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: 42 (1995)

Heft: 1-2

Artikel: Schlechthinnig abhängig - radikal herkünftig : Wahlverwandschaften anthropologischer Theologie, dargestellt an der Nähe Scheiermachers und Rahners im Aufgang der Gottesfrage

Autor: Pfeiffer, Bernhard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761414

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: 10.12.2025

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

Bernhard Pfeiffer

Schlechthinnig abhängig – radikal herkünftig

Wahlverwandschaften anthropologischer Theologie, dargestellt an der Nähe Schleiermachers und Rahners im Aufgang der Gottesfrage

Die Absicht, im folgenden Aufsatz den Aufgang der Gottesfrage, also das Intimste und Zentralste eines theologischen Ansatzes, bei so verschiedenen Autoren wie Friedrich Schleiermacher (1768–1834) und Karl Rahner (1904–1984) vergleichend darstellen zu wollen, hört sich zuerst einmal recht merkwürdig an. Trotzdem soll im Rahmen einer Arbeitshypothese[1] geklärt werden, wo Affinitäten, heimliche Wahlverwandschaften oder Widersprüche vorliegen, die in der Lage sind, eine solche Fragestellung zuerst einmal hervorzutreiben, und dann nicht zuletzt einen fruchtbaren Gang und Ausgang der Untersuchung zu gewährleisten. Dies soll nun in doppeltem Sinne geschehen: Einmal gilt es, die auffälligsten Merkmale zu benennen, die meiner Meinung nach hier die Rede von einem *gemeinsamen Grundtyp von Theologie* erlauben (1), zum anderen ist dann der völlig verschiedene *Hintergrund* zu beleuchten (2), vor dem die Autoren stehen und der bei ihrer zusammenhängenden systematischen Interpretation immer mit Vorsicht im Auge zu behalten ist. In einem dritten Schritt (3) soll der Aufgang Gottes im Schleiermacherschen Gefühl kurz dargestellt werden, um

[1] Die Untersuchung ist begrenzt durch eine wesentliche Beschränkung auf die vielleicht typologisch charakteristischsten Werke beider Autoren, nämlich auf Schleiermacher, Daniel Ernst Friedrich, Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite umgearbeitete Ausgabe, Berlin 1830 und 1831, hrsg. von Martin Redeker, Berlin 71960 (im Text selbst zitiert §,Bd.,Seite), und Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 51984 (im Text selbst: GK mit Seitenangabe).

dann (4) mit Rahners Angang im GK systematisch verglichen werden zu können. Einige Überlegungen zu dem Schleiermacher wie Rahner verdankten, (gerade heute) ökumenisch wie kulturell aktuellen *Gott als Grenzbegriff der Anthropologie* (5) runden den Beitrag ab.

1. *Schleiermacher und Rahner: Ein Grundtyp anthropologischer Theologie*

Schleiermacher und Rahner sind Theologen, denen es, soweit ich sehe, gelungen ist, geradezu das typische Zeitempfinden ihrer Epochen (des 19. und des 20. Jahrhunderts nach dem II. Vatikanum) auszudrücken und zu bestimmen, sowie eine (später manchmal auch unreflektierte) Wirkungsgeschichte einzuleiten. Unabhängig vom Grad ihrer ausdrücklichen Rezipierung kommt der Mensch des 19. Jahrhunderts nach Aufklärung und Romantik nicht an Schleiermachers anthropologischer Theologie des Gefühls[2], der Zeitgenosse nicht an Rahners transzendentalem Ansatz[3] vorbei. Beide Autoren stellen sich der von Barth als Verlegenheitsfrage charakterisierten Aufgabe: «Wie kann man ein moderner Mensch und doch ein Christ sein?»[4] Schleiermachers Kultursynthese würde hier angemessener ein *und dazu* setzen, während Rahner gerade gegen die Verdrängung der Gottesfrage durch die moderne Zivilisation interveniert. Ohne hier auf Schleiermachers Herrenhuter und Rahners neuscholastische Vergangenheit eingehen zu können, dürfen wir mit Pröpper für beide Autoren von einer «*trans-*

[2] Karl BARTH bietet in: Die Theologie Schleiermachers. Vorlesung Göttingen Wintersemester 1923/24, hrsg. v. Dietrich Ritschl = Barth, Gesamtausgabe. II. Akademische Werke 1923/24, Zürich 1978 (zit.: Barth, Vorlesungen), auf den Seiten 1–5 einen wohl lückenlosen Überblick über Schleiermachers Wirkungsgeschichte, auf die wir hier nicht näher eingehen können. In seinen Vorlesungen von 1933 (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich [5]1985, zit.: Barth, Protest. Theologie) ergänzt Barth diese theologiegeschichtliche Einordnung. Es gibt ihm und uns wirklich zu denken, «daß erst 1924 von E. Brunner... gegen Schleiermacher geschrieben worden ist» (BARTH, Prot. Theologie 380).

[3] Rahner ist katholischerseits Rekonstrukteur des Begriffs des Christentums nach der anthropologisch-technologischen Wende und hat als Mystagoge auch am Ende der Moderne noch etwas zu sagen, vgl. den noch zur Sprache zu bringenden Aufsatz von: BAUERDICK, Rolf, Transzendentale Subjektivität oder Transzendentalität des Subjekts. Die mystische Theologie Karl Rahners am Ende der Moderne: *FZPhTh* 33 (1986) 291–310.

[4] BARTH, Vorlesungen 343 (Anm. 2).

zendental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens»[5] sprechen. Welche konkreten Faktoren bestimmen diesen Typ von Theologie?

Zum einen ist eine solche Theologie – wie soeben angedeutet – *anthropologisch-anthropozentrisch*: Sie verhindert «den Rückfall in einen Extrinsezismus, aus dem Schleiermacher die evangelische Theologie – wie Karl Rahner die katholische – herausgeführt hat»[6]. Dieser Extrinsezismus zeigte sich für Schleiermacher in Metaphysik und Moral seiner Zeitgenossen (vgl. seine Schrift «Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern» von 1799) und für Rahner in den erstarrten Fragestellungen einer neuscholastischen Schultheologie. Schon hier ist anzumerken, daß das Anliegen einer neuen Verinnerlichung gegen diesen Extrinsezismus nicht unproblematisch, ja geradezu kühn ist: Die Reflexion der *Erfahrung*, bei Schleiermacher aus der Fülle einer zwischen Wissen und Tun oszillierenden «Bestimmtheit des Selbstbewußtseins» (§ 3,I,23), bei Rahner aufgrund der Personalität und Subjektivität des Menschen (vgl. GK 37 ff.), ist ja selbst ein Anweg von außen! Auch ist das Urteil Schellongs zumindest bedenkenswert, daß Schleiermacher mit seinem Ansatz die «vom Bürgertum vollzogene Zurückdrängung der Religion ins Private»[7] begünstigt (und damit letztlich die Kantsche Wendung verschärft) habe. Ist diese Theologie also nur ein heimlicher Umweg, der zu einem neuen Extrinsezismus führt?

Nun hat sie zum anderen jedoch auch Interesse am *Glauben*, oder besser, an einer Ausrichtung auf das Unendliche: Schon in seinen «Reden» beschreibt Schleiermacher die Religion als «Anschauung des Universums» und als «Sinn und Geschmack fürs Unendliche»[8], und Rahner tastet sich im Angang des Grundkurses vom unvordenklich weiten Wovonher zum Woraufhin als heiliges Geheimnis vor. Beider Ansatz ist also aufs höchste polar, *gespannt zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit.*[9]

[5] PRÖPPER, Thomas, Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung. Zur Problematik der transzendental-anthropologischen Hermeneutik des Glaubens: *ThQ* 168 (1988) 193–214: Untertitel 193 und dann 195. Für Barth bedeutet der anthropologische Aspekt, «die Frage nach dem Tun des Menschen Gott gegenüber» (BARTH, Prot. Theologie 411 [Anm. 2]), geradezu eine Verschiebung und Umkehrung des Anliegens reformatorischer Theologie!

[6] PRÖPPER, 197 (Anm. 5).

[7] D. SCHELLONG, zit. nach Pröpper, 195 (Anm. 5).

[8] Vgl. Nr. 50–53: SCHLEIERMACHER, D.E.F., Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern = Reclam Nr. 8313, Stuttgart 1969 (zit.: Reden m. Nr. der Erstausgabe v. 1799).

[9] Vgl. zu dieser Spannung die sehr instruktive Anmerkung 15 bei PRÖPPER, 198 (Anm. 5).

Diese Spannung wird zum dritten in einer *transzendentalen Hermeneutik* übernommen und ausgetragen: In der sogenannten Glaubenslehre wird die christliche Religion als «Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit» (zuerst § 4,I,23)[10] beschrieben. Gott wie die Welt werden im vom Gegensatz Sünde – Gnade bestimmten schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl als *mitgesetzt* behauptet (§ 4), wobei wir die Art ihrer Gegebenheit im Bewußtsein noch zu untersuchen haben. Die Nähe zu Rahner ist evident: In der transzendentalen Erfahrung des Subjekts, seiner Spannung zwischen Begrenztheit und Entschränktheit, Erhelltheit und Verwiesenheit, ist das heilige Geheimnis ebenfalls in einem *Vorgriff* mitgesetzt.[11]

Der angedeutete Gang hat – viertens – als *phänomenologischer Außenblick* auch bündelnden Charakter: *Ein* starker Gedanke ist jeweils tragend im gesamten Werk.[12] Ausgehend vom Grundgedanken, wird der übrige dogmatische Stoff (z. B. die Christologie) von beiden Autoren als *künstlerische Nachgestaltung* bzw. *Rekonstruktion* erschlossen, als Wesensschau eines Christentums, das in keiner Weise mehr selbstverständlich ist, sondern neu auf den *Begriff* (so der Untertitel des GK) gebracht werden will.

Schließlich möchten wir – fünftens – den Gesamtgang als *Innenschau* ganz behutsam *mystisch*[13] nennen dürfen, womit eine von der Tradition (möglichst weitgehend) abstrahierende *Hermeneutik des Lebens* gemeint ist: Der endliche Mensch spannt sich nach dem Unendlichen aus, das ihn in seiner Endlichkeit affiziert und verändert, gerade weil es einen Umschlagpunkt gibt, weil die Erfahrung «schlechthinnig» bzw. unentrinnbar ist.[14]

[10] Vgl. das Schema bei BARTH, Vorlesungen 340 (Anm. 2).

[11] Vgl. die Gänge I und II des GK in ihrer Gesamtdynamik!

[12] Der Systemzwang (ein «in der Entwicklung eines einzigen Gedankens bestehendes Buch» (BARTH, Vorlesungen 337 [Anm. 2]) ist besonders für Barth verdächtig. Immerhin aber gelangt er einige Jahre später dahin, das System als «wesentlich zurückhaltender als das Schellingsche und Hegelsche» (Prot. Theologie 401 [Anm. 2]) einzustufen.

[13] Bei Schleiermacher ist der mystische Aspekt als apologetischer einer «Identifikation des Christentums mit der *Kultur*bewegung» (BARTH, Prot. Theologie 389 [Anm. 2]) unterzuordnen. Rahner geht in gewisser Weise von der neuzeitlichen Gottesfinsternis aus, um *darin* eine Erfahrung Gottes (ohne daß er Gegenstand würde) zu ermöglichen: «Alles helle Begreifen gründet im Dunkel Gottes» (GK 33).

[14] Vgl. Glaubenslehre § 4 und bei Rahner das Ausgerichtetsein des Menschen als Gnade, als «unentrinnbares Existenzial» (GK 66).

2. *Sitz im Leben: Anthropologische Theologie als Kultur, Mystagogie und religiöse Lebenspraxis*

Die recht knapp angedeutete Nähe unserer Autoren kann nur dann in rechter Weise genauer untersucht werden, wenn auch Voraussetzungen und Grenzen einer solchen Begegnung, ja die völlig verschiedenen kulturellen Hintergründe erläutert werden.

2.1. *Künstlerisch-produktive Nachgestaltung des Christentums als kulturelles Interesse: Schleiermachers «Gesamtleben»*

Für Schleiermacher ist Religion auf jeden Fall bereits (oder besser: schon immer) Kultur. «Lebenserhöhung» (§ 5,I,38a) und Seligkeit in einem «neuen göttlich gewirkten Gesamtleben» (§ 87,II,15) sind die Schlagworte, mit denen sich Schleiermacher als Romantiker ausweist. Man könnte sagen, daß Schleiermacher mit seinem System «ein wohnlich-geräumiges Haus im Biedermeierstil erhoben»[15] hat. Seit den «Reden» hat sein Verlangen nach einer *religion pur* durchaus antimetaphysischen Charakter.[16]

2.2. *Rekonstruktion des Begriffs des Christentums: Rahners mystagogischer Ansatz*

Rahner spricht zu den Zeitgenossen einer pluralistischen und permissiven Gesellschaft und kommt als Mystagoge von ganz außen, indem er auf einer allerersten Reflexionsstufe «auf den Menschen als die sich selbst aufgegebene universale Frage reflektiert, ... die der Mensch *ist* und nicht nur *hat*» (GK 22–23). Eingebettet ist diese Reflexion in Rahners Neigung zu Pessimismus und jesuitischer Indifferenz, die uns schließlich zu einer leicht depressiven Gelassenheit gegenüber dem christlichen Leben anhält (vgl. GK 388 ff.).

[15] BARTH, Vorlesungen 338 (Anm. 2).

[16] Vgl. z. B. SCHLEIERMACHER, Reden 26 (Anm. 8): Metaphysik als versklavender, barbarischer Geist!

2.3. Anthropologische Theologie als Einbindung in die religiöse Lebenspraxis

Es dürfte klargeworden sein, daß sich Schleiermacher und Rahner in ihrem kulturellen Kontext um ein Höchstmaß an Außensicht bemühen, um den jeweiligen Zeitgenossen die Gottesfrage im Horizont ihrer Erfahrung aufgehen zu lassen. Schleiermacher stellt sich als Apologet gleichsam auf eine Stufe mit seinen Zeitgenossen: «Er *suspendiert* für diesen Augenblick seine Stellung zum Christentum, sein Urteil über die Wahrheit oder gar Absolutheit der christlichen Offenbarung.»[17] Es sollen alle Aspekte und Personen auf ihre Kosten kommen: der Glaube, die Wissenschaft, der Orthodoxe, der Rationalist und der Naturwissenschaftler.[18] Auch Rahner gelingt ein für jeden denkenden Menschen nachvollziehbarer Ansatz: Hier soll uns die Beobachtung genügen, daß er im Grundkurs die Behandlung von spezifisch christlichen Themen so weit wie nötig (und auch möglich) hinausschiebt.[19] Dann erst können diese Themen *als* eine Vor-Gabe zum Tragen kommen, welche so bisher weder von außen noch von innen unmittelbar erreichbar gewesen wäre.

Diese höchste Außensicht verbindet sich bei beiden Autoren mit einer fraglos-selbstverständlichen Innensicht: Sie leben das Christentum und sind in der Praxis gottgläubige Menschen. Schleiermacher hat Zeit seines Lebens gepredigt, was Barth mehrfach als die eigentliche Legitimierung einer Behandlung Schleiermachers unter den *Theologen* herausstellt.[20] Ähnlich bei Rahner: Ohne seine gläubige Existenz und die Kraft, sich etlichen spirituellen und auch praktischen Schriften zu widmen[21], wäre die Bereitung und Vorbereitung einer Annahme der göttlichen Frage unglaubwürdig und sinnlos. Wer vermochte schon zu

[17] BARTH, Prot. Theologie 396 (Anm. 2).

[18] Vgl. BARTH, Vorlesungen 364–365 (Anm. 2).

[19] Der Begriff der Gnade z. B. wird erst ab S. 66 eingeführt und behandelt!

[20] Vgl. z. B. BARTH, Vorlesungen 10–11 (Anm. 2), wo die Besprechung der Predigten an erster Stelle den Corpus des Vorhabens darstellt, und BARTH, Protest. Theologie 383–384 (Anm. 2). Überhaupt bewirkte Schleiermachers überzeugende christliche Existenz, daß Barth zeitlebens nie fertig wurde mit diesem Theologen seiner Haßliebe! Vgl. dazu sein Nachwort: BOLLI, Heinz (Hg.), Schleiermacher-Auswahl. Mit einem Nachwort von Karl Barth = GTB 419, Gütersloh ²1980, 290–312, besonders die Seiten 307–310.

[21] Es gibt ungezählte Beispiele. Deshalb urteilt BAUERDICK, 302 (Anm. 3) über Rahners Theologie: «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.»

sagen, ob die Zukunft von Religion in unserer Gesellschaft nicht immer mehr davon abhängen wird, ob sich Menschen wie Schleiermacher und Rahner finden, die das Unselbstverständliche mit gelassener Selbstverständlichkeit ver-mitteln?

3. Der Schlüssel zu Schleiermachers Glaubenslehre: Das fromme Selbstbewußtsein als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit

Im folgenden werden Aufgehen und Gegebensein Gottes bei Schleiermacher und Rahner dargestellt und ihre Ansätze mit der Darstellung auch verglichen. Dies erfolgt in Form einer parallelisierten Aufgliederung der wichtigsten Schritte, die als Stufen der Reflexion (und dies ist die einzige Berechtigung eines Nacheinander) bei unseren Autoren überraschende Ähnlichkeiten aufweisen. In der nun folgenden Unterteilung meines Ganges folge ich Barth[22], der eine solche einmal aus der dreigeteilten Analyse des Begriffs «frommes Selbst-bewußtsein» abgeleitet hat.[23]

3.1. Das Selbstbewußtsein: Gefühl als Gestimmtheit

Unser Bewußtsein ist offenbar ein *unmittelbares* Selbstbewußtsein, welches wir selbst setzen, d. h.: «In allem Wechsel seiner Gehalte wissen wir *uns* doch stets als *dieselben.*»[24] Gemeint ist hier also kein bloß gegenständliches Bewußtsein, vielmehr ein solches, das von einer unmittelbaren, also *vorreflexiven* Erfahrung bestimmt ist, die Schleiermacher deshalb auch «Gefühl» nennt (§ 3,I,16). Einerseits rechnet er dabei mit einer Bekanntheit des Ausdrucks «Gefühl» aus dem alltäglichen Leben, andererseits will er ihn zwecks Ausschließung von falschen Assoziationen (bewußtlosen oder verworrenen Zuständen) durch den des Selbstbewußtseins näher bestimmen. Dabei jedoch wird eine unreflexive Erfahrung durch einen (letztlich doch schon) reflektierten Ausdruck erklärt! In einer spontanen Intuition aber verbinde ich mit «Gefühl» das, was mich unmittelbar berührt, ohne daß ich sein Woher

[22] Zur Bauidee vgl. BARTH, Vorlesungen 339 ff. (Anm. 2).
[23] Vgl. BARTH, Prot. Theologie 408 (Anm. 2).
[24] PRÖPPER, 200 (Anm. 5).
[25] Vgl. das Kap. «... Die Berührung» bei TIMM, Hermann, Das ästhetische Jahrzehnt. Zur Postmodernisierung der Religion, Gütersloh 1990, ab S. 155.

kennte; es scheint mir also zugleich zu nahe und zu fern zu sein[25] (vgl. schon hier das Sprachkleid der Mystik, z. B. Johannes v. Kreuz). Schleiermacher übergeht eine solche elementare Entfaltung in der Glaubenslehre, weswegen wir dazu auf die «Reden» zurückgreifen müssen. Dort ist das Gefühl jener «erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, wo der Sinn und sein Gegenstand gleichsam ineinandergeflossen und Eins geworden sind.»[26] Auch die in der Glaubenslehre angesprochenen Definitionen von Steffens und Baumgarten-Crusius (Gefühl als «unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins» bzw. «Wahrnehmung des Höheren» in Anmerkung zu § 3,I,17) jedoch helfen nicht viel weiter, um dem Gefühl seinen schwebend-unbestimmt bleibenden Charakter zu nehmen. Zu seiner Beschreibung benennt Schleiermacher «eine doppelte Erfahrung» (§ 3,I,16): Es kann so nahe treten, daß «alles Denken und Wollen zurücktritt», mag aber auch «während einer Reihe verschiedenartiger Akte des Denkens und Wollens unverändert» andauern (Beispiele: Freude und Leid).[27]

Es deutet nun alles darauf hin, daß wir Schleiermachers Gefühls-Verständnis, das im Schwung romantischen Lebensgefühls[28] vorgetragen wird, nur auf *rekonstruierende Weise* weiter aufhellen können: Eine Verstehenshilfe scheint das *Gestimmtsein* bei Heidegger zu sein, das einerseits Alltagserfahrung ist, andererseits jedoch Erschließungscharakter hat: Weil «Dasein je schon immer gestimmt ist»[29], nötigt das Gestimmtsein (mich als den Getroffenen) zur Hermeneutik: Dasein als Befindlichkeit, als Existenzial, als «Urakt menschlicher Existenz», als «Sorge um das Sein»[30]. Der Vergleich scheint mir zutreffend zu sein, weil auch Schleiermacher selbst das Gefühl beschreibt als «ursprüngli-

[26] SCHLEIERMACHER, Reden 73 (Anm. 8) und etliche Stellen in diesem Sinne, z. B.: 50, 54, 58, 62, 63, 65 ff., 69.

[27] Wichtig scheint mir Barths Bemerkung (vgl. Vorlesungen 379 [Anm. 2]), daß sich schon vom Keim des vorliegenden Ansatzes aus eine Verwechslung mit einem Kantschen transzendentalen Begriff oder Apriori verbietet. Zur Erfahrung negativen Angegangenseins meines Horizontes (Gadamer), die der Ergänzung durch diejenige der Übererfüllung bedarf, vgl. jetzt: SALMANN, Elmar, Der geteilte Logos. Zum offenen Prozeß von neuzeitlichem Denken und Theologie = Studia Anselmiana 111 (Roma 1992), 401 ff.

[28] Vgl. die Feststellung, daß «Anschauung des Universums» philosophisch ungeklärt bleibt: PRÖPPER, 197–198 Anm. 14 (unsere Anm. 5).

[29] HEIDEGGER, Martin, Sein und Zeit, Tübingen [15]1984, §§ 29,134 (im folgenden zit.: SZ).

[30] REDEKER, in: Schleiermacher, Glaubenslehre, I, XXXII (Anm. 1).

che Aussage über ein unmittelbares Existenzialverhältnis» (1. Sendschreiben an Lücke). Die elementare Wichtigkeit eines möglichst klaren Verständnisses von Gefühl erfährt dadurch noch einmal eine Zuspitzung, daß es letztlich um nichts Geringeres geht als um die Vorbereitung des Aufgangs Gottes, und das vor dem Hintergrund einer bemerkenswerten Leichtigkeit, mit der Schleiermacher die *Frömmigkeit* mit (dem) Gefühl identifiziert (§ 3,I,18 ff.).

Ausgangspunkt der weiteren Klärung sei Schleiermachers *negative* Abgrenzung: Das Gefühl ist nicht Wissen oder Tun, geht aber immer wieder in die Bewußtseinsform des Wissens über und tritt im Tun hervor (§ 3,I,18). Wir können sagen, daß es innerhalb des Lebens immer mit Wissen und Tun in Verbindung steht (vgl. § 3,I,19), ohne deren Wesen auszumachen (vgl. § 3,I,21). Es ist eingebunden in das Leben «als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts» (§ 3,I,18). D. h.: Ist Wissen (als Erkannthaben) ein Insichbleiben des Subjekts, so wird dieses wirklich nur durch ein ihm vorausgegangenes Aussichheraustreten (Erkennen). Demgegenüber kommt das Gefühl «nur in dem Subjekt zustande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben: und insofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Tun, gegenüber» (§ 3,I,18). Was könnte Schleiermacher mit Empfänglichkeit meinen? Nach Alois Mager «bedeutet Gefühl ein Zustandsbewußtsein im Gegensatz zum Gegenstandsbewußtsein, ist also von einem intentionalen Erkennen und Empfinden der Gegenstandswelt wohl zu unterscheiden»[31], weil es eben ein Getroffensein, ein vorreflexives Beisichsein des Subjekts ist.

Zusammenfassend: Auf diesem Stand unserer Analyse zeigte sich das Gefühl als zu elementar und zu komplex zugleich, und zwar zunächst als nicht intentionales Zuständigkeitsund Gegenwartsbewußtsein des unthematischen Selbst: Als Getroffener fühle ich mich angegangen (zuständig) und darin noch einmal als vor mir gegenwärtig.

3.2. Das Selbstbewußtsein: Differenzgefühl und Mitgesetztsein der Welt

Wir waren ausgegangen von einem «nicht unwirksamen» Selbstbewußtsein, das, wie Barth richtig anmerkt, in einer gewissen Spannung

[31] Alois Mager, zit. nach SALMANN, Elmar, Gnadenerfahrung im Gebet. Zur Theorie der Mystik bei Anselm Stolz und Alois Mager. Diss., Münster 1978, 244–245.

zum passiven Charakter reiner Empfänglichkeit steht.[32] Doch liegt gerade hier die Dynamik des Gefühls: «Passive Betroffenheit durch den Gegenstand und aktive Zustandswahrnehmung durchdringen sich im Subjekt gegenseitig und steigern sich miteinander.»[33] Wie soll man sich das erklären?

Zuerst ist mit Barth (der terminologischen Klarheit wegen) anzumerken, daß Schleiermacher im Übergang von den «Reden» zur Glaubenslehre den Gegensatz von Anschauung (rezeptiv) und Gefühl (spontan) zu überwinden versucht, indem er das Gefühl *selbst* so beschreibt, daß das Moment der Anschauung bereits mitgesetzt ist.[34] Der Gegenstand, der mein Selbstgefühl verwandelt, kann für den Gedankengang Schleiermachers hier nur das *Universum* (vgl. z. B.: Reden 50) sein. Um es aber nicht bei einer «Zusammensetzung eines Absolutheitsgefühls mit einem Phantasieakt»[35] bewenden zu lassen, muß das Gefühl so weit reflektiert werden, daß das Reagieren-Müssen als konstitutiv (weil aufgenötigt) mit in seine Bestimmung eintritt. Zur «Hinnahme des Endlichen *als* ‹Darstellung des Unendlichen›»[36] ist also (über das Hinnehmen hinaus) noch ein weiterer Schritt des selbsttätigen Subjekts nötig. – Wir müssen die Analyse also fortsetzen mit der Zustandswahrnehmung einer *differenzierten* Bestimmtheit des Selbstbewußtseins: «Sofern nun das Bestimmt*sein* das Vermögen, bestimmt zu *werden*, voraussetzt, zeigt sich als Struktur des Subjekts die Einheit von ‹Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit›».[37] Wie bei jedem Gegenstand, so gilt auch angesichts des Universums: Das Faktum der Bestimmtheit des Subjekts kann weder alleine aus uns selber noch ausschließlich von einem Anderen abgeleitet werden: «Also existiert das Selbstbewußtsein als das *Zugleich* von ‹Sichselbstsetzen und Sichselbstnichtsogesetzthaben› (§ 4,I,24).»[38]

Die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist gegeben «durch *etwas Anderes*»[39]. Das Getroffensein vom Anderen bewirkt ein Abhängig-

[32] Barth, Vorlesungen 379 (Anm. 2).
[33] Salmann, Gnadenerfahrung im Gebet 246 (Anm. 31).
[34] Vgl. Barth, Prot. Theologie 405 (Anm. 2).
[35] E. Hirsch, zit. nach Pröpper, 197 Anm. 14 (unsere Anm. 5).
[36] Pröpper, 197 (ibid.).
[37] Pröpper, 200 (ibid.).
[38] Pröpper, 200 (ibid.), eigene Hervorh.
[39] Barth, Vorlesungen 381 (Anm. 2). Seine Kritik, die sich auf dessen «unpersönliche Charakterisierung» bezieht, scheint mir jedoch zu übersehen, daß dieses Andere noch vor Gott zuerst einmal die Welt als Ganzes ist.

keitsgefühl, unsere «regsame Selbsttätigkeit» jedoch ein Freiheitsgefühl (§ 4,I,25), ohne daß etwas über den niederdrückenden oder erhebenden Charakter, also die Psychologie eines dieser Gefühle ausgesagt würde. Beide Gefühle zusammen bedeuten (eingeborgen in ein Gesamtselbstbewußtsein) die «*Wechselwirkung* des Subjektes mit dem mitgesetzten Anderen» (§ 4,I,26)[40] der Welt. Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl greifen stets ineinander, denn nie sind wir *absolut* (wofür Schleiermacher den Terminus «schlechthinnig» einführte) frei oder abhängig: Unsere Selbsttätigkeit muß auf einen Gegenstand zielen, der vorher irgendwie auf uns eingewirkt hat, und umgekehrt: ein einwirkender Gegenstand wird immer unsere Gegenwirkung (aktiv oder als freiwillige Entsagung) erfahren (vgl. § 4,I,27–28). Erst an dieser Stelle ist das Gefühl als Differenzgefühl, weil zur Differenzierung nötigend, beschrieben.

3.3. Das fromme Selbstbewußtsein: Das Mitgesetztsein Gottes als Frömmigkeit

Es steht *per viam negationis* fest, «daß ein Gefühl *schlechthinniger* Abhängigkeit, falls es das gibt, auf die *Welt* jedenfalls *nicht* bezogen werden kann. Außerdem ergibt sich, daß ein schlechthinniges *Freiheits*gefühl *überhaupt nicht* vorkommen kann»;[41] (vgl. auch § 32,I,173). Es sind also Bezug, Charakter und Inhalt eines schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls[42] zu erhellen. Sicher ist bereits, daß dieses Gefühl nicht «von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes» (§ 4,I,28; damit scheidet auch das Universum als Gegenstand aus) ausgehen kann, noch vom «Zusammensein mit der Welt» (vgl. § 4,I,26), und daß der Ausschluß unserer Gegenwirkung die Tendenz hat, dieses Gefühl «aus der Zeit»[43] herauszurücken. Für einen möglichen Bezug auf Gott läßt sich also schon an dieser Stelle festhalten: Eine Einwirkung Gottes

[40] Vgl. HEIDEGGER, SZ § 40, 187–188 (Anm. 29): Am Beispiel der Grundbefindlichkeit der Angst wird einerseits die Geworfenheit, das zu duldende «In-der-Welt-sein» erläutert, andererseits dann aus *derselben* Grundbefindlichkeit «das *Sein* zum eigensten Seinkönnen, das heißt das *Freisein* für die Freiheit des Sich-selbst-wählens und -ergreifens» erschlossen. Vgl. jedoch PRÖPPER, 210–211 (Anm. 5) zu Schleiermachers Schwierigkeit, echte Freiheit zu denken!

[41] PRÖPPER, 200 (ibid.).

[42] Vgl. zur Genese auch den Einfluß von Fichtes Wissenschaftslehre von 1801 (PRÖPPER, 197–198 Anm. 14 [ibid.]).

[43] BARTH, Vorlesungen 383 (Anm. 2).

kann (wie in der Mystik) niemals gegenständlich aufgefaßt werden, sondern immer nur indirekt (vgl. § 5,I,30).

Warum also geht Schleiermacher *notwendig* zu einem Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit über? Die Einheit von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit muß sich *als* Einheit noch einmal einem Anderen (das nicht die Welt ist) verdanken, denn: «Gerade *als Freie* wissen wir uns *unfrei*, die Einheit von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit zu sein.»[44] Die angesprochene Abhängigkeit ist ein «Nicht-Wissen», d. h. sie ist ohne «intentionales Korrelat»[45]: Das Bewußtsein von «derjenigen Funktionseinheit von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, die wir sind, die zu sein wir uns aber nicht selbsttätig erzeugt haben, kann nicht selber nach dem Modell dessen rekonstruiert werden, was jemals bewußter Inhalt unter der Bedingung dieser Funktionseinheit sein kann... Es ist *kein* Bewußtsein *von etwas*, das mit dem Subjekt entweder nicht identisch oder identisch wäre, und *doch* dasjenige Bewußtsein *des Selbst von sich*, in welchem es sich aufgrund des Wissens von seiner Struktur den *Ungrund* dieser Struktur in ihr selbst und in allem, dessen es aufgrund ihrer mächtig ist, zu Bewußtsein bringt.»[46] Wie bei jedem Gefühl kann über den Inhalt weder verfügt werden, noch ist er einer gegenständlichen Deutung zugänglich: «Doch ist es nicht etwa, wie alle anderen Gefühle, das Bewußtsein von einer zufälligen Empfindung, die das Subjekt sich als seinen Zustand zueignet, sondern Bewußtsein von der *ursprünglichen Faktizität der Vernunft* und deshalb *Selbst*bewußtsein.»[47]

Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl meint und beinhaltet: a) eine umfassende, passive Erfahrung, ein «auf dem schlechthin gemeinsamen Wesen des Menschen» (§ 33,I,175) beruhendes Gefühl, eine Grundgestimmtheit, die immer an räumlich-zeitliche Vermittlung gebunden bleibt (vgl. § 59,I,313 ff.); b) «ein allgemeines Lebenselement» (§ 33,I,174) als Ersatz für alle sogenannten Gottesbeweise; c) ein unthematisch-leeres, trotzdem aber schöpferisch-ausgreifendes Vorwissen, und somit ein Wissen, dessen ich niemals habhaft werden kann; d) ein *Selbst*bewußtsein als Wissen um die *Struktur* meiner Erkenntnis; e) ein Wissen des *Ungrunds* dieser Struktur, Wissen um die Untiefe

[44] Pröpper, 201 (Anm. 5).

[45] Pröpper, 201 (ibid.).

[46] K. Cramer, zit. nach Pröpper, 201, Anm. 22 (ibid.). Alle Hervorhebungen von mir.

[47] Pröpper, 201 (ibid.).

menschlich-endlicher Erkenntnis überhaupt, und darin noch einmal Wissen um das Gegründetsein dieser Erkenntnis von einem (ganz) Anderen, das nicht Welt ist;[48] f) unter Berücksichtigung des Vorgenannten einen negativen Grenzbegriff der Vernunft, die einen Vorgriff auf ihr Woher tut; g) als Wissen von der *ursprünglichen Faktizität der Vernunft* Gründungsgeschehen der Vernunft selbst. In seiner Leugnung würde die Vernunft also ihre Faktizität, ihre eigenen Parameter zugrunderichten; h) erst im Vollsinn einer vernünftigen Bejahung der bisher genannten Koordinaten als höchster Selbstausdruck des Gefühls und *Integral* des ganzen Weges: *Frömmigkeit.*[49] In konkreteren Worten: Frömmigkeit bedeutet, sich selbst als endlich zu setzen *und* dies als konkrete und verdankte Existenz auch in einer Haltung der Akzeptanz zu übernehmen und zu leben.

Daß wir hier unmittelbar im Aufgang des Gottesbegriffs stehen, verrät schon die überraschende Nähe der genannten Koordinaten zum Übergang Gottes in jeder wirklich großen Theologie. Da Rahner noch explizit zu untersuchen ist, möchte ich hier Anselm nennen: Für dessen sogenanntes ontologisches Argument verzeichnet E. Salmann ganz ähnliche Kriterien![50]

Mit einer bestechenden Selbstverständlichkeit wird das im «Selbstbewußtsein mitgesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins» (§ 4,I,28) mit dem Ausdruck «Gott» belegt. Weil das Woher eben nicht die Welt ist, muß Schleiermacher den Pantheismusvorwurf schon wenige Zeilen später scharf zurückweisen (vgl. aber auch Anm. a in § 4,I,28–29). Außerdem ist das Abhängigkeitsgefühl nicht bedingt

[48] Hiermit ist Barths «Relativität aller uns in der Zeit bewußten Freiheit und Abhängigkeit» (Vorlesungen 383 [Anm. 2]) gewahrt. Der Vorwurf der «Erschleichung» (so mit K. Heim in: Vorlesungen 384) des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls würde nur dann zu prüfen sein, wenn wir hier eine positive Inhaltlichkeit Gottes behaupteten!

[49] In § 3 ist diese Behauptung, die in Wirklichkeit Ergebnis von § 4 ist, keineswegs logisch sauber entwickelt! Dies aber ist Schleiermachers Verdienst: Christentum erscheint als eine Fassung der Frömmigkeit, und (umgekehrt) Frömmigkeit ist anonymer, aber wesenhafter Ausdruck des Christentums!

[50] Vgl. SALMANN, Elmar, Korreflexive Vernunft und theonome Weisheit in der Logik von Monologion und Proslogion: L'attualità filosofica di Anselmo d'Aosta, hrsg. v. Maternus Hoegen = Studia Anselmiana 101, Roma 1990, 143–228; hier: 192–193. Für Schleiermacher ist im Vergleich zu Anselm anzumerken: Die Bewährung der Formel steht noch aus, besonders angesichts der geschichtlichen Situation des Menschen. Bedenkt man die mühsame Kehre, die das Denken selbst bei Anselm von M zu P durchmachen mußte, so scheint Schleiermachers Formel noch nicht in diesem Sinne geläutert. Wie bei Anselm ist auch hier größte Vorsicht geboten, Begriff, Existenz, Anwesen und Wirken Gottes nicht im Schlußverfahren zu erzwingen oder gar zu vermischen.

«durch irgendein vorheriges Wissen um Gott» (§ 4,I,29): Wir haben es mit einem Gott zu tun, der leerer Grenzbegriff der Vernunft ist, auf den diese ihr Gegründetsein zurückschiebt (vgl. § 4,I,30), weil dafür nicht Welt und Universum dienen können. Am Anfang dieses Gottesaufgangs jedoch steht das Gefühl mit seinem Schwung als Grundform aller Frömmigkeit, welcher jede weitere Inhaltlichkeit Gottes erst vom konkreten christlichen Glauben als Zugabe geschenkt wird, in der aber die Bedeutung des Wortes Gott allererst aufgeht.[51]

Ein *abstrakter* Gottesbegriff ist mit einem *innerlichen* Angang[52], der noch vom romantischen Anschauen des Universums lebt, in glücklicher Weise verbunden worden, und Schleiermacher scheint somit am Ziel seiner Apologie angekommen zu sein: «Klares Selbstbewußtsein ist eo ipso Gottesbewußtsein.»[53] Inwieweit Gott selbst im Gefühl gegeben ist und ob man von Offenbarung sprechen sollte, bleibt einer weiterführenden Interpretation aufgegeben.

3.4. Das fromme Selbstbewußtsein als Sünden- und Gnadengefühl

Nachdem wir fast allzu leicht beim Mitgesetztsein Gottes im Gefühl angelangt waren, ist jetzt in einer Art Gegenprobe zu berücksichtigen, daß dieses schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl für Schleiermacher nie rein, sondern immer schon polar ist im Sinne eines Sündenund Gnadengefühls. Die Gegenprobe zu dem transzendental rekonstruierten Ansatz liegt wesentlich in der geschichtlichen Durchführung und Bewährung, ja letztere *sind* die kategoriale Verwirklichung des Abhängigkeitsgefühls. Mit anderen Worten: Der Gegensatz Sünde – Gnade, der im II. Hauptteil der Glaubenslehre die spezifisch christlichen Themen bestimmt, gehört in entscheidender Weise mit hinein in unsere Themenstellung: Sünde und Gnade stehen in einer dialektischen Beziehung; die Sünde (als unsere Tat der sinnlichen Selbstbehauptung) hemmt und hindert das Abhängigkeitsgefühl, welches nie Null ist, woraufhin die Gnade (als Gemeinschaft mit Gott kraft Mitteilung des Erlösers) im Hinblick auf die Sünde diese Hemmung löst (vgl. § 63,I,344–346). Eine solche Dialektik bedeutet wesentlich einen

[51] Vgl. PRÖPPER, 201 (Anm. 5) zu § 4,I,29–30.

[52] Mit BARTH, Vorlesungen 384 (Anm. 2) bleibt jedoch eine Spannung zwischen Gefühl und seiner möglichen Überforderung durch den (letztlich transzendentalen) Schluß auf das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl zu verzeichnen.

[53] PRÖPPER, 201 (Anm. 5).

gefühlten Gegensatz zwischen Sünde und Gnade[54] mit der Konsequenz, daß nach dem bisher Dargelegten die folgenden Fragen offenbleiben, deren Beantwortung zur Klärung des angesprochenen Gegensatzes dienlich ist:

(a): Ungeklärt ist, inwieweit das im menschlichen Wesen liegende Gottesbewußtsein getrübt, beeinflußt oder gar genommen werden könnte durch eine Wirklichkeitsdimension, wie sie die Sünde ist.

(b): Frag-würdig ist, was das Christliche an der Frömmigkeit ausmacht; warum Schleiermachers Christentum eine Anerkenntnis Christi als Erlöser erfordert, bzw. ob im unthematischen Gottesbewußtsein schon Erlösung liegt.

(c): Schließlich interessieren (auch im Hinblick auf einen Vergleich mit Rahner) die Fragen nach einer möglichen Ablehnung Gottes (Atheismus) und überhaupt nach einer wirklichen Freiheit des Menschen angesichts des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls.

a: Für die Frömmigkeit gilt, daß ihre Intensität im zeitlichen Leben schwanken kann: «Je kräftiger das Subjekt sich in den realen Momenten des Daseins als schlechthin abhängig setzt, desto frömmer ist es. Und je leichter und dauernder dies gelingt, je weniger gehemmt durch die Macht des sinnlichen Bewußtseins – desto näher das Ideal: die stete Kraft und Seligkeit des Gottesbewußtseins.»[55] Diese Feststellung, verbunden mit einer gewissen Aufmerksamkeit auf Schleiermachers Termini «Lebenserhöhung» (§ 5,I,38), «Leichtigkeit frommer Erregungen» (ebd. 39), «Stetigkeit des Gottesbewußtseins» (§ 60,I,322) und «neues Gesamtleben» (§ 87,II,15), blendet zuerst einmal das reformatorische Pathos des *simul iustus et peccator* ab und läßt den Eindruck entstehen, daß der Übergang vom sinnlichen zum Gottesbewußtsein ein fließender sei (vgl. § 62,I,341–342). Dieser Eindruck wird noch verschärft: Die Sünde kommt bei Schleiermacher «als geradezu notwendige Entwicklungsstufe der Menschheit»[56] vor, ja «Gott hat die Sünde geordnet, *weil* die *Erlösung* sein sollte».[57] Der Kontext jedoch ist die Kontrastbehauptung: «Ohne ein Minimum an Gottesbewußtsein wäre weder das Bewußtsein der Schuld noch die Empfänglichkeit für

[54] Gemeint im Unterschied zur Barthschen Dialektik eines *absoluten* Gegensatzes, vgl. Vorlesungen 350 (Anm. 2).

[55] Pröpper, 202 (Anm. 5). Mit diesem Zitat seien Schleiermachers §§ 5, 11, 60 zusammengefaßt.

[56] Pröpper, 206 (ibid.) zu § 81,I,440.

[57] Pröpper, 207 (ibid.) zu § 89,II,24.

die Erlösung begreifbar»[58] gewesen. Das Abhängigkeitsgefühl (und darin: Gottesbewußtsein) kann dem Menschen nie ganz genommen werden, mit anderen Worten: Die Rede von einem genommenen Gottesbewußtsein verdankte sich insgeheim einer Erfahrung, die diesen Verlust zumindest *als* Mangel ausmachte. Sonst wäre die Rede von Gott überhaupt sinnlos.

b: Trotz unserer behaupteten Erlösungsbedürftigkeit (im Sinne einer nicht vorhandenen Leichtigkeit des Gottesbewußtseins) gelingt es Schleiermacher nicht, die Bedeutung Christi (mit dem Vorzug der stetigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins)[59] so konsistent aufzuzeigen, daß der mögliche Verdacht, Christus sei nur eine «allerdings wichtigste Näherbestimmung des Zustandes des Christen», also ein «Symbol»[60], sich erübrigen möchte. Christologie und Anthropologie bleiben (was ohne Wertung gesagt sei) in Schleiermachers anthropologischem Ansatz in einer nicht aufhebbaren Dialektik als «*Entwicklungsprozeß der menschlichen Natur*»[61] miteinander verbunden.

c: Ganz folgerichtig kann der Atheismus als solcher für Schleiermacher keine Möglichkeit sein: § 33,I,174 ff. Gottlosigkeit geht nur auf mangelnde oder gehemmte Entwicklung des Selbstbewußtseins zurück.

Was aber leistet Schleiermachers Ansatz? Das kontingente Vernunftbewußtsein legt sich Gott als seinen Grenzbegriff so auf, daß seine Gewißheit, für Schleiermacher gar «ursprüngliche Offenbarung» (§ 5,I,30), und damit *mehr* als gedankliche Möglichkeit, im menschlichen Wesen verankert wird. Letztlich ist echte Freiheit dann nur noch möglich, indem dieser Grenzweg auf eine «unbedingte Sinnintention»[62] hin gegangen wird und dann *in* Freiheit *als* Freiheit gelesen und übernommen wird. Doch scheint das Vernunftbewußtsein Gott nicht verfehlen zu können: Der letzte Abgrund menschlicher Freiheit, die sich in hybrider Weise verschanzen und verfehlen kann, ist einem *gefühlten* Sünde-Gnade-Gegensatz nicht mehr erreichbar.

[58] PRÖPPER, 206 (ibid.) zu § 22,I,131.
[59] Vgl. PRÖPPER, 203 (ibid.).
[60] BARTH, Prot. Theologie 416 (Anm. 2).
[61] PRÖPPER, 208 (Anm. 5).
[62] PRÖPPER, 212 (ibid.).

4. *Der Schlüssel zu Rahners Grundkurs: Die existenzielle Erfahrung transzendentaler Kreatürlichkeit*

Rahner beabsichtigt mit seinem Grundkurs (= GK), das Christentum als das Ganze der menschlichen Existenz (vgl. GK 14) in «intellektueller Redlichkeit» (GK 6) unter selbstverständlicher Voraussetzung «unseres eigenen persönlichen Christentums in seiner normalen kirchlichen Gestalt» (GK 13) auf einer «ersten Reflexionsstufe» (GK 20) «auf den *Begriff* zu bringen» (GK 13), um es «in die Verständnishorizonte eines Menschen von heute» (GK 5) einzurücken. Uns erwartet also ein mystagogischer Gang (in welchem die Einheit von Philosophie und Theologie, Fundamentaltheologie und Dogmatik schon gegeben ist und sich zugleich neu erwirkt, vgl. GK 21 ff. und 54), der vom Leben selbst (vgl. Schleiermachers Lebenshermeneutik!), von der Existenz gefordert wird (GK 22) und wahr wird, indem die dadurch auferlegte Überforderung mitbedacht und einbekannt wird (GK 21).

Dieser Gang entfaltet sich in der Weise einer (bereits besprochenen) transzendental-anthropologischen Hermeneutik. Wie Schleiermacher, so ordnet auch Rahner das gesamte Material der Dogmatik (in Auswahl, vgl. GK 7) seinem Hauptgedanken ein und unter, der in den hier zu untersuchenden Gängen I und II zur Darstellung kommt: Der Mensch findet sich als «Hörer der Botschaft» «vor dem Absoluten Geheimnis» (GK 10). Hinter diesem Ansatz verbirgt sich das Anliegen, die Möglichkeitsbedingungen von Offenbarung zu klären, Gott, «das letzte Wort vor dem Verstummen» (GK 56), aufgehen zu lassen unter der doppelten Voraussetzung, «1. daß es so etwas wie Gotteserfahrung gibt und 2. daß sie eine bestimmte Eigentümlichkeit hat, die ihr aus unserer gegenwärtigen Situation zukommt.»[63]

In der Dynamik einer Erfahrungstheologie (das Fruchtbarwerden der Mystik für die Fundamentaltheologie ist ab den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts auszumachen) läßt sich die existenzielle Erfahrung transzendentaler Kreatürlichkeit als Schlüsselbegriff im Vorausblick auf die folgenden Ausführungen etwa so beschreiben: Es wird auf «die subjektkonstitutiven Möglichkeitsbedingungen von Gotteserkenntnis als wesenhafte Offenheit des Subjekts auf ein möglicherweise ergehendes Offenbarungswort Gottes» reflektiert (im Rahmen Kants), was als *Erfahrung* «zum Nachweis einer apriorischen Verwiesenheit des Subjekts auf das zu erkennende Objekt» (über Kant hinaus und parallel zu Schleiermacher) zwingt und schließlich als «apriorisches Verhältnis... ontologisch zu begründen ist.»[64] – Die folgende Aufgliederung

[63] RAHNER, Karl, Gotteserfahrung heute: Schriften zur Theologie 9, Einsiedeln-Zürich-Köln ²1972, 161–76; hier: 161.

[64] BAUERDICK, 302 (Anm. 3).

des Stoffes versucht, den Vergleich mit Schleiermacher zu erleichtern. Dabei kommt im letzten Unterpunkt, parallel zu dessen Sündenund Gnadengefühl, das Rahnersche Gnadenexistenzial als Kehre zum spezifisch christlichen Denken und Aufscheinen der «Antwort» (vgl. GK 23) zum Tragen.

4.1. Die Selbstgegebenheit des Subjekts: Endlichkeit und Entschränktheit

Im Angesicht von Liebe, quälenden Fragen, Trauer und Tod bin ich bei mir, kann mir nicht entrinnen, erfahre mich also als «ursprüngliche Einheit von Wirklichkeit und ihrem eigenen Bei-sich-Sein, die nicht *adäquat* vermittelt ist durch den wissenschaftlich objektivierenden Begriff davon.»[65] Die hier angesprochene elementare Erfahrung ist leichter zu verstehen als Schleiermachers (romantischer) Gefühlsbegriff, weil Rahner sie mit allen Aporien und Ambivalenzen in den Blick zu bekommen versucht: Sie ist zum einen eine Erfahrung, die immer an Sprache und Reflexion gebunden bleibt (vgl. GK 27 mit Schl. § 59), zum anderen ist sie allgemein und jedem Menschen zugänglich (Rahner, Schriften 9, 162 zu Schl. § 33). Dazu kommt jedoch, daß der Mensch sich ihr gegenüber auch reflex, sie verdrängend oder ablehnend verhalten kann, sie also nicht unwiderstehlich ist wie ein (sinnliches) Gefühl.[66] An eine solche Ablehnung hatte Schleiermacher im kulturellen Horizont seiner Zeit sicher weniger gedacht als vielmehr an eine Schwächung der Frömmigkeit.

Die Inhaltlichkeit der unthematischen, anonymen und selbst in der Leugnung jeder logischen Wahrheit implizit bejahten Erfahrung[67] läßt sich nur umschreiben: In jeder Gegenstandserkenntnis ist, wenn auch unthematisch, die «erhellte Selbstgegebenheit des Subjekts» (GK 29) mitgesetzt: Der Mensch ist vor sich gebracht und kann diese Erkenntnis (thematisch gewordene Selbstgegebenheit) niemals einholen: «Er stellt sich als der fest, der durch anderes geworden ist. Und dieses andere ist das Unversöhnliche, Subjektlose der Natur (samt der ‹Geschichte›, die

[65] GK 27; vgl. aber auch RAHNER, Schriften 9, 162 ff. (Anm. 63).

[66] Vgl. GK 40: Es ist «das Ursprünglichste und Selbstverständlichste auch das Übersehbarste, das am meisten Verdrängbare.»

[67] Vgl. GK 41 und RAHNER, Schriften 9, 163 (Anm. 63). Eigentlich stehen wir hier schon inmitten der Koordinaten, mit denen wir (als transzendentale Rekonstruktion Schleiermachers mit Cramer und Pröpper) zuvor die ursprüngliche Faktizität der Vernunft zu erhellen versuchten.

er auch noch einmal als ‹Natur› deuten kann), von der er herkommt» (GK 38). Als apriorische Struktur bedeuten Subjektsein und Personsein «Entschränktheit», «die reine Geöffnetheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt» (GK 31). – Es ist ganz offensichtlich, daß sich Rahners Gedanke der Rezeption Heideggers verdankt, dessen Verständnis von Gestimmtsein wir schon zur Erhellung des Schleiermacherschen Gefühlsbegriffs herangezogen haben: In dem Sinne, daß Dasein immer schon gestimmt ist, können wir sagen: Vernunft bedeutet immer schon *Erschlossenheit*: Die Befindlichkeit «ist eine existenziale Grundart der *gleichursprünglichen Erschlossenheit* von Welt, Mitdasein und Existenz, weil diese selbst wesenhaft In-der-Welt-sein ist.»[68]

Rufen wir uns die Nahtstelle in Erinnerung, an der Schleiermacher zum schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl übergehen mußte: Das «unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit... von anderwärts her ist» (§ 4,I,28). Auch in Heideggers und Rahners Ansatz zeigt sich das Verdanktsein einem Anderen gegenüber, worin gerade meine Selbstgegebenheit besteht. Dieses Andere ist nun näher in den Blick zu nehmen. Schon jetzt dürfen wir vermuten, daß Schleiermachers Frömmigkeit (als Bejahung der schlechthinnigen Abhängigkeit) in Rahners Personund Subjektsein (als Bejahung der «radikalen Herkünftigkeit», GK 40) eine Entsprechung finden möchte.

Schließlich ist das Rahnersche Subjekt in seiner Nähe zu Schleiermachers Anweg (der den Primat der Empfänglichkeit des Subjekts behauptet: § 4,I,25) noch einmal von *Kants* Ansatz abzuheben: «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 Geistmetaphysik... 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.»[69]

[68] HEIDEGGER, SZ § 29, 137 (Anm. 29).

[69] BAUERDICK, 303 (Anm. 3). Vgl. auch die Fortsetzung: Die «kantisch anmutenden Formulierungen» Rahners dürfen nicht dazu verleiten, ihn subjekttheoretisch in Kants Nähe zu rücken!

4.2. Die Weltgegebenheit des Unendlichen: Vorgriff auf das Woraufhin

Es ist das Kühne an Rahners Ansatz, daß die Selbstgegebenheit des Subjekts mit der Weltgegebenheit des Unendlichen dialektisch korrespondiert, daß also «Gott als das in sich selbst verborgene, asymptotische Woraufhin der Erfahrung einer unbegrenzten Dynamik des erkennenden Geistes und der Freiheit gegeben ist» *und* «daß diese sich selbst erfahrende Dynamik des geistigen Subjekts sich nicht als autonome Macht dieses Subjekts, sondern als eröffnet und getragen durch ihr Woraufhin erfährt, und daß diese Dynamik sich als dadurch ‹begnadigt› erfährt, daß sie auch die Kraft der Hoffnung in sich birgt, dort in letzter Nähe und Unmittelbarkeit anzukommen, wohin sie unterwegs ist, so daß ihr Woraufhin nicht nur ihre ewig asymptotisch fern bleibende Macht der Bewegung, sondern ihr wirklich erreichbares Ziel ist.»[70] Vor uns liegt also die Aufschlüsselung dieser Aussage einmal hinsichtlich des hier gemachten *Vorgriffs* auf das Unendliche / Absolute, zum anderen bezüglich seiner christlichen Tragfähigkeit, seiner Interpretationsmöglichkeiten wie seiner Grenzen.

Indem ich die Möglichkeit eines bloß endlichen Fragehorizontes setze, habe ich diesen Horizont bereits überschritten, erfahre ich mich «als Wesen der Transzendenz, als Geist» (GK 42). Freilich trifft diese Überschreitung auf eine «unheimliche Unendlichkeit» (GK 43), kann jedoch, will ich nicht an dieser Stelle schon mit einem Vorgriff auf das Nichts alles nichten, den Gedanken abbrechen, nur als «das Aufgehen des unendlichen Seinshorizontes von diesem selbst her» (GK 45) gelesen werden. Was Rahner hier erkenntnistheoretisch durchführt, hat durchaus seine klassisch-ontologischen Wurzeln bei Thomas: «In jeder Prädikation und Affirmation wird also dieses unendliche Seiende mitprädiziert und mit-affirmiert. In jedem Wissen ... wird das unendliche Seiende mit-gewußt.»[71] Indem wir diesen Abschnitt «Weltgegebenheit des Absoluten» überschrieben haben, lassen wir wie Rahner offen, unter welchem Namen dieses Absolute aufgeht (Sein, Gott, Woraufhin, heiliges Geheimnis, das Selbstverständliche, Namenloses, Unausweich-

[70] RAHNER, Schriften 9, 165 (Anm. 63).

[71] SCHAEFFLER, Richard, Religionsphilosophie: Handbuch Philosophie, hrsg. v. Elisabeth Ströker und Wolfgang Wieland, Freiburg-München 1983, S. 90.

liches) und tragen so seinem Oszillieren zwischen diesen Begriffen Rechnung.[72]

Die zuvor beschriebene Erfahrung wird von Rahner *transzendentale Erfahrung* genannt. Diese meint und beinhaltet, verglichen mit Schleiermachers Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (das letztlich auch Erfahrung ist):

(a) eine «unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene» Erfahrung der «Entschränktheit» (GK 31), von der man zwar (indirekt) reden muß, die aber nicht im Reden konstituiert wird (vgl. GK 32);[73] vgl. bei Schleiermacher etwa das «allgemeine Lebenselement» (§ 33,I,174).

(b) einen Vorgriff «auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit» (GK 31), entsprechend Schleiermachers Anschauung des Universums bzw. Mitgesetztsein der Welt.

(c) eine transkategoriale Erfahrung, die zu den «unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört» (GK 31), eine «Grundbefindlichkeit» (GK 45); Gründungsgeschehen der Vernunft selbst, wie Schleiermachers Einheit von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, aus der der Mensch bei keiner Art von Wissen oder Tun austreten kann. Ohne bei Schleiermacher eine explizit transzendentale und erkenntnistheoretische Reflexion erwarten zu können, zeigte sich doch, daß seine Gedanken genau den Weg einer solchen einschlagen, woraus sich die Legitimierung ergab, ihn transzendental rekonstruieren und so in ein besseres Verstehen heben zu dürfen!

(d) eine Erfahrung der *Freiheit* als Erfahrung der «Sichaufgebürdetheit» (GK 47, ganz in Heideggers Gefolgschaft!), als transzendentales Faktum und Geworfenheit. Vor dieser Freiheit der Verantwortlichkeit gibt es kein Entrinnen, weil selbst das Bezweifeln Tat aus meiner Freiheit ist, die genau da beginnt, wo ich zum Interpretieren gezwungen bin (GK 50). Diese Freiheit erfordert also meine bewußte Vorentscheidung, mich ihr zu stellen, eine gleichsam eschatologische Reife wie im Wahlmoment einer Entscheidung.[74] Ich *empfange* diese Freiheit; und

[72] Zu Recht ist Rahner mit dem Begriff Gott vorsichtig: «Die Beschreibung der Erfahrung und des Erfahrenen in einem muß zuerst einmal vorkommen, bevor das so Erfahrene dann ‹Gott› genannt werden kann» (GK 70).

[73] Siehe auch: RAHNER, Schriften 9, 168 (Anm. 63).

[74] Vgl. dazu Rahners Interpretation der 1. Wahlzeit bei Ignatius im Aufsatz «Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola», in: DERS., Das Dynamische in der Kirche = QD 5, Freiburg 1958, 74–148.

auch nach Schleiermacher sind wir «uns unserer Freiheit als eines empfangenen und im allgemeinen Zusammenhang allmählich Entwikkelten bewußt» (§ 49,I,250).

(e) eine Erfahrung der Transzendenz selbst (GK 31), die das «Woraufhin und Wovonher des Subjekts» (GK 32) ausmacht, also «unthematisches Wissen von Gott» (GK 32).

Auch hier ist ein Rückblick auf die klassische Theologie hilfreich: «Die transzendentale Urteilsanalyse führt so auf die These des Thomas von Aquin zurück: ‹Alle erkennenden Wesen erkennen in jedem erkannten Gegenstand implizit Gott.› (Thomas De verit., 22 a 2 ad 1).»[75] Das Woraufhin des Vorgriffs jedoch ist niemals in positiver Behauptung mit dem absoluten Sein bzw. Gott *identisch*: «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.»[76] Die Schwierigkeit der Unterscheidung zwischen absolutem Sein und Gott verweist auf die permanente, gleichsam typologische Schwierigkeit anthropologischer Theologie: die Justierung der rechten Trennschärfe zwischen menschlichem Anweg und der Wirklichkeit des *deus semper maior*.

Wo Schleiermacher (§ 4,I,28) ein Mitgesetztsein Gottes behauptet hatte, ist es auch für Rahner «eine zweitrangige Frage, ob man von Gotteserfahrung oder von der Erfahrung einer Verwiesenheit auf Gott reden will.»[77] Diese Unsicherheit geht zurück auf die Dialektik der «Momente der Innerlichkeit und Unabhängigkeit des Verhältnisses von Vorgriff und Woraufhin», weswegen Bauerdick das Subjekt des Vorgriffs gerade «subjekt–los» nennt.[78]

Transzendentale Erfahrung meint und beinhaltet auch

(f) einen theologischen Grundtyp, dessen Gott als dem gründenden Grund man nur vertrauen kann[79], weil er sich schon längst in mein Innerstes begeben hat (vgl. die eingestiftete «Unmittelbarkeit» in GK 94 mit der mystischen Tradition!). Alternative wäre nur ein Ausharren in der ständigen Verwiesenheit auf Gott, der man sich nicht entziehen kann: Unser theologischer Grundtyp hat also nicht das Interesse, die Abgründigkeit eines wirklichen Bruches (*als* Bruch) mit dieser Erfahrung in Freiheit zu thematisieren. Vielmehr zeigt sich die transzendentale Erfahrung als

[75] SCHAEFFLER, Religionsphilosophie 90 (Anm. 71).
[76] BAUERDICK, 304 (Anm. 3).
[77] RAHNER, Schriften 9, 168 (Anm. 63).
[78] BAUERDICK, 304–305 (Anm. 3).
[79] Vgl. RAHNER, Schriften 9, 169 (Anm. 63).

(g) Transzendenz der Liebe[80], die nicht wir selbst setzen, sondern die sich uns zuschickt und so unsere Transzendenz erst ermöglicht: Wir müssen in bejahender Freiheit auch mit Liebe antworten (vgl. GK 74).[81] Konkret kann das heißen:

(h) Der Mensch, der die Liebe lebt, wird «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 ... aus der Freiheit, das tun zu können, was notwendig ist, aus dem Wissen, vom Grund des Ganzen getragen zu sein.»[82]

Hatte Schleiermacher unser Verhältnis zum mitgesetzten Gott als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit beschrieben, so finden wir auch bei Rahner ein Erklärungsmodell (besser: Existenzial) für unser Gottesverhältnis: Aus der *Erfahrung mit der transzendentalen Erfahrung*[83] ergibt sich gleichsam das Verhältnis, das Rahner (GK 83 ff.) «transzendentale Kreatürlichkeit» nennt.

4.3. Die transzendentale Kreatürlichkeit

In den aufgeführten Koordinaten transzendentaler Erfahrung wird Gott nie «Gegenstand *neben* einem anderen» (GK 64), und so kann Rahner «über Gott und die Gotteserfahrung, über Kreatürlichkeit und Kreaturerfahrung trotz der Verschiedenheit des jeweils Gemeinten nur in *einer* Aussage» (GK 64) sprechen. Das *einmalige* Verhältnis der Kreatürlichkeit ist nicht kategorialer oder kausaler Art, sondern kommt *nur* in der transzendentalen Erfahrung vor: Ist das heilige Geheimnis (Gott)

[80] Hier steht Rahner gegen Heidegger, der das Weltverhältnis als Praxis der Sorge (= Angst vor, Angst um das eigene Sein-Können), als Vorlaufen zum Tode beschreibt!

[81] Freilich ist hier mit Salmann ganz richtig anzumerken, daß *Liebe* rein intentional gefaßt wird: Durch die «vorschnelle Identifizierung endlicher Freiheit und Liebe mit der Gott-Liebe» bleibt das Du «‹Mitwelt›, Gott unbegreiflicher Horizont, beide im Bannkreis der intentionalen Selbstkonstitution des Ich» (SALMANN, Elmar, Neuzeit und Offenbarung. Studien zur trinitarischen Analogik des Christentums = Studia Anselmiana 94, Roma 1986, S. 165, zit.: Salmann, Nr.).

[82] BAUERDICK, 308 (Anm. 3).

[83] Gerade in der Erfahrung (mit) der Erfahrung geht die Kontingenz menschlicher Transzendentalität auf (SCHAEFFLER, Richard, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott = QD 94, Freiburg-Basel-Wien 1982, 51 m. Anm. 18a zu Lotz): «Eine Erfahrung selbst ... kann, so scheint es, nicht ihre eigene Bedingung sein; eine Erfahrungserkenntnis kann nicht die Bedingungen erkennen, die ‹vor› aller Erfahrung liegen» (51).

statt Gegenstand *Grund* all unseres Begreifens, so muß es «schlechthin unterschieden» (GK 85) sein von uns und der Welt. Andererseits muß die Welt radikal von ihm abhängig sein, «freigesetzt sein, weil sie als endliche und werdende nicht notwendig sein kann» (GK 85). Dies ist nur möglich, indem Gott die Welt erschafft und diese Differenz als solche noch einmal setzt und in sich einbehält. Gerade so ist «das Gesetzte von Gott verschiedene, echte Wirklichkeit und kein bloßer Schein, hinter dem sich Gott und seine eigene Wirklichkeit verbergen» (GK 86). Daraus folgt: «Radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden wachsen im gleichen und nicht im umgekehrten Maße» (GK 86).[84]

Der hier als Grenzbegriff der Anthropologie erreichte *Gottesbegriff* bedeutet für den *Menschen*, daß die aufgezeigte Kreatürlichkeitserfahrung nur da gemacht wird, «wo eine geistige, kreatürliche Person ihre eigene Freiheit noch einmal auf Gott hin und von ihm her als Wirklichkeit erfährt» (GK 87). Dies ist Voraussetzung wie auch Fluchtpunkt jeder anthropologischen Theologie und war uns dementsprechend schon bei der Rekonstruktion Schleiermachers begegnet. Doch müssen wir an dieser Stelle noch einmal explizit fragen, was das Kreatürlichkeitsexistenzial im Vergleich mit Schleiermachers schlechthinniger Abhängigkeit auszudrücken vermag. Rahners Gedanke scheint mir die moderne und personalistisch durchreflektierte Wiederaufnahme dessen zu sein, was Schleiermachers Intuition heute einer transzendentalen Rekonstruktion auferlegt; und umgekehrt: Die Nähe Rahners zu Schleiermacher erklärt und verdeutlicht die Wurzeln des Rahnerschen Existenzials, die in einer mystischen Theologie des Gefühls liegen, auch, wenn diese eher im Sprachkleid Kants präsentiert wird.

Die Dialektik und nicht auflösbare, also verdankte Polarität zwischen unserer Abhängigkeit und Freiheit treibt bei Schleiermacher, soweit ich sehe, etliche Themen hervor, deren Wiederaufnahme die Theologie unseres Jahrhunderts ihm und Rahner zu verdanken hat, ohne es vielleicht zu wissen. Die Dialektik schlechthinniger Abhängigkeit veranlaßt und erreicht: a) eine Relativierung der reflexen Gottesbeweise der Fundamentaltheologie (vgl. GK 76 ff.) und der Schriftbeweise (vgl. § 33,I,178–179). Vgl. sogar die Nicht-Rolle der Schrift für den Gang des GK und ihre spärliche Behandlung in GK 358 ff.!; b) eine neue Formulierung des Menschen in seiner Würde und Versuchbarkeit, die nicht

[84] Vgl. dazu SCHLEIERMACHER ganz überraschend parallel: Das Gottesbewußtsein wächst «nicht im umgekehrten Verhältnis mit dem Bewußtsein des Naturzusammenhanges» (§ 34,I,182).

mehr mit den Naturwissenschaften in Konflikt gerät (§ 39,I,194!)[85]: Der Mensch ist kein «unheimliches Wesen» mehr, weil er weder bloßer Schein noch *nur* absolut ist (vgl. GK 87 f.), weder aus einem «toten Mechanismus» noch aus «Zufall und Willkür» (§ 34,I,182) erklärt werden kann; c) eine Relativierung des religiösen Wunders in seiner apologetischen Bedeutung (Rahner GK 94 über Gottes Eingreifen; Schleiermacher § 34,I,182 sowie § 47,I,234; eine gemeinsame Wurzel liegt selbstverständlich schon bei Kant: Wunderglaube als moralischer Unglaube[86]); d) die Einsicht, daß jede große Theologie sich immer *zwischen* Pantheismus und Dualismus, Atheismus und Theismus entfalten und bewegen muß (Rahner GK 71 f.; Schleiermacher § 46,I,229).

4.4. *Die transzendentale Erfahrung als Walten der Gnade: Von der philosophischen Vermittlung der Theologie zur theologischen Vermittlung der Philosophie*

Bei der Entfaltung der Weltgegebenheit des Absoluten ist schon angeklungen, daß Rahner die transzendentale Dynamik als begnadet, das Woraufhin auch als Ziel des Menschen auffaßt. Deshalb müssen wir jetzt wie bei Schleiermacher in einer Gegenprobe das bisher Gesagte noch einmal unter dem Anspruch der Gnade (und der Wirklichkeit der Sünde) betrachten. Konnten wir den bisher mit dem GK gegangenen Weg der Erfahrung als *philosophische Vermittlung der Theologie* bezeichnen, so muß jetzt die Tragfähigkeit des Weges noch einmal in der Kehre, als *theologische Vermittlung der Philosophie*[87] gelesen werden: Gerade, weil noch nicht ganz deutlich wurde, ob eine Erfahrung Gottes selbst oder die ständige Verwiesenheit auf ihn aufgegangen war, ist von «der transzendentalen Analyse des Geistes zur Immanenz der Gnade und dem Andenken der Selbstmitteilung Gottes»[88] überzugehen.

Die drei Arten der Gotteserkenntnis der Schultheologie (sogenannte natürliche; aus Wortoffenbarung; aus Heilshandeln) werden von Rahner als ursprüngliche Einheit «in der Konkretheit des menschlichen Daseins» (GK 65) gesehen. Die ursprüngliche, nämlich transzendentale Erfahrung, ist immer geschichtlich verfaßt: Das Ja oder Nein auch des Alltags «gegenüber jener Ausgerichtetheit des menschlichen Daseins auf die Unmittelbarkeit Gottes» ist immer schon bejahter

[85] Vgl. BARTH, Prot. Theologie 393 und 397 (Anm. 2)!

[86] KANT, Immanuel, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: Akademie-Textausgabe VI, Neudruck Berlin 1968, 84 ff.

[87] Vgl. zu dieser Kehre: SALMANN, Nr. 212 (Anm. 81).

[88] Ebd.

Anruf oder «Selbstverschließung des Menschen» (GK 66). Rahner nennt diese Ausgerichtetheit nun *Gnade*, gerade *weil* sie «ein unentrinnbares Existenzial des ganzen Wesens des Menschen» ist und somit «in der Dimension der übernatürlichen Bestimmung des Menschen» (GK 66) liegt.

Hierzu ist anzumerken:

(a) Nach Rahner ist die Ausgerichtetheit auf Gott genauso unentrinnbar, wie bei Schleiermacher Gottes «ursprüngliche Offenbarung» (§ 5,I,30) im Wesen des Menschen verankert ist. Ist für letzteren Gottlosigkeit Mangel oder Hemmung in der Entwicklung des Selbstbewußtseins, so bleibt für Rahner sogar im frei vollzogenen Nein des Menschen zu Gott (und damit über Schleiermacher hinausgehend) die *Verwiesenheit* als Primat und Grund diesem Nein immer vorgeordnet. Existenzialontologisch ist das Nein «keine gleichmächtige Möglichkeit der Freiheit neben der des Ja» (GK 109). Dies gilt genau solange, wie diese Verwiesenheit immerhin noch *als* Mangel, «als ein übler Zustand gefühlt» (§ 11,I,77) wird. Außerhalb dieser Erfahrung liegen lediglich Indifferenz und Gleichgültigkeit[89], die heutzutage eine Mystagogie vom Typ Schleiermacher oder Rahner immer schwerer machen und von dieser direkt nicht mehr erreicht werden.

Sünde gegen die Gnade der Verwiesenheit auf Gott als Horizont ist also immer Sünde gegen die eigene Freiheit, ja Unfähigkeit, von sich selbst abstrahieren zu müssen. Im Brennpunkt unserer Mystagogie liegt somit nochmals die menschliche Freiheit, nämlich die, sich seinen Gottesmangel, seine Endlichkeit einzugestehen. Wir können beide Autoren in ihrer apologetischen Botschaft etwa so zusammenfassen: Es ist Gnade, daß ich zur Übernahme oder Ablehnung meiner vom Anderen (Gott) herkommenden Freiheit *verdammt* (und *darin* begnadet) bin – ein großes, aber auch bescheidenes und abstraktes Faktum, das offen ist für eine Fülle von persönlichen Interpretationen![90]

(b) Es ist nun die ganz entscheidende Frage, ob das abstrakte Anliegen historisch einmal exemplarisch wahr geworden ist, ob also eine menschliche Freiheit ganz und gar aus der Verwiesenheit auf Gott

[89] Vgl. GK 43 f. Hier sind dann auch Skeptizismus, Verzweiflung und die Sinnfrage als solche zu nennen.

[90] Vgl. die Konturlosigkeit des Wortes Gott, eines Gottes, der eben zuerst einmal «nicht in die benannte Welt als ein Moment an ihr einrückt» (GK 56) und so auch in seiner konkreten Gnade, Nähe und Hilfe schwer zu erspüren ist (GK 88 ff.) Diese christliche Nüchternheit entspricht doch sehr unseren alltäglichen Erfahrungen.

gelebt hat: Dies ist bekanntlich die Frage nach dem spezifisch Christlichen bzw. der Rolle Jesu Christi im vorliegenden Typ von Theologie. Mit anderen Worten: Ist die ständige Verwiesenheit auf Gott unsere Erlösungsbedürftigkeit, so fragt sich, was konkret Erlösung sei, oder in Rahners Sprache, ob die Selbstmitteilung Gottes «als irreversibel siegreich offenbar wird» (GK 436). In dieser Frage kommt Rahner nicht viel weiter, als wir es bei Schleiermacher ausmachen konnten: Zwar ist die Figur Christi die Verdichtung des gesamten transzendentalen Ganges, der seine Legitimität nur finde «im Gott-Menschen Jesus Christus, in dem der Absolute selbst zum Nächsten geworden sei und so anonym in jedem Nächsten begegne»[91], doch wird (wie bei Schleiermacher) seine Subsumierung unter einen «Entwicklungsprozeß der menschlichen Natur»[92] nie ganz vermieden. Erlösung kann so jedenfalls ihre Hoffnungsgestalt einbehalten, und das gerade auch angesichts einer oft nicht zu rechtfertigenden Christozentrik der Theologie nach dem II. Vatikanum! Konkret heißt das: Unser theologischer Grundtyp zahlt für die Kohärenz und Größe des transzendentalen Ansatzes den Preis, bei der trinitarischen Aufdifferenzierung Gottes und der Dramatik des Kreuzesgeschehens (die keine unbedingte Heilsbedeutung haben) ungenauer vorgehen zu müssen.[93]

Ohne im Rahmen des gestellten Themas auf die Christologie näher eingehen zu können, ist der mit Schleiermacher und Rahner als Grenzbegriff der Anthropologie erreichte Gott abschließend noch einmal mit seinen Chancen und Schatten in den Blick zu nehmen.

5. Epilog: Wenn Gott und Mensch einander erbilden

5.1. Gott als Grenzbegriff der Anthropologie

(a) Der Gott anthropologisch-transzendentaler Hermeneutik bleibt in einer gewissen Schwebe (vgl. Rahners Schwanken zwischen Horizont / Sein Gottes) und wird somit nie ideologisches Schlußund Schlüsselwort, vielmehr glänzt er durch Abwesenheit, hält sich im Halbdunkel vornehmer Zurückhaltung: Er hat viele Namen (vgl. GK 70) und kann

[91] SALMANN, Nr. 165 (Anm. 81).
[92] PRÖPPER, 208 (Anm. 5).
[93] Vgl. SALMANN, Nr. 36 ff., 84 und 165 (Anm. 81).

trotzdem (gegen jeden Pantheismus) nie mit einem Gegenstand verwechselt werden. Gedacht werden kann er «nur als Urgrund und Grenze dieser Welt, weil sonst die Majestät der göttlichen Allmacht nicht richtig verehrt wird»[94], was herausgestellt zu haben eines von Schleiermachers Verdiensten ist. Er ist auf diese Weise möglichst vielen Menschen erfahrbar, weil er wirklich absoluter Grund unserer Existenz (vgl. GK 70) ist. *Andererseits* läuft er als zu nah und zu fern zugleich Gefahr, übersehen zu werden und mit der Welt, in der wir leben, nichts zu tun zu haben (vgl. GK 89).

(b) Horizont und Grund wurden *ontologisch* erreicht und begründet, haben also gerade dem oft einseitig *psychologisch* denkenden Zeitgenossen kritisch etwas, ja das Wesentliche zu sagen und fordern eine Vorentscheidung, die aufs Ganze geht.

(c) Eine Erfahrung des Grundes machen heißt, sich auf den Weg der mühsamen Einkehr begeben zu müssen. Nie wird eine außergewöhnliche Offenbarung zur Klärung des Verhältnisses zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen führen, weil dieser Gott längst Fluchtpunkt und Grund meiner Existenz *ist* (vgl. GK 94). Es «ist die scheinbar unheimliche Bodenlosigkeit unserer Existenz, die wir erfahren, die Bodenlosigkeit Gottes, der sich uns mitteilt, das Anheben des Kommens seiner Unendlichkeit, die keine Straßen mehr hat.»[95] Wir stehen als Schöpfung zu diesem Gott im «Verhältnis geistiger Transimmanenz»[96], oder, an Cusanus erinnernd: Die Transzendenz dieses Gottes ist seine Immanenz.

(d) Schleiermachers und Rahners Bemühungen haben einen Weg zur Versöhnung von Mystik und neuzeitlicher Vernunft bereitet, auf den hier nicht mehr ausführlich eingegangen werden kann.[97] Philosophisches Sprechen von Gott und religiöses Bewußtsein, Außensicht und Innenschau müssen sich ergänzen, indem sie sich gegenseitig korrigieren: Der transzendentalphilosophisch verstandene Gott ist kein selbstgemachter Gott, weil der Mensch die Möglichkeitsbedingungen seiner Transzendentalität nicht *erzeugt*, sondern *vorfindet*.[98]

[94] REDEKER, in: Schleiermacher, Glaubenslehre, I, XXVIII (Anm. 1).

[95] RAHNER, Karl, Über die Erfahrung der Gnade: Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 105–109, hier: 108.

[96] SALMANN, Nr. 321 (Anm. 81).

[97] Vgl. z. B. ebd., 113: «Wir sehen, wie die Logik des Rahnerschen Entwurfs Stärke und Verlaufenheit des neuzeitlichen Selbstgefühls richtend aufzunehmen und auf die Offenbarung hin zu öffnen weiß.»

[98] Vgl. SCHAEFFLER, Religionsphilosophie 225 ff. (Anm. 71).

(e) An der aufgezeigten Grenze der Anthropologie kann sich der kämpferische Atheismus nicht halten und bewähren: Die erreichte Grenze weist mich als bereits überschrittene immer neu ein in die Übernahme meiner Freiheit. Gott kann «am ehesten (in) einem wachen Agnostizismus aufgehen»[99]; dies kann dem Ende der Neuzeit mit seinem agnostizistischen Grundton sogar die Chance bieten, im Sinne einer Ideologiekritik als *Ethos* fruchtbar zu werden.

(f) Freilich fragt es sich, was dieser Gott mir Neues offenbaren kann, das ich in der Einkehr nicht schon erreicht hätte: Was ist zu «der sich selbst entwerfenden Spontaneität des menschlichen Geistes, für die jede Neuheit, jeder ‹Text›, jeder konkrete Name Gottes zu spät kommt»[100], zu sagen? Schleiermacher und Rahner sind dem Vorwurf ausgesetzt, Feuerbachs Religionskritik vorbereitet bzw. in einer gefährlichen Gratwanderung weitergeführt zu haben.[101] Zusammenfassend muß man dazu sagen, daß weder Feuerbach noch die Vertreter der genannten Kritik Schleiermacher und Rahner wirklich folgen zur «Einsicht in die Faktizität der Vernunft»[102], die Gott gerade als dem Menschen entzogenes Geheimnis wahrt.

(g) Transzendentale Theologie muß sich schließlich dem Vorwurf gegenübersehen, Geschichte als qualifizierte Geschichte nicht ernstzunehmen.[103] Auch wenn übersehen wird, daß *verschiedene* Horizonte in der Geschichte des Menschen sich korrigieren, verdrängen und behindern können – heißt dies jedoch wirklich: «Die Antagonismen konkreter Existenz in gesellschaftlichen Vermittlungszusammenhängen erfahren in der Transzendentaltheologie Rahners in einer apriorischen invarianten Gottesvorstellung ihre imaginäre Aufhebung»?[104] Mit anderen Worten: Steht Rahner im Verdacht einer ideologischen Identitätsphilosophie? Bauerdick antwortet klar mit der Charakterisierung von Rahners Theologie als «dialektischer Theologie mystischer Gotteserfahrung»[105]. Das «‹absolute Geheimnis› widerstrebt dem Identitätszwang

[99] SALMANN, Nr. 254 (Anm. 81).

[100] SALMANN, Nr. 40 (ibid.).

[101] Zur Kritik an Schleiermacher: REDEKER, in: Schleiermacher, Glaubenslehre, I, XXXVIII (Anm. 1); BARTH, Vorlesungen 387 f. (Anm. 2); PRÖPPER, 197; 209, Anm. 41; 210, Anm. 43 (unsere Anm. 5). Dieselbe Kritik läßt sich an Rahners «anonymem Christentum» üben.

[102] PRÖPPER, 210, Anm. 43 (unsere Anm. 5).

[103] Vgl. das bei BAUERDICK, 301, Anm. 23 (unsere Anm. 3) zitierte Werk von G. Neuhaus.

[104] BAUERDICK, 301 (ibid.).

[105] (ibid.).

imaginärer Versöhnung aus dem Wissen, daß Identität, die sich als solche weiß, schon keine mehr ist.»[106] Deshalb kann *theologisch* eben doch nur von Gott gesprochen werden, wo seine Selbstmitteilung[107] in der Geschichte angenommen wird. Das Woraufhin bleibt dort nicht «apriorisches Konstrukt», wo die Frage danach in dem Kontext beantwortet wird, «aus dem sie bei Rahner kommt: der mystischen Erfahrung des Geheimnisses und dem Vollzug des christlichen Glaubens»[108]. Nach Bauerdicks Interpretation kann und muß Rahners Theologie also «eine andere werden, um sie selbst zu sein» und vermag dies auch, wenn sie sich auffaßt und annimmt «als an ihren Grenzen zurückverwiesen in die Welt der Alltäglichkeit»[109].

5.2. Der Mensch vor seinem Horizont und Gott

Wir fragen hier nach dem Bild vom Menschen, das im zurückgelegten theologischen Weg aufscheint.

(a) So, wie der Gott der Mystik nie ideologisches Schlußwort ist, gilt für den Menschen, daß er mit diesem Gott nie fertig ist, weil er seiner nie habhaft ist.

(b) Das Ich kann dem ontologisch erreichten Horizont seiner Existenz nie entkommen. Die Vorentscheidung des Lebens (ob bewußt und tapfer getroffen oder immer wieder andringend unter den Reibungsverlusten des falschen Leidens) erfordert Annahme und Übernahme des Faktums meiner Geworfenheit wie Verdanktheit, meines Rätsels, das ich (mir) bleibe, wie der eingeräumten Freiheit zur Interpretation, meiner Selbstliebe wie der konnaturalen Güte und Liebe, die dieser Horizont längst schon ist[110], meiner Einsamkeit wie der Ermöglichung von Dialog mit denen, die, einsam und absolut zugleich, vor demselben Horizont versammelt sind.

(c) Eine Erfahrung des Grundes ist immer *Indirektheit und/als Weg*[111]: Gott wird wahr nur in der Wandlung meiner inneren Befind-

[106] BAUERDICK, 306 (ibid.).

[107] Dies bei aller Problematik des Wortes Selbstmitteilung, die wir hier nicht weiter entfalten können: Vgl. SALMANN, Nr. 38 f. (Anm. 81).

[108] BAUERDICK, 307 (Anm. 3); vgl. unsere Klärung der Einbindung in die christliche Praxis (2.4.)!

[109] BAUERDICK, 299 und 310 (ibid.).

[110] Vgl. dazu die auf Thomas zurückführenden Bemerkungen zum Transzendieren als Einlösung des *einen* bonum: SALMANN, Nr. 196 (Anm. 81).

[111] Vgl. ibid. 252 ff.

lichkeit. Eine solche Begegnung und Begehung Gottes ist «bei aller Ursprünglichkeit des Inanspruchgenommenseins wahr nur als Widerfahrnis und Interpretation»[112]. So entspricht sie zutiefst dem Menschen, weil sie ein Sprachgeschehen freizusetzen vermag: Sie begabt den Menschen zu Poesie und Deutung, Kunst und Übersetzung. Gott und Mensch (ver)weisen aufeinander; «Gott, Sinn, Mensch, Welt haben sich und einander nur in stets verweisender Vermitteltheit.»[113] Schleiermachers kulturelles wie Rahners mystagogisches Interesse sind gewahrt und eingelöst.

(d) Dialog und Versöhnung bleiben nicht auf Mystik und neuzeitliche Vernunft beschränkt, sondern werden neu ermöglicht auch zwischen den Religionen. Denn das Transzendieren des Menschen «ist kein Weggang von mir/uns fort, sondern als Verweis Einweisung ins Naheliegende, Nächste des Dialogs, die Entdeckung des Pneuma in mir, in dir, zwischen uns»[114]. Andererseits ist unter diesem Niveau gar kein Dialog im wirklichen Sinne möglich!

(e) Das (ideologiekritische) Ethos ist dem Menschen nicht nur ermöglicht, sondern wie sein Gott mitgesetzt: Die von Schleiermacher formulierte «Abhängigkeit ist nicht ästhetische, naturhafte Abhängigkeit, sondern auf dem Boden des Christentums ist die Abhängigkeit eine Glaubenshaltung, die die sittliche Frage nach dem ‹Wohin› der Abhängigkeit mit einschließt.»[115] Schleiermachers frommes Selbstbewußtsein wird notwendig «Gattungsbewußtsein», «Äußerung» und Gemeinschaft (§ 6,I,41 ff.), ja schließlich Kirche, wo die Frömmigkeit «auf die Tätigkeit im Reiche Gottes bezogen» (§ 9,I,63) wird; vgl. dazu bei Rahner «Christentum als Kirche» in GK 313 ff.

(f) Der Mensch ist angesichts seines Horizonts zur *Indifferenz* fähig. Sie ist entlastend und befreiend zugleich, ein «Element gelassener Abschiedlichkeit,... eine unerhörte Freiheit zur Welt..., eine Disponibilität für den Weltdienst und den Augenblick, wie er jetzt andringt,... Haltung der Entsagung, der skeptisch-wagenden Offenheit,... ein Ethos des Übergangs»[116].

[112] Ibid. 252.
[113] Ibid. 253.
[114] Ibid. 196.
[115] REDEKER, in: Schleiermacher, Glaubenslehre, I, XXXI (Anm. 1).
[116] SALMANN, Nr. 254 (Anm. 81). Dieses Ethos hat Rahner auf seine Weise in GK 388 ff. eingelöst.

(g) Ob nicht der von und vor seinem Horizont gezeichnete Mensch der *qualifizierten* Geschichte, seinem Kairos wie seinen Widersprüchlichkeiten und Unmöglichkeiten, gerade deswegen neu standzuhalten vermag, weil die Offenbarung selbst immer größer ist als dieser Horizont[117], weil dieser Horizont «die Gemeinsamkeit des Nicht-Wissens realisiert und den Raum der Demut, der Offenheit auf das Neue, noch Ungedachte hin freigibt, das sich zuschicken möchte»?[118]

[117] Vgl. REDEKER, in: Schleiermacher, Glaubenslehre, I, XXXII (Anm. 1).
[118] SALMANN, Nr. 254 (Anm. 81).