehen der Botschaft Jesu Christi immense Bedeutung haben und bei Hünemann daraufhin befragt werden. Gerade in der Tatsache, dass die Grenze zwischen Anthropologie und Christologie bei Hünemann nur schwer auszumachen ist, besteht aber die Chance, Jesus als Menschen zu sehen, der einem wirklich nahe sein kann²⁸⁵.

1.3 Die Arbeitsweise

Als schwierig erweist sich hier die Tatsache, dass sich Hünemann nur äußerst selten direkt auf Karl Rahner bezieht, während Rahner Hünemann niemals erwähnt, obwohl es Überschneidungen in der Schaffenszeit gibt²⁸⁶. Auch die Herangehensweise an die Aufgabe der Anthropologie und Christologie ist eine andere. Peter Hünemann betrachtet einige Momente ausgiebiger als Rahner, dafür spart er viele Bereiche aus, die Rahner behandelt hat. Zum Teil lässt er aber auch die von Rahner vorgegebene denkerische Tiefe vermissen. Das macht den Vergleich einzelner Momente nicht leicht und erfordert Interpretation, birgt aber gerade so die Chance auf eine neue Perspektive²⁸⁷.

Eine radikale Gegenüberstellung mit dem Ziel, eine der beiden Positionen als untauglich verwerfen zu können, wäre eine alternative Herangehensweise. Als ungeeignet für diese Methode (zu der der Arbeitstitel „Karl Rahner im Verhör“ passen würde) erweist sich aber der Hünemannsche Ansatz, eben weil hier selten Bezüge hergestellt werden zu Karl Rah-

²⁸⁴ Bei Hünemann ist dies vor allem das Werk „Jesus Christus“. Interessanterweise behandelt er in einem Großteil des Buches die Geschichte der Christologie, angefangen von Jesu Leben, Tod und Auferstehung und den ersten dogmatischen Konzilien über das Mittelalter bis in die Neuzeit. Erst am Schluss, auf den letzten 46 Seiten des knapp zehnmals so umfangreichen Buchs, legt der Theologe seinen eigenen Entwurf dar, nämlich den einer „Geschichtlichen Christologie“. Vgl. HÜNEMANN: *Jesus Christus*, a.a.O., 358-404.

Ebenso findet eine Vortrags- und Aufsatzsammlung Hünemanns Verwendung: DERS.: *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie*, Münster 1989.

²⁸⁵ Es soll nicht der Eindruck entstehen, Rahner sei diese Vorgehensweise fremd. Die Suchende Christologie zum Beispiel versucht den Bezug zu Jesus auch in Alltagssituationen ersichtlich zu machen.

²⁸⁶ In den 1970er Jahren, als Peter Hünemann zu lehren begann, nahm er am Diskurs um die Rahnerschen Thesen anscheinend nicht teil, zumindest nicht durch Veröffentlichungen. Er hielt in Münster ab 1971 und in Tübingen ab 1982 christologische Vorlesungen und leistete 1975 einen Beitrag zu dem Band „Grundfragen der Christologie heute“ aus der Reihe „*Quaestiones Disputatae*“. Hierin legt er einen von Bernhard Welte veröffentlichten Aufsatz aus. Vgl. HÜNEMANN, PETER: *Gottes Sohn* in der Zeit. Entwurf eines Begriffs, in: QD 72, a.a.O., 118.

²⁸⁷ Das heißt nicht, dass beide theologische Vorstellungen in vollkommene Konvergenz gebracht werden können.

ner. Das erforderliche Maß von Interpretation würde bei dieser Methode jede Wissenschaftlichkeit und Fairness hinter sich lassen.

Also ist die *dialogische* Methode zu bevorzugen, die in jedem Fall behutsamer vorgeht. Vielleicht kommt man mit Peter Hünemanns Verständnis des Menschen und des göttlichen Geheimnisses zu einer tieferen Einsicht in das, worum es beiden Theologen geht.

1.3 Der Hintergrund seines Denkens

Rund um die kritischen Anfragen an Rahner haben sich in den letzten Jahrzehnten mehrere Gruppen gebildet, die die Kritik differenzieren, ausweiten und mit anderen Bereichen der Theologie zu vermitteln suchen. So gibt es eine so genannte *Pröpper-Schule* oder auch eine *Metz-Schule*. Welcher dieser *Schulen* steht Peter Hünemann nahe?

Er lässt sich keiner dieser Schulen zuordnen, auch wenn es Berührungspunkte und Überschneidungen gibt. Er nimmt sich mit seinem Ansatz aber hauptsächlich eines Problems an, das zuerst von Metz erkannt und dann vielfältig ausgearbeitet wurde: Dem Geschichtsverständnis Rahners.

Peter Hünemann hat einen sehr differenzierten Zeit- und Geschichtsbegriff. Die temporale Struktur des menschlichen Wesens, vor allem aber die des konkret-menschlichen Lebens, sucht er auch in Jesu Leben herauszustellen. Erfahrung als ein Moment der Zeitstruktur und Begegnung, die daran gebunden ist, hat schon Hünemanns Lehrer, Bernhard Welte²⁸⁸, weitgehend erarbeitet. Die aus den Studien bei Heidegger²⁸⁹ übernommenen grundlegenden Gedanken aus den Bereichen der Existentialphilosophie und Ontologie, die Weltes Religionsphilosophie geprägt haben, werden von Hünemann in vielen Bereichen weiter geführt. In ganz besonderer Weise ist in dieser Arbeit die Lektüre von Welte selbst hilfreich, um Hünemanns relativ kompaktem Ansatz die nötige Fundierung zu geben. Da die Grundthesen Weltes und Hünemanns zumindest im nächsten, *anthropologischen* Teil nahezu dieselben sind, wird auch ein Teil von Bernhard Weltes Schriften als Quelle zugrunde gelegt und in Auszügen zitiert²⁹⁰. Seine Gedanken, die Phänomene der Zeit zu analysieren und

²⁸⁸ Bernhard Welte (1906-1983), war von 1952-1973 Professor in Freiburg/Br., am Lehrstuhl für Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie, der 1954 umgewandelt wurde zum Lehrstuhl für Christliche Religionsphilosophie. Welte kannte Karl Rahner und gab mit ihm zusammen mehrere Bücher heraus, z.B. *Mut zur Tugend. Von der Fähigkeit, menschlicher zu leben*, Freiburg/Br. 1979.

Ausgangspunkt von Weltes Religionsphilosophie ist die in der Moderne herrschende Spannung zwischen der säkularisierten Welt und religiöser Erfahrung. Er versucht, die Ursprünglichkeit der Phänomene menschlichen Daseins aufzudecken und so moderne Lebenssituationen mit dem christlichen Glauben zu vermitteln.

²⁸⁹ So sehr beide Wissenschaftler, Rahner und Welte, von Heidegger beeinflusst waren – Welte pflegte ein weitaus intensiveres, weil persönlicheres Verhältnis zu Martin Heidegger. Ein langjähriger Briefwechsel und Weltes Trauerrede zum Tod Heideggers zeugen davon. Darüber hinaus hat Welte mehrere Monographien über Heidegger veröffentlicht.

²⁹⁰ Besonders hilfreich zum Verständnis von Hünemanns Ansatz sind die Werke WELTE, BERNHARD: Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie, Freiburg/Br. 1982 und DERS.: Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer

(religions-)philosophisch zu deuten, wurden von seinem Schüler transformiert in eine *theologische* Sichtweise (schaut man sich die Gliederung von Weltes „Das Licht des Nichts“ oder „Was ist Glauben?“ an, wird deutlich, dass sein Gedankengang zwar auf Jesus Christus hinstrebt, vor der Entfaltung der theologischen Deutung aber abbricht) – schließlich ist Hünemanns Profession im Gegensatz zu der seines Mentors die eines Theologen.

2. Situationsbestimmung im Dialog – Rückfragen an Heidegger

Bis in die von Welt- und Existenzfragen geprägte griechische Klassik reicht der Strang der philosophischen Lehren zurück, auf deren Basis Peter Hünemann seine Ideen baut, ebenso wie das auch bei Rahner der Fall ist. Deshalb bietet sich an, zum Beginn der inhaltlichen Arbeit die Gemeinsamkeiten des Seins- und Weltverständnisses Rahners und Hünemanns herauszustellen.

Jeder Gedanke, jede Handlung und jede Frage, mit einem Wort: Das ganze menschliche Wesen *ist* (ist' im Sinne von „wesen“²⁹¹) nur aufgrund grenzenloser Offenheit gegenüber der Welt. Das ist die Grundüberzeugung Rahners wie Hünemanns, die eine eminente Rolle in der Anthropologie der beiden Theologen spielt.

Der Mensch macht früher oder später, implizit oder ausdrücklich eine Erfahrung, die ihn selbst in Beziehung zu seiner Umwelt sieht: „Die Welt ist was für mich. Das, was da draußen ist, geht mich an.“²⁹² Die Erfahrung des Hineingehörens in die Welt, des Ek-sistierens als Da-sein²⁹³, kennzeichnen Hünemann wie Rahner durch den Begriff „Offenheit“ oder „Offensein“ (als das Hinausgeschickt-sein in die Welt, in der dem Menschen aufgeht, was es gibt²⁹⁴): Da-sein meint also (unter anderem) In-der-Welt-sein²⁹⁵ –so ist die Offenheit des

religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980. Grundlagen finden sich auch in den älteren Werken. Vgl. WELTE, BERNHARD: Auf der *Spur* des Ewigen, a.a.O. und DERS.: *Zeit und Geheimnis*, Freiburg/Br. 1975.

²⁹¹ Leider haben wir es bei dem Verb *sein* mit einem *Allerweltswort* zu tun, mit einem Ausdruck, der in vielfältiger Weise benutzt wird und dessen Bedeutung als gewusst vorausgesetzt wird („Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste [...]“, vgl. HEIDEGGER: *Sein*, a.a.O., 43). Das aber erschwert die sprachliche Darstellung in diesem Kontext. Das umgangssprachlich durchaus übliche Alternativwort „existieren“ ist bei ganz akkurater Vorgehensweise problematisch, da „Existential“ als „Sein“ soviel wie „Vorhandensein“ bezeichnet. Das ist nach Heidegger „eine Seinsart, die dem Seienden vom Charakter des Daseins wesensmäßig nicht zukommt“, vgl. HEIDEGGER: *Sein*, a.a.O., 42.

²⁹² Vgl. HÜNEMANN: *Jesus Christus*, a.a.O., 361.

²⁹³ Beide Termini wurden von Martin Heidegger eingeführt. „Ek-Sistenz“ beginnt ihm zufolge da, wo der „erste Denker fragend sich der Unverborgenheit des Seienden stellt mit der Frage, was das Seiende sei“, vgl. HEIDEGGER, MARTIN: *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1961, 15f. Der Begriff „Da-sein“ in „Sein und Zeit“ erklärt: „Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*.“ Vgl. DERS.: *Sein*, a.a.O., 7.

Zum Wesen des Daseins gehört In-der-Welt-sein (Dasein konkretisiert sich als In-der-Welt sein), vgl. ebd., §12, 57.

²⁹⁴ HÜNEMANN: *Jesus Christus*, a.a.O., 389. Das von Hünemann ausgiebig behandelte Motiv der Begegnung setzt hier, bei der Auskehr in die Welt, an. Vgl. auch Kapitel VIII. 4 dieser Arbeit.

²⁹⁵ HÜNEMANN: *Jesus Christus*, a.a.O., 389. Auch diesen Ausdruck hat Martin Heidegger eingeführt. Vgl. Kapitel 2 des ersten Abschnitts des ersten Teils, „Das In-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins“, §§ 12f, in: HEIDEGGER: *Sein*, a.a.O., 52-62. Heidegger macht darauf aufmerksam, dass das „In-der-Welt-sein“ nicht ausschließliche Bestimmung des Daseins ist, vgl. ebd., 53. Dem Sein in der Welt liegt nach Heidegger „In-sein“ zugrunde. Vgl. Ebd., 54f. Zur Abgrenzung: In-sein ist eine geistige Eigenschaft, Leiblichkeit eine räumliche. In-sein führt das Zusammensein eines

Menschen nichts weniger als der Ort, an dem sich sein Leben abspielt, und zwar in Raum und Zeit (Dasein wird nach Heidegger als „existenziale Räumlichkeit“ gedacht²⁹⁶).

In den christologischen Gedanken, die Hünemann im Werk Bernhard Weltes erkennt und die er weiter führt, zeigt sich eine auffallende Ähnlichkeit zu dem Rahnerschen Modell des menschlichen Daseins. Offenheit als universaler Bezug, der sich als Beim-anderen-sein zeigt, konkretes Handeln ermöglicht und trotz erkennbarer Begrenztheit und Endlichkeit²⁹⁷ etwas zu tun hat mit einer begründenden Absolutheit²⁹⁸, ebenso das menschliche Vorfinden seines unbegrenzten Selbststandes²⁹⁹ – all das findet sich auch im Rahnerschen Denken. Ebenso stimmen die Theologen in einem weiteren Punkt überein: Durch das Sein-beim-anderen wird der Mensch zu sich selbst gerufen, so dass Bei-sich- und Beim-anderen-sein zusammengehören. Mehr noch: Identität oder Selbstsein (in Rahnerscher Terminologie: In-sich-selber-Ständigkeit oder Subjektivität) gewinnt der Mensch durch das, womit er umgeht, was ihn angeht und ihm aufgeht³⁰⁰.

Hünemanns Aufsatz „Gottes Sohn in der Zeit“³⁰¹ fasst die Weltesche Seinsbestimmung zusammen und zeigt weitere Analogien zu Rahner³⁰². Zum Beispiel sieht Hünemann im Vorfinden des Selbststandes einen „Reflex von Absolutheit“³⁰³. Er identifiziert dieses „Absolute“ zwar nicht so explizit wie Rahner mit Gott und begründet die Erkenntnis des Absoluten auch nicht mit der notwendigen Bejahung des eigenen Daseins, ihm zufolge aber spiegelt der Mensch in seinem Selbstsein die Freiheit und Würde Gottes wider³⁰⁴.

Einen ähnlichen, wenn auch nicht ganz identischen Begriff haben Hünemann/Welte und Rahner auch vom „Horizont“. Der Mensch als unausweichlich Fragender, den keine Grenze aufhält, der sich in einer nie enden wollenden Bewegung befindet, erlebt sich in der Spannung zwischen dieser Unbegrenztheit und seiner Endlichkeit. Der „Unendliche Hori-

Körperdinges und eines Geistdinges vor Augen, vgl. ebd. Vgl. für eine Definition von „In-der-Welt-sein“ auch VERWEYEN, a.a.O., 165.

²⁹⁶ Das In-der-Welt-sein als Wesenstruktur des Daseins ermöglicht das Denken des Daseins als existenziale Räumlichkeit, vgl. Heidegger, Sein, a.a.O., §12, 56.

²⁹⁷ WELTE: Glauben, a.a.O., 33.

²⁹⁸ WELTE: Spur, a.a.O., 438.

²⁹⁹ Ebd., 439.

³⁰⁰ Der Ursprung des Gedankens liegt ebenfalls bei Heidegger; sein Grundgedanke sei also zitiert: „Im Sichrichten auf... und Erfassen geht das Dasein nicht etwa erst aus seiner Innensphäre hinaus, in die es zunächst verkapselt ist, sondern es ist seiner primären Seinsart nach immer schon ‚draußen‘ bei einem bezeugenden Seienden der je schon entdeckten Welt. Und das bestimmende Sichaufhalten bei dem zu erkennenden Seienden ist nicht etwa ein Verlassen der inneren Sphäre, sondern auch in diesem ‚Draußen-sein‘ beim Gegenstand ist das Dasein im rechtverstandenen Sinne ‚drinnen‘, d.h. es selbst ist es als In-der-Welt-sein, das erkennt. Und wiederum, das Vernehmen des Erkannten ist nicht ein Zurückkehren des erfassenden Hinausgehens mit der gewonnenen Beute in das ‚Gehäuse‘ des Bewußtseins, sondern auch im Vernehmen, Bewahren und Behalten *bleibt* das erkennende Dasein *als Dasein draußen*.“ Vgl. Heidegger, Sein, a.a.O., §13, 62. Zur näheren Erklärung des Begriffs „Selbstsein“ vgl. Kapitel VIII, Punkt 4.2.9 dieser Arbeit.

³⁰¹ HÜNEMANN: Gottes Sohn, a.a.O.

³⁰² Vgl. das siebte Kapitel „Der freie Unbekannte“ in RAHNER: Hörer, a.a.O., 105-116.

³⁰³ HÜNEMANN: Gottes Sohn, a.a.O., 118.

³⁰⁴ Hünemann erkennt darin die partizipative Einheit des Menschen mit Gott. Jedoch ist der Mensch „gehalten, die Distanz zu jenem heiligen Urspruch, an dem er von ferne Anteil hat, anzuerkennen.“ Vgl. HÜNEMANN: Gottes Sohn, a.a.O., 119.

zont“ (Welte) scheint die Triebfeder zu sein für diese Bewegung des Menschen³⁰⁵. Obschon die genaue Ausrichtung des Horizontbegriffs unklar bleibt³⁰⁶, sind sich Rahner, Welte und Hünemann zumindest dahin gehend einig, dass der Horizont der Ort ist, an dem Sein verständlich wird – ein Blick auf die gemeinsame Freiburger Wurzel zeigt, dass Heidegger diese Idee schon in „Sein und Zeit“ verfolgt³⁰⁷.

Denken und Sein sind einander zugewandt, das ist die Grundüberzeugung Heideggers und seiner Schüler³⁰⁸. Und schlechterdings kann auch Übernatürliches nur innerhalb des Seinsdenkens, dem der Mensch nicht entkommt, gedacht werden. Also ist auch Gott Seiender³⁰⁹, darin besteht Übereinstimmung. Allerdings wäre es fatal, wenn Gott (Hünemann spricht zunächst von „dem Heiligen“) einfach „im Horizont des Seienden seiend“ gedacht würde³¹⁰.

Die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen Hünemann und Rahner sollen die Basis sein für die Betrachtung des Punktes, an dem sich die Wege Hünemanns und Rahners trennen – zumindest vorläufig, denn es wird sich herausstellen, dass viele vermeintliche Differenzen vermittelbar und für den jeweils anderen Ansatz sogar fruchtbar sind.

3. Dasein angesichts von Sinnlosigkeit und Nichts

Im Folgenden soll ein Aspekt betrachtet werden, der bei Rahner und Hünemann zunächst gegensätzlich gefüllt zu sein scheint: Der Aspekt der Sinnhaftigkeit.

Dazu erstelle ich folgende These:

In Karl Rahners Denken hat Sein per se Sinn. So wird Daseinsängsten, die die Sinnlosigkeit fürchten, kein Platz im Leben gegeben.

³⁰⁵ WELTE: Glauben, a.a.O., 35.

³⁰⁶ Es ist nicht ganz klar, ob Welte / Hünemann hier das meinen, was Rahner mit „Transzendentalen Horizont“ meint, oder aber der rein menschliche Lebens- und Erfahrungshorizont gemeint ist. So mag es im Abschnitt 5 von „Was ist Glauben“ scheinen. Aber vermutlich sehen Welte / Hünemann diesen Horizont, der in beiden Fällen die Spannung zwischen Begrenztheit und Unbegrenztheit meint, (wie Rahner) auch nicht als ganz im Menschen liegend. Ein Horizont nämlich ist eine Grenze, die nach Welte außerhalb des Seins liegen muss und bei ihm „Nichts“ ist. Vgl. WELTE: Spur, a.a.O., 65.

³⁰⁷ HEIDEGGER: Sein, a.a.O., § 45, 231.

³⁰⁸ „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken“, vgl. HEIDEGGER, MARTIN: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den „Humanismus“, Bern 1954, 102, zitiert in HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 13.

Karl Rahner denkt Ähnliches aufgrund des Aufweises der Einheit von Sein und Erkennen, vgl. hierzu das dritte Kapitel „Die Gelichtetheit von Sein“ in RAHNER: Hörer, a.a.O., 47-62.

³⁰⁹ Vgl. HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 13. Rahner identifiziert Gott mit Sein: „Auch wenn also Sein, insofern es *nicht* auf die Welt als die mögliche Ganzheit der Erscheinung eingeschränkt ist, gegenständlich vorgestellt wird [...] muß es selbst als solches nach Art eines Gegenstandes der Welt [...] vorgestellt werden.“, vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 180. Auch Heidegger hat Gott als Seienden gedacht. Vgl. HEIDEGGER: Sein, a.a.O., §20, 92. In „Sein und Zeit“ wird der Gottbegriff nur in Bezug auf Descartes' Substanzanalyse genannt. Die Bezeichnung „Gott“ meint in Heideggers fundamentaler ontologischer Bestimmung der Welt, ebd. 92-95, nur ein ‚ens perfectissimum‘ und restlos Unbedingtes, ebd. 92.

³¹⁰ Vgl. HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 13 und RAHNER: Hörer, a.a.O., 180.

Die nähere Bestimmung der Gotteserfahrung im Laufe der weiteren Arbeit wird versuchen, den Sachverhalt aufzuklären.

Hünermann setzt dagegen:

Diese Daseinsängste gibt es aber, weil es das Nichts gibt. Das Nichts ist existentiell unausweichlich. Sein und Nichts sind nur verständlich in einer Wirklichkeit, der Ereignischarakter zukommt.

Ob und inwiefern eine Synthese möglich ist, bleibt eine Frage, die anschließend untersucht werden soll.

3.1 Rahner – Sein ist per se sinnvoll

Die These, Sein sei bei Rahner immer sinnvoll, mag auf den ersten Blick nicht leicht nachvollziehbar zu sein: Denn offensichtlich haben die Begriffe „Sinn“ und „Nichts“ bei Rahner keine tragende Bedeutung. Der Vorgriff, so zeigt Rahner, zielt auf Sein und bedingt die Erkenntnis von Sein³¹¹. Ein Vorgreifen auf Nichts scheint für Rahner undenkbar, „denn das Nichts begründet nichts.“³¹² Auch könne Nichts nichts bewegen³¹³.

Ähnlich argumentiert Rahner bezüglich „Sinn“. In der Explikation des Vorgriffs wird deutlich: Das sich im Vorgriff Zeigende kann nicht un-sinnig sein. Die Konsequenz daraus lautet, dass alles erscheinende Sein also Sinn haben muss. Nicht-Sinniges hat überhaupt keinen Platz.

3.2 Die Antithese Hünermanns: Das Nichts ist existentiell unausweichlich

3.2.1 Flüchtiges Sein – Nichtsein

Bei Hünermann hingegen spielen „Sinn“ und „Nichts“ eine zentrale Rolle.

Wie Rahner ist auch er der Überzeugung, dass das, was der Offenheit des Menschen aufgeht, Sein ist. Diese beiden Charakteristika der Wirklichkeit, Sein und Offenheit, stehen für Hünermann jedoch im Licht der Ereignishaftigkeit der Wirklichkeit³¹⁴:

„Wirklichkeit ist nur da im Ereignis der Offenheit.“³¹⁵

Hünermann erklärt, was er mit dem Ereignischarakter meint: Der Mensch erfährt nicht nur, dass er durch das *In-der-Welt-sein* bestimmt ist, dass ihn etwas angeht, sondern er erlebt,

³¹¹ „Der Vorgriff ist die Bedingung der Möglichkeit des allgemeinen Begriffs, der Abstraktion, die hinwiederum Ermöglichung der Objektivierung des sinnlich Gegebenen und so der wissenden In-sich-selber-Ständigkeit ist“, vgl. RAHNER: Hörer, a.a.O., 78. Vgl. auch RAHNER: Hörer, a.a.O., 127.

³¹² RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 44.

³¹³ Ebd. An einer Stelle in „Hörer des Wortes“ bezeichnet er das „fragende Sein“ zwar als „Nicht-Sein“, meint damit aber die unbegrenzte Differenz zum absoluten Sein. RAHNER: Hörer, a.a.O., 64.

³¹⁴ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362. Leider bietet Martin Heidegger hier keine Basis, auf der ein Vergleich möglich wäre: Denn in „Sein und Zeit“ wird Ereignis lediglich als Vorkommnis innerhalb der Welt beschrieben (d.h. ohne genauere Auslegung als Vorkommnis zwischen „Sein und Zeit“!).

³¹⁵ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 361.

dass sich etwas *ereignet*: Etwas betrifft ihn, etwas eignet sich ihm zu³¹⁶. Das deutet darauf hin, dass Sein vom Menschen als zeitlich erfahren wird³¹⁷, denn aus der Situation, die *vorher* noch *so beschaffen* war, *beschafft sich jetzt* (entsteht jetzt) etwas Neues.

So ist Ereignishaftigkeit gebunden an die Zeitlichkeit, von der das ganze Leben des Menschen durchwaltet ist. Nichts weltlich Seiendes, mit dem der Mensch sich Tag für Tag umgibt, das er liebt und das er hasst, bleibt für immer, auch er selbst nicht: alles geht zu auf Nicht-Sein. Wenn etwas in der Vergangenheit nicht war, jetzt aber ist und mit Sicherheit bald nicht mehr ist, und die Erfahrung bestätigt das, dann wird dem Menschen klar, dass Sein auch Nicht-Sein sein kann³¹⁸.

Die ganze Geschichte ist eine Frage nach Sein und Nichts³¹⁹. Eine solche Sichtweise verunmöglicht jegliches Heile-Welt-Denken, denn der Mensch erfährt Sein nicht als rundweg *rein*, als sicher und vollkommen, sondern als geheimnisvoll umgriffen vom Nichts. Das beunruhigt den Menschen: Ist das Nichts mit seiner Möglichkeit des Vergangen-Machens von Sein nicht größer als das Sein? Ist nicht das Nichts dasjenige, was dem Sein Grenzen setzt³²⁰? Ist die Geschichte mit ihrer Relation zwischen Sein und Nicht-Sein nicht bedrohlich?

Diese Erfahrung muss sich nicht konkret, d.h. thematisch vollziehen, um den Menschen zu ängstigen: Welchen Sinn hat das Sein, wenn es vergänglich ist?

3.2.2 Die Entscheidung im Vertrauen auf Sinn

Der Mensch sucht Sinn. Sein ausgesprochenes Interesse daran³²¹ lässt ihn Verständnis suchen im Sich ereignenden, auftuenden Seienden. Aufleuchten kann Sinn in Ereignissen³²², besonders in guten Daseinsgestalten³²³. Das heißt, dass Menschen im Umgang mit der Welt

³¹⁶ Vgl. HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 165.

³¹⁷ HÜNERMANN: Offenbarung, 125f. Vgl. auch Kapitel VIII, Punkt 4.2.9 dieser Arbeit.

³¹⁸ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362.

³¹⁹ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 30.

³²⁰ Vgl. hierzu eine Anmerkung in Kapitel IX, Punkt 2.7.

³²¹ Nach Welte ist die Forderung nach Sinn in allem „in das Herz unseres lebendigen Daseins selbst eingeschrieben“. WELTE: Licht, a.a.O., 48. Weiter als Hünemann geht er bei der Auslegung der Sinnsuche. Den Glauben an Sinn „in allem und über allem, was wir an Gestalten in unserem weltimmanenten und relativen Dasein erleben“, nennt Welte Gott. WELTE: Glauben, a.a.O., 30.

³²² HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 32.

Hier ist die Betrachtung des Heideggerschen Sinn-Begriffs sinnvoll: Bei Martin Heidegger bedeutet Sinn das Verstehen-Können von innerweltlich Seiendem durch das Dasein, d.h. grob vereinfacht: durch den Menschen. Heidegger vermeidet Worte wie „Mensch“, „Bewusstsein“ oder „Geist“ als Identifikation von „Dasein“, weil diese Begriffe Phänomenbezirke bezeichnen, die das Sein des Daseins voraussetzen. Vgl. HEIDEGGER: Sein, a.a.O., §10, 48.

Heidegger macht deutlich, dass Sinn keine Qualität ist, die dem zu verstehenden Seienden irgendwie zukommt: Verstanden wird vielmehr nur das eigene Dasein, nicht das gegenüberstehende Seiende. (Ebd., 151). Sinn ist ein Existential des Daseins und deshalb kann nur Dasein sinnvoll oder sinnlos sein. Die Sinnfrage fragt also nach dem Dasein selbst (Ebd., 152.) und wenn Sein verstanden wird, hat es Sinn. Sinn ist das, was an Sein mitgeteilt werden kann: „Was im verstehenden Erschließen artikulierbar ist, nennen wir Sinn.“ Ebd., 151.

³²³ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 361. Hiermit wird Bezug genommen auf Formen des menschlichen Umgangs miteinander. Unglücklicherweise gibt Hünemann hier keine Erklärung von „gut“, ebenso wie er den (nach Heidegger elementaren) Unterschied von Sein und Dasein nicht verdeutlicht.

und miteinander die Erfahrung machen können, dass etwas Sinn hat³²⁴. Wichtig ist, dass Sinn nicht erschaffen wird, sondern der Mensch in seinem Suchen, denkend wie handelnd, „begabt“ wird mit Sinn³²⁵.

Doch der Mensch entkommt der Frage der Sinnlosigkeit nicht: Immer wieder tun sich Zweifel auf, machen sich Daseinsängste breit – Befürchtungen, dass das Sein nicht sinnvoll, nicht einmal zweckmäßig ist, unmotiviert verrinnt und irgendwann sang- und klanglos in die Ungültigkeit abgleitet, gehören zu den Grunderfahrungen des Menschen.

Jede sich zueignende Sinnerfahrung kann jedoch ein Anreiz sein, die Ängste auf sich zu nehmen und eine Entscheidung zu treffen – zugunsten der Hoffnung auf ein sinnvolles Sein. Das ist möglich

„in einem vertrauenden Sich-Wagen auf jene vielfältigen Zusprüche und Winke hin, die den Menschen aus der Offenheit der Wirklichkeit erreichen [...]“³²⁶

Die Entscheidung wird getragen durch eine Bejahung des Nichts. Dass in scheinbar allem Sein auch Nichts waltet³²⁷ kann akzeptiert und gutgeheißen werden. Dazu aber muss der Mensch das neuzeitlich-rationale, empirische Denken hinter sich lassen und Mut aufbringen für das Mysterium des Nichts, das ihn berührt. Das un-endliche Nichts ist das entzogene, vordenkliche Geheimnis³²⁸. Freilich ist das Nichts nicht ganz entzogen, denn dann wüsste davon ja keiner – aber was heißt denn dann Geheimnis? Helfen kann der Geheimnisbegriff Rahners, der gleichzeitige Nähe und Ferne meint³²⁹. Auch wenn er selbst keine Definition vorlegt, ist davon auszugehen, dass Hünemann diese Ansicht teilt; seine Bestimmung des „Geheimnisses des Heiligen“ spricht dafür.

3.2.3 Bernhard Welte: Daseinsbegründender Glaube / das Geheimnis des Heiligen

Bernhard Welte hat mit dem Begriffspaar „Daseinsbegründender Glaube / Daseinskonsequenter Glaube“ gezeigt, dass der Mensch in einem unbewussten Vertrauen auf das Gelingen von Zeit lebt³³⁰. Seine unausweichliche Sinnsuche, sein ganzes Dasein ist nur möglich aufgrund dieses Urvertrauens, das das Dasein trägt. Ständig schreitet der Mensch, ohne sich darüber im Klaren zu sein, über das Empirische hinaus in das Ungewisse, stets gibt er sich dem Ungewissen, dem Nichts „anheim“³³¹. Welte nennt diese Bewegung „daseinsbegründenden Glauben“. Menschen können gar nicht anders als so zu leben.

³²⁴ WELTE: Licht, a.a.O., 49.

³²⁵ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 60.

³²⁶ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362.

³²⁷ Eine Anmerkung zu dem Verhältnis zwischen Nichts und Sein findet sich im Kapitel IX, Punkt 2.7.

³²⁸ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362.

³²⁹ Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 311.

³³⁰ Vgl. WELTE: Glauben, a.a.O., 21-31.

³³¹ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 160.

Es stellt sich die Frage, wie der daseinsbegründende Glaube mit der alltäglichen Realität vereinbar ist, die von mannigfachen Daseinsängsten geprägt ist. Wie soll sich Sein sinnvoll in der Welt zeitigen, wie soll Zeit in der Welt sinnvoll *sein*³³² (nichts anderes als das meint das *Gelingen* von Zeit nämlich!), wenn Sinn so beliebig erscheint?

Peter Hünemann sieht die Entscheidung für die Hoffnung als Lösung. In den Tiefen dieses geheimnisvollen Glaubens kann der Mut gefunden werden, durch den ein hoffnungsvolles „Ja“ gesprochen wird zu dem, was sich im Nichts verbirgt, was den Menschen aber dennoch anrührt: das Geheimnis des Heiligen³³³.

So verborgen das Geheimnis sein mag, so unvollkommen die kurzen Sinnblitze im täglichen Leben sein mögen: Durch den Schleier des Nichts geht dem Menschen auch die Nähe des Heiligen auf³³⁴.

„Im daseinsermöglichenden Glauben und Hoffen rührt den Menschen das vor-denkliche Geheimnis des Heiligen an, und zwar in der Offenheit, im Angang des Seins.“³³⁵

Das Seinsgeschick wird gelenkt durch den Entzug und das Sich-Ereignen des Heiligen³³⁶ – deswegen trägt das Heilige Geheimnischarakter (auch nach Rahnerscher Definition). Somit ereignet oder entzieht sich aber auch das *Sinn*geschick aus der Mächtigkeit dieses Geheimnisses heraus: Es ereignet sich der Sinn, auf den der Mensch aus ist. Das Geheimnis des Heiligen, umgeben vom Nichts, *er-erignet* den Sinn von Geschichte³³⁷!

3.3 Zwischenergebnis

3.3.1 Nichts – ein Vorteil des Hünemannschen Menschenbildes?

Das von Peter Hünemann beschriebene und hier kurz umrissene Bild vom menschlichen Wesen nimmt dessen Daseinsängste ernst. Es erlaubt dem Menschen Zweifel an unbedingter Sinnhaftigkeit jeder Erscheinung, nimmt die Sinn-Suche *als Suche* ernst (im Gegensatz zu einem Sinn-Finden, das ein *Nichtfinden* und Fehlgriffe ausschließt) und lässt dem Menschen seine Unsicherheit bezüglich der unausweichlichen – aber nie endgültigen – Zeitlichkeit des Daseins.

Nach Beispielen im täglichen Leben muss nicht lange gesucht werden: Jeder Eintrag im Terminkalender, jede Wettervorhersage oder jede Vorankündigung („Lesen sie den Spielbericht der Halbfinalbegegnung in der morgigen Ausgabe“) ist ein Beispiel dafür, dass sich die Menschen dauernd der ungewissen Zukunft anvertrauen.

³³² Sein zeitigt sich, Zeit west. Vgl. für den Gedankengang HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 27.

³³³ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362.

³³⁴ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 13.

³³⁵ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362.

³³⁶ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 13.

³³⁷ Deshalb ist verständlich, warum das Geheimnis heilig genannt wird, vgl. ebd., 62. Weitere Gedanken zum daseinsbegründenden Glauben und dem Geheimnis des Heiligen werden nach einer ersten Zwischenbilanz angestellt.

Im kritischen Blick auf Hünemanns und Rahners Ansatz stellt sich nun die Frage, ob ein theologisch-philosophischer Ansatz, in dem Sinnlosigkeit nicht sein kann und in dem Ängste und Unklarheiten gar nicht erst aufkommen können, nicht viel *praktischer* ist als einer, der sich mit Ungewissheit quält. Vielleicht, so könnte die Antwort lauten, ist er *praktischer* – doch ist er dadurch nicht unbedingt *lebbarer*. Ein Menschenbild, das Furcht und Unsicherheit nicht ausklammert, ist für die Menschen – gerade in der heutigen Zeit – nachvollziehbarer als ein Modell, in dem dem Sein zwangsläufig Sinn zugehört und dem Menschen nichts anderes als sinnhaftes Sein erscheinen kann. Ein Modell, wie es Rahner erstellt hat, steht leicht im Verdacht, den Menschen hineinzuzwängen in eine heile Welt, in der Nichts keine Macht hat und Un-Sinn keinen Sinn macht³³⁸. Drastischer formuliert: Es stülpt dem Menschen ein Konstrukt der Welt über, das mit der Lebenswelt eben dieses Menschen unter Umständen wenig zu tun hat. Die Seinsfrage ist ein Konstitutivum menschlichen Daseins, das hat Rahner festgestellt. Aber ist nicht auch die Sinnfrage konstituierend für den Menschen – mitsamt ihrer Motivation, Illusion und Konfusion?

Sein kann für den Menschen nur sein, wenn es auch Nicht-Sein gibt – und Sinn kann nur sein, wenn es auch Sinnlosigkeit gibt. Das jenseits menschlichen Willens liegende³³⁹ Sich-Zustellen von Sein und Sinn und das Zweifeln am Sinn von Sein macht den Menschen aus – und den Ursprung des Sinns und Seins zu einem Heiligen Geheimnis.

An dieser Stelle sei an den Hasen und den Igel erinnert. Die von Metz geforderte christliche Praxis, die auch Versagungen, Widersprüche und Demotivation beinhaltet, das geforderte Laufen durch das Feld der Geschichte, das auch Zufallkommen akzeptiert und manchmal vielleicht gar alles als *hinfällig* erscheinen lässt – für dieses praktisch-christliche Leben entwirft Hünemann ein Modell. Dieses wurzelt jedoch nicht nur in bloßer Akzeptanz der Gegebenheiten. Vielmehr ergeht ein konkreter Aufruf, nach Stürzen wieder aufzustehen und weiterzulaufen. Das bedeutet *wirklich praktisches* Christentum! Wenn Verweyen dem Hasen Verschlafenheit vorwirft und meint, er solle realisieren, dass er ins Leere läuft³⁴⁰, dann geht dieses Modell sogar noch weiter. Christentum praktisch zu vollziehen kann nämlich auch bedeuten manchmal wie ein „aufgeblasener Geck“ zu erscheinen!

Beim praktischen Vollzug des Christentums wird Hilfestellung geleistet von sinnvollen Gestalten des Daseins, von Mitmenschen, die Mut machen, die geheimnisvolle Mächtigkeit hinter all dem Geschick und Ungeschick *frei*, jenseits aller Notwendigkeit, zu bejahen. Das

³³⁸ Vgl. Rahner: „Gewiß macht der Mensch immer auch die Erfahrung des Leeren, der inneren Brüchigkeit und - wenn man es so nennen will, um es nicht zu verharmlosen - der Absurdität dessen, was ihm begegnet. Aber er erfährt auch die Hoffnung, die Bewegung in das befreiend Freie, die Verantwortung, die reale Lasten auferlegt und segnet.“ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 44.

³³⁹ Weil es Ereignis ist, siehe Punkt 4.2.4.2.

³⁴⁰ Vgl. VERWEYEN, a.a.O., 357.

wird noch weitergehend zu betrachten sein. Es ist aber schon ersichtlich, dass Hünermanns Menschenbild die Freiheit des Menschen ernst nimmt. Anstatt notwendige Seinsbejahungen vorauszusetzen, ruft er auf zur Entscheidung für das hoffnungsvolle Begehen des unsicheren Lebenswegs. Auf diesem Weg wird die Angst mit Hoffnung bekämpft, die mit jedem Funken Sinn wächst, der auf den Menschen überspringt. Sie wird bekämpft mit Mut, der genährt wird aus dem im Nichts waltenden Heiligen Geheimnis. Dieses Geheimnis ist der Grund von Sein und Sinn und aus dem daseinsbegründenden Glauben daran erfährt der Mensch die Kraft, sein Leben zu bejahen und kraftvoll zu gestalten.

3.3.2 *Stellungnahme: Ein Plädoyer für Unsinn*

Das Ausbleiben des Nichts im Rahnerschen Menschenbild lässt Daseinsängsten keinen Platz. Eine Vermittlung zum Hünermannschen Ansatz erscheint schwierig, denn der vom Nicht-Sinn bedrohten Menschennatur scheint auf Rahners Seite unausweichliche Sinnfülle gegenüber zu stehen. Es scheint auf den ersten Blick nur zwei Möglichkeiten zu geben: Entweder wird das Nichts akzeptiert als vom Sein zu unterscheidende Macht, die den Menschen bewegt oder es wird ignoriert, weil Nichts nichts begründet.

Dann aber muss Metz tatsächlich Recht gegeben werden. Sein Vorwurf gegenüber Rahner erfährt dann Bestätigung und das Christentum bleibt geschichtslos, denn es entbehrt bei dieser Sichtweise des praktischen Bezuges zur Gefahr, die das Leben *jedes* Menschen bestimmt und mit der sich somit auch die größte Religionsgemeinschaft der Welt auseinandersetzen hat. Und wenn sich das Christentum dennoch immun dagegen erklärt, wird die Gefahr mit Idealismus zugedeckt. Doch ist solch eine Religion lebbar, kann sie allen Ernstes Heil verkünden wollen? Vielleicht, so ist zu vermuten, ist nur aus den Nöten, Ängsten und Unsicherheiten des Lebens ein verständlicher Begriff von Heil zu gewinnen.

Es wäre gut daran getan, die Dimension des Nichts als zum Dasein des Menschen gehörig anzuerkennen. Wenn in Rahners Menschenbild Nicht-Sein und Nicht-Sinn akzeptiert würden, hätte das zur Folge, dass Sein sich in einem Raum ereignen würde, der nicht nur durch menschliche Selbstüberschätzung oder Blindheit gegenüber Gott gekennzeichnet wäre, sondern auch durch Furcht vor Sinnlosigkeit und einem gehörigen Respekt vor dem Nichts. Das würde wiederum bedeuten, dass die Erwartung des Absoluten Heilbringers auf einem Lebensweg läge, der in vielerlei Hinsicht unzulänglich (*unzugänglich!*) erscheint, wirr, nicht selten paradox und arg risikoreich. Dieser Weg erschiene wirklich heilsbedürftig. Vor allem aber entspräche er schlichtweg der Situation, in der sich die Menschen befinden!

Rahner ist sich sicher: Jeder Mensch, der sein Dasein *entschlossen* annimmt, betreibt Suchende Christologie³⁴¹. Es stellt sich hier aber die Frage, *wozu* der Mensch sich entschlossen hat. Eine mögliche Antwort wäre: Er hat die Entscheidung getroffen, sein ganzes Leben auf den Sinn zu setzen, der sich ihm aus dem Geheimnis des Heiligen zueignet. Wird *entschlossenes Leben* nicht erst möglich durch den Mut, der aus den partikularen Sinnerfahrungen geschöpft wird? Machen einzelne Sinnereignisse nicht genug Mut auch Un-Sinn zu ertragen? Wird das Gedankenspiel noch weiter verfolgt, so ergibt sich eine weitere, christologische Konsequenz: Wenn das Christusereignis als Ereignis im Hünemannschen Sinne verstanden wird, ist jeglicher Vorwurf der transzendentalen Vorhersehbarkeit (Van der Heijden, Eicher) entkräftet, denn Ereignisse sind unberechenbar³⁴². Der Mensch mag suchen nach dem Absoluten Heilbringer, aber er darf sich nicht hinreißen lassen zu der Annahme, er sei im Wesen des Menschen gleichsam *angelegt*, mit der Transzendenz erreichbar und vor 2000 Jahren in Gestalt von Jesus Christus nur irgendwie zur Ausprägung gelangt: Was vielmehr angelegt ist im menschlichen Wesen ist die Unsicherheit bezüglich des Sinns des Ganzen. Aber angelegt ist auch das daseinsbegründende Urvertrauen: Das menschliche Wesen erhält vom sich ihm zuteilenden Heiligen Geheimnis die Chance zur Entgegennahme von Sinnesmomenten, so dass es hoffen darf auf letztgültigen Sinn.

Wenn bei Rahner *Ernst gemacht wird* mit der Ereignishaftigkeit der Wirklichkeit, der Daseinsangst des Menschen und mit dem Nichts, dann kann Jesus Christus erscheinen als *Absoluter Sinnbringer*. Dann ist das Wunder der Weihnachtsnacht, des Todes Jesu und seiner Auferstehung das schlechthin Unberechenbare, aber auch das unendlich Sinnvolle.

4. Das Begegnungsmotiv bei Peter Hünemann

4.1 Rückfragen an Heidegger und Rahner

Der Mensch erlangt Identität nur durch Auskehr in die Welt. Die Auskehr in die Welt, ein leicht abstrakt anmutender Terminus Rahners³⁴³, mündet bei Peter Hünemann im Begegnungsgedanken. Um dieses Motiv zu verstehen muss zunächst dessen erkenntnistheoretischer Hintergrund beleuchtet werden. Konkret gilt es zunächst zu fragen, wie Heidegger, der Rahner ebenso wie Hünemann maßgeblich prägte, den Begriff benutzt. In „Sein und Zeit“, Heideggers ontologischem Hauptwerk, wird Begegnung nur im Sinne von *herantreten* benutzt, ohne dass tiefere Reflexion die Beziehungsmäßigkeit von Begegnung erleuchtet.

³⁴¹ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 288.

³⁴² Vgl. Punkt 4.2.4.2 in diesem Kapitel.

³⁴³ RAHNER: Hörer, a.a.O., 174.

„In der Befindlichkeit liegt existenzial eine erschließende Angewiesenheit auf Welt, aus der her Angehendes begegnen kann.“³⁴⁴

Karl Rahner benutzt das Wort „Begegnung“ einerseits im umgangssprachlichen Sinne und somit ähnlich wie Heidegger, etwa wie *entgegenkommen*. Ein Blick auf die Grundaussage von „Hörer des Wortes“ zeigt dann, dass nur in Begegnung mit einem Gegenstand menschliches Erkennen möglich ist³⁴⁵; die Offenheit auf Sein, so kann man an anderer Stelle lesen, besitzt der Geist durch das Eingehen in die Materie. Deswegen kann er materiellem Seienden *begegnen*³⁴⁶.

Am häufigsten jedoch benutzt Rahner den Begegnungsgedanken in interpersonellem Kontext, d.h. bezüglich des Zusammenkommens zweier Menschen (meist aber eines Menschen mit Jesus Christus). Hier kommt der Begegnung weiter reichende Bedeutung zu. Die Begegnung mit Jesus von Nazareth ist für Rahner der Ausgangspunkt der Rechtfertigung des Christusglaubens³⁴⁷. Auch spricht er vom „Wagnis der Begegnung“. Damit meint er, dass die Begegnung mit Jesus von Nazareth Teilnahme an dem ganzen „Mysterium Jesu Christi“³⁴⁸ bedeutet.

Allerdings scheint es so, als wenn das Motiv bei Rahner nicht zentral wäre: Wie Begegnung genau geschieht und *was* darin geschieht legt Rahner nämlich nicht dar. Ebenso lässt er im Unklaren, inwiefern sich die für die Aszendenzchristologie unausweichliche Jesusbegegnung von der Begegnung zweier alltäglichen Menschen unterscheidet. So muss z.B. die Frage offen bleiben, ob *normalen* Begegnungen ebenfalls Wagnischarakter zukommt.

4.2 Die Kraft der Begegnung bei Hünemann

4.2.1 Einleitende Bemerkungen zur Begegnung bei Peter Hünemann

Für Peter Hünemann hingegen ist das Begegnungsmotiv zentral – und zwar sowohl im rein menschlichen Kontext als auch in der Begegnung mit Jesus Christus. Dementsprechend gehen seine Reflexionen an dieser Stelle weiter und tiefer als die Karl Rahners. Hünemann fragt, welcher Stellenwert der Begegnung im Blick auf das menschliche Wesen zukommt und was in Begegnung mit den Beteiligten geschieht. Eine vorläufige Antwort, nämlich die *Teilnahme am anderen*, führt zu einem weiteren Thema, dem sich Hünemann zuwendet: Der Kraft, die in der Begegnung wirkt. Dass in zwischenmenschlicher Begegnung auch Gott eine Rolle spielt, soll vorweggenommen werden. Zunächst aber, und das

³⁴⁴ HEIDEGGER: *Sein*, a.a.O., § 29, 137f.

³⁴⁵ RAHNER: *Hörer*, a.a.O., 148.

³⁴⁶ Ebd., 174.

³⁴⁷ RAHNER: *Grundkurs*, a.a.O., 179. Hier setzt die Aszendenzchristologie ein.

³⁴⁸ Ebd., 303.

ist ein Kernpunkt seiner Christologie, sieht Hünermann die Begegnung als Möglichkeit Jesus Christus zu begegnen – und so teilzunehmen an seinem Geheimnis.

Peter Hünermann ist sich darüber im Klaren, dass „Begegnung in der philosophischen Tradition kein geläufiger Terminus ist“³⁴⁹. Um Missverständnisse zu vermeiden grenzt er den Begriff ab und ordnet ihn sogleich in den Ereignischarakter der Wirklichkeit ein: Benutzt werden soll „Begegnung“ als „Einander–Begegnen“³⁵⁰.

„Wir reflektieren Begegnung hier auf jener Ebene, auf der in der Begegnung wirklich etwas geschieht, sich etwas verändert, die einander Begegnenden durch ihr Zusammentreffen andere werden.“³⁵¹

Den Begegnungsgedanken hat schon Bernhard Welte in „Was ist Glauben?“ zur Kennzeichnung personaler Beziehungen herangezogen. Welte wie Hünermann verweisen wiederum auf Emmanuel Levinas, der „gründliche ontologische Überlegungen über den ganzen Problembereich“ der mitmenschlichen Beziehung angestellt hat³⁵².

4.2.2 *Situationsbeschreibung des neuzeitlichen Menschen*

Hünermann ist der Überzeugung, dass das Ereignis der Offenheit meist unbemerkt bleibt. Die Menschen leben, ohne sich ernsthaft Gedanken zu machen über Sein und Zeit, Offenheit und Wirklichkeit. Das seit der Neuzeit geprägte menschliche Selbstverständnis³⁵³ spielt hierbei eine zentrale Rolle. Es wird bestimmt von Macht und Verfügbarkeit, die durch Technologie und Wissenschaft stetig vergrößert zu werden scheint. Bernhard Welte macht mit Bezug auf Heidegger deutlich, inwiefern die Prämisse der Wissenschaft und Technik „das vorstellende, sicherstellende und herstellende Wesen im Denken und im Existieren der Sterblichen ist“³⁵⁴. Nicht erkannt – und das ist seine Kritik – wird in diesem Verständnis jedoch die Begrenztheit, Vorläufigkeit und Jeweiligkeit je neuer empirischer Erkenntnisse und Techniken³⁵⁵. Deren Ungeeignetheit für die Beantwortung der wesentlichen Fragen des Menschen und deren mangelnde Tiefe kommen ebenfalls nicht ins Bewusstsein. Welte kommt zu dem Schluss, dass die Alternative, nämlich religiöse Erfahrung, in dieser Zeit

³⁴⁹ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 366.

³⁵⁰ Ebd.

³⁵¹ Ebd.

³⁵² WELTE: Glauben, a.a.O., 47. Vgl. hierzu LEVINAS, EMMANUEL: Totalité et infini, Den Haag 1974 (vierte Auflage) (zitiert bei Welte: Glauben, a.a.O., 47).

³⁵³ Hünermann geht aus von der „sogenannten säkularisierten Welt. Unter der neuzeitlichen säkularisierten Welt wird die neuzeitlich-wissenschaftliche und technische Welt bzw. die menschliche Daseinsverfassung verstanden [...]. Neuzeitliches Denken hat sich in die weltumspannende Gestalt der Wissenschaft und der technischen Beherrschung und Steuerung menschlichen Daseins entfaltet“. Vgl. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362f.

³⁵⁴ WELTE: Licht, a.a.O., 26.

³⁵⁵ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 363.

ausfällt³⁵⁶. Im Anschluss daran geht Hünemann noch weiter und konstatiert, dass Gott (vor lauter *Können* des Menschen) nicht mehr *benötigt* würde³⁵⁷. Das ginge einher mit dem Übersehen von Daseinscharakteristika, die jenseits der wissenschaftlichen Ebene lägen. Der neuzeitliche Mensch ist blind

„für ganzheitliche Erfahrung, für die endliche Ganzheit der Welt, für den Geheimnischarakter menschlichen Daseins [...]“³⁵⁸

4.2.3 *Begegnungen öffnen die Augen*

Angesichts dieser Blindheit kann Begegnung die Augen öffnen³⁵⁹, dessen ist sich Hünemann sicher. Denn der Mensch kann in Begegnungen auch heute Erfahrungen machen, die Hünemann „ganzheitlich“ nennt³⁶⁰. Mag es noch so unwichtig scheinen, sich noch so peripher zutragen – oft merkt der Mensch erst im Nachhinein, dass eine Wirkung ausgeht von dem vergangenen Begegnungs-Ereignis, dass er selbst anders wird; oftmals wird ihm erst nach der Begegnung bewusst, dass er die Welt seitdem mit anderen Augen sieht, die Wirklichkeit in einem anderen Licht, Sein vor einem erweiterten Horizont erlebt³⁶¹. In Begegnungen waltet eine geheimnisvolle Kraft, die die Sich-Begegnenden verwandeln kann. Denn in der Begegnung bezeugen die Begegnenden ihre persönliche Erfahrung des Heiligen³⁶².

4.2.4 *Begriffserklärung*

Um Missverständnissen vorzubeugen sollen die hier im Raum stehenden Begriffe zunächst etwas eingehender betrachtet werden.

³⁵⁶ Gott ist in dieses Verfügbarkeitsdenken nämlich nicht einzuordnen. Äußerst erhellend schildert Welte den Ausfall der religiösen Dimension in WELTE: Das Licht des Nichts, a.a.O. Vgl. Kap. III, 25-30.

³⁵⁷ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 363.

³⁵⁸ HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 151.

³⁵⁹ Es ist erstaunlich, wie oft im Kontext menschlicher Existenz Begriffe Verwendung finden, die mit Licht und Sehen zu tun haben. Rahner übernimmt den Begriff der Gelichtetheit von Heidegger, vgl. HEIDEGGER: Sein, a.a.O., §69, der damit die Erschlossenheit des Daseins meint, vgl. auch ebd., §28. Doch auch im alltäglichen Sprachgebrauch werden Begriffe rund um das Sehen, das Licht, die Helligkeit benutzt, um Wahrnehmung im Allgemeinen zu beschreiben, vor allem den Hinzugewinn von Erfahrung: „Ihm werden die Augen geöffnet“, „man sieht die Welt in neuem Licht“, „aus einem anderen Blickwinkel heraus erscheint jenes verständlich“ dienen als Beispiele. Auch Hünemann und Welte bedienen sich (einhellig) dieser Metaphorik; der Ausdruck „Das Licht des Nichts“ gibt einen Hinweis darauf und ebenso spricht Peter Hünemann vom „Ans-Licht-Kommen“ von Seiendem, vgl. HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 22 und z.B. von der Auferstehung Christi, die seine Sache erst ins Licht treten lässt, ebd., 55.

³⁶⁰ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 366. Der Begriff „ganzheitlich“ wird leider nie exakt definiert. Übernommen hat ihn Hünemann aber von Welte, vgl. HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 160. Verstanden werden kann er als das Gegenteil von partikularer Erfahrung. Die historische Jesusforschung zum Beispiel übersieht Hünemann zufolge die ganzheitliche Bedeutung des Christusereignisses, vgl. HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 349. Rahner würde vermutlich den Ausdruck „alle Dimensionen umfassend“ benutzen.

³⁶¹ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 367.

³⁶² Vgl. ebd..

4.2.4.1 Begegnung

Diese Aussage, in der Begegnung würde das Heilige bezeugt, erscheint zunächst etwas fragwürdig, sogar irritierend, denn wie vielen Menschen begegnet man Tag für Tag, ohne dass auch nur im entferntesten *Heiliges* erahnt würde? Der Begriff ist offensichtlich anders bzw. spezifischer gemeint. Bernhard Welte hat die Richtung aufgewiesen³⁶³: Nicht jeder interpersonale Kontakt ist eine Begegnung; diese ist nur jenseits funktional-praktischen Miteinanders möglich³⁶⁴.

Es wurde gesagt: Das Heilige wird nicht ergriffen, sondern es stellt sich zu im *Ereignis der Offenheit*. Auch der Mensch gehört in dieses Ereignis der Offenheit hinein³⁶⁵, das für ihn der einzige Modus ist, in dem er Wirklichkeit erfahren kann. In Begegnung nun geschieht dieses Ereignis der Offenheit³⁶⁶. Insofern ist Begegnung daseins-notwendig³⁶⁷.

4.2.4.2 Ereignis

Wenn vom Christus-Ereignis und vom Ereignis der Offenheit geredet wird, stellt sich die Frage, was das für eine Kategorie ist, *Ereignis*: Vielleicht kann ein Blick auf das Wort helfen und seinen Bedeutungshorizont deutlich machen. Zum Wortfeld „Ereignis“ gehört, dass sich etwas er-eignet, sich etwas zu irgendwas eignet; vielleicht auch: dass mir etwas zu eigen wird, sich mir zueignet³⁶⁸. Beachtenswert ist hier die Passivität, die der Mensch gegenüber dem Ereignis annimmt. Er kann das Ereignis nicht *tun*, nicht planen, nicht vorhersehen. Die Unvorhersehbarkeit ist auch zentral für Hünemanns Verständnis, in dem das Ereignis gerade durch sein Eintreten den Menschen überrascht, erschüttert oder erregt³⁶⁹. Aus heiterem Himmel ereignet sich etwas, rührt etwas den Menschen an. Er merkt: *Da betrifft mich was*.

4.2.4.3 Betreffen

Doch was heißt *Betreffen*? Vielleicht ist es auch bei diesem Wort möglich, aus dem Alltagsgebrauch auf die tiefer liegende, existentielle Bedeutung zu schließen.

³⁶³ WELTE: Glauben, a.a.O., 46.

³⁶⁴ Also sind auch ungeistige Gegenstände ausgeschlossen: Über einen Stein stolpern kann man – und auch dieses Missgeschick (Ereignis!) kann das Leben verändern – aber einem Stein kann man nicht begegnen.

³⁶⁵ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 366.

³⁶⁶ Ebd.

³⁶⁷ Ebd.

³⁶⁸ Ein Blick ins Etymologische Wörterbuch führt ebenfalls weiter, denn der sinnliche Aspekt wird verstärkt: Im Althochdeutschen heißt „irougen“ „vor Augen stellen“. Vgl. KLUGE, a.a.O., 253.

³⁶⁹ HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 164.

Immer drückt *Betreffen* einen direkten Bezug zwischen Gegenständen oder Menschen aus: „Du, das betrifft mich jetzt aber“ stellt fest, dass die im Raum stehende Sache den hier Sprechenden nicht *kalt lässt*, dass sie vielmehr sein Innerstes tangiert. Ein anderes Beispiel: Eine Betreffzeile in einem Brief deutet an, dass das Schreiben Informationen enthält, die den Adressaten angehen und sie erklärt, worum es geht.

Es kann daraus gefolgert werden: *Ein Ereignis betrifft nur, wenn es als persönlich relevantes Geschehen anerkannt wird.* Da sich Begegnung aber zwischen Personen abspielt, muss konkret der Begegnende anerkannt werden: Er muss sich betreffen lassen vom *Du* des anderen³⁷⁰.

4.2.5 Das Zeugnis als Anruf und als Hinausruf

Nun lässt sich fragen: Welche Rolle spielt das *Du* in der Begegnung? Bernhard Welte drückt das folgendermaßen aus:

„Und indem du so zu mir sprichst, sprichst du ja aus deinem Weltbezug und aus deinem In-der-Welt-sein. [...] Dieses Dasein in der Welt, das sich in deinem Wort bezeugt, ist aber von einem je persönlichen Grundzug charakterisiert, bewegt und erfüllt, von einer bestimmten Weise, dich in deiner Welt zu verstehen und dich in deiner Welt zu bewegen [...]. Wir nennen das [...] den „Geist“, d.h. das, was das Ganze deines Daseins in der Welt auf eine persönliche Weise bestimmt, erfüllt und bewegt.“³⁷¹

Peter Hünemann konkretisiert den Sachverhalt mit Hilfe seiner Terminologie:

„In der Begegnung begegnet mir der Begegnende als Zeuge jenes Ereignisses, in das der Mensch hineingehört [...] Was er ist, wie er sich gibt, wie er mir entgegentritt, dies bezeugt, wie er sich selbst in dieses Geheimnis [des Heiligen, Anm.] freigegeben hat.“³⁷²

Dies ist ein wichtiger Punkt, vielleicht sogar die Zentraussage des Hünemannschen Begegnungsgedankens. Das Zeugnis, von dem die Rede ist, bedarf nicht der Verbalaussage über das Geheimnis des Heiligen – oft, wie gesagt, merkt man erst hinterher, was geschehen ist – sondern der „Geist“ des anderen gibt preis, worum es diesem Menschen geht. Und dieser Geist wirkt auf sein Gegenüber, ruft auf und spornt an. So erklärt Welte:

„Das Zeugnis deines Geistes wird also so im Raume meines Daseins erklingen, daß in diesem meinem Daseinsraum eine Resonanz entsteht. Ich werde nun selbst viel-

³⁷⁰ WELTE: Glauben, a.a.O., 46. Vgl. auch ebd., 56: „Denn Du willst mir ja etwas sagen, was mich angeht. Und so bin ich diesem deinem Sagen nur dann angemessen offen, wenn ich mich angehen lasse in jener Sphäre, in der ich ein Interesse habe an mir selbst und meinem Geschick.“

³⁷¹ WELTE: Glauben, a.a.O., 53.

³⁷² HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 367.

leicht lauter und liebend, wie du als lauterer und liebender dich bezeugst mir gegenüber.“³⁷³

„Geist“ wird hier offensichtlich in einer anderen Bedeutung benutzt als bei Rahner. Der Begriff ist hier nicht als Gegensatz zur Materie gemeint, eher schon kommt seine Bedeutung der Rahnerschen Bestimmung von Geist als Offenheit für Sein überhaupt³⁷⁴ nahe: Welte und Hünemann benutzen „Geist“ im Sinne eines Wirkens, eines „Zwischens“ zwischen zwei Personen³⁷⁵.

Im Zeugnis wird kundgetan, wie sich der Zeuge *arrangiert* hat mit seiner Freiheit auf der einen Seite und dem Ereignis des Seins sowie dem Geheimnis des Heiligen auf der anderen Seite. Er zeugt davon, woher er die Kraft nimmt, die Daseinsängste zu akzeptieren und „kraftvoll aus[zu]schreiten“³⁷⁶ in die Wirklichkeit seines Lebens. Der Zeuge kann dem ihm begegnenden Mitmenschen zeigen, dass das Vertrauen in das geheimnisvolle Walten von Sein und Heiligem tragfähig, ja sogar belastbar ist³⁷⁷.

Hier hört Hünemanns Deutung des Geschehens aber nicht auf. Wäre dem so, würde auch ihn der Vorwurf des Heile-Welt-Denkens treffen. Begegnung wäre dann das Allheilmittel gegen alles Übel in der Welt – und mehr noch: Das „Übel“ in Gestalt von Daseinsängsten, Selbstüberschätzung und Gottesferne hätte gar keinen Platz mehr, es würde rasch ausgerottet. Doch ist es nicht ein Fakt, dass es die beschriebenen Erscheinungen nun einmal in der Welt gibt? Diese hypothetische Überlegung soll nur verdeutlichen, dass ein anthropologischer Ansatz weltfern ist, der nicht unterschiedlichste Persönlichkeiten und Lebensumstände berücksichtigt und gewissermaßen die *Option für die Schwachen* aufrechterhält. Was ist nämlich, wenn der Begegnende enttäuscht wurde vom Leben, wenn er sich auf die hier und da aufleuchtenden Sinnesblitze nicht mehr verlässt, sie gar nicht wahrnimmt? Was, wenn er glaubt, nur Schein und Trug würde ihm entgegen kommen? Was, wenn er nichts zu bezeugen hat außer der kaum tragfähigem Bindung an Macht und Geld, außer Selbsttäuschung oder blanker Verzweiflung?

Dann ist der andere aufgerufen, Zeugnis zu geben. Dann ist er in die Pflicht genommen, dann muss er bekennen, vor sich selbst und vor dem anderen, wie man stehen kann in sich (Selbstsein) und gleichzeitig im Ereignis der Offenheit des Seins und des Heiligen (Dasein), wie man bestehen kann angesichts des Nichts³⁷⁸.

³⁷³ WELTE: Glauben, a.a.O., 56.

³⁷⁴ RAHNER: Hörer, a.a.O., 55.

³⁷⁵ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 396. Vgl. Punkt 5.3.3 dieses Kapitels.

³⁷⁶ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 368.

³⁷⁷ Ebd.

³⁷⁸ Ebd.

Begegnung *betrifft* insofern, als angefragt wird, worauf je ich mein Leben setze, worin je ich Sinn erkenne. Es muss vor sich selbst und vor dem anderen *Farbe bekannt* werden. Und eine noch strahlendere *Farbenprächtigkeit*, in der sich das Geheimnis des Heiligen zeigt, ist der mögliche Gewinn der Begegnung. Wenn sie auf diese Weise gelingt, merkt der Angerufene, dass auch er auf wundersame Weise bestimmt wird vom heiligen Geheimnis³⁷⁹.

„In Sprache und Antlitz rühren mich Geist und Kraft an und wecken auch in mir Geist und Kraft.“³⁸⁰

4.2.6 *Hinausgerufen an die Grenze, in die Nachbarschaft des Nichts*

Das Zeugnis des anderen hat die Kraft, aus der Schlaftrunkenheit selbstüberzeugter Oberflächlichkeit aufzuwecken³⁸¹. Tatsächlich kommt es einem *Weck-Anruf* gleich: Hier bin ich gemeint, hier bin ich von dir angesprochen, ich habe es mit dir zu tun³⁸².

Zunächst konkretisiert sich der *Anruf* aber als ein *Hinausruf*. Hinausgerufen wird der Mensch aus dem oberflächlichen Dahinleben, aus der im neuzeitlichen Selbstverständnis waltenden Scheinsicherheit, wenn der Begegnende vom Geheimnis des Heiligen zeugt. Denn es führt zunächst zum eigenen Wesen³⁸³. Doch dieser Weg ist ein Weg in die Tiefe, ein *Tauchgang* unter die Oberfläche des technischen Verfügungswissens, das komfortabel erscheint, aber keinen sicheren Halt bietet. Durch das in der Neuzeit vorherrschende Verständnis, das Herrschaft über die Welt suggeriert, kann der begegnende Anruf und die Frage nach dem eigenen Wesen leicht überhört werden. So bleibt das *Du* des Mitmenschen oft unerkannt und Begegnung geschieht nicht. Nicht wahrgenommen wird dann auch der „lautlose Anruf“³⁸⁴ des Heiligen, der aus dem Zeugnis erklingt.

Die Tiefe, in die die Begegnung ruft, erfordert den Weg hinaus an die Grenze. Erst dort, in der „Nachbarschaft des Nichts“³⁸⁵, stellt sich der Mensch seinem Wesen. Hier erkennt er den Boden, an dem *wesentliche* Erfahrungen gemacht werden – eben jene Erfahrungen, de-

³⁷⁹ Vgl. HÜNERMANN: *Offenbarung*, a.a.O., 160. Der das Zeugnis Hörende merkt, dass er sich schon immer dem Nichts anheim gibt, vgl. Punkt 4.2.6 dieses Kapitels.

³⁸⁰ HÜNERMANN: *Jesus Christus*, a.a.O., 368. Vgl. auch Welte: „... Die Kraft deines Zeugnisses, zuerst geisterweckend, kommt nun als Tragkraft für meine Existenz in Sicht.“ WELTE: *Glauben*, a.a.O., 57.

³⁸¹ Ebd.: „Dein Zeugnis hatte diese erweckende Kraft“.

³⁸² Vgl. Heidegger: „Der Gewissensruf hat den Charakter des *Anrufs* des Daseins auf sein eigenstes Selbstseinkönnen [...]“ HEIDEGGER: *Sein*, a.a.O., §54, 269. „In der Erschließungstendenz des Rufes liegt das Moment des Stoßes, des Aufrüttelns.“ Ebd., 271. Der Gewissensruf ruft auf zum Seinkönnen. „Daraus wird vollends deutlich, dass der Gewissensruf [...] kein leeres Existenzideal vorhält, sondern *in die Situation vorruft*.“ Ebd., §60, 300.

³⁸³ HÜNERMANN: *Jesus Christus*, a.a.O., 368.

³⁸⁴ HÜNERMANN: *Offenbarung*, a.a.O., 152.

³⁸⁵ Ebd., 159. Hünemann scheint dem Nichts hier etwas von der Negativität nehmen zu wollen, die ihm als Quelle der Daseinsängste (aufgrund der Nicht-Sinn-Erfahrung) zukommt: Er spricht vom Nichts, das dem Menschen aber nicht als nichtiges Nichts erscheint, vgl. HÜNERMANN: *Jesus Christus*, a.a.O., 367. Vgl. für eine Bemerkung zu dem Terminus „nicht nichtiges Nichts“ Kapitel IX, Punkt 2.7.

nen die Kraft zur Verwandlung eignet und die die Welt, das Miteinandersein und das Leben in anderem Licht erscheinen lassen³⁸⁶.

Dieser Weg zur Grenze und der Aufenthalt in der Nachbarschaft des Nichts werden getragen durch den daseinsbegründenden Glauben³⁸⁷. Und hier, an der Grenze, wird sich der Mensch allmählich dieses glaubenden Urvertrauens bewusst. Er spürt ihm nach und erkennt, dass er schon immer mit dem Nichts zu tun hat, indem er in jeder Tat und jedem Gedanken den Bereich des Wissbaren *dahingehend* überschreitet³⁸⁸. In dem Angerufensein der Begegnung kann der Mensch diesen Glauben nun aktiv übernehmen. Weil die Begegnenden einander aufgegeben sind³⁸⁹, kann daseinskonstitutiver Glaube so auch daseinskonsekutiver³⁹⁰, d.h. bewusst angenommener und darin mitmenschlicher Glaube³⁹¹ sein.

4.2.7 *Mitmenschlicher Glaube als Basis von Freundschaft*

Diese Art des Glaubens gelingt, wenn sich dem begegnenden *Du* ganz geöffnet wird, ihm Aufmerksamkeit geschenkt wird. Wenn in der Begegnung – jenseits aller Umstände und gemachter Worte – das *Du* erkannt wird, wenn die Identität des *Du* mit dem, was es bezeugt, ans Licht kommt und wenn all das den Begegnenden betrifft, ihn erweckt und zu tragen vermag – dann kann von Glaubwürdigkeit gesprochen werden³⁹². Dieser mitmenschliche Glaube hat die Form:

„Ich glaube dir – nämlich dieses, daß ich die von dir herausgehende Botschaft glaube, das, was du mir sagen willst und was mich angeht.“³⁹³

In dieser Erfahrung erwächst Freundschaft³⁹⁴: Der, dessen Charakter und dessen Zeugnis mir *glaubwürdig* erscheint, von dem ich glaube, dass er die Wahrheit verkündet, kann mir zum Freund werden.

4.2.8 *Exkurs: Selbstsein als Selbstwerden*

Es soll ein kurzer Exkurs unternommen werden zum „Kontrapunkt zur Offenheit“³⁹⁵: Dem Selbstsein. In vielen Punkten, die mit dem Selbstsein des Menschen zu tun haben,

³⁸⁶ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 159f. Vgl. auch HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 367.

³⁸⁷ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 160f.

³⁸⁸ Ebd., 161.

³⁸⁹ Vgl. WELTE: Glauben, a.a.O., 49. Bernhard Welte zufolge gestaltet sich das ganze gesellschaftliche Miteinandersein auf der Basis von solch unmittelbar persönlichen Beziehungen. Vgl. ebd., 47f.

³⁹⁰ Der daseinsbegründende Glaube kann vom Selbstsein des Menschen übernommen werden und so zum daseinskonsekutiven Glauben werden, vgl. HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 161. Vgl. WELTE: Glaube, a.a.O., 44.

³⁹¹ Der daseinskonsekutive Glaube wird auch „mitmenschlicher Glaube“ genannt, vgl. HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 161.

³⁹² WELTE: Glauben, a.a.O., 52 und 57.

³⁹³ Ebd., 59.

³⁹⁴ Bernhard Welte benutzt das Wort „Liebe“, vgl. ebd.

³⁹⁵ Das Selbstsein oder den Selbststand des Menschen bezeichnet Peter Hünermann als „Kontrapunkt zur Offenheit“, vgl. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 390.

sind sich Rahner und Hünemann einig. Letzterer sieht das Selbstsein aber radikaler im Licht von Zeitlichkeit: In der Welt geschieht Sein zeitlich³⁹⁶. Das bedeutet, dass auch Bei-sich-sein und Beim-anderen-sein nicht einfach irgendetwas *sind*, sondern sich zeitlich abspielen:

„Der Mensch ist nie fertig mit seinem Selbstsein.“³⁹⁷

So wie Zeit grundsätzlich unter Vorbehalt steht (Zukunft) oder entzogen ist (Vergangenheit), so wie die Gegenwart immer flüchtig erscheint³⁹⁸, so ist auch Selbstsein niemals starr: Es ist ein Selbst-werden³⁹⁹. Noch mehr: Es ist Selbst-vollbringen⁴⁰⁰. Denn das, was dem Menschen in der sich verändernden Welt aufgeht, der er sich gegenüberstellt, „konzentriert ihn in sich selbst“⁴⁰¹. So entsteht eine Vertrautheit mit sich selbst, die letztlich das ist, was „Person“ oder „Identität“ genannt wird. Die Begriffe haben hier, anders als bei Rahner, einen radikal zeitlichen und aktiven Charakter: Denn der Mensch gibt sich seine Stellung in der Welt, verhält sich zu allem und bestimmt so *selbst* seine Identität⁴⁰². In freiheitlichem Vollzug seiner Geschichte, im Umgang mit anderen, indem er sich der Welt gegenüberstellt, bestimmt der Mensch sich selbst. Er entwickelt sich

„...vom traumbefangenen diffusen Bewußtsein zum zielorientierten Ich, reflektierenden Subjekt und sich selbst überwindenden, ja selbstlosen Dasein.“⁴⁰³

Identität, unter zeitlichen und menschlich-aktiven Gesichtspunkten betrachtet, erscheint so als an den Selbstvollzug gebunden.

³⁹⁶ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 125.

³⁹⁷ Ebd., 126.

³⁹⁸ Ebd., 125.

³⁹⁹ Das Selbstsein wird. Vgl. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 390. Das darf nicht als Widerspruch zum Gesetzsein des Selbstseins (als Reflex von Absolutheit) verstanden werden, vgl. HÜNERMANN: Gottes Sohn, a.a.O., 118.

⁴⁰⁰ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 390. *Vollbringen* wird als Bewegung verstanden, ebd. 395. Oft wird auch das Wort „Selbstvollzug“ benutzt, das hier (Hünemann definiert den Begriff nicht ausdrücklich) ähnliche Bedeutung haben dürfte. Vgl. Hünemann: Offenbarung, a.a.O., 125f. Bernhard Welte hat das Personsein nicht nur vom Selbstsein, sondern auch von diesem „Selbstvollzug“ her charakterisiert. Vgl. WELTE, BERNHARD: *Homoousios hemin* – Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon, in: GRILLMEIER, ALOIS und H. BACHT (Hrsg.): Das Konzil von Chalkedon, 3 Bände, Würzburg 1951-1954, Bd. 3, 77.

⁴⁰¹ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 390.

⁴⁰² Vgl. ebd., 389.

⁴⁰³ Ebd., 390.

4.2.9 Fazit: Heilender Charakter von Begegnung

Die Gedanken zum Identitätsgewinn führen in ein tieferes Verständnis von Begegnung.

Es ist insofern von einem heilenden Charakter von Begegnung zu sprechen⁴⁰⁴, als dass darin eine Loslösung und eine Befreiung von Verkettungen an das Selbstsein möglich wird. Geld oder ein hoher sozialer Status sind keine tragfähigen Faktoren in der Identitätsfindung, weil sie einengen. Die Begegnung hingegen ermächtigt die Begegnenden dazu, wirklich sie selbst zu sein⁴⁰⁵. Welte beschreibt, wie sich in Begegnung dieser Prozess des „Selbstwerdens“ radikalisiert:

„Erst in der personalen Begegnung werde ich aktuell ich selbst, betroffen und getroffen in dem, was ich nicht aufhören kann zu sein in mir selbst.“⁴⁰⁶

Die Welt erscheint in neuem, in anderem Licht, Wirklichkeit bekommt eine andere Dimension.

„Denn nur dir gegenüber bin ich wirklich daran, nun muß ich wirklich dir standhalten und darin entscheidet sich wirklich etwas für mich selber. [...] da ist nicht nur im allgemeinen Sinn etwas wirklich, da geht es vielmehr wirklich um etwas, da ist mein ganzes Interesse im Spiel und so kommt eine neue Qualität von Wirklichkeit hervor.“⁴⁰⁷

Was ist nun im Ganzen das Resultat einer so gelingenden Begegnung? Zunächst einmal ermöglicht Begegnung das lebensnotwendige Miteinander-sein. Durch das Zeugnis, das der andere mir gibt, nehme ich an ihm, nimmt er an meinem Leben teil.

Der Aufruf zum Bekenntnis führt mich an die Grenze des Nichts, an der sich ein tiefes Vertrauen auftut: Jetzt kann ich der Welt trauen, jetzt kann ich mich dem anderen anvertrauen. Mit einem Wort: Es zeigt sich *Sinn*. Noch mehr passiert aber, denn auch Wahrheit geht in Begegnung auf. Die Definition der Wahrheit als Anmessung von Sache und Vernunft⁴⁰⁸ greift hier aber deshalb nicht, weil sie die Tatsache verkennt, dass es in Bezug auf eine Sache nicht *die* Wahrheit gibt, sondern immer etwas Bestimmtes *gemeint* ist. „Wahrheit – in diesem Sinne – geht auf im Zeugen.“⁴⁰⁹ Weil sie Wahrheit offenbaren, kann Begegnungen *Offenbarungscharakter* zugesprochen werden.

⁴⁰⁴ Ebd., 367.

⁴⁰⁵ Ebd.

⁴⁰⁶ WELTE: Glauben, a.a.O., 49.

⁴⁰⁷ WELTE: Glauben, a.a.O., 49.

⁴⁰⁸ Diese Definition findet sich schon in der Scholastik, auch bei KANT: KrV, a.a.O., 131. Vernunft wird dort als oberste Erkenntniskraft verstanden. Ebd., 385.

⁴⁰⁹ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 367. Deshalb hat Begegnung Offenbarungscharakter, vgl. ebd.

4.3 Hünemanns Begegnungsbegriff in Rahnerschem Verständnis

4.3.1 *Die Suche nach dem Vermittlungspunkt*

Der Intention dieser Arbeit folgend stellt sich nun die Frage, ob das von Hünemann ausgelegte Begegnungsmoment geeignet ist, Rahners anthropologischen Ansatz verständlicher zu machen oder sogar zu erweitern. Rahner äußert sich nur sehr knapp über Begegnung, was die Vermutung nährt, hier sei noch „Platz“ für ein solches Moment.

4.3.2 *Versuch 1: Begegnung als Substitut für Beim-anderen-sein*

Auf den ersten Blick mag die Betonung des Begegnungsmoments bei Hünemann wie eine Vertiefung des Beim-anderen-seins erscheinen (im Gegensatz zum Bei-sich-sein verstanden). Kann man es als Ersatz interpretieren? Gemeinsamkeiten gibt es viele, denn bei beiden Aspekten geht es um den Menschen, der mit der Welt außerhalb seiner selbst zu tun hat und in diesem Kontakt selbst betroffen ist, *bei sich ist* und letztlich seine Identität herausbildet im Umgang mit der Welt.

So groß die grundsätzliche Übereinstimmung sein mag: Begegnung als – vielleicht lebensnäheren – Ersatz für das Beim-anderen-sein zu benutzen wirft Probleme auf.

Zunächst einmal erscheint Begegnung nicht so *universal* wie Beim-anderen-sein. Das Sein beim anderen, die Offenheit als Konstitutivum des menschlichen Wesens bezieht sich ja auf alles, was Objekt sein kann. Begegnung hingegen geschieht nur zwischen Menschen und – man denke an rein funktionale Kontakte – nicht einmal immer.

Zudem ist die vollständige Ersetzung des Beim-anderen-seins deswegen unmöglich, weil Begegnung frei ist von Notwendigkeiten, während bei Rahner oft zwangsläufige Bejahungen stattfinden⁴¹⁰. Kein Kontakt zwischen Menschen *muss* zur Begegnung werden und in keiner Begegnung *muss* das Heilige bezeugt werden⁴¹¹, der Ruf zu sich selbst geht nicht wie bei Rahner mit dem Zwang einher seine eigene Person zu bejahen oder gar Gott zu lieben. Hünemann scheint der Freiheit des Menschen mehr Raum zu geben, denn das Resultat von Begegnung ist nicht von vorneherein bestimmbar. Vielleicht sogar ist nur in seinem Ansatz wirkliche (menschliche) Freiheit denkbar.

Aber die Notwendigkeiten, denen das Rahnersche Menschenbild unterliegt, können leider nicht einfach aufgehoben werden. Auch deshalb kann Begegnung das Beim-anderen-sein nicht komplett ersetzen.

⁴¹⁰ Ein Beispiel: Für Rahner ist Gott immer *mit im Spiel*, der Mensch hat keine Möglichkeit, sich Gott vollständig zu versperren. Selbst, wenn er zu Gott bewusst „Nein“ sagt, bejaht er Gott dadurch, dass er sich selbst in seiner Gesetztheit bejaht und immer strebt er auf absolutes Sein hin. Er liebt Gott sogar – „inmitten seiner Transzendenz“. RAHNER: Hörer, a.a.O., 125. Vgl. auch Kapitel VIII, Punkt 5.5.3 dieser Arbeit.

⁴¹¹ Denn kann es nicht sein, wenn Hünemann das auch nicht erwähnt, dass zwei von Daseinsängsten Zerrüttete aufeinander treffen, die die Erfahrung des Heiligen nicht gemacht haben?

4.3.3 Versuch 2: Einordnung von Begegnung ins Beim-anderen-sein

Eine Deckungsgleichheit der Begriffe gibt es offensichtlich nicht. Ob es möglich ist, Begegnung als *Erweiterung* des In-der-Welt- und Beim-anderen-seins zu verstehen?

In dem von Rahner erstellten Menschenbild erscheint der Mensch als in vielfältiger Weise bedingt. Nur diesseits seiner Grenzen und jenseits seiner Abhängigkeiten kann er frei agieren. An diesen menschlichen Aktionsradius, der offenbar nicht sonderlich groß ist, kann Begegnung ansetzen. Sie schafft *Vermittlung der Menschen zueinander* und ist ein vom Geheimnis des Heiligen motiviertes, aber letztlich *gegenseitiges Wachrütteln* aus dem Schlafwandel neuzeitlichen Machbarkeitsdenkens. Sie bringt den Menschen mit seinen Daseinsängsten aber auch vor sich selbst, wo er Gott erfahren *kann*: Der Begegnungsgedanke erlaubt, Gotteserfahrung in (durch Begegnung vermittelter) Selbsterfahrung als *Möglichkeit* zu begreifen, dadurch das enge Korsett von Notwendigkeit zu lockern – und letztlich wirklich von Freiheit zu sprechen⁴¹².

Wenn der Hünermannsche Begegnungsgedanke in dieser Auslegung richtig verstanden ist, drängt sich die Frage auf, ob durch diese Sichtweise auch weite Rahnersche Ideen anders interpretierbar sind.

Die Menschheit kann nur als Ganzes ihre Seinsmöglichkeiten realisieren, meint Rahner⁴¹³. Und der Kosmos kommt nur zu sich selbst, wenn ein Zueinanderkommen von „pluralen geistigen Subjekten“ erfolgt⁴¹⁴. Auch das klingt recht abstrakt. Der Begegnungsgedanke ermöglicht hier eine Konkretisierung und erklärt das, was in Mt 18,20 gemeint ist:

„Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“⁴¹⁵

Tatsächlich ist der Ansatz viel lebensnäher, nicht nur weil er Freiheit wahrt, auch weil er in zwangsläufiger Gemeinsamkeit die *Option für die Schwachen* aufrechterhält und die Misstöne des Lebens mit einbezieht. Das Bemerkenswerte liegt m.E. in der Zusammenführung des Moments des anderen, des *Selbst*-Gedankens und des Begriffs des Heiligen in einer Situation, die die Freiheit aller Beteiligten wahrt. Es wären vermutlich noch andere Ansatzpunkte möglich, doch schon jetzt ist deutlich, dass der Begriff des „Beim-andern-seins“ durch das Begegnungsmoment einen Zugewinn erfährt.

⁴¹² Nur in Begegnungen kann der Mensch authentisch Freiheit vollziehen. Zur Freiheit, bestimmt als „dominum sui“, gehört „Geist, Zuspruch und Anspruch“. Vgl. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 368.

⁴¹³ RAHNER: Hörer, 164.

⁴¹⁴ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 193.

⁴¹⁵ Die Heilige Schrift, Einheitsübersetzung.

5. Jesus Christus als absolut begegnender Heilbringer : Geschichtliche Christologie

5.1 Die Rede vom Christusereignis

Ganz tief unter der Oberfläche des Direkten, Nachweisbaren und Habhaften, dort, wo sich daseinsermöglichender Glaube zuträgt und der Mensch vom Geheimnis des Heiligen berührt wird, dort ist die Rede vom Christusereignis verständlich⁴¹⁶. In diese Tiefe muss die Verkündigung der frohen Botschaft also führen⁴¹⁷, und deshalb setzt Peter Hünemanns Christologie an diesem Punkt ein⁴¹⁸.

Sein christologischer Ansatz kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Durch das Sich-Einlassen auf die nahe kommenden Menschen kann Gott nahe gekommen werden⁴¹⁹. So liegt in gewöhnlichen Begegnungen die Verheißung von Vollendung, zuhächst aber in der Begegnung mit Jesus Christus⁴²⁰.

Wie Karl Rahner⁴²¹ ist auch Hünemann der Meinung, der Ausgangspunkt für ein Reden über das Christentum sei die Begegnung mit Jesus Christus⁴²². Wenn man so will, wird Aszendenzchristologie bei Hünemann noch *reiner* betrieben⁴²³ als bei Rahner. Während die Grenzen zur Deszendenztheologie bei Rahner aber oftmals verwischen⁴²⁴ wird die Tiefe des Christusereignisses bei Hünemann ausschließlich *von unten*, von der durch Zeugnis und Glauben, Zuspruch und Angst bestimmten Daseinssituation des Menschen her ergründet. Dies geschieht in der „Geschichtlichen Christologie“.

⁴¹⁶ Vgl. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362.

⁴¹⁷ Vgl. Ebd., 363. Die frohe Botschaft kann aber auch zur vertrauenden Kontingenzerfahrung führen, vgl. ebd., 362. Freilich muss das bislang Gesagte, gekennzeichnet von Ereignis, Begegnung, Zeugnis und den Reflexionen zum Nichts, nicht *nur* einem christologischen Zweck dienen. Vielmehr haben die genaue Situationsanalyse und die Gedanken zum zwischenmenschlichen Kontakt ihre volle Daseinsberechtigung in dem Bereich, der weiträumig als *Anthropologie* bezeichnet wird.

⁴¹⁸ In „Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit“ sind die Reflexionen über Begegnung nicht abgetrennt von denen zum Christusereignis. In dieser Arbeit wurde diese Trennung vollzogen, um Anknüpfungspunkte zu Karl Rahner sichtbar zu machen.

⁴¹⁹ Ebd., 396.

⁴²⁰ Ebd., 401. Vgl. auch ebd., 399.

Hünemann bezieht sich auf den sich wandelnden Charakter des menschlichen Selbstseins. Er benutzt hier den Ausdruck „Werden-zu-sich-selbst“: Wenn sich der Mensch in der Begegnung seinem Mitmenschen ganz öffnet, dann nimmt er ihn an, wie er von Gott her ist. Dann vollzieht er „– wie gebrochen auch immer – eine Hingabe an Gott und diesen Anderen“. Vgl. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 399. Diese Zwangsläufigkeit ist problematisch. Vgl. Kapitel VIII, Punkt 2.3 dieser Arbeit.

⁴²¹ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 179.

⁴²² Deshalb wäre eine nähere Beschäftigung Rahners mit der Begegnung zu erwarten gewesen.

⁴²³ Die Vermittlung zur Deszendenztheologie wird vor allem im Aufsatz „Gottes Sohn in der Zeit“ versucht, in dem sich Hünemann im Anschluss an einen Aufsatz Bernhard Weltes der Frage nach dem Wesen Jesu zuwendet. Vgl. HÜNERMANN: Gottes Sohn, a.a.O.

⁴²⁴ „Dennoch braucht man die Einbahnigkeit der Aszendenztheologie auch nicht zu überziehen [...] Wenn also im folgenden Aszendenzchristologie und Deszendenzchristologie in etwa vermischt auftreten, [...] braucht [das] kein Nachteil zu sein [...]“. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 179.

5.2 Die Aufgabe einer nachmetaphysischen Christologie

Offensichtlich angeregt von Weltes Idee der „nachmetaphysischen Christologie“ hat Peter Hünemann eine Christologie entworfen, die er „Geschichtliche Christologie“ nennt⁴²⁵.

Das Verständnis von Geschichte ist hier natürlich von großer Bedeutung: Sie trägt sich für ihn zu in unableitbaren Ereignissen, die die Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft angehen⁴²⁶. Das wesentliche Ereignis ist für ihn dabei das Christusereignis.

„Leben, Tod und Auferweckung Jesu Christi werden gedacht als geschichtlicher Aufgang des Wesens Gottes und des Wesens vollendeten Menschseins.“⁴²⁷

Die tragenden Kategorien der Geschichtlichen Christologie sind die Zeugenschaft Jesu und die Freundschaft mit ihm. Bevor diese Zentralbegriffe Hünemannscher Christologie betrachtet und im Blick auf Rahner *untersucht* werden, soll zunächst ein kurzer Blick auf die Entwicklung der Christologie geworfen werden, aus der heraus die Aufgabe, die Methode und das Ziel der Geschichtlichen Christologie ersichtlich werden.

In einem historischen Rückblick behandelt Hünemann in seinem Werk „Jesus Christus“ zunächst christologische Entwürfe der letzten Jahrhunderte⁴²⁸. Er weist zunächst auf, dass vom Mittelalter bis in die Neuzeit „ontotheologische“ Ansätze geschaffen und benutzt worden seien⁴²⁹. Unzureichend erscheinen ihm diese metaphysischen Universalentwürfe⁴³⁰ (die Christologie lebt in „Symbiose“ mit der Metaphysik⁴³¹) deshalb, weil ihnen ein fester Gottesbegriff und eine feste Anthropologie zugrunde lagen⁴³².

Seit Ende des 19. Jahrhunderts wird langsam der Wandel zur Geschichtlichen Christologie vollzogen. Die zu diesem Zeitpunkt einsetzende historisch-kritische Jesusforschung erscheint angesichts des Hünemannschen Geschichtsbegriffs jedoch einseitig. Obwohl sie fixe metaphysische Gerüste vermeidet und den konkreten Jesus beschreibt, bleibt die „erlösende Bedeutung Jesu Christi im ganzen Umfang“ verborgen⁴³³.

Die in dieser Hinsicht ungenügenden historisch-kritischen Jesusbilder haben viele Theologen, besonders in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts, motiviert, vom Christuser-

⁴²⁵ Das Vorgehen von Welte in seinem Aufsatz „Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen“ und Hünemanns Abhandlung in „Jesus Christus“ sind sehr ähnlich, augenscheinlich hat sich Hünemann in erheblichem Maß von den Werken seines Lehrers inspirieren lassen. Vgl. WELTE, BERNHARD: Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen, in: DERS.: Zeit und Geheimnis, a.a.O., 292-302 und HÜNEMANN: Jesus Christus, Kap. F I „Von der ontotheologisch verfaßten zur geschichtlichen Christologie“ und F II „Sachlogische Implikationen einer geschichtlichen Christologie“, 342-369.

⁴²⁶ HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 6.

⁴²⁷ Ebd., 8.

⁴²⁸ HÜNEMANN: Jesus Christus, 342-358.

⁴²⁹ Ebd., 343. Ontotheologie versucht, Gottes Dasein rein begrifflich, d.h. unter Umgehung aller Erfahrung, zu erkennen (Kant). Zitiert bei HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 343.

⁴³⁰ Ebd.

⁴³¹ Ebd., 344. Genauer: Christologie setzt Metaphysik voraus und ist von deren Struktur geprägt, ebd.

⁴³² Ebd., 352. Auch der Nihilismus, der nach Nietzsche die Zeit der zu Ende gehenden Metaphysik kennzeichnet, ist ein metaphysischer Ansatz. Vgl. ebd., 347. Vgl. auch ebd., 345.

⁴³³ Ebd., 349.

eignis auszugehen und dessen *eschatologische* Bedeutung herauszustellen. Edward Schillebeeckx, Wolfgang Pannenberg, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel oder auch Karl Rahner gehen grundsätzlich so vor, dass zuerst transzendental reflektiert wird, dann die faktische Entfernung des Menschen zum Heil erörtert wird und letztlich das Christusereignis als endgültiges Heilsereignis dargelegt wird⁴³⁴. Hier wird nicht wie in der mittelalterlichen und neuzeitlichen Christologie mit fixen Begriffen gearbeitet, sondern es wird davon ausgegangen, dass sich das Wesen Gottes und der Menschen im Christusereignis eröffnet⁴³⁵. Vor allem durch die Eröffnung der transzendentalen Dimension sind diese Christologien fruchtbar für die Geschichtliche Christologie, da sie Geschichte und Transzendenz zu vermitteln suchen⁴³⁶.

Auf dem Weg zur Geschichtlichen Christologie liegen auch die Texte, die die direkte Begegnung mit Jesus Christus in erzählender Weise bezeugen. Hünermann führt dazu einige Texte an, die auf dem 2. Vatikanischen Konzil⁴³⁷ erarbeitet wurden. Diese Texte entsprechen der neutestamentlichen Sprache, weil hier wie dort „erzählende Unmittelbarkeit“ im Vordergrund steht⁴³⁸. Hünermann sieht diese Texte im krassen Gegensatz zum technisch-verfügbaren Sprechen:

„Wer die Ebene des Sprachspiels erreichen will, auf der dieser Text steht, der muß über dieses verfügende, technische Wissen und Erkennen und die entsprechenden Arten von Zugängen zur Wirklichkeit hinaussteigen.“⁴³⁹

Sowohl die dogmatischen Christologien als auch die Texte in erzählender Unmittelbarkeit handeln von Jesus Christus. Aber es fallen gravierende Unterschiede auf: Auf der einen Seite steht ein Konstrukt von mehr oder weniger abstrakten Begriffen, auf der anderen Seite wird *erzählt*, ohne dass ein Begriffsgerüst benutzt wird⁴⁴⁰ oder Überlegungen zur Struktur des Christusverständnisses angestellt werden⁴⁴¹. Bernhard Welte hat schon 1975⁴⁴² diese Differenzen beobachtet. Der Titel „Sohn Gottes“ wird in der Dogmatik, z.B. bei Karl Rahner, als Charakterisierung der Natur einer Person benutzt. Anders verhält es sich im Neuen Testament:

⁴³⁴ Ebd., 350.

⁴³⁵ Ebd., 352.

⁴³⁶ Ebd.

⁴³⁷ Genauer: „Lumen Gentium“, Vgl. 2. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ (LG), Art. 3, DH 4103 und 2. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, Art. 1, DH 4204. Zitiert bei HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 353f.

⁴³⁸ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 356.

Auf Jesus Christus bezogen ist diese Unmittelbarkeit so zu verstehen, dass die Begegnung mit ihm direkt geschildert wird (wenn man Ereignisse schildern will, muss man sie erzählen! Ebd., 353. Hünermann bezieht sich hier auf STANZEL, F.K.: Theorie des Erzählens, Gütersloh 1985 (dritte Auflage)) und von deren Bedeutung erzählt wird (sie führt „in den weitesten Horizont von Sinn und Wahrheit“ hinein, vgl. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 354).

⁴³⁹ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 359.

⁴⁴⁰ Ebd., 355.

⁴⁴¹ Ebd., 354. Die begriffliche Aufarbeitung hat das Konzil jedoch nicht geleistet, vgl. ebd., 357.

„Er ist primär nach dem Sprachgebrauch der Heiligen Schrift keine Wesensaussage, vielmehr ein alttestamentlich vorgebildeter Würdenname [...]“⁴⁴³

Ohne begriffliche Reflexion kommt auch das christologisch-erzählende Traktat „Dei Verbum“ aus:

„Er ist es, der [...] durch göttliches Zeugnis bekräftigt, dass Gott mit uns ist, um uns aus der Finsternis von Sünde und Tod zu befreien und zu ewigem Leben zu erwecken. Daher ist die christliche Heilsordnung, nämlich der neue und endgültige Bund, unüberholbar, und es ist keine neue öffentliche Offenbarung mehr zu erwarten vor der Erscheinung unseres Herrn Jesus Christus in Herrlichkeit (vgl. 1 Tim 6, 14 und Tit 2, 13).“⁴⁴⁴

Obwohl eine begriffliche Aufarbeitung des Gesagten auf dem 2. Vatikanischen Konzil nicht stattfand, was deshalb eine Aufgabe der Geschichtlichen Christologie ist⁴⁴⁵, sind die Konzilstexte christologisch bedeutsam⁴⁴⁶. Den Texten unmittelbaren Erzählens, d.h. Konzilstexten ebenso wie biblischen Geschichte, sind ein starres Vorwissen und feste Begrifflichkeiten, wie sie *metaphysischen* Christologien zugrunde liegen, fremd⁴⁴⁷.

„... denn hier ist der bestimmende Vorgriff, das Vorwissen um Gott und die Welt, das der Mensch mitbringt und von sich aus voraussetzt, aufgesprengt und auf ein Geschehen hin geöffnet, das seine eigenen Maßstäbe besitzt [...] [Es] ist offensichtlich vorausgesetzt, daß menschliches Dasein [...] nicht einfach als ein in sich bestehender, vom Denken her klar umrissener, weil aufklärbarer Sachverhalt [...] vorliege [...]“⁴⁴⁸

Es scheint, als sei hier ein kritischer Bezug zu Rahner hergestellt (und zwar nicht nur wegen des Begriffs „Vorgriff“), bei dem das Christusereignis – Metz und van der Heijden kritisieren das scharf – als in gewisser Weise *transzendental determiniert* erscheint. Die Kategorie des Ereignisses, die die nachmetaphysische Christologie bestimmt⁴⁴⁹, erlaubt keine *Ableitung* aus festen Wesensbegriffen. Wie bereits gesagt wurde, trägt sie der Unvorhersehbarkeit Rechnung.

Es spricht einiges dafür, dass Hünermann neben anderen metaphysischen Ansätzen auch den Rahnerschen Ansatz nicht dafür geeignet hält, die Menschen „zur Authentizität und Identität ihres Selbstseins“⁴⁵⁰ zu führen, ein Ziel, dem sich offensichtlich die Geschichtliche Christologie verschrieben hat. Denn das geht nur, wenn die Rede vom Christusereignis über jegliche Universalsysteme, über technisch-verfügbares Wissen und über die Metaphy-

⁴⁴² WELTE: Krisis, 292-302.

⁴⁴³ Ebd., 300.

⁴⁴⁴ Vgl. Dei Verbum, Art. 4.

⁴⁴⁵ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 369.

⁴⁴⁶ Ebd., 357.

⁴⁴⁷ Ebd., 359.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 164. Vgl. auch DERS.: Jesus Christus, a.a.O., 362.

sik hinausführt – heraus in die Grunderfahrungen, die durch Begegnung und Ereignis gekennzeichnet sind.

Hünemann kann dahingehend verstanden werden, dass Rahners anthropologisches-christologisches Modell für ihn auf dem „mühsamen Weg zur Geschichtlichen Christologie“ liegt⁴⁵¹. Seit 2000 Jahren findet eine Auseinandersetzung mit dem Ereignis Jesu Christi statt. Die Geschichtliche Christologie wird sich daran messen lassen müssen, inwiefern sie mit traditionellen christologischen Modellen vereinbar ist⁴⁵².

5.3 Begegnung mit Jesus Christus

5.3.1 Begegnung vor 2000 Jahren

Es soll gefragt sein, inwiefern die Gedanken über zwischenmenschliche Begegnung, die Ereignishaftigkeit der Wirklichkeit und die Reflexion über menschliche Grunderfahrungen fruchtbar sind für das Verständnis des Christuseignisses und wie – umgekehrt – die frohe Botschaft wirksam sein kann im Leben jedes Menschen⁴⁵³.

Zunächst einmal blickt Hünemann in die Heilige Schrift. In erzählender Unmittelbarkeit werden im Neuen Testament vor allem Begegnungen mit Jesus beschrieben. Seine Lebens- und seine Leidensgeschichte, aber auch die Osterereignisse sind im Kern Begegnungen⁴⁵⁴, die das Leben des je anderen beeinflusst, verändert oder bereichert haben – Jesu Begegnungen mit Kranken und Sündern, aber auch die Berufungsgeschichten zeugen davon.

Die erste Besonderheit der Begegnung mit Jesus (im Gegensatz zu den behandelten *normal*menschlichen Begegnungen) liegt darin, dass nicht nur irgendein Mensch erscheint und Zeuge des Heiligen ist. Jesus identifiziert sich so mit dem Zeugnis, das er ablegt, dass in ihm Gott und sein Reich *begegnet*⁴⁵⁵. Anschaulich wird das in der „Emmaus-Geschichte“ (Lk 24,13-35) erzählt. Die Jünger, die auf dem Weg in ihr Heimatdorf sind, kommen mit einem Unbekannten in Kontakt, dem gegenüber sie sich gastfreundlich verhalten. Begegnung geschieht erst im gemeinsamen Mahl: Plötzlich werden den beiden die Augen geöffnet, hier erscheint der auferstandene Messias im Gast, hier *begegnet* Gottes Herrlichkeit und das Geheimnis des Heiligen.

⁴⁵⁰ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 359.

⁴⁵¹ So lautet der Titel der 54. These (Hünemann hat das ganze Buch „Jesus Christus“ in Thesen aufgeteilt, die er jedem Thema voranstellt).

⁴⁵² HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 384.

⁴⁵³ Die Christusverkündigung führt nämlich in die Erfahrung des daseinskonsekutiven Glaubens, „zu dieser Art der gläubigen, vertrauenden Kontingenzerfahrung“. Vgl. HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362.

⁴⁵⁴ Ebd., 365.

⁴⁵⁵ Ebd.

5.3.2 *Begegnung mit Jesus Christus heute – in Gleichzeitigkeit*

Wie schon sein Lehrer Bernhard Welte hat auch Peter Hünemann sich mit der Frage beschäftigt, ob heutige Menschen Jesus auf die gleiche Art begegnen können wie seine unmittelbaren Zeitgenossen⁴⁵⁶. Diese persönliche Nähe scheint möglich zu sein, wenn ein historisch-wissenschaftliches Verhältnis zugunsten eines „geschichtlich-daseinsmäßigen“ abgelehnt wird – diese Unterscheidung führte Welte in „Was ist Glauben“ ein⁴⁵⁷. Das historisch-wissenschaftliche Vorgehen geht dahin, dass der Gegenstand letztlich objektiv da steht, wobei dessen Bedeutung für den Menschen selbst nicht unbedingt sichtbar wird⁴⁵⁸. Falls der Mensch sich aber bewusst wird, „daß wir auf den Schultern dessen, was war, lebendig stehen“, so ist damit angefangen, „das Gewesene der Geschichte als unser eigenes Geschick zu wissen“⁴⁵⁹. Ohne dass das Vergangene aufhört vergangen zu sein, kann der Mensch mit diesem Vergangenen, in diesem Fall mit Jesus, auf diese Weise „gleichzeitig“ werden⁴⁶⁰. In „hörender Bereitschaft“ für die Überlieferungen aus der in diesem Sinne verstandenen Vergangenheit findet die direkte Begegnung mit ihm statt⁴⁶¹.

5.3.3 *Jesu Zeugnis*

Die Gedanken über mitmenschlichen Glauben⁴⁶² hat Welte angestellt um die Möglichkeit des Glaubens an Jesus Christus aufzuweisen.

Glaube, so wurde gezeigt, entspringt aus dem Zeugnis. Welte zeigt auf, dass dem Hörenden, sofern er mit Jesus gleichzeitig zu werden vermag, weil er sich von Jesus „als mitmenschliches *Du* aus der Tiefe der Geschichte und doch in Gleichzeitigkeit“ anrufen lässt⁴⁶³, der Zeugnischarakter dieser Begegnung in seiner ganzen Radikalität bewusst wird. Dann ergeht es ihm wie den Emmausjüngern⁴⁶⁴: Jesus erscheint ihm dann als Zeuge schlechthin, nämlich als einer, „der mit seinem Wort, mit seiner Botschaft ganz eins ist“⁴⁶⁵.

„... Jesus [...] wird diesem Glaubenden nun zum entscheidenden Zeugen für das Heil des lebendigen Gottes, und so wird ihm nun in Jesu Wort und in Jesu Leben

⁴⁵⁶ Bernhard Welte scheint der möglichen Beliebigkeit von Begegnungen entgegenwirken zu wollen. Er ist der Ansicht, dass sich aus der doppelten Defizienz, in der die Menschen stecken, d.h. aus „der Defizienz an Sinn in der Welt und der Defizienz an Faßlichkeit im Geheimnis Gottes“, ein „Bedürfnis, ja ein Interesse“ entwickelt „an einem mitmenschlichen Mittler und Vermittler im Rahmen unserer faßlichen Geschichte“, vgl. WELTE: Glauben, 65.

Diese These ist m.E. problematisch. Es ist zu fragen, ob hier nicht auch die Kritik der transzendentalen „Errechenbarkeit“ Jesu Christi zutrifft. Der Vorwurf könnte lauten: Wenn das menschliche Wesen weiß, woran es ihm mangelt, ist die Anerkennung Jesu bedingt durch ebendieses „Raster“, in das er hinein muss.

⁴⁵⁷ WELTE: Glauben, a.a.O., 67ff.

⁴⁵⁸ Ebd., 67.

⁴⁵⁹ Ebd., 68.

⁴⁶⁰ Ebd., 68f.

⁴⁶¹ HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 162.

⁴⁶² Vgl. Punkt 4.2.5 und 4.2.6 dieses Kapitels.

⁴⁶³ WELTE: Glaube, a.a.O., 74.

⁴⁶⁴ „Das volle Gläubigwerden des heutigen Hörers der Botschaft Jesu und der Osterglaube der Jünger weisen grundsätzlich gleiche Struktur auf“, vgl. HÜNEMANN: Offenbarung, 163.

⁴⁶⁵ Ebd., 162.

und Schicksal und Tod der lebendige Gott selber begegnen. Er beginnt zu leuchten im Angesicht Jesu.“⁴⁶⁶

Wird Zeugnis hier in einem anderen Sinne verwendet als es in der Begegnung *normaler* Menschen der Fall ist? Es wurde gesagt, in menschlichen Begegnungen würde Zeugnis abgelegt von der jeweiligen Erfahrung des Heiligen. Wie geschieht dies in der Jesusbegegnung?

Das Wesen des Menschen wurde als hineingehörig in das Ereignis des Seins, der Offenheit und des Heiligen bezeichnet⁴⁶⁷. Doch der Alltagsmensch zerbricht immer wieder daran, sein Leben in Übereinstimmung mit diesem vollkommenen Menschsein zu bringen. Es sieht oft gar nicht danach aus, dass Sein, Offenheit und Heiliges das Leben maßgeblich prägen, weil es oft sinnlos, einsam und nichtig erscheint. So vollzieht der Mensch aber nicht „authentisches Menschsein“⁴⁶⁸, weil er nicht das ist, was er sein sollte. Mit anderen Worten: Die Erfahrung des Heiligen ist zwar Option, aber in der Realität des Lebens geprägt von der Gebrochenheit menschlichen Daseins. Angesichts dessen erscheint Begegnung *heilsam*, denn dort wird das ideale Menschsein bezeugt⁴⁶⁹. Die Begegnenden können in ein näheres Verhältnis zueinander und zum Geheimnis des Heiligen gelangen.

In höchstem Maße aber bezeugt Jesus die volle Authentizität menschlichen Lebens⁴⁷⁰. Wenn die Identität des Menschen durch ein Werden und Vollbringen gekennzeichnet ist, muss von Jesus gesagt werden, dass er sich „in jeder Lebenssituation“ *vom Vater her* vollbringt. Diese „reine Ursprungstreue“ zu Gott ist es, die ihn von den übrigen Menschen unterscheidet. Er bewegt sich nicht in der „geschöpflichen Distanz“ zu Gott, die „durch Ursprungsferne und Ursprungsvergessenheit, Abwendung von Gott und Versuche der Selbstbegründung geprägt ist“⁴⁷¹. Sehr ansichtig legt Hünermann die Unmittelbarkeit dar, die zwischen Vater und Sohn herrscht. Er charakterisiert sie als ein göttliches „Zwischen“, als „Gottes Geist“. Kein *Etwas* behindert Jesu Leben vis-à-vis mit seinem Vater, nichts

⁴⁶⁶ WELTE: Glauben, a.a.O., 74.

⁴⁶⁷ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 366.

⁴⁶⁸ Vgl. hierzu die Kritik an neueren christologischen Entwürfen im vorangegangenen Punkt 5.2. Vgl. auch HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 359.

⁴⁶⁹ Ebd., 367.

⁴⁷⁰ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 163.

⁴⁷¹ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 395.

anderes steht *zwischen* ihnen, nur das *Zwischen*⁴⁷². Diese Unmittelbarkeit zu Gott ist der Dreh- und Angelpunkt Jesu Selbstseins⁴⁷³ (bzw. Selbst-Werdens).

„Dieser Mensch gewinnt sich, indem er von diesem, ihn schlechthin bestimmenden ‚Äußeren‘ im dankenden Empfangen herkommt.“⁴⁷⁴

Hier liegt der Grund für das Reden von der Selbstoffenbarung Gottes; hier wird deutlich, was „das Erscheinen Gottes in der Geschichte“ meint: Jesus *vollbringt* das göttliche Wesen durch die Danksagung in Entäußerung an den Vater. Das ist seine Identität⁴⁷⁵!

Wenn Selbstsein Selbstwerden ist⁴⁷⁶ und die Fähigkeit zum Selbstbestimmen von Identität zur Natur des Menschen gehört, dann sind die Folgen für die Christologie enorm. Ausdrücke wie „Wesen“ oder „Person“ können dann nämlich nicht mehr abstrakt bestimmt werden, wie es in der Christologie bislang der Fall war. Ein Nebeneinander von zwei Naturen als zwei Was-Gehalten in Jesus Christus erscheint angesichts des Vollzugscharakters unmöglich⁴⁷⁷.

Auch darf die Bezeichnung Jesu als „Selbstmitteilung Gottes“ nicht mehr statisch verstanden werden, wenn Selbstsein als Werden verstanden wird. Vielmehr wird er durch sein in Gehorsam *vollbrachtes* Leben zur Selbstmitteilung⁴⁷⁸ – Er ist Gottes Sohn in der Zeit⁴⁷⁹! Daraus folgt freilich, dass das geschichtliche, an *Ereignissen* reiche Leben Jesu Christi ganz hineingehört in das Reden von Offenbarung!

Das authentische, vollendete⁴⁸⁰ Menschsein, das dem Begegnenden in Jesus Christus erscheint, meint auch vollendeten Glauben. In Jesus begegnet Hoffnung und Liebe; Hoff-

⁴⁷² Dieses Zwischen ist allerdings nötig, denn sonst gäbe es keinen Abstand! Vollbringen muss Bewegung sein. Und Bewegung setzt Abstand voraus. Erst dieser Abstand ermöglicht das Leben hin auf Gott, das „Füreinandersein“. Vgl. HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O. 396f. Ausdrucksstark ist auch ein Satz aus dem Aufsatz „Zur Wesensgeschichte des sich offenbarenden Gottes“, in: HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 82: „Darin [im Triduum paschale, Anm.] aber leuchtet das unauslotbare, alles Begreifen übersteigende ‚Auseinanderhersein‘ von Vater und Sohn im Zueinander des Geistes auf.“

⁴⁷³ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 395. Jesus lebt in Einheit mit dem Vater. Das bedeutet, dass es sein Vater ist, der das „werdende Selbstsein Jesu Christi in sich konzentriert [...] Die Offenbarung Gottes hebt somit im Selbst Jesu Christi an“. Vgl. auch Ebd., 396.

⁴⁷⁴ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 394.

⁴⁷⁵ Ebd., 394. Hünemann sieht einen Gewinn dieser Betrachtungsweise darin, dass „Natur“ nicht mehr als umgrenzte, abstrakte Washeit verstanden wird. So geschieht in Christus kein „bloßes Nebeneinander“ der göttlichen und menschlichen Natur. Vgl. ebd., 390. Äußerst aufschlussreich legt Hünemann in seinem Aufsatz in QD 72 dar, wie die Perichoreselehre in die Personalunion zu übernehmen ist. Vgl. HÜNEMANN: Gottes Sohn, a.a.O.

⁴⁷⁶ Sein-beim-anderen und Selbstsein muss zeitlich sein, vgl. HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 125f. und Kapitel VII, Punkt 4.2.9 dieser Arbeit

⁴⁷⁷ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 390. Vgl. auch ebd., 388. Die neue Natur- und Personbestimmung erlaubt es Offenbarungsgeschichte als Wesensgeschehen zu verstehen, vgl. ebd., 401. „Wesensgeschehen“ ist das Hauptaugenmerk der Hünemannschen Offenbarungstheologie. Vgl. dazu HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 80-98.

⁴⁷⁸ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 393. Menschliche Natur ist nicht denkbar ohne Vollzüge! Vgl. HÜNEMANN: Gottes Sohn, a.a.O., 138. Vgl. auch Punkt 4.2.8 dieses Kapitels.

⁴⁷⁹ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 395.

⁴⁸⁰ Den höchste Grad von Menschsein, auf den sich Hünemann hier bezieht, hatte er schon vorher erwähnt, jedoch ohne dass das „unsagbare Maß an Menschsein“, von dem der Begegnende Zeugnis ablegt, das „zugleich Licht und Nichts“ ist, in Bezug zu Jesus Christus gesetzt wird. HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 367.

nung und Vertrauen auf das heilige Geheimnis⁴⁸¹, Liebe als Zeichen des dauernden Inspiriertseins vom Geheimnis und des Erfülltsein vom Geist.

Es wurde bereits aufgewiesen, wie Zeugnisse im anderen ihr Echo finden können. So hat auch der vollendete Glauben Jesu die Kraft, auf den Menschen *überzuspringen*.

„Er [der Mensch, Anm.] wird von seinem Freund, an den er nun glaubt, und durch ihn von Gott her alles erwarten über Leben und Tod hinaus. Und er wird in dieser Hoffnung auch voll sein von Liebe, von großer sympathetischer Bewegung dem gegenüber, der ihm so nahe gekommen ist.“⁴⁸²

5.3.4 Der Glaube Jesus als Freund

Bernhard Welte, von dem obiges Zitat stammt, führt hier zum Kernpunkte von Peter Hünermanns Christologie hin: Zur Beziehung des Glaubenden zu Jesus als *Freundschaft*⁴⁸³.

Eine Bedingung der Freundschaft ist aber Glaubwürdigkeit des Zeugen. Und das setzt von Seiten des Hörers radikale Aufnahmebereitschaft voraus⁴⁸⁴. Konkret heißt das: Um Jesus als glaubwürdig anzuerkennen, sich dem Ernst seiner Botschaft bewusst zu werden, muss der Hörende sich dem Begegnenden ganz öffnen. Die Emmausjünger zeigen, wie schwierig das ist. Wenn man daran scheitert, erkennt man den Begegnenden nicht („Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete [...]?“⁴⁸⁵). Der Mensch muss daher bereit sein, sich ganz verwandeln zu lassen von Jesus Christus. Wenn ihm dieses gelingt, auch davon berichtet die Emmausgeschichte, wird sich „im Zeugnis der den Zeugen beseelende Geist und die Kraft“ auch in den Hörenden manifestieren und sein Echo finden⁴⁸⁶. Die letzten Verse dieser Auferstehungsgeschichte zeigen auf, wie der Widerhall im Menschen aussieht: Er ist Umkehr.

„Noch in derselben Stunde brachen sie auf und kehrten nach Jerusalem zurück [...] Da erzählten auch sie, was sie unterwegs erlebt und wie sei ihn erkannt hatten, als er das Brot brach.“⁴⁸⁷

Man kann also sagen: Wenn Jesus dem Menschen in der Begegnung nahe kommt, Zeugnis ablegt von Gottes Nähe zum Menschen, wenn der zum Wandel bereite Mensch *diesem Zeu-*

⁴⁸¹ Glaube ist nur vollendet in der Gestalt der Hoffnung, vgl. HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 97.

⁴⁸² WELTE: Glauben, a.a.O., 73. „Sympathetisch“ bedeutet: Eine geheimnisvolle Wirkung ausübend, vgl. DUDEN: Deutsches Universalwörterbuch neu A-Z. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, PC-CD-ROM, Mannheim 1997.

⁴⁸³ „Der Glaubende darf sich zunächst der Freundschaft Jesu Christi rühmen“. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 369.

⁴⁸⁴ Auch Jesus öffnet sich seinen Freunden und eröffnet ihnen somit die Möglichkeit, „sich vom Geist, der ihm in Jesu Begegnung entgegenkommt, mitnehmen zu lassen und so neu geboren [...] zu werden“. Vgl. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 398.

⁴⁸⁵ LK 24, 32.

⁴⁸⁶ HÜNERMANN: Offenbarung, a.a.O., 162.

⁴⁸⁷ LK 24,33-35.

*gen Glauben schenkt, wenn dieser Zeuge ihm so zum Freund wird*⁴⁸⁸, *dann schenkt wiederum der Zeuge ihm Glauben*. Den vollendeten Glauben an Gott.

5.4 Eschatologische Freundschaft

5.4.1 Die Freundschaft Jesu Christi

Hünemann erläutert im letzten Kapitel seiner Christologie, welche Dimensionen die Freundschaft Jesu Christi dem Menschen eröffnet und wie sich in dieser Freundschaft, in Begegnung mit Jesus Heil ereignet⁴⁸⁹. In dem Wort „Freundschaft“ sieht Hünemann die Möglichkeit, „die Gestalt erlösten Lebens, die aus der Begegnung mit Jesus Christus resultiert“, begrifflich zu fassen⁴⁹⁰.

Um der Bedeutung des Wortes näher zu kommen, geht Hünemann auf die philosophische Tradition ein, in der Freundschaft verstanden wurde als „Gestalt erfüllten menschlichen Lebens“⁴⁹¹. Die philosophische Überlieferung zeigt, „daß die Freundschaft konstitutiv für gelingendes Leben des Menschen ist“⁴⁹². Sie ist dynamisch bestimmt, denn sie strebt auf Vollendung hin: Auf die unbedingte Anerkennung des anderen⁴⁹³. Sie kann dieses Ziel aber nicht erreichen, weil sie sich immer im begrenzten Raum des Lebens abspielt. Die Freundschaft Jesu zu den Menschen hingegen, so ergänzt Hünemann, ist eine unbedingte und vollendete⁴⁹⁴, die in Christi Leben, in seinem Tod und in seiner Auferstehung und Erhöhung bezeugt wird.

5.4.1 Beiderseitig unbedingte Liebe und deren Einlösung in Jesu Tod

Die Forderung nach unbedingter Liebe, die Jesus an seine Freunde stellt, ist für diese eine enorme Herausforderung: Der Appell, Familienmitglieder, sogar sein eigenes Leben gering zu achten (Lk 14,26) setzt die Jünger in „eine eigentümliche Distanz zu allen übrigen Men-

⁴⁸⁸ Jesus wird zum „schlechthin verlässlichen Freund“, weil er erfüllt und gesalbt ist mit dem Geist. Vgl. HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 393. Der Geist, der in ihm wirkt, ist sein Geist, den er „in vollendeter Weise vom Vater empfangen hat“, vgl. Ebd. und Joh 16,13-15.

⁴⁸⁹ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O. 365. Es muss betont werden, dass die Begegnung und die Freundschaft mit Jesus *als Lebendem* nicht genügt, um zum Heil zu gelangen, sondern dass erst sein Tod und seine Auferstehung die Heilsbegründung abschließen. Erst in diesen Ereignissen ereignet sich „Begegnung schlechthin“, vgl. ebd., 199. Tod und Auferstehung sind „Stätten der Freundschaft“, die dem Menschen ein neues Selbstsein („Kind-Gottes-Sein“) schenken, vgl. ebd.

⁴⁹⁰ Ebd., 369f. Hünemann übt Kritik am Zugang moderner Christologien zu Jesus. Christus dürfe nicht nur, so wie viele Theologen ihn behandeln, aus der Relation zum Vater bestimmt werden, sondern auch aus der Relation zum Menschen. Diese Relation heißt Freundschaft, vgl. ebd.

⁴⁹¹ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 371. Vgl. hier die begriffliche Ähnlichkeit zwischen „Gestalt erfüllten Lebens“ und „Gestalt erlösten Lebens“.

⁴⁹² Ebd., 375.

⁴⁹³ Ebd. Eine Konsequenz aus der vollkommenen Anerkennung ist die Hingabe des eigenen Lebens, vgl. ebd.

⁴⁹⁴ Ebd.

schen⁴⁹⁵. Dieses Übermaß an Liebe, das Jesus gilt, befreit jedoch auch zu einem tieferen Verhältnis zum Nächsten⁴⁹⁶.

Die von Jesus geforderte unbedingte Liebe und der Ruf zur Nachfolge werden von Jesus eingelöst durch seine Hingabe im Tod.

Die Überlegungen zu Jesu Selbstsein vor Augen, wird die Bedeutung seines Leidens und seines Kreuzestodes klarer: Im nahenden Ende schwindet jegliche Zukunft und so vermag er in dieser Situation „*restlos* von Gott her zu sein“ und die Welt mit „umfassender Danksagung von Gott zu empfangen“⁴⁹⁷. Gleichzeitig mit dem *empfangenden* Moment erfolgt nun auch eine umfassende, keine jeweilige, *Hingabe* – an die Menschen und an Gott. Hünermann unterstreicht die Herausforderung, die das für Jesus ist: Diese „äußerste Hingabe“ kann er nur mit der ganzen „Schwungkraft seines Lebens“, nur mit dem „letzten Mut der Hoffnung“ vollbringen⁴⁹⁸.

5.4.3 Die eschatologische Dimension der Freundschaft Jesu

Die Antwort Gottes auf Jesu Tat wird in Auferstehung und Erhöhung gegeben.

„Die Erhöhung ist die Annahme dieser Selbsthingabe Jesu Christi durch den Vater [...]“⁴⁹⁹

Darin wird deutlich, dass Jesus durch seine Hingabe an die Menschen göttliche Liebe vollbracht hat (die Liebe des Vaters⁵⁰⁰). Hiermit ist die Freundschaft endgültig besiegelt. Durch die göttliche Anerkennung ist die eschatologische Dimension der Freundschaft mit Jesus Christus eröffnet⁵⁰¹. Die Zuneigung zu einem Freund, die sich in beiderseitigem Wohlwollen äußert (Aristoteles⁵⁰²), vollzieht sich in dieser besonderen Freundschaft vor dem eschatologischen Horizont. Vollendet wird der Mensch über sich, sein Leben und seinen Tod hinaus durch Christi Wohlwollen, das durch Jesu bleibenden Geist auch heute präsent ist⁵⁰³.

⁴⁹⁵ Ebd., 377.

⁴⁹⁶ Diese *Befreiung* wird leider nicht weiter ausgeführt. Jesu Forderung nach solcher Radikalität der Freundschaft, hinausgehend über die „Bande des Blutes“, ist für Hünermann ein starker Beleg für Jesu Selbstverständnis: „Weil er wie Gott ist, redet und handelt, darum will er wie Gott geliebt werden.“ Vgl. STÄHLIN, GUSTAV: Art. *filšo*, in: ThWNT 9, Stuttgart 1970 (Zitiert bei HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 376)

⁴⁹⁷ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 397.

⁴⁹⁸ Ebd., 397f.

⁴⁹⁹ Ebd., 378. Karl Rahner bemerkt, dass eine Deutung des Todes als Opfer heute wenig verständlich ist, „wenn man deutlich daran festhält, dass Gott nicht ‚umgestimmt‘ werden kann“. Er bevorzugt die Deutung als Gehorsamstat Jesu. Vgl. RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 277.

⁵⁰⁰ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 378.

⁵⁰¹ Ebd., 375.

⁵⁰² Vgl. ebd., 373.

⁵⁰³ Ebd., 377.

5.4.4 *Bleibende Präsenz und heutige Präsenz Jesu Christi*

Zwar zielt jede Freundschaft auf Gegenseitigkeit⁵⁰⁴, hier ist sie aber etwas Besonderes: Die Wechselbeziehung, als die die Freundschaft zwischen Jesus und seinen Jüngern besteht, meint hier nicht etwa eine Gleichrangigkeit: Jesus ist der Herr und der Quell des Geistes, den die Jünger empfangen und in dem Jesus selbst anwesend ist⁵⁰⁵. Diese nicht zu überwindende Ungleichheit mag den Eindruck erwecken, als sei der Freund Jesu in einer *untergebenen* Position. Ein Blick in die von Johannes beschriebenen Abschiedsreden Jesu kann hier Antwort geben. Jesus Christus selbst kündigt am Tage seiner Verurteilung das Herr-Knechtverhältnis auf:

„Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut.“ (Joh 15,15)

Peter Hünemann betont, dass in eschatologischer Freundschaft die Dialektik von Herr und Knecht überwunden ist⁵⁰⁶. Angemessener mache der paulinische Gedanke, Jesu sei der Erstgeborene von vielen Brüdern (Röm 8,29), die Beziehung zu Jesus deutlich⁵⁰⁷.

5.5 Jesusbegegnung und Freundschaft mit Jesus im Blick auf Rahners Christologie

5.5.1 *Der richtige Ansatz*

Die Christologie Peter Hünemanns setzt andere Akzente als die Karl Rahners und berücksichtigt viel weniger Aspekte – diese allerdings sehr eingehend. In einigen Bereichen ist es deshalb gar nicht sinnvoll, nach einer etwaigen Bereicherung des einen durch den anderen Ansatz zu fragen. Bestimmte Teilbereiche der Rahnerschen Christologie scheinen grundsätzlich mit Hünemanns Denken vereinbar zu sein, andere nicht. Jesus Christus als Absoluten Heilbringer / Heilmittler anzuerkennen dürfte für Hünemann z.B. grundsätzlich akzeptabel sein, ähnliches gilt für Rahners Begriff von Jesu Geist – doch Hünemann geht ganz anders an das „entscheidend Christliche des Christentums“ heran.

Der Gewinn, der aus einer möglichen Ergänzung des Rahnerschen Ansatzes durch die Hauptkategorien der Geschichtlichen Christologie⁵⁰⁸ erwächst, wird deshalb nur erkennbar, wenn die geeigneten Ansatzpunkte gefunden werden. Die Thematik „Christus und die Evolution“ zum Beispiel scheint nicht aufnahmefähig zu sein für die persönlichen Momente, mit denen Hünemann sich auseinandersetzt, auch deszendenzchristologische Ideen oder

⁵⁰⁴ Ebd., 376.

⁵⁰⁵ „Die Gabe des Geistes“, dem Jünger wahrhaft zugeeignet, ist zugleich Präsenz des Gebers“. Vgl. ebd., 377.

⁵⁰⁶ Ebd., 379.

⁵⁰⁷ Ebd.

⁵⁰⁸ Ereignis, Begegnung und Freundschaft, vgl. ebd., 384.

solche, die die Grenze zwischen der Christologie *von unten* und der *von oben* berühren, scheinen für das Anliegen dieser Arbeit nicht brauchbar zu sein.

Der in dieser Arbeit unternommene Versuch eines Dialogs musste sich also auf wenige Bereiche beschränken. Dass heißt jedoch nicht, dass Hünemann nicht auch für grundsätzliche Schwierigkeiten in Rahners Christologie Verständnishilfe bieten könnte. Rahner argumentiert und philosophiert auf einem hohen Abstraktionsniveau, sein Ansatz ist sehr theoretisch. Das zeigt sich z.B. in den Reflexionen über das menschliche Wesen, aber auch in der Rahnerschen Aszendenzchristologie. Es ist oft schwierig, sich selbst in den Gedanken wieder zu finden⁵⁰⁹ und die Beziehung zu Jesus als je eigene Beziehung anzuerkennen. Selbst wenn es dem heutigen Menschen gelingt, sich in diese Beziehung *hineinzudenken* (wobei das *Fühlen* in einer Beziehung eigentlich wichtiger ist), ist die Frage noch nicht beantwortet, was genau ihn dann mit Jesus verbindet. Inwiefern ist dieser Mensch, mit seinem Charakter, seinem Charme und seinen Schwächen für mich relevant? Wieso betrifft er mich, mein Dasein, meine Ängste und meine Wünsche? Hünemann gibt eine Antwort: Weil er *mir begegnet*.

5.5.2 Die Suchende Christologie gewinnt hinzu

Rahners „Suchende Christologie“ bietet Ansätze für eine weniger abstrakte Beziehung zu Jesus. Der „Appell zur absoluten Nächstenliebe“⁵¹⁰ liegt auf diesem Weg. Noch fruchtbarer würde dieser Aufruf (aber auch andere Teile von Rahners Christologie), wenn dabei der Horizont mitbedacht würde, der im Begegnungs- und Freundschaftsmotiv aufleuchtet. Dann wäre in der Horizontalität menschlicher Begegnung Vertikalität inbegriffen. Es würde der Ernst des Verweises ersichtlich, der in alltäglichen Begegnungen liegt und sie zur Verheißung macht⁵¹¹. Der Appell Rahners würde einen Zugewinn erfahren, wenn in der Aufforderung zur Nächstenliebe die Gleichzeitigkeit mitbedacht würde, die mit Jesus erreicht werden kann. Sie ermöglicht es, dem direkten Zeugen Gottes zu begegnen, ihm Glauben zu schenken, ihm ein Freund zu werden und sich anstecken zu lassen von der Liebe zu Gott und den Menschen⁵¹².

Auch ein weiterer Appell Rahners rückt in ein anderes Licht, wenn von Jesus als einem Freund gedacht werden kann. Denn sicherlich erscheint auch Rahners Aufforderung an die

⁵⁰⁹ Auch spielt das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern bei Rahner keine Rolle. So fehlen hier die „Prototypen“ alltäglicher Menschen, die mit Jesus umgehen.

⁵¹⁰ Vgl. Kapitel VI, Punkt 4.

⁵¹¹ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 399 und 401.

⁵¹² Jesu vollendeter Glauben findet ein Echo im Hörenden. HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 162.

Bereitschaft zum Tode dringlicher und existentieller, wenn Jesu Tod am Kreuz als der eines Freundes betrachtet wird.

5.5.3 *Chance statt Notwendigkeit?*

Das Hünemannsche Verständnis von Begegnung und Ereignis kann in weiteren Punkten auf Rahners Ideen bezogen werden. Nicht immer allerdings können diese dann unverändert bestehen bleiben – Modifikation und eine teilweise Relativierung sind unausweichlich, eröffnen so aber auch Perspektiven zum tieferen Verständnis der gemeinsamen Sache.

Wenn dem Menschen von *Außen*, d.h. aus der Welt jemand entgegentritt, der von der Unmittelbarkeit zu Gott zeugt und das eigene Leben grundlegend verändert, dann wird das Angebot der Transzendentalen Christologie, *sich das Immer-schon-ausgerichtet-sein zu eigen zu machen*⁵¹³, seinem Schein von menschlicher Verfügbarkeit beraubt⁵¹⁴. Wenn das Ereignis Jesu nämlich *nur* die Gelegenheit bietet, aktiv das zu ergreifen, was man *immer schon* ist, und darauf weist dieser Gedanke Rahners hin, dann kann nicht von einem *Ereignis* die Rede sein (das unvorhersehbar ist und so jeglichem „immer schon“ widerspricht). Eine weitere Folge ist, dass im Rahnerschen *Zu-eigen-machen* der Wert des Begegnenden, nämlich Jesus, gemindert ist. Denn wie kann man jemanden ganz annehmen, sich ihm total öffnen, wenn er letztlich dem eigenen Funktionalitätsdenken unterworfen ist (im Sinne von: Du nützt mir, weil ich durch dich ich selbst werden kann)? Unter diesen Umständen ist es schwer von Geschichte zu reden, in der sich Gott offenbart.

In der Transzendentalen Christologie tut sich in gravierender Weise das Problem von Zwängen und Notwendigkeiten auf. Denn Rahner setzt voraus, dass der Mensch eine geschichtliche Offenbarung Gottes erwartet, die sich bestimmten Voraussetzungen unterwirft⁵¹⁵. Die Idee des Absoluten Heilbringers kann als Antwort auf diese Voraussetzungen verstanden werden. Sein Charakter (z.B. Menschsein, Offenbarungs-Höhepunkt, Irreversibilität⁵¹⁶) fügt sich so ideal in das von Rahner erstellte Bild einer geschichtlichen, unüberbietbaren Offenbarung, dass Rahners Rede von den „unberechenbaren Ratschlüssen Gottes“⁵¹⁷ schwierig nachzuvollziehen ist. Kann hier von wirklicher Freiheit Gottes gesprochen werden? Die „wenigstens unthematische“ Bejahung des Absoluten Heilbringers, das ist

⁵¹³ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 208.

⁵¹⁴ Genau dahin, unter das seit der Neuzeit übliche Verfügbarkeitsdenken, führt das Christusereignis! Vgl. HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 362.

⁵¹⁵ Vgl. Kapitel IV, Punkt 4.2 dieser Arbeit. Vgl. auch die Kapitel 11 bis 13 in RAHNER: Hörer, a.a.O., 161-204.

⁵¹⁶ Vgl. Kapitel VI, Punkt 3.2 dieser Arbeit. Vgl. auch RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 194f.

⁵¹⁷ RAHNER: Hörer, a.a.O., 115.

nach Rahner die Quintessenz der Appelle der Suchenden Christologie⁵¹⁸, schränkt die Freiheit des Menschen ein, denn eine wirkliche, d.h. *wirksame* Ablehnung ist ausgeschlossen.

Wird jedoch statt der Zwangsläufigkeit die Chance betont, die in Begegnung, Zeugnis und Freundschaft liegt, bedeutet das nicht nur echte Freiheit des Menschen, sondern dann eröffnet sich auch Raum für (Offenbarungs-) Ereignisse. Hünemann appelliert an den Menschen sich radikal angehen zu lassen von der Welt. Rahners Notwendigkeiten werden umgangen. Denn nicht irgendeine Selbstmächtigkeit, kein Sich-zu-eigen-machen, sondern nur das Zeugnis des wahrhaft menschlichen Menschen, der dort, in der Welt, begegnen *kann*, nur die Freundschaft mit ihm kann dem Menschen sein Immer-schon-ausgerichtet-sein auf dieses Begegnungsereignis vor Augen führen!

5.5.4 Folgen für das anonyme und das explizite Christentum

Übernimmt man die Vorstellung, dass das Heil in der Begegnung und Freundschaft mit Christus liegt, dann ist die Idee des Anonymen Christentums neu zu bedenken, die ja gerade darauf beruht, dass der Mensch Jesus *nicht* direkt begegnen muss, um zum Heil zu gelangen⁵¹⁹.

Folgen hat diese Vorstellung auch für den Universalitätscharakter des Christentums. Wenn Jesusbegegnung eine Heilsvoraussetzung ist, ist das Heil für alle Menschen nur in Begegnung aller Menschen mit Jesus gewährleistet. Das führt unweigerlich zu neuen Herausforderungen, zum Beispiel im interreligiösen Dialog, jedoch auch in der Frage nach den Menschen, die vor Christus gelebt haben.

Auf den Gegenpol zum Anonymen Christentum, das „zu sich selbst gekommene Christentum“ als Ziel jedes Christen⁵²⁰, ist die von Hünemann gekennzeichnete Freundschaft zu Jesus jedoch in ausgezeichneter Weise anzuwenden. „Man ist immer Christ, um es zu werden“, sagt Rahner⁵²¹ – und es fragt sich, worin Christsein besteht, wenn nicht in der lebhaften (ins Leben integrierbaren und das Leben bereichernden) Beziehung zu Jesus Christus, als dessen Freund man sich rühmen darf (Hünemann⁵²²)? Der Vollzugscharakter des Lebens, der sich im Verb „Christ werden“ auch bei Rahner zeigt (und hier die Entwicklung

⁵¹⁸ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 291.

⁵¹⁹ Wenn dem Anonymen Christentum durch die Betonung der Jesusbegegnung *der Boden entzogen* ist, so ist auch die Frage nach dem Ausgangspunkt im interreligiösen Dialog neu gestellt. Hünemann sieht Christen dazu befähigt⁵¹⁹. Aber wie kommt der Dialog am Exklusivismus vorbei, wenn Jesus (und so dem Heil) nur durch die Verkündigung des Neuen Testaments *begegnet* werden kann?

⁵²⁰ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 298.

⁵²¹ Ebd., 299.

⁵²² HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 369.

hin zu einem persönlichen Verhältnis zu Christus meint) wird verständlich, wenn er als Moment der freundschaftlichen Beziehung gesehen wird.

Auch ohne Übernatürliches Existential ist Hünermanns Christologie denkbar, das zeichnet die hervorgehobenen Momente aus⁵²³. Es gibt keine unausweichliche Bejahung von Gottes Selbstmitteilung, vielmehr wird das *Einholen* dessen, was man „immer schon ein bißchen ist“, was man in einem „begrifflichen Glauben“ schon weiß (Rahner⁵²⁴), durch die im tiefsten Innern empfundene Glaubwürdigkeit eines Zeugen und die Zuwendung eines Freundes erheblich erleichtert⁵²⁵.

5.5.5 Fazit: Die Existentielle Tiefe und der Ereignischarakter von Christologie

Übereinstimmung zwischen Rahner und Hünermann herrscht in der Ansicht, dass deszendenztheologisches Reden, d.h. die Reflektion über die Menschwerdung Gottes in seinem Sohn, nur dann möglich ist, wenn vorher eine Begegnung mit Jesus von Nazareth stattgefunden hat⁵²⁶. Der wohl größte Vorzug des Hünermannschen Begegnungsgedanken ist, dass diese Begegnung vermittelt wird als Ereignis, das sich im Leben *gewöhnlicher* Menschen zuträgt und für ebendiese auch heute nachvollziehbar ist. Jesus als Freund anzuerkennen ist jedermann möglich, der sich in Gleichzeitigkeit auf ihn einlässt. Es besteht kein Zwang dazu, aber allen Menschen steht diese Möglichkeit offen. Jedem ist die Chance gegeben Jesus heute zu begegnen und seinem geistvollen Zeugnis, das in höchstem Maße glaubwürdig ist, zu vertrauen. Es ergeht das Angebot, sich von dem im Neuen Testament Begegnenden an die Hand nehmen zu lassen, sich durch die von seinem Geist genährte Nähe zu Gott und zu allen Menschen verwandeln zu lassen und, befreit von Selbstüberschätzung und Selbstverkettungen, das Leben unter einer neuen Sinnperspektive zu sehen – wobei das durch Jesu Freundschaft vermittelte Heil über den Tod hinaus reicht⁵²⁷.

Auch Karl Rahner betont oft den Wert des normalmenschlichen Lebensbereiches als Ort, in dem Glauben geschehen muss. Seine Christologie scheint das Wesen des Menschen jedoch häufig zu betrachten, ohne dass der Vermittlung zum alltäglichen Leben ausreichend Beachtung geschenkt wird. Trotz aller denkerischen Brillanz erweckt Rahners Christologie darüber hinaus leicht den Anschein, das Christusereignis sei in der Form, in der es sich

⁵²³ Es ist jedoch zu sagen, dass Hünermann den Menschen immer schon als in das Ereignis des Heiligen und Göttlichen hinein gehörig sieht, vgl. ebd., 368. Das mag an das Übernatürliche Existential erinnern, hat aber freilich nicht die enorme begründende Funktion.

⁵²⁴ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 299.

⁵²⁵ Ein Gedanke zum *Nutzen* von Freunden: Zeichnet eine Freundschaft nicht auch aus, dass man sich hilft? Es muss hier wieder vor der Gefahr gewarnt werden, Jesus zu instrumentalisieren. Jesus ist nicht nur der Steigbügel, durch den der explizite Glauben erklommen werden könnte! Hünermann erinnert allerdings an Aristoteles, der der Ansicht ist, dass die Nützlichkeit eines Freundes ein legitimer Grund für Freundschaft ist, vgl. HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 372.

⁵²⁶ RAHNER: Grundkurs, a.a.O., 179.

⁵²⁷ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 379. Vgl. Auch ebd., 372.

abgespielt hat (und heute abspielt), irgendwie notwendig; es scheint, als sei alles von vorneherein klar. Die Unvorhersehbarkeit der Inkarnation, die schon von vielen Rahner-Kritikern betont wurde, wird durch die Kategorie des Ereignisses gewahrt. Dadurch wird Geschichte denkbar – und auch Offenbarung Gottes *in* der Geschichte.

Das Christentum ist ein existentieller Vorgang, weil das Christusereignis die ganze Existenz betrifft – davon sind beide Theologen überzeugt. Es spricht alles dafür, dass der Vollzug des Glaubens durch ein Verständnis des Christusereignisses dazu gewinnt, das nicht nur in einem relativ abstrakten Raum dieses und jenes *anschaulich* macht, was vorher schon im Wesen des Menschen angelegt ist (Rahner zufolge wird in Jesus z.B. das Glücken von Selbsttranszendenz anschaulich), sondern genau diese existentielle Tiefe erreicht. Peter Hünemann hat gezeigt, dass Begegnung und Freundschaft existentiell bedeutsame Vorgänge sind, die diese Abgründigkeit einholen – und ausleuchten können.

IX. Fazit und Perspektiven

1. Begriffliche Probleme

Um ein Fazit dieser Arbeit ziehen zu können ist eine Analyse der aufgetretenen Problem-bereiche und der entstandenen Fragen unerlässlich.

Ein Grundproblem dieser Arbeit war die unterschiedliche Terminologie, die in der Theologie Rahners und Hünemanns vorgefunden wurde. Manche Begriffe wurden zwar von Immanuel Kant und von Martin Heidegger übernommen, jedoch nicht immer ohne Umdeutungen. So wurde Heideggers Rolle als Bindeglied zwischen Rahner und Hünemann nicht selten strapaziert. Obwohl das begriffliche Gerüst bei Rahner sehr hoch gebaut ist, fanden sich nicht allzu viele terminologisch fixierte Ansatzpunkte für Peter Hünemann. Unklar war und ist zum Beispiel, welcher Begriff Karl Rahners dem Ausdruck „Geheimnis des Heiligen“ entspricht oder wie aus Hünemanns Sicht der „Vorgriff“ zu denken ist. Noch höhere Relevanz hat aber die Frage, wie die Erfahrung an der Grenze, bei Hünemann auch „Wohnen in der Nachbarschaft des Nichts“⁵²⁸ genannt, im Blick auf Rahner gedacht werden kann. Liegt hier der Transzendente Horizont? Wird hier nicht in Selbsterfahrung Gott miterkannt? Es ist zwar grundsätzlich eine spannende Aufgabe, die Adaption und Modifikation der Rahnerschen Terminologie im Fortgang der Theologie zu betrachten. Hier konnte dies nur in einem sehr begrenzten Rahmen stattfinden, so dass viele Fragen unbeantwortet geblieben sind.

⁵²⁸ Ebd., 364.

2. Fragen an den Entwurf Hünemanns

2.1 Ist der Dialog gelungen?

Doch selbst wenn der begriffliche Transfer an einigen Punkten gelungen sein mag, hat die Auseinandersetzung mit dem Thema gezeigt, dass ein Gespräch im wirklichen Wortsinn mit Problemen einhergeht. Zwar wollen Rahner und Hünemann dasselbe, nämlich das Christusereignis mit dem Leben gewöhnlicher Menschen zu vermitteln, aber die Ansätze, die Methode und die Terminologie weisen beträchtliche Unterschiede auf. Dennoch, so hoffe ich, ist der hier begonnene fiktive Dialog zwischen Karl Rahner und Peter Hünemann in manchen Bereichen fruchtbar für die Sache der Christologie.

Der Ansatz Hünemanns ist in vielerlei Hinsicht höchst beachtenswert. Dennoch hat die Beschäftigung mit seinen christologischen Werken gezeigt, dass sich auch daraus einige Fragen und Probleme ergeben. Zum Ende der Arbeit möchte ich an einigen Beispielen deutlich machen, wo Peter Hünemanns Christologie Schwierigkeiten aufgeworfen hat.

2.2 Freundschaft als Basis der Kirche

Peter Hünemann hat den interessanten Versuch unternommen, das Christusereignis, die Kirchenbildung und das Zeugnisgeben im gemeinsamen Kontext zu sehen und die Freundschaft als Basis heutig-gläubigen Zusammenlebens zu charakterisieren⁵²⁹.

Er verwirft darin die Vorstellung, nach der Christus die Wirkursache und die Kirche das Instrument des Glaubens seien. Vielmehr kann die Freundschaft das Grundmoment der Kirche sein, die dadurch zur eschatologischen Heilsgestalt in der Geschichte wird⁵³⁰. Einen Grundgedanken seiner Ekklesiologie legt er in dem Aufsatz zur deutschen nachkonziliaren Theologie dar:

„Das Verhältnis Jesus Christus / Kirche / Menschen ist ein perichoretisches Inne-sein, das in jeweiligen Selbstvollzügen vollbracht wird.“⁵³¹

Die Kirche als *Freundeskreis* ist für Hünemann eine Grundbestimmung, der andere Gestalten der Kirche, z.B. die Institution und der Rechtsform untergeordnet sind⁵³².

So bedenkenswert dieser Gedanke ist: Dieser Teil von Hünemanns christologischem Entwurf⁵³³ scheint nicht dieselbe Reflexionstiefe aufzuweisen, die der Autor in vorhergehenden

⁵²⁹ Ebd., 381.

⁵³⁰ Ebd.

⁵³¹ HÜNEMANN: Deutsche Theologie, a.a.O., 149.

ontologischen Überlegungen und Gedanken zur persönlichen Beziehung zu Jesus Christus erreicht hat. Es stellt sich die Frage, ob die Adaption der aristotelischen Freundschaftsidee auf die Freundschaft mit Jesus und weiter auf die Kirche (die in „Christusförmigkeit“ gipfelt⁵³⁴) überhaupt möglich ist und wenn ja, ob sie in diesem Teil einleuchtend genug umgesetzt bzw. praktikabel genug vermittelt ist. Der konkrete Bezug zum einzelnen Gläubigen muss weiterhin Dreh- und Angelpunkt der Reflexion sein.

Zudem wird nicht bedacht, dass Freundschaft immer verschiedene Gehalte und Zwecke hat. Das führt Hünemann in der These 58 zwar aus, transportiert diese Erkenntnisse aber nicht vollständig – und wenn ja, zu ungenau – in die kirchliche Dimension.

Schaut man auf Rahners Christologie, dann fällt auf, dass auch dieser sehr von der Ich-Du-Beziehung geprägt ist. Eine mögliche Erweiterung seines Ansatzes durch Hünemann muss sich solange auf der *privaten* Ebene abspielen, bis ein Modell eine verständliche und praktikable Umsetzung in die Gesellschaft ermöglicht.

Metz' Vorwurf der Privatisierung der Gottesbeziehung wird so lange allerdings bestehen bleiben. Johann Baptist Metz sieht die Aufgabe einer politischen Theologie in der Bekämpfung des Trends zum Privaten⁵³⁵, der „Gott und das Heil auf ein privates Existenzkorrelat“⁵³⁶ reduziere, denn

„die Liebe, wie alle Phänomene des Zwischenmenschlichen, werden zwar emphatisch herausgestellt, sie kommen jedoch von vornherein und wie selbstverständlich nur in ihrer privaten, entpolitisierten Gestalt zur Geltung: als Ich-Du-Beziehung, als interpersonales Begegnungsverhältnis oder als Nachbarschaftsverhältnis.“⁵³⁷

Ob diese Kritik auch dem Hünemannschen Ansatz gilt oder aber nur die dargelegte Ich-Du-Beziehung betrifft, müssten weitere Untersuchungen zeigen.

2.3 Schwierigkeiten im Freundschaftsmodell

In einigen Punkten erscheint das Freundschaftsmodell nicht ganz konsequent durchdacht. Grundsätzlich scheint es so, als wenn Freundschaft immer das Gleiche meinen würde. Das ist aber problematisch, denn Freundschaft dient nicht nur, Hünemann beruft sich auf A-

⁵³² HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 382.

⁵³³ Er ordnet ihn ein zwischen den Bereich „Freundschaft in der Philosophie“ und die „Vermittlung der geschichtlichen und der traditionellen Christologie“. Ebd., 380-384.

⁵³⁴ Ebd., 383. Bezug nimmt Hünemann mit diesem Begriff auf „Lumen Gentium“, in dem die Kirche als Jesus gleich gestaltet gefordert wird, bis er in ihren Gliedern Gestalt gewinnt, vgl. LG 7, DH 4115. Vgl. auch HÜNEMANN: Deutsche Theologie, a.a.O., 150f.

⁵³⁵ METZ, JOHANN BAPTIST: Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 101.

⁵³⁶ Ebd., 102.

⁵³⁷ Ebd., 100f.

ristoteles⁵³⁸, unterschiedlichen Zwecken, sondern hat vor allem auch unterschiedliche Qualitäten – und Quantitäten. Ein alltägliches Beispiel: Die Freundschaft zu einem *guten* Freund hat eine andere Stellung im eigenen Leben als die zur *besten* Freundin. Auch wenn in vielen Arten von Beziehungen die Erfahrung des Heiligen bezeugt wird, kann Freundschaft sehr Unterschiedliches meinen. Das findet sich im Hünemannschen Freundschaftsbegriff nicht ausreichend bedacht.

Es fällt weiterhin auf, dass die Freundschaft mit Jesus Christus mit einigen der – von Hünemann selbst angeführten! – *allgemeinen*, d.h. normalmenschlichen Freundschaftsmerkmale nicht in Einklang zu bringen zu sein scheint. Es wird zum Beispiel nicht ganz klar, wer als Freund des Mitmenschen Jesus gilt. Gehören alle zu seinem *Freundeskreis*, die ihm begegnet sind und von seinem Zeugnis verwandelt wurden? Ist Jesus allen *gleich* und *gleich viel* Freund? Was soll dann die Rede vom *Lieblingsjünger*? Wer oder was ist er für Maria Magdalena, die erste Zeugin der Auferstehung? Angesichts der neutestamentlichen Überlieferung stellt sich dann auch die Frage, warum Jesus von den Evangelisten und Schriftstellern so selten als Freund bezeichnet wird, wenn er das in so ausgezeichnete Weise ist.

Hünemanns Modell ist gerade deswegen so interessant, weil in ihm Gleichheit bzw. Analogität von gewöhnlichen und besonderen Erfahrungen und Beziehungen dargestellt werden. Da fällt es dann aber auf, dass die von Hünemann zitierte Stelle in Joh 15 (Jesus nennt seine Jünger hier „Freunde“) ebenfalls erhebliche Unterschiede zu alltäglich menschlichen Freundschaften aufweist. Denn normalerweise wird nicht einseitig („... ich habe euch erwählt“, Vers 16) eine Freundschaft *gegründet*, auch wird kaum eine Freundschaft dadurch entstehen, dass ein Knechtverhältnis in ein freundschaftliches umgewandelt wird. Die Bewertung der Situation als „Überwindung der Dialektik von Herr und Knecht“ (Hünemann) löst die Problematik nicht auf, denn, so lässt der Text schließen, es muss dieses Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern ja einmal gegeben haben. Warum ist erst in dieser Situation von Freundschaft die Rede? Warum, so kann man sich fragen, sind die Jünger *jetzt* Freunde und *nicht mehr* Knechte? Wenn sich Freundschaft auf Glaubwürdigkeit stützt, bedeutet das, dass Jesu seinen Jüngern nach Johannes erst in seiner Abschiedsrede vertraut? Das scheint unwahrscheinlich.

Davon abgesehen: Auch das Stellen von Bedingungen, an die Freundschaft hier gebunden sind (Vers 14: „Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage“), entspricht wohl nicht der Art und Weise, wie Freundschaften normalerweise entstehen und sein sollten. Die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, die in Jesus Christus in einmaliger Weise

⁵³⁸ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 372.

vollzogen werden kann (und wozu Hünermanns Theologie noch viel mehr beitragen könnte!), ist aufgrund dieser Differenzen schwer erreichbar.

Die meisten Fragen in diesem Kontext wären natürlich als Erstes dem Autor des Johannes-evangeliums zu stellen, dennoch: Hünermann erläutert die Grundsätze und die Tradition des für alle Menschen gültigen Freundschaftsbegriffes so ausführlich, setzt sie so einleuchtend in Beziehung zu Ereignis, Begegnung und Zeugnis, dass eine vollständige Vermittlung mit dem unmittelbar von Jesus Erzählten, mit der *erzählten Unmittelbarkeit*, zu erwarten gewesen wäre.

Hünermann scheint den Beweis schuldig zu bleiben, wenn er behauptet, in der Begegnung würde Jesus Christus auch zum Freund des Menschen. Abgesehen von grundsätzlichen Problemen, die bei zwangsläufigen Verknüpfungen entstehen, stellt sich die Frage, woraus diese Zwangsläufigkeit resultiert. Ist die Begegnung mit Jesus Christus zunächst einmal nicht *auch* eine zwischenmenschliche Begegnung im vollsten Sinne des Wortes? Darum scheint es Hünermann auf der einen Seite doch zu gehen! Selbst wenn nicht jeder zwischenmenschliche Kontakt gleich ist (und funktionale, praktische Verhältnisse zwischen Menschen ausgeschlossen werden), ist klar, dass sich aus *gewöhnlichen* Begegnungen nicht immer Freundschaften ergeben. Und selbst wenn für die Begegnung mit Jesus Christus über normale Begegnungen hinaus noch andere Maßstäbe gelten würden, die dann m.E. einer ausführlicheren und einleuchtenderen Ausführung bedürfen würden, dürfte die Tatsache nicht zu bezweifeln sein, dass die Begegnung mit Christus eben nicht automatisch zur Freundschaft führt. Nicht nur Missionsgeschichte zeugt davon.

Dem aristotelischen Freundschaftsbegriff liegt beiderseitiges Wohlwollen als Voraussetzung für Freundschaft zugrunde⁵³⁹. Hünermann deutet dieses Wohlwollen in der Freundschaft zu Jesus Christus um in „eschatologisches Wohlwollen“ und bringt damit eine ganz andere Dimension ins Spiel. Leider führt er nicht genauer aus, wie dieses Wohlwollen vor dem eschatologischen Horizont charakterisiert ist. Konkret gefragt: Wie spüre ich *eschatologisches* Wohlwollen? Und wie kann ich Jesus wohl wollen?

Hünermann spricht am Ende der philosophischen Reflexion über die Freundschaft (These 58⁵⁴⁰) von „uns“, ohne diese Gruppe genauer zu bestimmen. Damit ist ein Problem genannt, das nicht nur hier auftritt: Wen meint Peter Hünermann, wenn er sagt, Jesu Freundschaft würde das Unterpfand der Heilsausprägung in „unserer“ Existenz sein?⁵⁴¹ Sind mit „uns“ alle die gemeint, die Jesu *schon begegnet* sind, ist *jeder* Mensch gemeint (Universalitäts-

⁵³⁹ Vgl. Ebd., 372.

⁵⁴⁰ Ebd., 370-379.

⁵⁴¹ Ebd., 379.

anspruch des Christentums?!) oder nur die, die tun, was Jesus aufträgt (Joh 15, 14)? Der Ausgangspunkt, von dem aus Hünemann hier spricht, bleibt leider unklar.

Hünemann hat den geläufigen Begriff von Begegnung und Freundschaft recht weit gedehnt. So sehr er und Bernhard Welte um die Vermittlung von damaligem und heutigem Verhältnis zu Jesus bemüht sind, darf man davon ausgehen, dass „gleichzeitige, hörende Bereitschaft“⁵⁴² für Jesus Christus wohl niemals identisch sein kann mit einer alltäglichen Begegnung. Welche Konsequenzen ergeben sich aus den genannten Schwierigkeiten in Hünemanns Freundschaftsmodell?

Entweder müsste die Ähnlichkeit von normalmenschlicher Freundschaft zu der zu Jesus stärker verdeutlicht werden oder die Ähnlichkeit müsste ganz verworfen werden – was mit Jesu Menschlichkeit vermutlich nicht zu vereinbaren wäre. Eine weitere Möglichkeit wäre es den Begriff von Freundschaft ganz umzudeuten. Hier allerdings lauert die Gefahr, sich zu weit zu entfernen von dem, was Menschen auf nichtreligiöser Ebene darunter verstehen.

2.4 Gottesbegegnung (nur) in Menschenbegegnung?

Ein andere kritische Anmerkung bezieht sich auf die Möglichkeit grundsätzlich Gotteserfahrung zu machen. Diese scheint nach Hünemann nur durch Begegnung und Zeugnis, d.h. nur durch einen Mitmenschen möglich zu sein. Abgesehen davon, dass es schwer nachzuvollziehen ist, dass jegliche Gotteserfahrung nur in Begegnung mit anderen Menschen möglich ist: Hünemann behandelt nicht die Frage, was passiert, wenn *keiner* der beiden Begegnenden das Geheimnis des Heiligen bezeugen kann. Nur die Möglichkeit gegenseitigen oder zumindest einseitigen Bezeugens wird betrachtet⁵⁴³ und eine häufig auftretende Form des zwischenmenschlichen Kontakts – gerade angesichts der „religiösen Krise“⁵⁴⁴ – scheint hier unbedacht geblieben zu sein.

⁵⁴² HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 162.

⁵⁴³ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 367f.

⁵⁴⁴ Ebd., 2.

2.5 Umkehr ohne Buße?

Auf den Zustand derer, die in Begegnung mit anderen Menschen nicht zum Zeugnis vom heiligen Geheimnis in der Lage sind, geht Peter Hünemann nicht ausführlich ein. Bei der Schilderung dieser Art von Begegnung kommt er sehr schnell auf den anderen Begegnenden zu sprechen, der durch das Nichtkönnen seines Gegenübers in die Pflicht genommen ist⁵⁴⁵. So bleibt die Frage offen, ob dieser Zustand des Nichtkönnens – vielleicht bedingt durch das Verharren an der Oberflächlichkeit des Lebens – nicht eine Verschlussheit vor Gott ist und somit das, was gemeinhin als „Sünde“ bezeichnet wird⁵⁴⁶. Freilich müsste zur letzten Beurteilung dieses Zustandes zunächst die Frage geklärt werden, inwiefern der freie Wille des Menschen hier ursächlich ist. Diese Thematik wird bei Hünemann aber nicht angesprochen. Er charakterisiert den Betreffenden als jemanden, dessen Selbstvollzug sich dem „Ereignis des Heiligen und Göttlichen“ versagt⁵⁴⁷ und als jemanden, der sich im Selbstwiderspruch befindet, wenn er seine Identität vielleicht durch Geld, Macht oder ähnlich Irdisch-Vergängliches bestimmt⁵⁴⁸. Hünemann bewertet das aber weder als Sünde noch als Schuld. Als Ausweg präsentiert er den Geist, der im Zeugnis des Begegnenden herrscht und im Optimalfall seinen Widerhall im bislang Verschlussenen findet und ihn zur Umkehr führt⁵⁴⁹.

Es stellt sich hier die Frage, ob in solchem Falle wirklich von Umkehr geredet werden kann. Der zum Zeugnis bislang nicht fähige Mensch wird sich seines Fehlverhaltens schließlich nicht *bewusst* und jegliche *Buße* für die begangene Sünde bleibt aus⁵⁵⁰. Ist denn nicht Einsicht der erste Weg zur Besserung?⁵⁵¹

Hünemann schildert den zum Zeugnis Unfähigen als schwach und bedauernswert (als „nackt“ und „schutzlos“⁵⁵²), nicht als Sünder. Es scheint, als würde in der Begegnung Aufwecken, Umkehren und letztlich das Freigeben an das göttliche Geheimnis in geheimnisvoller, unbewusster und letztlich *automatischer* Art und Weise geschehen („In Sprache und Antlitz rühren mich Geist und Kraft an und wecken auch in mir Geist und Kraft“⁵⁵³) – Schuld und Sünde, Buße und göttliche Gnade haben keinerlei Bedeutung. Leicht entsteht

⁵⁴⁵ Ebd., 368.

⁵⁴⁶ „So betrachtet, wird die Sünde (unter Berücksichtigung des freien Willens des Menschen) eine personale Entscheidung gegen Gott, eine freiwillige Aufkündigung der Lebensgemeinschaft mit ihm und ein Abfall zu innerweltlichen Scheingütern.“ Vgl. SCHEFFZCYK: Sünde, a.a.O., 165.

⁵⁴⁷ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 368.

⁵⁴⁸ Ebd., 391.

⁵⁴⁹ Umkehr ist insofern mitmenschlich vermittelt, vgl. HÜNEMANN: Offenbarung, a.a.O., 158.

⁵⁵⁰ „Buße tun“, „bereuen“ sind ebenso wie „umkehren“ Übersetzungen vom griechischen „μετάνοια“, Vgl. HOFFMANN, P.: Art. Umkehr, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1962, 286.

⁵⁵¹ Vgl. hierzu das Gleichnis vom Pharisäer und vom Zöllner, LK 18,9-14.

⁵⁵² Ebd., 368.

⁵⁵³ Ebd., 367f.

durch Vernachlässigung dieser Aspekte in Hünemanns Schilderung des Zeugnis- und Begegnungsgeschehens der Eindruck eines *Heile-Welt-Denkens*, so sehr sein Ansatz ansonsten als Überwindung eines solchen Denkens gelten kann.

2.6 Hingabe an Gott in der Begegnung mit Menschen – Ein Automatismus?

Ein wohl noch schwerwiegenderes Problem liegt in der Formulierung, dass in jeder Begegnung, in der sich dem anderen ganz geöffnet wird, auch eine Hingabe an Gott stattfindet⁵⁵⁴. Lebt Hünemanns Ansatz in erster Linie gerade von der Zwanglosigkeit und der Betonung von Freiheit, wird hier eine Notwendigkeit dargestellt und man ist nahe am Begriff des *anonymen Christen*⁵⁵⁵.

2.7 Das Verhältnis von Nichts und Sein

Es ist ein großer Verdienst Weltes und Hünemanns, die Dimension des Nichts in der menschlichen Existenz aufgewiesen zu haben. Die genaue Verhältnisbestimmung von Sein und Nichts bleibt aber leider aus. Es ist nicht ganz klar, ob das Nichts größer als Sein ist⁵⁵⁶, nur dann könnte sinnvoll vom Nichts als Grund des Seins gesprochen werden (Hünemann bezeichnet es als Grenz-geber für das Sein⁵⁵⁷), oder etwa das Nichts im Sein waltet⁵⁵⁸ – das würde bedeuten, dass das Sein eine größere Dimension wäre als das Nichts. *Wie* dieses *Walten* beschaffen ist wird ebenfalls nicht eingehend thematisiert. Es mag der Gedanke an Perichorese kommen, eine Lehre, die Hünemann nicht nur für die Personalunion, sondern auch auf die Kirchenstruktur anwendet⁵⁵⁹. Um das Nichts im Sein *perichoretisch innessein* zu lassen müsste jedoch ausdrücklich von Personen zu sprechen sein, was zwangsläufig Seiendheit voraussetzt. Und gerade das Nichts ist nicht Sein.

Es scheint, als wolle Hünemann dem Nichts, in dessen Nachbarschaft zu wohnen der Mensch durch die Begegnung ermächtigt wird, etwas von seiner Negativität nehmen, die ihm als Quelle der Daseinsängste zukommt: Er spricht im Zusammenhang mit dem Hi-

⁵⁵⁴ Ebd., 399.

⁵⁵⁵ Vielleicht mag dieser Zwang für einige Menschen akzeptabel sein, gar wünschenswert, gerade wenn man von der Hingabetat Jesu weiß – doch Nichtchristen wird diese Sicht der Begegnung vielleicht befremden (der Gedanke an Vereinahmung liegt jedenfalls nahe). Auch wenn die von hier erreichbare Einheit von Nächsten- und Gottesliebe nun von einem anderen Ausgangspunkt ausgeht, nämlich nicht primär von Christus, ist dieser Ausgangspunkt wohl kaum von allen Religionen nachvollziehbar. Es ist fraglich, ob mit dieser Formulierung nicht ein Stein gelegt worden ist in den Weg des interreligiösen Dialogs.

⁵⁵⁶ Ebd., 361.

⁵⁵⁷ Ebd.

⁵⁵⁸ Ebd., 362.

⁵⁵⁹ HÜNEMANN: Deutsche Theologie, a.a.O., 149.

nausruf zur Grenze vom Nichts, „das sich ihm [dem Menschen, Anm.] aber gleichwohl nicht als nichtiges Nichts zumutet“⁵⁶⁰. Leider geht Hünemann nicht näher auf das Attribut „nichtig“ ein. So bleibt die Frage offen, ob dem Nichts grundsätzlich verschiedene Qualitäten zukommen, ob die Empfindung des Menschen das Nichts mal positiv und mal negativ erscheinen lässt oder ob es gar verschiedene *Nichtse* gibt⁵⁶¹. Eine eingehendere Charakterisierung wäre angesichts der existentiellen Bedeutung sehr hilfreich.

2.8 Der Einfluss Weltes

Es soll noch einmal der Stellenwert in Erinnerung gerufen werden, den die Anthropologie und die Christologie im Schaffen Rahners und Hünemanns hatten bzw. hat. Während die Veröffentlichungen Rahners zu diesem Thema sicherlich zweistellig sind, hat Hünemann vor allem auf den letzten 46 Seiten seines Buches „Jesus Christus“ seine eigene Sicht der Dinge erläutert⁵⁶². Weil er dort aber sehr kompakt seine Ideen vorstellt, ist das Verständnis mitunter erschwert, weshalb – wie gesagt – ein Blick auf die Werke seines Lehrers Bernhard Welte hilfreich sind. Soweit ich es beurteilen kann, sind viele Gedanken, vor allem zum Ereignis, zur Freundschaft, zum Zeugnis und zur Begegnung schon bei Bernhard Welte grundgelegt und von Hünemann nur teilweise modifiziert worden. Es ist wohl nur die die sechzigste These, die sich mit der Anwendung des Freundschaftsbegriffs auf die Kirche auseinandersetzt, innovativ in diesem Sinne.

3. Identität und Weltbezug durch bewusstes Gestalten – Ansatz zu einer terminologischen Alternative

Anknüpfend an den Begriff *Selbstvollzug* soll der Versuch gemacht werden schemenhaft einen Gedanken zu entwerfen, der die Beziehung des Menschen zur Welt und zu sich selbst – Stichwort „Identität“ – von einem anderen Standpunkt aus betrachtet.

Erinnert sei hier an Karl Rahners Ausführungen zum Menschen als Subjekt in der Welt⁵⁶³: Der Mensch macht die Erfahrung, dass er nicht bloß Teil der Welt ist, die vorgegeben und

⁵⁶⁰ HÜNEMANN: Jesus Christus, a.a.O., 367.

⁵⁶¹ Welte, der oft Verständnishilfe für Fragen der Hünemannschen Begrifflichkeit leistet, geht in dem Buch „Das Licht des Nichts“ etwas näher auf die *Nichtigkeit* des Nichts ein. Er misst ihm Zweideutigkeit zu: Da das Nichts schweigt, weiß der Mensch nicht, ob es etwas verbirgt oder „bloß ein Leeres und deshalb bedeutungsloses Nichts“ ist. Vgl. WELTE: Licht, a.a.O., Kap. VII, 47-51.

Aber auch bei Welte erreicht der Begriff des Nichts nicht die Tiefe, die er bei Kant hat. Vgl. die in der Kantschen Elementarlehre aufgeführte Differenzierung dieses Reflexionsbegriffs in KANT: KrV, a.a.O., 379.

⁵⁶² „Offenbarung Gottes in der Zeit“ ist dazu eine gute Ergänzung, diese Sammlung umfasst aber auch Aufsätze jenseits christologischer Fragestellungen.

⁵⁶³ Vgl. hierzu das fünfte Kapitel „Der Mensch als Geist“ in RAHNER: Hörer, a.a.O., 71-90. Vgl. v.a. 72-75.

geordnet ist und auf den er keinen Einfluss ausüben kann⁵⁶⁴. Zwar muss er akzeptieren, dass auch er *nur* Geschöpf ist, dass er darüber hinaus von der Welt in vielerlei Hinsicht abhängig ist – aber er hat die Möglichkeit, *in* der Welt und *mit* der Welt etwas zu machen⁵⁶⁵. Es wurde gesagt: Er kann gestalten.

Eine neue Sicht auf die Umwelt und die Identität des Menschen ergibt sich m.E., wenn die Geschichte des Menschen nicht mit dem Begriff *Vollzug*⁵⁶⁶ oder *Vollbringen*⁵⁶⁷ beschrieben wird, sondern mit *Gestalten* im oben genannten Sinne. Angewendet auf die Bereiche, in denen sich nach Hünermann Vollziehen und Vollbringen abspielt, heißt das: Der Mensch *gestaltet* seine Umwelt (räumliche Dimension), seine Geschichte (zeitliche Dimension) und sein Selbstsein (zeitliche und räumliche Dimension⁵⁶⁸). Er wird sich so zur *Selbstgestalt*.

Gründe für die Bevorzugung dieses Ausdrucks sehe ich im Alltagsgebrauch der Begriffe, somit in der *Transportierbarkeit* in das konkrete Leben der Menschen. Während den Begriffen *Vollziehen* und *Vollbringen* immer eine gewisse Unfreiwilligkeit, wenn nicht sogar ein Zwang anhaftet, zumindest aber nicht viele Wahlmöglichkeiten bestehen – man denke an Ausdrücke wie *Gerichtsvollzieher* oder *Es ist vollbracht* – trägt *Gestalten* der menschlichen Freiheit in höherem Maße Rechnung. Wenn man hier auf den Alltagsgebrauch des Ausdrucks schaut, kann man sogar sagen, dass es sich in gewisser Weise um *künstlerische Freiheit* handelt. Der Begriff *Gestalten* tritt nämlich oft in Zusammenhang mit Kreativität auf, zum Beispiel in *Textiles Gestalten* oder in dem Ausdruck *Ein Thema dichterisch gestalten*. Die durch diesen Kontext eröffnete künstlerische Perspektive ist wohl auch für den Gedanken des Identitätsgewinns durch *Selbstgestaltung* fruchtbar: Er könnte dahin gehend ausgelegt werden, dass der Mensch aus einer unbegrenzten Menge an Möglichkeiten sein Leben *gestaltet*, ebenso wie Musiker aus unendlich viel Tönen und Klangfarben auswählen und Maler aus einer unbegrenzten Anzahl von Farben und Motiven ihr Kunstwerk gestalten.

Besonderes Augenmerk soll bei der Entfaltung des Gestaltungsbegriff auf dem menschlichen Bewusstsein liegen.

Alle Philosophen, die hier zu Wort gekommen sind, sind sich einig darin, dass das Offensein für die Welt ein Aspekt des menschlichen Wesens ist. Kaum Bedeutung maßen sie aber der Frage zu, wie sich dieses Merkmal zum menschlichen Bewusstsein verhält. Es ist eine interessante Frage, inwiefern also das *Wachsein* innerhalb des Offenseins (es wird da-

⁵⁶⁴ RAHNER: Schriften, a.a.O., Bd. XII, 178.

⁵⁶⁵ Vgl. EICHER: Wende, a.a.O., 122.

⁵⁶⁶ WELTE: Homoousios hemin, a.a.O., 77.

⁵⁶⁷ HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 390 und 395.

⁵⁶⁸ Selbstsein wird in diesem Sinne als Bewegung (primär räumlich) und als Werden (primär zeitlich) gedacht. Vgl. auch HÜNERMANN: Jesus Christus, a.a.O., 390 und 395.

von ausgegangen, dass das nicht dasselbe ist) grundsätzlich relevant ist für das Wahrnehmen und Gestaltenkönnen von *Sachen* in der Welt. Es ist eine Aufgabe für weitere Forschungen, den in diesem Sinne *aktiven* Charakter von Offensein frei zu legen. Das menschliche Wesen ist charakterisiert durch Offenheit – muss diesem Merkmal nicht *Geöffnetheit* folgen?

Ich vermute, dass eine Aufmerksamkeit für die Funktion des Bewusstseins in den von Hünermann hervorgehobenen existentiellen Momenten beim tieferen Verständnis derselben hilft. Zum Beispiel ist zu vermuten, dass sich Ereignisse nur dann zutragen (was ja immer ein persönliches Betroffensein bedeutet!), wenn ein gewisses Maß an Bewusstsein auf das Geschehnis *gelenkt* wird. Freunde müssen in gewissem Maß um einander bemüht sein und sich ihre Zuneigung zeigen, so Aristoteles⁵⁶⁹ – setzt das nicht voraus, dass die Personen ihre Freundschaft *bewusst* vollziehen?

Eine weitere Frage in diesem Kontext ist, inwiefern *Unbewusstes* (oder auch Unthematisches) in Ereignis, Begegnung und Freundschaft überhaupt sein kann.

Für den kurz skizzierten Gedanken des Gestaltens von Umwelt und Selbstsein hat das Bewusstsein in jedem Fall Bedeutung. Das Umwelt- und Selbstgestalten gelingt nämlich nicht, wenn man nur *vor sich hin* lebt. Sein Leben und seine Umwelt zu gestalten erfordert Aufmerksamkeit und Wachsamkeit, oberflächliches *Geschehenlassen* widerspricht dem Gestaltungsgedanken.

Wie tragfähig die Idee des Gestaltens für die Anthropologie und die Christologie ist, ist natürlich noch nicht geklärt. Den Gedanken dahin gehend zu prüfen mag eine Aufgabe für die Zukunft sein. Wenn er sich aber als denkwürdig erweist und der Funktion des menschlichen Bewusstseins dabei Rechnung getragen wird, dann ist menschliches Dasein nicht nur Bei-sich-sein und Beim-anderen-sein, sondern in erster Linie auch ein *Bei-der-Sache-sein*.

⁵⁶⁹ Ebd., 373.

4. Schlussgedanken

Trotz der in Punkt 2 gemachten kritischen Anmerkungen zu Hünemanns anthropologisch-christologischem Entwurf darf ich noch einmal unterstreichen, dass er viele bedenkenswerte Aspekte in die Christologie eingebracht hat. Wenn es in dieser Arbeit gelungen ist, zwei Theologen in einen Dialog zu bringen, der zur Klärung beider Positionen beigetragen hat, wenn das Gespräch mit Peter Hünemann durchaus auch Aufschluss über Karl Rahners Position gegeben hat, so konnte es doch immer nur um eine mögliche Perspektive gehen. Es gibt gute Gründe dafür, in Zukunft bei christologischen Fragen die Akzente mitzubedenken, die Hünemann gesetzt hat. Allemal aber ist ein weiteres Gespräch wünschenswert.

X. Literatur- und Quellenverzeichnis

2. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, Art. 1.

2. VATIKANISCHES KONZIL: Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“, Art. 3.

BALTHASAR, HANS URS VON: Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966.

BALTHASAR, HANS URS VON: Rezension zu J.B. Lotz, Sein und Wert und K. Rahner, Geist in Welt, in: Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939), 375-379.

BALTHASAR, HANS URS VON: Theodramatik, Band 3: Die Handlung, Einsiedeln 1980.

DIE BIBEL. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Altes und Neues Testament, Stuttgart 1980.

EICHER, PETER: Die Anthropologische Wende, Freiburg/Schweiz 1970.

EICHER, PETER: Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie, München 1977.

FISCHER, KLAUS P.: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg/Br. 1974 (Zweite Auflage).

Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Interview mit Karl Rahner, in: Herder-Korrespondenz 28 (1974).

HEIDEGGER, MARTIN: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), hrsg. von FRIEDRICH-WILHELM VON HERMANN, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt 1989.

HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit, Tübingen 1993 (17. Auflage).

HEIDEGGER, MARTIN: Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/M. 1961.

HEIJDEN, BERT VAN DER: Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973.

HOFFMANN, P.: Art. Umkehr, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1962, 286-292.

HÜNNERMANN, PETER: Deutsche Theologie auf dem Zweite Vatikanum, in: GEERLINGS, WILHELM und MAX SECKLER: Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform, für Hermann Josef Pottmeyer, Freiburg/Br. 1994, 141-162.

HÜNERMANN, PETER: Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffs, in: SCHEFFCZYK, LEO (Hrsg.): Grundfragen der Christologie heute (Quaestiones Disputatae 72), Freiburg/Br. 1975, 114-140.

HÜNERMANN, PETER: Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Theologie, Münster 1997.

HÜNERMANN, PETER: Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie, Münster 1989.

KANT, IMMANUEL: Kritik der reinen Vernunft. Unveränderter Nachdruck der ehemaligen Kehrbachschen Ausgabe, hrsg. von RAYMUND SCHMIDT, Leipzig 1971.

KASPER, WALTER: Christologie von unten? Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: SCHEFFCZYK, LEO (Hrsg.): Grundfragen der Christologie heute (Quaestiones Disputatae 72), Freiburg/Br. 1975, 141-170.

KNAUER, PETER: Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg 1986 (fünfte Auflage).

LEVINAS, EMMANUEL: Totalité et infini. Essai sur l'Exteriorité, Den Haag 1974 (vierte Auflage) (Zitiert bei WELTE: Was ist Glauben ? 47).

LOCHBRUNNER, MANFRED: Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars, Freiburg/Br. 1981.

LÖSER, WERNER: Theologische Positionen Hans Urs von Balthasars im Blick auf Karl Rahner. Sein in Geist, Geist in Liebe, Vortrag an der Karl-Rahner-Akademie am 19. Januar 2000, Zugriff am 27. Januar und am 3. Mai 2003: www.kath.de/akademie/rahner/vortrag/loe_balt.htm.

LOSINGER, ANTON: Der anthropologische Ansatz, St. Ottilien 1991.

LOTZ, JOHANNES B.: Person und Freiheit (Quaestiones Disputatae 83), Freiburg/Br. 1979.

METZ, JOHANN BAPTIST: Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1992 (fünfte Auflage).

METZ, JOHANN BAPTIST: Karl Rahner, in: SCHULZ, HANS. J. (Hrsg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts, Stuttgart 1966, 513-518.

METZ, JOHANN BAPTIST: Zur Theologie der Welt, Mainz 1968.

MOHR, GEORG und MARCUS WILLASCHEK (Hrsg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft (Klassiker auslegen Bd. 17/18), Berlin 1998.

PRÖPPER THOMAS: Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988.

RAHNER, KARL und HERBER VORGRIMLER: Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg/Br. 1961.

RAHNER, KARL und WILHELM THÜSING: Christologie - systematisch und exegetisch (Quaestiones Disputatae 55), Freiburg/Br. 1972.

RAHNER, KARL: Art. Heilswille, in: LThK 5 (zweite Ausgabe, 1960), 165-168.

RAHNER, KARL: Art. Jesus Christus, in: Sacramentum Mundi 2, 920-957.

RAHNER, KARL: Art. Mission und "implizite Christlichkeit", in: Sacramentum Mundi 3, 547-551.

RAHNER, KARL: Art. Selbstmitteilung Gottes, in: LThK 9 (zweite Auflage, 1964), 627.

RAHNER, KARL: Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: FEINER, JOHANNES und MAGNUS LÖHRER: Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. 2, Einsiedeln 1965, 317-347.

RAHNER, KARL: Einübung priesterlicher Existenz, Freiburg/Br. 1970.

RAHNER, KARL: Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin, im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von Johann Baptist Metz, München 1957 (zweite Auflage).

RAHNER, KARL: Gott ist Mensch geworden. Meditationen, Freiburg/Br. 1975.

RAHNER, KARL: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. 1976.

RAHNER, KARL: Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1963 (Zweite Auflage, bearbeitet von J.B. Metz).

RAHNER, KARL: Schriften zur Theologie, Bd. I-XVI, Einsiedeln 1954-1983.

SCHEFFCZYK, LEO: Art. Sünde, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 4, München 1962, 159-168.

SPECK, JOSEF: Karl Rahners theologische Anthropologie. Eine Einführung, München 1967.

STÄHLIN, GUSTAV: Art. φιλέο, in: ThWNT 9, Stuttgart 1970 (Zitiert bei HÜNERMANN: Jesus Christus, 376).

STANZEL, FRANZ K.: Theorie des Erzählens, Gütersloh 1985 (dritte Auflage).

VERWEYEN, HANSJÜRGEN: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991.

WELTE, BERNHARD: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg/Br. 1965.

WELTE, BERNHARD: Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung, Düsseldorf 1980.

WELTE, BERNHARD: Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen, in: DERS.: Zeit und Geheimnis, Freiburg/Br. 1975, 292-302.

WELTE, BERNHARD: Homoousios hemin – Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon, in: GRILLMEIER, ALOIS und H. BACHT (Hrsg.): Das Konzil von Chalkedon, Würzburg 1951-1954, Band 3, 51-80.

WELTE, BERNHARD: Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie, Freiburg/Br. 1982.

Allgemeine Hilfsmittel:

DUDEN: Deutsches Universalwörterbuch neu A-Z. 3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, PC-CD-ROM, Mannheim 1997.

KLUGE. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, bearbeitet von ELMAR SEEBOLD, Berlin 2002 (24. Auflage).

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig ohne fremde Hilfe und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln verfasst habe.

Berlin, 02. Juni 2003

Ich bin damit einverstanden, dass meine Magister-Hausarbeit in der Bibliothek öffentlich eingesehen werden kann.

Berlin, 02. Juni 2003
