

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	33 (1986)
Heft:	3
Artikel:	Transzendentale Subjektivität oder Transzentalität des Subjekts : die mystische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne
Autor:	Bauerdick, Rolf
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760689

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 25.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROLF BAUERDICK

Transzendentale Subjektivität oder Transzentalität des Subjekts

Die mystische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne

«Genaugenommen wird die messianische Eschatologie nie wörtlich ausgesprochen: es handelt sich lediglich darum, in der nackten Erfahrung einen Raum, eine Vertiefung zu verzeichnen, wo sie gehört werden kann und ertönen muß. Diese Vertiefung ist keine Öffnung unter andern. Sie ist die Öffnung selbst, die Öffnung der Öffnung, was sich in keiner Kategorie oder Totalität einfangen läßt, das heißt all das, was sich an der Erfahrung nicht mehr in der traditionellen Begrifflichkeit beschreiben läßt und das selbst jedem Philosophen widersteht.»

Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*

1. *Wer spricht und wer vermag zu hören? – Das «Subjekt» am Ende der Moderne*

Vielleicht mutet es heute schon anachronistisch an, mit Karl Rahner theologisch auf die Philosophie der Neuzeit zu rekurrieren, wo die Philosophen der vordersten Reihe nurmehr darüber debattieren, ob das Projekt der Moderne nur im Sterben liegt oder ob das Begräbnis bereits stattgefunden hat? Kann die Theologie nach der Totsagung Gottes die Proklamation vom «Tod des Subjekts» nur dadurch «überwinden», indem sie diese Rede beharrlich ignoriert? Geht nicht mit einer Epoche auch zwangsläufig eine Theologie unter, die einst mit dem Anspruch auftrat, in dieser und für diese Zeit etwas zu sagen, was nach Rahners eigenen Worten «dem Heile dient»? Denn wer könnte eine solche Rede noch verstehen, wenn die subjektiven Voraussetzungen des Hörenkö-

nens tatsächlich dem Bild entsprechen, das die Apologeten des Postmodernismus vom «Subjekt» jenseits der Neuzeit zeichnen?

Dieses «Subjekt», das im Grunde nicht einmal mehr seinen Namen verdient, hat nichts mehr gemein mit jenem Subjekt neuzeitlicher Aufklärung, das unter dem Anspruch von subjektiver Autonomie den Geschichtsverlauf selbst zu bestimmen und zu steuern gedachte. Mit der Einsicht in das Scheitern des Unternehmens des abendländischen Rationalismus, per Vernunftdekret Fortschritt und Freiheit zu garantieren, hat es auch jene Ideale von Frieden und Versöhnung begraben, die nicht gewillt waren, der Realität des Realen kampflos das Feld zu überlassen. Aber eben jene Spannung, die aus der Differenz von Realem und Idealem erwächst, hat das postmoderne Bewußtsein schmerzlos verabschiedet.

Für Jean Baudrillard, den wohl derzeit schärfsten Kritiker der Moderne vollzieht sich deren Tod in der «Revolution des 20. Jahrhunderts», der «Revolution der Postmoderne», die der «riesige Prozeß des Sinnverlusts gewesen ist und zur Zerstörung aller Geschichten, Referenzen und Finalitäten geführt hat»¹. Der Zerfall des Realen markiert die Schwelle vom Übergang der Neuzeit zur Postmoderne, in der die Realität keineswegs abstirbt, sondern sich in einem System «universeller Simulation»² überlebt, unter «Substituierung des Realen durch *Zeichen* des Realen»³. In einer solchen künstlichen Welt von Artefakten kulminieren die zur Bedeutungslosigkeit verurteilte Vergangenheit und eine jeglichen utopischen Gehalts entkleidete Zukunft in einer erwartungs- und damit heillosen Gegenwart.

1.1. Vom aufgeklärten Bewußtsein zur verklärten Bewußtlosigkeit

Wenn gleich wir der katastrophentheoretischen Spekulation Baudrillards nicht so weit folgen, den «Tod der Moderne» als beschlossene Sache anzusehen, um dann innerhalb eines hermetischen Simulationsystems, das kein Außerhalb mehr kennt, «fatale Strategien» zu entwickeln, so können wir doch nicht mehr in unreflektierter Unmittelbarkeit gedanklich an jene Tradition der Neuzeit anknüpfen, die mit Kant das Subjekt aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit herausführen

¹ Der Tod der Moderne. Eine Diskussion, Konkursbuch, Tübingen 1983.

² Vgl. J. BAUDRILLARD, Der symbolische Tausch und der Tod, München 1982.

³ J. BAUDRILLARD, Agonie des Realen, Berlin 1978, 8. (Hervorhebung R. B.)

wollte. Denn genau diese Tradition ist es, die jene Prozesse evoziert hat, die von ihrer Tendenz her in die simulative Ordnung einmünden, die Baudrillard bereits im universellen Maßstab am Werk sieht. Wo nämlich ein legitimes Bedürfnis nach subjektiver Autonomie und Freiheit beginnt, sich historisch derart zu artikulieren, daß es sich einem gleichzeitigen Sicherungsbedürfnis gemäß einem mentalen Systemzwang unterwirft, da sind bereits die Wurzeln für die Arbeiten der heutigen Dekonstrukteure des Subjekts angelegt. Wenn dann Foucault den «Tod des Subjekts»⁴ verkündet, so liegt die Empörung und Entrüstung auf der Seite derer, die zwar das Streben nach Selbstbestimmung anerkennen, dieses aber zugleich in «vernünftigen» und «objektiven» Sicherungssystemen garantiert und legalisiert wissen wollen. Erlaubt ist dann alles, wenn es nur «vernünftig» ist. Der Gehorsam des Bürgers allein gegenüber der sich selbst auferlegten Ordnung von Vernunftsprinzipien kaschiert allerdings mehr schlecht als recht den dahinter verborgenen Willen zur Macht und einen noch immer ungebremsten ökonomischen und politischen Herrschaftsanspruch. Und die bedürfen in der Tat jener geschlossenen ideologischen Systeme, die außerhalb ihrer selbst nichts oder nur das gelten lassen, was sie nicht bedroht. Das ist der strukturelle Mangel an Rechtschaffenheit, den Nietzsche dem Willen zum System vorhielt.

1.1.1. Die Autonomie des Subjekts – im Gefängnis seiner konstitutiven Möglichkeitsbedingungen

Nun ist die Nötigung in Systemen zu denken sicherlich kein ausschließliches Kriterium der neuzeitlichen Philosophie. Deren Spezifikum gründet vielmehr in der *systematischen* Reflexion des Subjekts auf die Voraus-Setzungen, von denen es meint, in seiner Subjektivität konstituiert zu sein. Diese eigenartige Paradoxie, die zu begründende Subjektivität vor ihrer Begründung immer schon als normativ gegeben voraussetzen zu müssen, gibt dem subjekttheoretischen «Diskurs der Moderne» eine verhängnisvolle Tendenz zur Tautologie, wie sie Systemen zu eigen ist, die in ihrer Selbstreferenz nur in sich selber kreisen. Es scheint mir das Charakteristikum der Moderne, die Mannigfaltigkeit von Erscheinungen und Erfahrungen auf ein übergeordnetes *Prinzip* Subjektivität hin zu kanalisieren, um sich so in und durch alle Erfahrungen jene einheitliche und vereinheitlichende Ich-Identität zu erhalten.

⁴ Vgl. z. B. M. FOUCAULT, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1978.

ten, die den Dingen ihre Ordnung gibt und den Menschen ihre Plätze zuweist. Das Transzendentalsubjekt Kantscher Provenienz, der Hegelsche Geist, die neuzeitliche Vernunft und auch der Gott des Bürgertums sind unter diesem funktional-logischen Gesichtspunkt hypostasierte Instanzen, die jene Stelle besetzt halten, die Subjekte in ihrer Identität konstituieren⁵. Sie stiften die Möglichkeit intersubjektiven Austausches von Gedankeninhalten und bewerkstelligen damit auf der Ebene der Ideologie das, was das Geld und Kapital als Transzendentalsubjekt der gesellschaftlichen Synthesis auf der Ebene der ökonomischen Verkehrsformen leisten. Das Vernunftsubjekt der Neuzeit, das sich seinen eigenen Grenzen und Möglichkeiten gegenüber in Gewißheit wähnt, leistet dem Anspruch Identität zu garantieren Genüge, indem es seine Autonomie gegen absolutistische Fremdbestimmungsansprüche durch den permanenten Rekurs auf die Objektivität und Vernünftigkeit seiner Erkenntnisse behauptet. Das Dilemma ist allerdings, daß für die Garantie subjektiver Identität durch alle Erfahrungen hindurch der hohe Preis zu entrichten ist, vorab aller Erfahrungen das Spektrum aller möglichen Erfahrungen abstecken und umgreifen zu müssen. So läßt sich an der Kantschen Transzentalphilosophie demonstrieren, wie sich gegen deren eigene Intention das Streben des Erkenntnissubjekts nach Autonomie gewissermaßen hinter dem Rücken des Erkennenden ins Gegen teil verkehrt.

*1.1.2. Wir wissen, daß wir wissen, was wir wissen – die Aporie des *Apriori* im transzentalen Idealismus*

In der erkenntnistheoretischen Wende zum Subjekt zur Begründung von Objekterkenntnis gerät Kant in eine ihm eigentümliche Spannung, in der zwei divergierende Tendenzen zusammentreffen. Der revolutionären Denkleistung Kants, den Verstandesgebrauch in seinem Gültigkeitsbereich einzuschränken, um die Vernunft vor spekulativen Ausschweifungen in intelligible Welten zu bewahren, korrespondiert die repressive Tendenz, nur solchen Erkenntnissen Gültigkeit zuzubilligen, die unter das Kategoriensystem des Verstandes subsumierbar sind. Hier soll keineswegs die Möglichkeit apriorischer Urteile, die vor aller empirischen Erfahrung Gültigkeit besitzen, geleugnet werden; die Kritik

⁵ Vgl. R. BAUERDICK, Geld, Geist und Gott. Zur ökonomischen, ideologischen und religiösen Konstitution des bürgerlichen Subjekts, in: Christen für den Sozialismus (Hg.), *Kultur des Verstehens gegen Kolonialismus der Ideen*, Münster 1983, 6–23.

entzündet sich vielmehr an der von Kant in seiner Erkenntniskritik vorgenommenen Trennung von Erkenntnisformen und -inhalten. Zwar sind das erkennende Subjekt und die Verstandeskategorien auf ein der Sinnlichkeit gegebenes «an sich» unerkennbares Material angewiesen, doch vermögen die gegebenen Inhalte und das Erkenntnissubjekt sich nicht reziprok zu durchdringen. Das zu Erkennende bleibt dem Erkennenden nicht zuletzt deshalb äußerlich, da, wenngleich nicht das *Was*, so doch das *Wie*, also die Formen, die das Gegebene als Erkenntnisobjekt konstituieren, immer gleich sind. Deshalb verkehrt sich die antiidealistische Spitze von Kants «empirischem Realismus» in letzter Konsequenz in nichts anderes als eine Philosophie des *Bekannten* und die geistige Rekonstruktion dessen, was sowieso schon ist. Dagegen hieße zu erkennen, daß die Verandesformen selbst ein Produziertes sind, also Produkte genetischer Entwicklungsprozesse, deren Invarianz aufzugeben und damit die Statik transzendentaler Subjektivität selbst. Doch die «Unfähigkeit dazu ist», wie Adorno sagt, «die Unfähigkeit zur Erfahrung selber»⁶.

Dem entspricht, daß Kant zur Begründung einer Metaphysik als Wissenschaft diese an Kriterien mißt, die er einer bestimmten historischen Form von Wissen entlehnt, nämlich der zeitgenössischen Mathematik und der klassischen Physik. Das Problem ist nur, daß Kant den von der Quantentheorie längst überholten Prinzipien der Newtonschen Wissenschaft einen völlig ungebührenden Stellenwert beimißt, als er sie «ihrer subjektiven Seite nach mit Erkenntnis, nach der objektiven Seite mit Wahrheit (gleichsetzt)»⁷. Das ist jener von Foucault dechiffrierte fatale Zwang des «Diskurses der Moderne» zu dem, was er selbst für Wahrheit hält; ein Zwang, der sich als Furcht vor dem Irrtum ausgibt, doch nichts ist als die Furcht vor *der* Wahrheit, die jenseits des eigenen Standorts verzweifelt ihr Recht einklagt. Dieser Furcht ist Kant bei aller intellektuellen Redlichkeit erlegen. Das Gefängnis seiner Metaphysik, die, wie er selbst sagt, «mehr dazu dient, Irrtümer abzuhalten als Erkenntnis zu erweitern»⁸, untersteht dem Reglement jener «diskursiven Polizei», die Gericht hält über die, welche im Wahren und die, welche im Falschen sind⁹.

⁶ TH. W. ADORNO, Negative Dialektik, Frankfurt 1980, 380.

⁷ Ebd. 379.

⁸ I. KANT, Kritik der reinen Vernunft, stw-Werkausgabe (hrsg. v. W. WEISCHEDEL), Bd. 4, 708 (B879/A851).

⁹ Vgl. M. FOUCAULT, Die Ordnung des Diskurses, Frankfurt, Berlin, Wien 1977, hier 25.

1.2. Die Furcht vor dem Irrtum und das Ende der Erfahrung

Transzendentale Subjektivität, die sich des Wissens um die apriorischen Bedingungen der Möglichkeit ihres Tuns und Handelns sicher wähnt, okkupiert den Stuhl des obersten Richters am Gerichtshof der Vernunft. Dabei ist gar nicht einmal so wichtig, was denn nun als das Apriori transzental konstitutiv ist, ob die objektive «transzendentale Einheit der Apperzeption bei Kant, die Logik in Wittgensteins Tractatus oder die ideale Kommunikationsgemeinschaft als Transzentalsubjekt bei Habermas. Bei aller Unterschiedlichkeit dieser philosophischen Diskurse der Neuzeit haben sie doch einen logischen Kern gemeinsam. Sie erlauben die Einnahme eines Standorts, der sich in dem Recht glaubt, bestimmen zu können, wovon zu sprechen und zu schweigen ist, welche Rede legitim ist und welche unters Verdikt über das «Irrationale» und «Unvernünftige» fällt. So wird verständlich, daß sich der jüngste Rettungsversuch der Vernunft¹⁰ in seinen eigenen Überzeugungen als unirritierbar erweist von so provokanten Denkern wie Nietzsche, Adorno, Foucault oder Bataille, um von der «aufgeklärten» eigenen Position aus die «Unvernunft» der Vernunftkritiker zu entlarven.

Im transzentalen Apriori und damit auch implizit in der transzentalen Fragestellung selbst scheint sich jene undurchschaute Furcht vor dem Irrtum zu manifestieren, die sich selbst nicht mehr als die Furcht zu verstehen vermag, welche die Wahrheit des «Anderen der Vernunft» auslöst, das sich dem Zugriff des identifizierenden und klassifizierenden Denkens entzieht. Der Preis transzentaler Subjektivität dafür, sich eine durchgängige Identität zu bewahren, ist die Herabsetzung der Welt der Erscheinungen zum bloßen Material der eigenen Selbsterhaltung. Wo sich ein Subjekt jedoch nicht mehr von einem Gegenüber affizieren läßt, da verwandelt es sich unter der Hand in ein solches statisches Objekt, das es nie sein wollte. Die Verobjektivierung des Subjekts zum hermetischen System im Rekurs auf sich selbst steckt keimhaft schon in der transzentalen Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Autonomie; Bedingungen, die Kant auf der Ebene des Erkennens in den invarianten subjektiven Voraussetzungen «synthetischer Urteile a priori» gefunden zu haben meinte. Doch wo Subjekt

¹⁰ Vgl. J. HABERMAS, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985.

und Objekt nicht in *dialektischer* Vermittlung verstanden werden, da stirbt Subjektivität zu einer nichts mehr bewegenden Tautologie, die Nietzsche bereits voller Spott Kant ankreidete. Denn dieser hätte zur Beantwortung der Frage «Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?» im Grund nur die drei Worte gebraucht «Vermöge eines Vermögens»¹¹.

Dennoch ist bei Kant immer noch jene Spannung zwischen transzentaler und empirischer Subjektivität zu spüren, die vielleicht erst der Motor dafür ist, sich von der Wirklichkeit derart bewegen und überwältigen zu lassen, daß der verobjektivierende transzentale verengte Gesichtskreis sich auflöst. Von derlei Möglichkeit hat sich die Moderne jedoch immer mehr entfernt. Die «empirisch-transzendentale Dublette», «die man den *Menschen* nannte»¹² lebte wenigstens noch innerhalb der Polarität von «transzentaler Idealität» und «empirischer Realität» und hatte damit zumindest noch eine Ahnung von ihrer Gefangenschaft. Mit dem Verschwinden dieser Spannung am Ende der Moderne kulminiert das Ideale per Identifikation mit dem Realen. Das ist die fatale Vollendung des Idealismus, die das Ende der Neuzeit einläutet, der Tod der Moderne und der Tod in ihr. An der Gefangenschaft der Menschen hat sich nichts geändert, nur sie merken sie nicht mehr. Oder, um mit Baudrillard zu sprechen, haben die modernen Städte als Ganzes die Funktion von Friedhöfen übernommen, «sie sind tote Städte und Städte des Todes»¹³, in denen die Menschen nicht mehr *leben*, sondern mit all ihrer Anstrengung mit dem *Überleben* beschäftigt sind. Menschen, die auf eine tragische Weise erlöst sind, weil sie ihre Erlösungsbedürftigkeit nicht mehr verspüren; glückliche Menschen, doch wie J. B. Metz sagt, «am Ende nur im Sinne eines leidens- und sehnsuchtsfreien Glücks, das heißt aber eines wunschlosen Unglücks»¹⁴. Sollte sich so der Einbruch des Messianischen in die Geschichte auf zynische Weise vollenden?

¹¹ F. NIETZSCHE, Jenseits von Gut und Böse, in: Werke, Bd. 3 (hrsg. v. K. SCHLECHTA), München 1976, 21.

¹² M. FOUCault, Die Ordnung der Dinge, 385.

¹³ J. BAUDRILLARD, Der symbolische Tausch, 198.

¹⁴ J. B. METZ, Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner, München 1984, 22.

2. *Transzendentale Begrenzung oder unbegrenzte Transzentalität – die mystische Theologie Karl Rahners unter subjekttheoretischem Aspekt*

2.1. *Die Transformation der Theologie – Vom Diskurs der Macht zur machtvollen Rede*

Die Hilflosigkeit der abendländischen Theologie angesichts der Agonie des spätbürgerlichen Subjekts ist offensichtlich. Wie sollte die eurozentrische Theologie des Vatikans auch der spätmodernen Verfallsgeschichte in Richtung auf ein nachbürgerliches Subjekt begegnen, wo sie in der Gefahr steht, integrales Moment jener simulativen Ordnung zu werden, die den Besitz einer Wahrheit fingiert, die es gar nicht gibt. Der Wert von Antworten auf die Anfragen am Ende der Moderne verkommt zum Simulakrum, wenn die Antworten einem universellen Sinngebungskonstrukt entspringen, das diese schon *hat*, bevor die Fragen gestellt sind. Indem eine solche Theologie einer Theologie, die aus der Erfahrung lebt, wie der Theologie der Befreiung den Kampf ansagt, folgt sie nur mit zwingender Konsequenz dem Selbsterhaltungsprinzip der Macht, demgemäß alles außerhalb der Logik des eigenen Systems als potentielle Bedrohung erscheinen muß. Das Andere, das sich diesem Identitätszwang entzieht, muß dann nicht zuletzt deshalb ausgeschlossen werden, um auch weiterhin die Augen vor der eigenen Unwahrheit verschließen zu können.

Die andere Spielart okzidental Theologie, die liberale Variante des Christentums hat zwar die Inhalte des Glaubens depotenziert, diese letzten Relikte allerdings hoffähig gemacht. Man lässt den Diskurs der liberalen Theologen gewähren, und man wird wissen warum. Der vernünftige Glaube stärkt den Glauben an die Vernunft. Daß diese Theologie mit den Waffen der Aufklärung auch deren Aporien übernimmt und mit der heimlichen Inthronisation abstrakter bürgerlicher Rationalität in der Theologie auch die Apathie ihrer Subjekte dem Anderen gegenüber sanktioniert, darauf hat J. B. Metz¹⁵ in seiner Konzeption einer «Politischen Theologie» eindringlich hingewiesen, in der er selbst eine sich nicht mehr als bürgerlich verstehende theologische Alternative entwickelt hat. Durch die Sensibilität für den neuzeitlichen Verlust an Subjektivität und den expliziten Durchgang durch die «Dialektik der

¹⁵ Vgl. J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977.

Aufklärung» hat Metz unter dem «Primat der Praxis» einen theologischen Theorietyp erarbeitet, der die Logik traditioneller theologischer Diskurse verabschiedet und auf eine nachbürgerliche Religiosität zielt.

Daß gerade Metz gegenüber dem «Kältetod des Subjekts» und der «Geheimnislosigkeit der Moderne» in seinem Dank an seinen Lehrer Karl Rahner¹⁶ dessen leidenschaftliches Plädoyer für die Erfahrung des göttlichen Geheimnisses *in* dieser Zeit so hervorhebt, verweist auf mehr als «nur» die aufrichtige Anerkennung der Person und des Werkes Karl Rahners. Es geht eben auch grundsätzlich um die Konvergenz zweier auf den ersten Blick divergierender Theologien.

Wir erkennen jedoch in der politischen Theologie die Erfüllung eines Desiderates Rahners, das leider in der Rahnerrezeption kaum oder gar nicht beachtet wird. Wenn Rahner nämlich die altbekannte Forderung aufstellt, daß eine Theologie heute nicht hinter die transzendent-anthropologische Wende der neuzeitlichen Philosophie zurück kann und darf¹⁷, nicht nur aufstellt, sondern in seinem Werk auch einlöst, so sieht er doch zugleich die Möglichkeit – die These vom Ende der Neuzeit erwägend – daß diese Philosophie des Idealismus in ihrer epochalen Gestalt schon untergeht. Entscheidend ist jedoch, daß der Grund, dennoch auf den philosophischen Diskurs der Moderne zurückzugreifen, nicht in einer Übereignung der Theologie an das neuzeitliche Bewußtsein liegt, als vielmehr dessen Überwindung bezweckt, da die Theologie dem Geist einer Zeit gerecht werden soll, «die *nach* der Neuzeit kommt»¹⁸.

Die folgenden subjekttheoretischen Überlegungen zur Theologie Rahners werden zeigen, daß in seiner mystischen Theologie die basalen Voraussetzungen einer nachbürgerlichen Theologie und einer im positiven Sinn post-modernen Religiosität verankert sind. Nicht im Modus einer expliziten Thematisierung, sondern derart, daß die «Transzentaltheologie» aus ihren eigenen Grundlagen heraus einen Transformationsprozeß hervorruft, in dem sie ihre Überwindung und damit zugleich ihre Erfüllung findet. Die Theologie Karl Rahners muß eine andere werden, um sie selbst zu sein.

¹⁶ Vgl. J. B. METZ, Den Glauben lernen und lehren.

¹⁷ K. RAHNER, Theologie und Anthropologie, in: Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln, Zürich, Köln 1967, 43–65, hier 56.

¹⁸ Ebd. 57.

2.2. *Der imaginäre Glaube verschütteter Herzen*

Karl Rahner hat sich im Gegensatz zu den vielen «wissenschaftlichen» Theologen nie gescheut, das zu sagen, was er sah. Und gerade weil er sehen und verstehen konnte, bleiben bei ihm die Einsicht in die Notwendigkeit einer nachneuzeitlichen Theologie und das Einfühlungsvermögen in die Gnadenlosigkeit des bürgerlichen Subjekts einander niemals äußerlich.

«Wenn man diese Menschen ansieht und durch die Maske ihrer alltäglich gewordenen und für sich und Welt raffiniert maskierten Verzweiflung hindurchschaut, dann verwandeln sich diese Menschen für diesen Blick plötzlich und geheimnisvoll in Ruinen von Menschen, in Ruinen mit Fassaden, hinter denen das Nichts und die Leere ist, mit Kellern, in denen der eigentliche Mensch, der Mensch der Freiheit, des Vertrauens, des Glaubens und der Unendlichkeit verschüttet und tot liegt.»¹⁹

Diese Menschen überleben mit der Simulation bürgerlichen Anstands und austauschbarer Normalität mit der wie Rahner sagt «entsetzlichsten Art der Verzweiflung: da ist die Verzweiflung so zum Normalzustand geworden, so zur Selbstverständlichkeit, daß man es gar nicht mehr anders weiß, daß man gar nicht mehr an die Möglichkeit eines anderen Zustands glaubt»²⁰. Auch der christliche Glaube ist nicht *a priori* gegen diese, wie Kierkegaard sagt «Krankheit zum Tode» gefeit, sondern selbst von jenem Tod infiziert, der einen imaginären Glauben erlaubt, «für und vor sich selbst seinen Unglauben, der einen sonst zu sehr erschrecken würde, zu verstecken»²¹. Das ist die in sich selbst gefangene Identität, die man später «postmodernes Bewußtsein» nennen wird, mit einem gravierenden Unterschied allerdings: Rahner gibt dem sterbenden Subjekt nicht den letzten Stoß, wie man es 30 Jahre später mit einem lachenden und einem weinenden Auge meint tun zu müssen. Er spricht vielmehr mit aller Behutsamkeit und Trauer von der Erlösungsbedürftigkeit der verschütteten Herzen; vielleicht die wesentliche Voraussetzung dafür, wie Adorno so treffend sagt, «kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen»²².

Damit stellt sich allerdings das Problem, worauf sich die Rede von einem Subjekt überhaupt stützen kann, das aus dem Schein von Identität

¹⁹ K. RAHNER, Von der Not und dem Segen des Gebetes, Freiburg i. Br. 1977, 17.

²⁰ Ebd. 15.

²¹ Ebd. 17.

²² TH. W. ADORNO, Negative Dialektik, 10.

heraustreten kann und sich von dieser selbst befreit. Adorno hat sich geweigert, ein solches Subjekt jenseits des Identitätszwangs zu hypostasieren, geschweige denn, die Aporien spätbürgerlicher Identität in einer theologischen Erlösungsutopie aufzulösen, ohne allerdings die Erlösungsbedürftigkeit des Subjekts von sich selbst als dem letzten Mythos zu leugnen. Die real nicht auflösbare Spannung der Bedürftigkeit nach Versöhnung und ihrer *letzten* Unmöglichkeit gilt es für Adorno in aller Konsequenz auszuhalten und nicht identitätslogisch im Denken aufzulösen; letztlich eine Flucht aus der Aporetik eines geschichtlich-gesellschaftlich vermittelten Daseins selbst. Doch das ist genau der Vorwurf, dem die Rahnersche Theologie mit ihrem Gottes- und Subjektverständnis ausgesetzt ist²³. In die Sprache der Religions- und Ideologiekritik transformiert lautet dieser Vorwurf: die Antagonismen konkreter Existenz in gesellschaftlichen Vermittlungszusammenhängen erfahren in der Transzentaltheologie Rahners in einer apriorischen invarianten Gottesvorstellung ihre imaginäre Aufhebung. Damit würde Rahner die oben diskutierte Apathie neuzeitlicher Subjektivität dem Anderen gegenüber in die Theologie hineinragen. Denn die theologische Produktion apriorischer identitätsstiftender Invarianten sitzt genau der Logik der modernen Bewußtseinskonstrukteure auf, die sie überwinden möchte. Gemäß der schonungslosen Kritik Adornos an dem Fetischismus eines absolut Ersten in der Identitätsphilosophie fiele auch Rahner unter das Ideologieverdikt, die reduzierten Erfahrungen empirischer Subjekte theologisch noch einmal zu affirmieren. Doch dem ist nicht so.

2.3. Explikation einer «Theologie der Überschreitung»

Denn die Rahnersche Theologie ist keine «transzendentale» Theologie, sondern eine dialektische Theologie mystischer Gotteserfahrung.

²³ Vgl. zu der Vielfalt der Vorwürfe G. NEUHAUS, *Transzendentale Erfahrung als Geschichtsverlust?* Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzentaler Theologie, Düsseldorf 1982. Diese Studie bildet gewissermaßen den Gipfel eines *erklärungslogischen* Zugangs zu Rahners Denken. Sie bleibt der Theologie Rahners nicht zuletzt deshalb äußerlich, als sie in Fixierung auf die «*Richtigkeit*» ihrer diskursiven Logik, diese mit der «*Wahrheit*» der Rahnerschen Theologie identifiziert. Rahners Subjekt ist *subjekt-los*, aber in einem Sinn, den Neuhaus nicht zu verstehen vermag. –

Vgl. zu den Oppositionen von Erklärungs- und Verstehenslogik bzw. Richtigkeit und Wahrheit, Th. POLEDNITSCHEK, *Logik und Mystik – erkenntnis- und subjekttheoretische Konvergenzen von Sprachlogik und Mystik*, unveröff. Manuskript, Münster 1986.

Ihre Dialektik kommt aus dem Geschehen und führt in es hinein und entzieht sich damit in letzter Instanz einer verobjektivierenden Fragestellung nach den Bedingungen seiner Möglichkeit. Wir werden das mit dieser Feststellung verbundene Programm erläutern müssen, um zu sehen, woher die Theologie Rahners kommt und wohin sie den Weg weist.

Mit der Bezeichnung der Theologie Rahners als «transzental» meint man einen theologischen Theorietyp klassifiziert zu haben, der sich im Rahmen der von Kant entwickelten Methode seiner eigenen Möglichkeit vergewissert, indem religionsphilosophisch die subjekt-konstitutiven Möglichkeitsbedingungen von Gotteserkenntnis als wesenhafte Offenheit des Subjekts auf ein möglicherweise ergehendes Offenbarungswort Gottes expliziert werden. Daß zu einem solchen Unternehmen die von Kant gesetzten Grenzen theoretischer Vernunft zu durchbrechen sind, ohne wiederum in einen spekulativen Idealismus abzugleiten, zwingt zum Nachweis einer apriorischen Verwiesenheit des Subjekts auf das zu erkennende Objekt. Aus der negativen Bestimmung des zu Erkennenden, sich nicht in die Reihe der Objekte einzurichten, die den Kriterien gegenständlichen Erkennens unterliegen, ergibt sich, daß ein solches apriorisches Verhältnis nicht mehr erkenntnikritisch funktional-logisch, sondern ontologisch zu begründen ist. Zum anderen trägt eine ontologische Bestimmung des Erkenntnis-aprioris implizit der Einsicht in das Scheitern eines erkenntnistheoretischen Dualismus Rechnung. Denn die Kantsche Philosophie pendelt verzweifelt zwischen der Statik ihres Transzendentalsubjekts und der «an sich» unerkennbaren Mannigfaltigkeit des Gegebenen. Indem sie reale Objekte in *Erkenntnisobjekte* überführt, verkommen sie in ihrem «An sich» unter Abstraktion von allem «Sein für Anderes» selbst zu leeren Abstraktionen, wie Hegel an Kant kritisierte. Doch auch die Formen auf der Subjektseite, die ohne Bezug auf einen «Inhalt überhaupt» (der letztlich nichts ist) keine Erkenntnis bewerkstelligen, degenerieren zu einem Nichts. So kann Adorno, wenn auch überspitzt, als «innerste Paradoxie der Kantischen Erkenntnistheorie» formulieren, daß in ihr die »Addition eines Nichts mit einem Nichts ein Etwas ergibt»²⁴. Rahner muß daher Kants unüberwindbare Grenze zwischen metaphysischem «An sich» und logisch-erkenntnistheoretischem «Für uns» schon im Ansatz unterlaufen, gemäß der Hegelschen Einsicht, im

²⁴ TH. W. ADORNO, Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie, o. J., 215.

Setzen einer Grenze deren Überschreitung zu implizieren. Und die Rahnersche Theologie ist in der Tat eine *Theologie der Überschreitung*.

2.3.1. *Dualistische Philosophie des Bekannten versus dialektische Theologie des Erkennens*

Im Gegensatz zu Kant, der das konkrete Objekt beschlagnahmt, indem er es dem zu richtenden Verstand übereignet, der an ihm nur das erkennt, was sein Kategoriensystem *a priori* ihm gestattet, durchbricht Rahner in seiner Geistmetaphysik²⁵ die Immanenz des Erkenntnissubjekts. Das Rahnersche Subjekt lässt sich in seinem Selbst-sein vom Anderen ihm Nichtidentischen affizieren, wobei das Selbstsein der Begegnung mit dem Anderen nicht apriorisch vorausliegt, sondern sich in der Erfahrung des Außen zum Bei-sich-sein dialektisch vermittelt. Diese Subjekt–Objekt Dialektik wird grundsätzlich dort verkannt, wo Rahners «transzentaler» Ansatz in die Nähe der Kantschen Methode gerückt wird. Zwar fragt auch Rahner nach den «Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis oder Tun im Subjekt»²⁶, doch haben die Kantisch anmutenden Formulierungen subjekttheoretisch kein Korrelat. Nicht umsonst bedeutet «transzental» bei Kant «niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur auf *Erkenntnisvermögen*»²⁷, während der Gegenstand einer transzentalen Fragestellung für Rahner gerade «das gegenseitige Beziehungsverhältnis und das gegenseitige Bedingungsverhältnis zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Gegenstand als *Erkanntem* und *Erkennbarem*»²⁸ ist. Das ist Dialektik, nicht Dualismus.

Doch was erlaubt Rahners Geistmetaphysik mehr zu sein als eine dualistische Philosophie des Bekannten, von dem schon Hegel meinte, daß es überhaupt darum, «weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*»²⁹ ist. Erkennend von der Stelle zu kommen, ohne das dem Subjekt Nicht-

²⁵ Vgl. K. RAHNER, *Geist in Welt*, 2. Aufl., München 1964; DERS., *Hörer des Wortes*, 2. Aufl., München 1963. – Die folgenden Überlegungen stützen sich zudem auf die hervorragende Arbeit von KL. P. FISCHER, *Der Mensch als Geheimnis*, Freiburg i. Br. 1974, bes. 97–149.

²⁶ K. RAHNER, *Theologie und Anthropologie*, a.a.O. 44.

²⁷ I. KANT, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, die als Wissenschaft wird auftreten können, in: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, stw-Werkausgabe (hrsg. v. W. WEISCHEDEL), Bd. 5, Frankfurt a. M. 1980, 109–264, hier 158.

²⁸ K. RAHNER, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, STh. IX, 79–126, hier 98. (Hervorhebungen R. B.)

²⁹ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M. 1980, 35.

identische immer nur als bloßes Material zur Vermittlung des subjektiven Bei-sich-seins zu degradieren, zwingt zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, die ihre adäquate Erfassung in Rahners Begriff der «transzentalen Erfahrung» findet.

Damit ist ein weiterer Aspekt einer Theologie der Überschreitung gegeben. Nach Rahner ist die Struktur des erkennenden Geistes nicht statisch, sondern dynamisch-prozeßhaft zu verstehen, als der Geist *im* Erkennen der materiellen Gegebenheiten vorgreifend über diese hinausgeht und sie so überhaupt erst in ihrem Anders-sein als dem Subjekt gegenständig erkennt. Daß diese vorgreifende Bewegung des erkennenden Geistes selbst nicht auf ein Begrenztes der Wirklichkeit zielt, das vom Subjekt noch einmal als Gegenstand vor sich gebracht werden könnte, bringt Rahner keineswegs dazu, die positive Behauptung aufzustellen, das Woraufhin des Vorgriffs sei das absolute Sein und daher mit Gott identisch. Der Geist bezieht sich im Vorgriff keineswegs direkt auf ein Absolutes; der endliche menschliche Geist «hat» dieses Unendliche «nur in der schlechthin unbegrenzten Weite seines Vorgriffs» und kann es daher auch «nie vorstellend vergegenständlichen»³⁰. Da sich das Woraufhin der transzendierenden Bewegung jeglichem verobjektivierenden Begreifen notwendig entzieht, kann es nur als *Verhältnis* zu dem Vorgriff als dessen Möglichkeitsbedingung verstanden werden. Das Woraufhin ist keine abgespaltene Instanz, die die menschliche Subjektivität a priori von Außen affiziert, sondern «ein ‹inneres› Moment an diesem geistigen Vorgang der Transzendenz»³¹, als dessen tragender Grund. Insofern das erkennende Subjekt die Weite des transzentalen Horizontes niemals «hat», erweist sich das Woraufhin zugleich als unabhängig vom Vorgriff, als ein ihm vorausliegendes Moment, ohne deshalb jedoch eine abstrakte idealistische Setzung zu sein. Die Momente der Innerlichkeit und Unabhängigkeit des Verhältnisses von Vorgriff und Woraufhin stehen vielmehr in einem dialektischen Beziehungszusammenhang; «denn letzteres ist als konstituierendes Moment der Bewegung ‹in› der Bewegung, gerade insofern es ‹über› ihr diese Bewegung als nicht ihre eigene von sich absetzt»³².

³⁰ K. RAHNER, Geist in Welt, 195.

³¹ K. RAHNER u. P. OVERHAGE, Das Problem der Hominisation, 2. Aufl., Freiburg–Basel–Wien 1961, 72.

³² Ebd.

2.3.2. Das «absolute Geheimnis» – Sicherheitsgarantie oder Wagnis des Lebens

Wenn Rahner nun von Gott als Woraufhin als dem Unendlichen, Unabgrenzbaren und Namenlosen spricht, und dafür den Terminus «absolutes Geheimnis» einführt, so kulminiert in diesen Begriff der theologische Ort, an dem die «transzendentale» Theologie in eine dialektische Theologie mystischer Gotteserfahrung umschlägt. Die folgenden Gedanken werden die innere Notwendigkeit des damit verbundenen Orts- und Paradigmenwechsels der Rahnerschen Theologie markieren.

Die transzendentale Erfahrung als Erfahrung der Transzendenz und damit des Geheimnisses Gottes löst die Fixierungen an die Erfahrungsschemata neuzeitlicher transzentaler Subjektivität, als Rahners Erfahrungsbegriff dialektisch auf eine Sprengung der historischen, gesellschaftlichen und individuellen Erfahrungshorizonte zielt. In diesem Sinn benennt «absolutes Geheimnis» als Möglichkeitsbedingung von Subjektivität ein *Verhältnis* oder eine Relation. Die Grenzen transzental festgelegter Schemata, die das Subjekt–Objekt Verhältnis konstituieren, verschieben sich in der phänomenologischen Erfahrung der Welt *im* Subjekt selbst³³, das sich dadurch einer Identitätsfixierung jenseits seiner Erfahrungen entzieht und in einem solchen Sinn gerade «subjekt»-los ist. Subjektlose Subjektivität negiert die Welt und ihre empirischen Subjekte in der transzentalen Erfahrung nicht abstrakt. Vielmehr eröffnet die Transzentalität überhaupt erst die Möglichkeit einer positiven Setzung der Welt und ihrer kategorialen Bestimmungen, in der ihre Materialität radikal ernst genommen wird. Erst aus diesem grundsätzlichen Ja zur Welt, zu sich und zum Anderen als affirmativem Moment der Transzentalität erwächst im Vorgriff die Negation dessen, was ist, wodurch dem Bestehenden die Basis zu seiner eigenen Verabsolutierung und Fetischisierung entzogen ist. Demnach lässt Rahner sich eben nicht vom Prinzip der abstrakten Negation leiten, sondern von dem der bestimmten, was erlaubt, die kategorialen Bestimmungen der Welt nicht als das Endgültige und Letzte hinzunehmen. Nicht *dass* die Welt ist wird negiert, sondern *wie* sie ist. Das Diktum Wittgensteins «Nicht *wie* die Welt ist ist das Mystische, sondern *dass* sie ist»³⁴ findet bei Rahner ein Pendant in der grundsätzlichen Anerken-

³³ Vgl. J. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1981, 33.

³⁴ L. WITTGENSTEIN, Tractatus-logico-philosophicus, Frankfurt a. M. 1980, 114 (6.44).

nung der Erkennbarkeit der Welt in ihrer Kategorialität. Mit dem großen Unterschied zu Wittgenstein allerdings, daß Rahner nicht gewillt ist, bei dem stehenzubleiben, daß nach positivistischer Manier die Welt nur das ist, was der Fall ist.

An diesem Punkt unserer Argumentation erscheinen bedeutende Affinitäten und strukturelle Äquivalenzen Rahners zu Adorno, welche die Rahnersche Theologie vor einem Ideologieverdacht und der Anklage, unabgeschlossene Erfahrungen imaginär zu versöhnen, zu schützen vermögen. Die Rahnersche Theologie weiß wie die Negative Dialektik Adornos, daß «nur wenn was ist sich ändern läßt, das, was ist, nicht alles (ist)³⁵». Das ist das «Prinzip» bestimmter Negation, für Adorno der Nerv der dialektischen Methode. Man mag hier einwenden, Rahner habe ja gerade nach den Bedingungen der Möglichkeit solcher Veränderungen gefragt, während Adorno eben die Möglichkeit zur Veränderung des Bestehenden *und* deren begriffliche, affirmative Antezipation in einem Woraufhin ausgeschlossen habe. Hier liegt tatsächlich eine entscheidende Differenz Adornos, jedoch nicht zu Rahner, sondern zur Dialektik Hegels. Adornos Kritik am absolut Ersten der Ursprungsphilosophie trifft Hegels «objektiven Idealismus», als in diesem das Verhältnis von Subjekt und Objekt selbst Subjekt ist. Die Subjekt–Objekt Beziehung ist bei Hegel zwar in einer dialektischen Entwicklungsge setzlichkeit aufgehoben, diese jedoch ist letztlich nichts anderes als die Selbsterscheinung des sich von sich her vermittelnden *absoluten Geistes*. Daher verdichtet sich die Hegelsche Dialektik nach Adorno gegen deren eigene Intention zu einem geschlossenen System, das in der «Gleichsetzung der Negation der Negation mit Positivität» seinen Grund findet³⁶. Das Insistieren der Negativen Dialektik auf einer Subjekt–Objekt Vermittlung ohne hypostasierte Mitte findet dagegen in Rahners *Rede* von Gott als «absolutem Geheimnis» ihre strukturäquivalente Entsprechung. Rahner formalisiert im Grunde die Unmöglichkeit eines gegenstandsbezogenen Wissensanspruchs *theologischer* Rede und weist damit implizit die gedankliche Einebnung der Subjekt–Objekt Spaltung in identitätslogischer Begrifflichkeit zurück. Denn das «absolute Geheimnis» widerstrebt dem Identitätszwang imaginärer Versöhnung aus dem Wissen, daß Identität, die sich als solche weiß, schon keine mehr ist.

³⁵ TH. W. ADORNO, Negative Dialektik, 391.

³⁶ Ebd. 161.

Hier wird der nachbürgerliche Charakter der Theologie vom «absoluten Geheimnis» einsichtig, indem sie negativ dem Fetischismus- und dem Verdinglichungzwang der Moderne zumindest eine theoretische Alternative entgegensezтtzt und positiv die Möglichkeit von Freiheitsvollzug eröffnet, als das Subjekt immer ein «Mehr» zu reklamieren vermag als faktisch realisiert ist. Damit ist allerdings noch keine inhaltliche Aussage über den Freiheitsvollzug getroffen, was auf der Ebene der Erkenntnismetaphysik auch nichts anderes hieße, als aus dem Gedanken des Geheimnisses nur das herauszuholen, was man zuvor in ihn hineingelegt hat. Nur unter der Voraussetzung der gläubigen Annahme des christlichen Offenbarungsereignisses als Selbstmitteilung des Geheimnisses Gottes, das sich darin als absolute Liebe in der Geschichte zu erfahren gibt, kann im spezifisch theologischen Sinn von Gott gesprochen werden. Die rein philosophisch unentscheidbare Frage, ob das Woraufhin der menschlichen Transzendenz lediglich ein apriorisches Konstrukt bleibt oder ob es als freigewirkte Selbstmitteilung absoluter Liebe dem Heil des Menschen in der Geschichte dient, kann nur in dem Kontext beantwortet werden, aus dem sie bei Rahner kommt: der mystischen Erfahrung des Geheimnisses und dem Vollzug des christlichen Glaubens. Hier stellt sich jedoch das Problem, ob nicht die gesamten religionsphilosophischen Überlegungen Rahners obsolet werden, wenn das Offenbarungsereignis als fraglose Voraussetzung angenommen sein muß, soll nicht der Begriff vom «absoluten Geheimnis» zu formaler Leere sich verflüchtigen.

Apriorische Transzentalität auf ein Woraufhin und das Vermögen der Liebe bleiben sich bei Rahner jedoch keineswegs äußerlich, wie es vielleicht auf einen ersten Blick scheinen mag. Die dauernde Entzogenheit und Unverfügbarkeit des Geheimnisses gerade in seinem Dasein fordern auch unabhängig von der geglaubten Offenbarung vom Individuum selbst noch einmal eine Haltung, diesem Geheimnis und damit sich selbst auf welche Weise auch immer zu begegnen. Die einzige Möglichkeit dieses Gottes- und Selbstverhältnisses, die dabei nicht zu einer Verobjektivierung des Subjekts in seinem Selbstverhältnis führt, ist die vertrauende Annahme und liebende Hingabe in das Geheimnis. Nur im Prozeß der «Ent-selbstung», als Hingabe seiner selbst in der Begegnung mit der Welt und dem Anderen, eröffnet sich der transzendentale Horizont als ein solcher, von dem sich das – so paradox das klingen mag – subjekt-lose Subjekt angenommen und getragen weiß. Nichts anderes als die Mitwelt ist der Ort, wo in einem lebenslangen

Prozeß «der Mensch sich findet und vollzieht (erkennend und wollend) und – von sich wegkommt»³⁷.

2.4. Von der «Theologie der Überschreitung» zur «Überschreitung der Theologie»

Wir sind damit an dem Kulminationspunkt angelangt, an dem die «transzendentale» Theologie ihre methodische Hülle endgültig abstreift und hinter sich läßt und sich selbst in eine dialektische Theologie mystischer Gotteserfahrung in der Geschichte transformiert.

Rahners Begriff vom «absoluten Geheimnis» unterläuft das Sicherheitsdenken von Überzeugungs- und Standpunktideologien, wie sie dem selbstvergewisserten Subjekt der Moderne zu eigen sind. Wenn Adorno sagt: «Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität. Sie bezieht nicht vorweg einen Standpunkt»³⁸, so ist dem mit Rahner zuzustimmen und hinzuzufügen, daß dieses Bewußtsein von Nichtidentität noch einmal durch jenes letzte, dem Subjekt nicht Identische affiziert ist, das in der Entzogenheit des Geheimnisses sich eröffnet. Gott ist *das* Nichtidentische: der Begriff «absolutes Geheimnis» reflektiert diese erste und letzte Aporie. Er ist als solcher kein positiver Begriff, jeder Versuch, das Geheimnis affirmativ zu denken, muß notwendigerweise dessen Identität verfehlten. «Absolutes Geheimnis» steht dafür, daß erst «am Ende der Geschichte der Idealismus die wahre Philosophie (sein wird)»³⁹.

Bis dahin wird der Mystiker aus dem Wissen leben, daß die Wahrheit in der Geschichte nur praktisch zu realisieren ist, und zwar dort, wo Subjekte aufhören, «Subjekte» zu sein, indem sie ihre aufgezwungenen und selbstgesetzten Grenzen überschreiten. Und dies ohne eine Spekulation auf eine letzte Sicherheit, doch aus der Freiheit, das tun zu können, was notwendig ist, aus dem Wissen, vom Grund des Ganzen getragen zu sein. Auch wenn das Ganze der bürgerlichen Gesellschaft nach Adorno das Falsche ist.

Wie sehr Adorno und Rahner in ihrem Subjektverständnis und ihrer expliziten bzw. impliziten Kritik am verdinglichten Bewußtsein über-

³⁷ K. RAHNER, Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, STh. VI, 277–298, hier 287.

³⁸ TH. W. ADORNO, Negative Dialektik, 17.

³⁹ V. DESCOMBES, Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978, Frankfurt a. M. 1981, 26.

einkommen, enthüllt sich in der Konvergenz des Momentes der Hingabe bei Rahner und der «ästhetischen Verhaltensweise» bei Adorno. «Bewußtsein ohne Schauer ist das verdinglichte. Jener, darin Subjektivität sich regt, ohne schon zu sein, ist aber das vom Anderen Angeführtsein. Jenem bildet die ästhetische Verhaltensweise sich an, anstatt es sich untertan zu machen. Solche konstitutive Beziehung des Subjekts auf Objektivität in der ästhetischen Verhaltensweise vermahlt *Eros* und *Erkenntnis*»⁴⁰. Dieses *Wie* oder der Modus dieses Weltverhältnisses entspricht dem Rahnerschen, wenn dieser sagt, daß die Liebe beinahe als «der Friede der Erkenntnis»⁴¹ definiert werden könnte.

Karl Rahner hat die Theologie an die Grenze des Denkbaren geführt. An dieser Grenze wirft sie in Analogie zum Wittgenstein des Tractatus die Leiter ihres methodischen und argumentativen Instrumentariums weg und eröffnet die Möglichkeit von Erfahrung, die der objektivistischen Fragestellung nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit und deren reflexiven Thematisierungen mehr bedarf. Wenn Rahner dennoch argumentiert, an der Überzeugungskraft des Glaubenswillen, so denkt er immer als Theologe und niemals als «theologischer Wissenschaftler». Er spricht aus dem Wissen der letzten Unreflektierbarkeit des Glaubens und dem Wagnis des Einlassens auf das Geheimnis der eigenen Existenz. Gerade darin unterscheidet sich Rahner so wohltuend von den vielen theologischen Fachgelehrten und auch seinen Kritikern, daß seine Rede immer aus der Kraft dessen lebt, wovon sie spricht. Deshalb ist die Rahnersche Theologie auch nicht von jener Diskursivität, in der das Wort als Reliquie die Abwesenheit seines Inhalts dokumentiert. Das erlaubt Rahner auch in seinen von Fachtheologen gemiedenen «spirituellen» Schriften in einer Art zu sprechen, die so manchem Wissenschaftler als theologisch unhaltbar gilt oder die wohlgesonnene Kritiker vor Ideologieanfälligkeit und Mißbrauch meinen schützen zu müssen. Doch wohl zuletzt deshalb, weil ihre «Vernünftigkeit» nichts anderes ist als die verwissenschaftlichte Armut ihrer Erfahrung. Oder wie Kierkegaard sagt: «Die Geistlosigkeit kann ganz und gar dasselbe sagen, was der reichste Geist gesagt hat, nur sagt sie dies nicht kraft des Geistes»⁴².

⁴⁰ TH. W. ADORNO, Ästhetische Theorie, Frankfurt a. M. 1981, 490.

⁴¹ Zit. n. KL. P. FISCHER, a.a.O. 191.

⁴² S. KIERKEGAARD, Der Begriff Angst, Frankfurt a. M. 1984, 88.

Im Gegensatz zu den vielen Theologien, die bei dem stehenbleiben, wo sie am Ende ihres Denkprozesses angelangt sind, trägt die Rahner-sche Theologie vom «absoluten Geheimnis» eine Spitze gegen sich selbst in sich. Sie muß in der Tat eine andere werden, um sie selbst zu sein. Die erkenntnismetaphysische Selbstvergewisserung von Theologie erkennt sich als an ihren Grenzen zurückverwiesen in die Welt der Alltäglichkeit, wo ihr nicht mehr die Selbstreflexion auf ihre eigenen Bedingungen der Möglichkeit als Aufgabe ansteht, sondern die Erfas-sung der kategorialen Behinderungen der Annahme dessen, was dem Heile dient. Eine aus dieser Einsicht resultierende Transformation der Theologie dürfte allerdings auf die grundsätzliche Problematik der Konstitution von Subjekt und Objekt sowie auf eine Neubestimmung des Verhältnisses von transzental-dialektischem und historisch-dia-lektischem hermeneutischem Aneignungsverfahren von Wirklichkeit hinauslaufen.

Eine politische Theologie hat dies zu leisten, wenn sie wie Metz von der *Mystik* und der *Politik* der Nachfolge spricht. Sie hätte am Ende der Moderne vielleicht weniger von Gott in seinem Offenbarungswort zu reden als, wie Foucault sagt, eine «Archäologie des Schweigens» zu verfassen, von den Orten, wo Gott, auch wenn er spricht, nicht mehr gehört wird. Nur wenn es gelingt, den verschütteten Herzen, von denen Rahner spricht, sich selbst als solche bewußt zu werden und sich anzunehmen, ist der erste Schritt getan, aus dem Schmerz der Erkenntnis heraus, das, was ist, nicht alles sein zu lassen. Die Öffnung der Herzen geht einher mit dem Wissen um das eigene Unfertigsein, von dem Adorno weiß, es sei der Zug jenes Denkens, «mit dem es sich zu sterben lohnt»⁴³. Vielleicht ist dieses Denken dem Gebet Rahners zum Geheimnis Gottes deshalb so nah, indem es sich die Worte versagt: «erlöse uns von uns selbst, erlöse uns in Dich hinein»⁴⁴.

⁴³ M. HORKHEIMER u. TH. W. ADORNO, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a. M. 1975, 218f.

⁴⁴ K. RAHNER, Von der Not und dem Segen des Gebetes, 25.