

Alteritätstheoretische Erfahrung? : Der Beitrag Karl Rahners im Streit um den Erfahrungsbegriff

Autor(en): **Grümme, Bernhard**

Objektyp: **Article**

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 (Jahr): **51 (2004)**

Heft 1-3

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761179>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BERNHARD GRÜMME

Alteritätstheoretische Erfahrung?

Der Beitrag Karl Rahners im Streit um den Erfahrungsbegriff

Derzeit ist im theologischen Diskurs eine mitunter heftige Auseinandersetzung um den Erfahrungsbegriff entbrannt. Zwar muß der Erfahrungsbegriff nach einer Feststellung Hans Georg-Gadamers ohnehin zu den «unaufgeklärtesten», rätselhaftesten Begriffen schlechthin gezählt werden.¹ Gelegentlich bestreitet man sogar die Univozität des Begriffs selber.² Doch die Heftigkeit der gegenwärtigen Diskussionen rührt bis an die Grundfesten jenes theologischen Denkens, das dezidiert in der Tradition der Anthropologischen Wende der Theologie steht.

I. Ein alteritätsvergessener Erfahrungsbegriff? Problemstellung

Auf der einen Seite wird aus Sicht eines Alteritätstheorems einem solchen theologischen Erfahrungsbegriff vorgeworfen, er tendiere letztlich zu einer subjektzentrierten, alteritätsvergessenen wie geschichtslosen As-

¹ GADAMER, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Tübingen 1965, 329; vgl. ähnlich LEHMANN, Karl, Art. «Erfahrung» in: HTTL 2 (1972), 164; KASPER, Walter, Glaube im Wandel der Geschichte. Mainz 1970, 132. RITTER, Werner H., Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang. Göttingen 1989, 37; vgl. Porzelt mit seinem Versuch einer interdisziplinären Konvergenz von Religionspädagogik, Systematischer Theologie, Pädagogik, und Literaturwissenschaft: PORZELT, Burkhard, Jugendliche Intensiverfahrungen. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz. Graz 1999, 3ff.

² Vgl. MIETH, Dietmar, «Was ist Erfahrung?», in: BETZ, Otto (Hg.), Zugänge zur religiösen Erfahrung. Düsseldorf 1980, 9–25. Allerdings halte ich anders als Peter Biehl begriffliche Unterscheidungen jenseits bloßer Heuristik für möglich, vgl. BIEHL, Peter, «Erfahrungsbezug und Symbolverständnis. Überlegungen zum Vermittlungsproblem in der Religionspädagogik», in: DERS./BAUDLER, Georg (Hgg.), Erfahrung – Symbol – Glaube. Grundfragen des Religionsunterrichts. Frankfurt/M. 1980, 43.

simulation der Erfahrungsobjekte.³ So legt Ulrike Greiner am theologischen Begriff der Erfahrung die Wurzeln eines neuzeitlich-idealistischen Erfahrungsbegriffs frei, die auch dort noch wirksam werden, wo die Erfahrung Gottes als des Anderen zur Sprache gebracht werden soll. Religiöse Erfahrung sei wie etwa bei Jürgen Werbick eine letztlich in die «Sinnmitte des Alltagssubjekts reintegrierte und interpretatorisch vermittelte» Grunderfahrung.⁴ Und obschon etwa Edward Schillebeeckx eine Dialektik von desintegrierender Kontrasterfahrung und reintegrierendem Interpretationsrahmen herausarbeite, um der Fremdheit und Partikularität von Erfahrung gerecht werden zu können, werde diese Dialektik dennoch nur als «Umweg zur Rückführung auf den eigentlich-eigenen Grund des Subjekts sichtbar»⁵. Indem die Erfahrung als eine in die Grunderfahrung des Subjekts hinein interpretatorisch integrierte und vermittelte Erfahrung verstanden werde, zeige der Erfahrungsbegriff seine innere Nähe zum deutschen Idealismus durch die begriffliche Subsumption des Besonderen unter das Allgemeine. Mit der dort vorausgesetzten letzten Einheit von Denken und Sein werde auch Gott in die Bewegung des subjekthaften Bewußtseins gepreßt. Indem «das, was es an «Unreduzierbarstem in der Erfahrung gibt: Übergang und Ausgang zum Anderen», (...) eine Öffnung auf Gott hin und von Gott her» ist, hat dieser Erfahrungsbegriff jede «Andersheit» (Levinas), jede Singularität und damit

³ Dabei gilt es sich zunächst einmal der Semantik des in dieser Untersuchung vorausgesetzten Alteritätsbegriffs zu vergewissern. Mit dem Begriff der «Alterität» ist zunächst in einem umfassenden Sinne das Objekt der Erfahrung gemeint, das Nicht-Ich. In Anlehnung an Richard Schaefflers Begriff der Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit formuliert Reinhold Boschki: «Erfahrung ist mehr als ein Vorgang, der sich im Innern eines Menschen oder zwischen zwei oder mehreren Menschen ereignet. *Erfahrung ist ein grundlegender und kontinuierlicher Prozeß der Auseinandersetzung des Menschen mit der Wirklichkeit, die ihn umgibt und ihm widerfährt.* Damit sind auch die Dinge, d.h. die nicht lebendigen Objekte, die uns umgeben, eingeschlossen»: BOSCHKI, Reinhold, «Beziehung» als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik. Ostfildern 2003, 344 (auch im Original kursiv gesetzt). Wegen des hier zugrundegelegten und im folgenden in seinen Begründungs- und Implikationszusammenhängen noch weiter auszufaltenden interkommunikativ-praktischen Begriffs der Erfahrung wird freilich Alterität vorrangig als Eröffnung der Erfahrung durch eine andere Freiheit verstanden. Alteritätserfahrung ist vorwiegend die Erfahrung des Anderen, nicht von Andersheit. Das Subjekt ist mit einem Objekt konfrontiert, das seinerseits ein Subjekt ist. Vgl. näherhin zum Begriff der Alterität (Andersheit als *alterité* bzw. das Andere oder der Andere als *l'autre* oder *autrui*) LÉVINAS, Emmanuel, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Freiburg-München ²1988, 18–21.34–43.

⁴ GREINER, Ulrike, Der Spur des Anderen folgen? Religionspädagogik zwischen Theologie und Humanwissenschaften. Münster 2000, 267

⁵ Ebd., 268.

das Unendliche in seiner eigenen Dignität dadurch verloren, daß er stets im «Fremden das Eigene» wiederfindet.⁶ Insofern führe dieser Erfahrungsbegriff zu einer «Verschmelzungshermeneutik», die jede Andersheit «als ‹gewalttätige› (...) Versöhnung» in sich aufhebt.⁷ Greiners «Differenzhermeneutik» hingegen, die sie insbesondere unter Rückgriff auf post-moderne wie phänomenologisch-strukturalistische Denker entfaltet, will das Widerfahrnis als die Spur des Anderen in allem Erfahren nicht nur als Struktur der Leidenserfahrung, «sondern prinzipiell von wirklicher Erfahrung überhaupt» herausarbeiten.⁸ Es geht ihr um die «*Kluft in unseren Erfahrungsstrukturen*», die die bleibende Distanz und die Nähe eben anders als in dialektischen Vermittlungen zeige, weil sie das Subjekt selber zutiefst affiziert: «Distanz durch die Diachronie und Unübersetzbarkeit der Andersheit (...), Nähe durch seine drängende Forderung, seinen Anspruch nicht gänzlich zu ‹ver-stehen› (im Sinne der Horizontverschmelzung), sondern darauf zu antworten, d. h. ihn zu artikulieren mit der Struktur unseres Lebens.»⁹

Demgegenüber kommt auf der anderen Seite Thomas Ruster aus seiner unter affirmativem Bezug auf die Neuscholastik vorgetragenen grundsätzlichen Kritik an der Anthropologischen Wende der Theologie heraus zu einer fundamentalen Anfrage an den theologischen Begriff von Erfahrung. Seiner Ansicht nach ist gerade die Unterbestimmtheit des Erfahrungsbegriffs problematisch, weil in der katholischen Theologie religiöse Erfahrung zumeist nur formal als Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit gefaßt werde, diese alles bestimmende Wirklichkeit heute aber nicht mehr auf den biblischen Gott, sondern auf die Götzen des Kapitalismus verweise.¹⁰ Daher will er den wechselseitigen Bezug von lebensgeschichtlicher Erfahrung und Glauben grundsätzlich auflösen. Er plädiert statt dessen auf der Linie der innertheologischen Religionskritik eines Karl Barth oder Dietrich Bonhoeffer für die «Entflechtung von Christentum und Religion»¹¹.

⁶ Ebd., 271.258.

⁷ Ebd., 290.

⁸ Ebd., 271.

⁹ Ebd., 272.

¹⁰ Vgl. RUSTER, Thomas, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg i.Br. 2000, 199f. (=QD 181).

¹¹ Ebd., 188. Insofern Ruster damit die Religionsdidaktik als «Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis» neu begründen will (DERS., *Die Welt verstehen ‹gemäß den Schriften›. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis*, in: *rbs* 3 [2000] 189), deutet das bereits auf erregte Debatten innerhalb der Religionspädagogik hin, die ja in ihrer Korrelationsdidaktik Erfahrung und Tradition in kritisch-produktive Wechselwirkung bringen will; vgl. dazu GRÜMME,

Rusters Votum nimmt seinen Ausgangspunkt in einer «Unterscheidung im Gottesverständnis» zwischen dem fremden und dem plausiblen Gott¹², zwischen Gott und Götzen. Konnte im jüdischen Kontext noch auf heilsgeschichtliche Erfahrungen mit Gott zurückgegriffen werden, so bezog man sich außerhalb dieses Kontextes mit der allgemeinen menschlichen Vernunft auf einen neuen Rahmen, der die Offenbarung plausibel machen sollte. Der Preis aber für diese Plausibilisierung des biblischen Gottes im Lichte der Natürlichen Theologie war die Wandlung des fremden Gottes der Bibel zum vertrauten, passenden, religionsförmigen Gott, war also die «Verwechslung Gottes mit den Göttern»¹³. Unter diesen Voraussetzungen kann dann aber die Erfahrung «nicht fraglos der Ausgangspunkt der christlichen Gotteserkenntnis sein»¹⁴. Weil «unser aller religiöser Erfahrung (...) nicht mehr zu trauen» ist, muß der Erfahrungsbezug der Theologie überhaupt revidiert werden.¹⁵

Andererseits will selbst Ruster an einem Erfahrungsbezug des Glaubens festhalten, weil Glaube schließlich doch auf Erfahrung angewiesen sei. Nur bestimmt er diese als «fremde Erfahrung», die er einerseits abgrenzend als Entfremdung von den eigenen Erfahrungen und andererseits positiv als Vertrautmachen «mit den fremden, biblischen Erfahrungen» näher qualifiziert.¹⁶ Erfahrungen mit Gott sind entfremdete, sind «umwegige» Erfahrungen, die nicht auf direktem Wege im Horizont einer «gradlinigen» Gotteserkenntnis metaphysischer Art vom menschlichen Subjekt aus, sondern über die Anteilnahme an der fremden Erfahrung Israels zu machen sind, an der die Christen in der Nachfolge Jesu Anteil gewinnen können.¹⁷ Die «Einweisung in die fremde, biblische Kultur des Glaubens» ist folglich der «erste Schritt zur Gemeinschaft mit Gott»¹⁸.

So sehr Greiner auf problematische Tendenzen des Erfahrungsbegriffs verweist, so bleibt anzufragen, ob sie nicht durch Abblendung der konstitutiven Leistungen des Subjekts für die Erfahrung selber jene Verbindlichkeit fremder Erfahrung unterläuft, die sie gerade gegenüber der

Bernhard, Religionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Begriff der Erfahrung in einer Zeit gottvergessener Religionsförmigkeit, in: *TbG* 1 (2002) 13–29.

¹² RUSTER, Der verwechselbare Gott, 19 (s. Anm. 10)

¹³ RUSTER, Die Welt verstehen «gemäß den Schriften», 190 (s. Anm. 11).

¹⁴ RUSTER, Der verwechselbare Gott, 194 (s. Anm. 10).

¹⁵ Ebd., 200.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd., 37.51.

¹⁸ Ebd., 208.

Verschmelzungshermeneutik einfordert. Wenn aber Ruster genau diese Verbindlichkeit retten will durch einen unvermittelten Rückgang auf biblische Offenbarung, stellt sich dies letztlich theologisch als erfahrungsloser wie heteronomer Offenbarungspositivismus heraus, der den Verdacht eines tendenziell autoritären, fideistischen Biblizismus nicht vollends von der Hand weisen kann.¹⁹

Wie aber kann dann Erfahrung theologisch gedacht werden jenseits einer monologischen «Verschmelzungshermeneutik» (Greiner) einerseits und einer subjektvergessenen extrinsezistischen Heteronomie? Wie wäre Erfahrung zu denken, um sowohl dem Objekt als dem Subjekt sowie dem Prozeß der Erfahrung zu entsprechen? Ruster, aber auch Greiner nehmen nicht zuletzt Karl Rahner als den wesentlichen Initiator der Anthropologischen Wende ins Visier ihrer Kritik.²⁰ Insofern bietet es sich an, Rahners Erfahrungsdenken selber hinsichtlich vorhandener Aporien, aber auch in Bezug auf weiterführende Elemente zu befragen, die dieser in den «Streit um E.(rfahrung)» einbringen könnte.²¹

Insofern wäre im folgenden zunächst ein erste theologische Annäherung an den Erfahrungsbegriff zu leisten. Es versteht sich angesichts des hier gewählten Referenzrahmens, daß an dieser Stelle weder etwa auf psychologische, pädagogische, sozialwissenschaftliche noch auf philosophische wie philosophiegeschichtliche, theologische oder religionsdidaktische Aspekte detailliert eingegangen werden kann. Vielmehr geht es darum, heuristisch einen Erfahrungsbegriff (II.) zu erarbeiten, um im Lichte dessen Rahners Ansatz profilieren und kritisch diskutieren zu können. Die Theologie Karl Rahners mißt dem theologischen Rekurs auf Erfahrung nachgerade integrale Bedeutung bei. Anthropologisch gewendete

¹⁹ Vgl. GRÜMME, Religionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? 23–25 (s. Anm. 11), (2002, 13–29). Aus religionsphilosophischer Sicht wendet Klaus Müller mit großer Überzeugungskraft gegen Ruster und dessen Schüler David Berger ein: «Die Vernetzung mit Versuchen einer Repristinierung neothomistischer Denkfiguren, die sich selbst als Thomismus «striker Observanz» bezeichnen, kann eigentlich gar nicht überraschen: In das Vakuum, das die Verabschiedung von Begründungsgedanken erzeugt, muß zwangsläufig die Instanz einer verbürgenden Autorität einschließen»: MÜLLER, Klaus, «Kompetenzbildung im theologischen Lehramtsstudium. Ein wissenschaftstheoretischer Zwischenruf», in: HUNZE, Guido/DERS. (Hgg.), *TheoLiteracy. Impulse zu Studienreform – Fachdidaktik – Lehramt in der Theologie*, Münster 2003, 45f.

²⁰ Vgl. RUSTER, *Der verwechselbare Gott*, 15.199f. (s. Anm. 10); BERGER, David, *Natur und Gnade. In Systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*. Regensburg 1998, 322 u.ö.; GREINER, *Der Spur des Anderen folgen?*, 258–281 (s. Anm. 4).

²¹ WERBICK, Jürgen, Art. «Erfahrung», II. Systematisch-theologisch, in: *3LThK 3* (1995) 755.

Theologie fällt bei ihm mit erfahrungsbezogener Theologie zusammen. Deshalb ist zunächst Rahners Ansatz vorzustellen (III.) und dann auf den Erfahrungsbegriff hin zu untersuchen (IV.). Aus einer kritischen Auseinandersetzung heraus (V.) wären schließlich Impulse für einen tragfähigen Erfahrungsbegriff abzuleiten, der möglicherweise mit Rahner über Rahner hinaus denkt (VI.).

II. Verarbeitetes Erleben

Annäherungen an einen theologischen Erfahrungsbegriff

Die Virulenz des besagten Streites um Erfahrung rührt sicherlich auch daher, daß es in ihm letztlich um nichts Geringeres geht als um ein Verständnis vom Sinn der Wirklichkeit überhaupt. Genauer: Es geht nach Karl Lehmann in der Erfahrung um eine «eigene Art höchster Gewißheit von unwiderstehlicher Evidenz», die sich als Form der Erkenntnis weder dem reinen apriorischen Denken, weder dem geschichtlich Tradierten noch dem autoritätsmäßig Angenommenen, sondern dem unmittelbaren Empfang von Wirklichkeit verdankt.²² Erfahrung ist eine Art Grundwort «für den komplexen Modus der Genese menschlicher Einsichten»²³. Erfahrung ist also die Weise, in der sich «Wirklichkeit zeigt und in ihrer Wahrheit erschließt»²⁴. Sie unterscheidet sich vom Erlebnis und von einer Einzelwahrnehmung dadurch, daß sie bereits deren erste, wenngleich vorbegriffliche Synthese darstellt.²⁵

Dabei bedeutet die Unmittelbarkeit der Erfahrung keineswegs, daß sie jenseits der Tätigkeit des sich verstehenden und sich in seiner Existenz geschichtlich auslegenden interkommunikativen Subjekts anzusiedeln wäre. Vielmehr spielen objektive wie subjektive, aktive wie passive

²² LEHMANN, Erfahrung, 164 (s. Anm. 1). In dieser Absetzung von Tradition und Autorität liegt auch die besondere Disposition des Erfahrungsbegriffs begründet, zu einem der leitenden Paradigmen der Neuzeit zu werden: vgl. DANNEBERG, Lutz, «Erfahrung und Theorie als Problem moderner Wissenschaftsphilosophie in historischer Perspektive», in: FREUDIGER, Jürg (Hg.), Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. München 1996, 12–41; BIEHL, Peter, Erfahrung, Glaube und Bildung. Studien zu einer erfahrungsbezogenen Religionspädagogik. Gütersloh 1991, 16f.

²³ MIETH, Dietmar, «Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum», in: HAUG, Werner/DERS. (Hgg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlichen Traditionen. München 1992, 1.

²⁴ BIEHL, Erfahrungsbezug und Symbolverständnis, 42 (s. Anm. 2).

²⁵ Zu dieser auf Aristoteles zurückgehende Präzisierung vgl. HERMS, Eilert, Art. «Erfahrung», II. Philosophisch, in: TRE 10 (1982), 90ff.; MITTELSTRASS, Jürgen, Art. «Erfahrung», I. Philosophisch, in: ³LThK (1995) 753f. Grundlegend vgl. FREUDIGER, Jürg (Hg.), Der Begriff der Erfahrung (s. Anm. 22).

Elemente im Erfahrungsbegriff ineinander, der überdies jenseits einer eindimensional kognitiven Fassung affektive, kognitive und praktische Elemente enthält und daher zutiefst mehrdimensional anzulegen ist. Dies signalisiert bereits die etymologische Klärung. «Erfahrung» besagt: durch Fahren, Erkunden, Einholen eine Sache wahrnehmen, aber auch mit einer Sache konfrontiert werden, sich ihr aussetzen, etwas erleiden, sich dabei gar einer Gefahr überantworten.²⁶

Immanuel Kant hat auf die subjektive Mitkonstituiertheit von Erfahrung aufmerksam gemacht. Dies gilt nicht nur für das vom hermeneutischen Zirkel geprägte Erfahrungsverständnis der Geisteswissenschaften.²⁷ Ebenfalls die naturwissenschaftliche Erfahrung setzt einen bestimmten subjektiven Zugriff voraus, indem der Forscher die Wirklichkeit im Experiment unter bestimmte methodisch konstruierte, kontrollierte und wiederholbare Bedingungen setzt, zwar «um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt.»²⁸ Nimmt man die geschichtliche und gesellschaftlich-interkommunikative Situiertheit des Subjekts hinzu, kann folglich Erfahrung verstanden werden als die «jeweilige geschichtliche Weise der praktischen Welthabe und des Wirklichkeitsverständnisses.»²⁹ Damit wird «Erfahrung» zu einem «um-

²⁶ Vgl. RITTER, Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 89ff. (s. Anm. 1); zur Pluriformität inmitten der Einheit von Erfahrungen vgl. ebd., 181: «Einheit von Erfahrung zwingt gleichwohl nicht, deren Vielfalt und komplexe Modi zu verleugnen, jene Fülle unterschiedlicher Erfahrungen nämlich, wie sie der vielfältig geschichteten einen Wirklichkeit entspringen, worauf die Rede von unterschiedlichen «Erfahrungsqualitäten», «Erfahrungsformen» bzw. «Erfahrungsweisen» hindeutet». Ritter unterscheidet sinnliche Erfahrung oder naturale Sinneserfahrung, Lebenserfahrung und lebensgeschichtliche Erfahrung, Wissenschaftliche Erfahrung, Ästhetische Erfahrung, Geistige Erfahrung, einfache Sinn-Erfahrung und Religiöse Erfahrungen: vgl. ebd., 182f; vgl. zur Etymologie KASPER, Glaube im Wandel der Geschichte, 132f. (s. Anm. 1).

²⁷ KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Bd. 1, 2, hrsg. von WEISCHEDL, W., Frankfurt/M. 1990, B VII 1ff.244 (Werkausgabe Bd. III, Bd. IV).

²⁸ Ebd., B XIII. Im Hintergrund dieser Zweiteilung steht Diltheys Unterscheidung, die gleichfalls Karl-Otto Apels Differenzierung von technisch-empirisch-naturwissenschaftlicher und moralisch-human-religiöser Erfahrung erkennen läßt: APEL, Karl-Otto, Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik, in: DERS. u.a. (Hgg.), Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M. 1971, 26. Dagegen hebt Jürgen Mittelstrass mit erkenntnistheoretischem Akzent einen aristotelischen («phänomenalen») von einem galileisch-neuzeitlichen («konstruktiven») Erfahrungsbegriff ab. Während ersterer auf eine exemplarische, aber nicht deduktive oder induktive Weise zu einem elementaren Wissen führt, wird in letzterer eine neue, eben nicht-aristotelische Erfahrung instrumentell erzeugt; vgl. MITTELSTRASS, Erfahrung, 753 (s. Anm. 25).

²⁹ KASPER, Glaube im Wandel der Geschichte, 135 (s. Anm. 1).

fassenden Begriff», der die Wirklichkeitsbegegnung in verschiedenen Vollzugsformen bezeichnet. Jede partielle Definition von Erfahrung, die nur bestimmte Erfahrungsformen etwa ästhetischer, moralischer oder technischer Art zuließe, würde sich dem offenen und prozeßhaften Charakter von Erfahrung verweigern.³⁰

Indessen müssen im Erfahrungsbegriff unbeschadet seiner inneren Kohärenz und Reichweite Unterscheidungen vorgenommen werden. Dabei ist der Erfahrungsvorgang als Prozeß von der Erfahrungheit als dem Resultat der verschiedenen Erfahrungsvorgänge abzuheben. Im Erfahrungsprozeß wiederum spielen die drei Momente Erfahrungssubjekt, Erfahrungsgegenstand und subjektiver Interpretationsrahmen in dialektischer Wechselwirkung ineinander, so daß für Peter Biehl die Erfahrung eine «fundamentale Begegnungskategorie» darstellt.³¹

Erfahrungssubjekt und Erfahrungsobjekt verändern sich in dieser Dialektik. Das Subjekt nimmt das Erfahrungsobjekt wahr, deutet es vor dem Hintergrund seines Interpretationsrahmens und eignet es sich produktiv an, was wiederum auf diesen Interpretationsrahmen zurückwirkt, das Subjekt selber verwandeln und auch das Erfahrungsobjekt in einem anderen Licht erscheinen lassen kann. Wie insbesondere Edward Schillebeeckx herausgearbeitet hat, können Einzelerfahrungen wiederum den Interpretationsrahmen verändern.³² Erfahrungheit prägt so jede neue Erfahrung jeweils wieder mit. Erfahrung ist also als Erfahrung des geschichtlichen Subjekts geschichtlich unabschließbar, auf Zukunft hin offen und nicht vollständig kommunizierbar. Erfahrung ist folglich «ein unabschließbarer dialektischer Prozeß, in dem Subjekt und Objekt in wechselseitiger Beziehung stehen und sich verändern»³³. Dabei impliziert Erfahrung «gleichermaßen Aktivität wie Passivität, «Widerfahrnis» wie «Leistung»»³⁴. Der Interpretationsrahmen ist für die Erfahrung schlechthin essentiell, weil ohne ihn das Erlebte und Wahrgenommene nicht im bisherigen Erfahrungszusammenhang erschlossen, angeeignet oder auch an

³⁰ KARRER, Leo, «Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie», in: HASLINGER, Herbert u.a. (Hgg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Bd. 1: Grundlegungen. Mainz 1999, 202. Hier liegt die Voraussetzung für einen ganzheitlichen Erfahrungsbegriff, der kognitiv-emotionale, volitive, affektive, praktisch-handlungstheoretische wie mystisch-spirituelle Dimensionen in sich birgt.

³¹ BIEHL, *Erfahrungsbezug und Symbolverständnis*, 42 (s. Anm. 2).

³² Vgl. SCHILLEBEECKX, Edward, *Offenbarung, Glaube und Erfahrung*, in: *KatBl* 2 (1980) 86

³³ BIEHL, *Erfahrung, Glaube und Bildung*, 17 (s. Anm. 22).

³⁴ RITTER, *Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext*, 187 (s. Anm. 1).

andere mitgeteilt werden kann.³⁵ Eine wahrgenommene Wirklichkeit wird erst als ein ins Bewußtsein gehobenes und in einen «umfassenden Deutungs- und Erfahrungshorizont integriertes «gedeutetes» Erleben» zur Erfahrung.³⁶

Namentlich Jürgen Habermas und im Anschluß an ihn Edward Schillebeeckx sowie wissenssoziologische Ansätze betonen die sprachliche Vermitteltheit und die Interessengeleitetheit und damit die geschichtlich-gesellschaftliche wie biographische Prägung dieses Interpretationsrahmens. Er wird in sozial-geschichtlicher Vermittlung in bestimmter subjektiver Weise individuell angeeignet.³⁷ Folglich kann dieser Interpretationsrahmen insofern problematisch werden, als er den Weg zur Erfahrung öffnen oder versperren kann, je nachdem, ob er bestimmte Dimensionen von Erfahrung wie Kreativität, Spontaneität und Imagination erschließen oder positivistisch-empiristisch aus dem Erfahrungsbegriff ausschließen will. Auch kann es geschichtliche Situationen und Zustände geben, die die Erfahrungsfähigkeit behindern und damit aber auch die Möglichkeit von Gotteserfahrungen verdunkeln.³⁸ Denn gerade die religiöse Erfahrung bildet keinen Sonderbereich der Erfahrung. Sie stellt vielmehr eine Erfahrung dar, «die wir mit der Erfahrung machen und machen müssen»³⁹. Religiöse Erfahrung ist, so Bernhard Casper, eine inmitten und unter der Alltagserfahrung im Horizont des – vom Subjekt in persönlicher Entscheidung übernommenen – religiösen Interpretationsrahmens gemachte Erfahrung, die in charakteristischen religiösen Sprachformen vollzogen wird.⁴⁰

³⁵ Vgl. BIEHL, Peter, Art. «Erfahrung», in: LexRP 1 (2001), 422–424.

³⁶ RITTER, Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 185 (s. Anm. 1); vgl. KARRER, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, 202 (s. Anm. 30).

³⁷ Vgl. HABERMAS, Jürgen, Konstitution der Erfahrungswelt und sprachliche Kommunikation, in: DERS./LUHMANN, Niklas, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Frankfurt/M. 1971, 202–225; HABERMAS, Jürgen, Erkenntnis und Interesse. Frankfurt/M. 1977, bes. 370ff.; SCHILLEBEECKX, Edward, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg i.Br. 1990, 15–60; DERS., «Erfahrung und Glaube», in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 25, Freiburg i.Br. 1980, 73–116; BERGER, Peter L./LUCKMANN, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/M. ⁵1977, 58ff.165ff.; POPPER, Karl R., Logik der Forschung. Tübingen ⁵1973, 60ff.

³⁸ Vgl. LAING, Ronald D., Phänomenologie der Erfahrung. Frankfurt/M. 1969, 11ff.

³⁹ JÜNGEL, Eberhard, Unterwegs zur Sache. München 1972, 132.

⁴⁰ Gegenüber einer diastatischen Trennung von eigentlicher und uneigentlicher Definition alltäglicher Erfahrung will Bernhard Casper den Begriff der Alltagserfahrung weiter fassen. Wird in ihm alles zugelassen, «was man in der Erfahrung von jedermann bei einem aufmerksamen Zuschauen sehen kann, so scheinen sich schon in

Darüber hinaus sind auf einer phänomenologischen Ebene in der Erfahrung die Alltagserfahrungen von den Religiösen Erfahrungen und den Christlichen Erfahrungen zu unterscheiden.⁴¹ Alltagserfahrungen sind ambivalent. Sie, die jeder wie selbstverständlich macht, können durch ihre von Routine und Gewohnheit geprägte Pragmatik das tägliche Leben erleichtern, aber zugleich durch ihre Unbewußtheit und ihre alltags-sprachliche Zurückdrängung des Singulären, Nichttypisierten, Poetischen das Individuum an eine in sich geschlossene Alltagswelt anpassen.⁴²

Es gibt nun Erfahrungen, die diese gewohnte Alltagswelt aufschließen können, Grenzerfahrungen oder «Erschließungssituationen» (J. T. Ramsey), in denen das Leben auf die ganze Wirklichkeit hin durchlässig und die Frage nach Sinn aufgeworfen wird. Peter Biehl nennt sie «Schlüsselerfahrungen». In ihnen, in denen das Alltägliche durchbrochen wird, scheint das Unvertraute im Vertrauten, das Außerordentliche im Ordentlichen, das Außeralltägliche im Alltäglichen auf. Daher sind sie an «den Rändern, Schnittstellen, Übergängen, Kontrasten zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem» lokalisiert.⁴³ Diese Schlüsselerfahrungen haben wesentliche Elemente mit den religiösen Erfahrungen gemeinsam, ohne jedoch wie diese durch einen expliziten religiösen Referenzrahmen gedeutet zu werden.

Religiöse Erfahrungen sind unmittelbare Erfahrungen, die zwar nicht jenseits des hermeneutischen Zirkels angelegt sind, die aber wie etwa Trauer, Freude nicht in der gleichen Situation von allen Menschen in der gleichen Intensität und Weise wahrgenommen werden können. Sie sind

der Alltagserfahrung selbst Ansätze für ein Transzendieren der eigentümlichen Totalität der «Alltagserfahrung» zu finden»: CASPER, Bernhard, «Alltagserfahrung und Frömmigkeit», in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 25, Freiburg i.Br. 1980, 53. Denn gerade in christlicher Perspektive «spricht sich eine Überwindung der säkularistischen Trennung von Alltagserfahrung, Welterfahrung und Glaubenserfahrung aus.» (ebd. 70); ferner vgl. BIEHL, Erfahrung, Glaube und Bildung, 24ff. (s. Anm. 22); BIEHL, Erfahrung, 423ff. (s. Anm. 35); RITTER, Werner H., «Der Erfahrungsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie», in: DERS. (Hg.), Religionspädagogik und Theologie: enzyklopädische Aspekte (FS Wilhelm Sturm). Stuttgart-Berlin-Köln 1998, 157ff.

⁴¹ Vgl. LENTZEN-DEIS, Wolfgang, Art. «Erfahrung», IV. Praktisch-theologisch, in: *3LThK* 3 (1995), 756–757; BIEHL, Erfahrung, Glaube und Bildung, 18ff. (s. Anm. 22).

⁴² Vgl. zur «Zweideutigkeit der Alltagserfahrung» (46) die religionsphilosophisch-phenomenologischen Darstellungen bei CASPER, Alltagserfahrung und Frömmigkeit, 46–48 (s. Anm. 40). Zum Zusammenhang von der Zweideutigkeit des Alltäglichen und dem Ereignis des Gebetes vgl. CASPER, Bernhard, Das Ereignis des Betens. Grundlagen einer Hermeneutik des religiösen Geschehens. Freiburg-München 1998, 120–137.

⁴³ BIEHL, Peter, An Schlüsselerfahrungen lernen. Schlüsselerfahrungen in hermeneutischer, theologischer und religionspädagogischer Perspektive, in: *JRP* 16 1999 (2000) 24.

in Grenzerfahrungen und Erschließungssituationen angesiedelt, haben Widerfahrnischarakter, da sie nicht eigentlich hergestellt werden können, sie stehen in der Dialektik von Ursprungsvergewisserung und Zukunftshoffnung und erfordern die Kompetenz, sie im Rahmen einer Interpretationsgemeinschaft symbolisch zu deuten.⁴⁴

Während religiöse Erfahrungen in den Alltagserfahrungen verborgene Sehnsüchte und Bedürfnisse aufdecken, sie auf menschliche Sinnhoffnungen hin verdichten, stellen die christlichen Erfahrungen deren Radikalisierung dar, indem sie die religiösen Erfahrungen im Blick auf Jesus Christus intensivieren und in die eschatologische Spannung von präsentischer und futurischer Erlösungshoffnung hinein ausrichten.⁴⁵

Für unsere Fragestellung ist nun die Strukturgleichheit der verschiedenen Erfahrungen von besonderer Bedeutung. Sowohl die Strukturelemente der Erfahrung, wie Endlichkeit, Offenheit und Geschichtlichkeit, als auch die Dialektik aus «Wahrnehmung *und* Deutung» in einem bestimmten Referenzrahmen, die erst Erfahrung konstituiert, sind allen Formen gemeinsam.⁴⁶ Damit ist jeder Begriff von Erfahrung notwendig ein Konstrukt, das aus Reflexionen und Wahlentscheidungen resultiert und deshalb «nicht am Anfang, sondern am Ende einer Philosophie» steht.⁴⁷ Erfahrung ist so «geprägt von der selektiven Tätigkeit des Subjekts aus Vorverständnis und Interpretation»⁴⁸.

Wie allerdings Emmanuel Levinas am Dialogischen Denken Martin Bubers gezeigt hat, sprengt die dialogische Wechselseitigkeit von Ich und Du, von Subjekt und Objekt letztlich nicht den totalisierenden, alles Be-

⁴⁴ Vgl. BIEHL, Erfahrung, Glaube und Bildung, 24–28 (s. Anm. 22); RITTER, Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 189–193 (s. Anm. 1).

⁴⁵ Vgl. BIEHL, Erfahrung, Glaube und Bildung, 28–31 (s. Anm. 22); RITTER, Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 283–290 (s. Anm. 1).

⁴⁶ RITTER, Der Erfahrungsbegriff – Konsequenzen für die enzyklopädische Frage der Theologie, 164 (s. Anm. 40); vgl. BIEHL, Erfahrung, Glaube und Bildung, 31 (s. Anm. 22); RITTER, Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext, 183–189 (s. Anm. 1).

⁴⁷ QUELQUEJEU, Bernard/JOSSUA, Jean-Pierre, Art. «Erfahrung», in: NHbThG 1 (1991) 351. Vgl. BOSCHKI, «Beziehung» als Leitbegriff der Religionspädagogik, 338–348 (s. Anm. 3).

⁴⁸ ZILLESSEN, Dietrich, Art. «Erfahrung», V. Religionspädagogisch, in: TRE 10 (1982) 138. Für Zillesen ist Erfahrung «das jeweilige konkrete Modell, Zugang zur Wirklichkeit zu gewinnen», ist also erkenntnistheoretisch «Widerspiegelung und Entwurf»: DERS., «Glaube und Erfahrung», in: DERS. (Hg.), Religionspädagogisches Werkbuch. Frankfurt/M. 1979, 181. Für Erich Feifel ist Erfahrung ein «konkreter geschichtlich-modellhafter Zugang zur Wirklichkeit»: FEIFEL, Erich, «Die Bedeutung der Erfahrung für religiöse Bildung und Erziehung», in: DERS. u.a. (Hgg.), Handbuch der Religionspädagogik, Bd. 1, Zürich 1973, 88.

sondere am Ende einbergenden wie marginalisierenden Einheitstrieb der Vernunft.⁴⁹ Ein streng reziproker Dialogismus kann Alterität im Erfahrungsbegriff nicht hinreichend würdigen. Die reziproke Dialogizität steht ebenso in der Gefahr, die unverwechselbare, irreduzible Singularität des Subjekts zu marginalisieren, wie sie die Autorität und uneinholbare, nicht in Allgemeinheit subsumierbare Andersheit des Nicht-Ichs für das Subjekt untergräbt. Sind Subjekt und Objekt in das Verhältnis einer «Austauschbeziehung» gebracht, treten sowohl der Rang des Subjekts wie die Würde und die Bedeutung des Objekts für das Subjekt zu stark zurück.⁵⁰ Mit Bernhard Waldenfels zugespitzt formuliert, handelt es sich dabei letztlich um einen «Monolog mit verteilten Rollen»⁵¹.

Was demnach hier im Mittelpunkt unseres Interesses stehen muß, weil hierin die eigentlichen Aporien des Erfahrungsbegriffs zu liegen scheinen, ist weniger die Ebene des Erfahrungsgegenstandes und des Erfahrungssubjekts oder des Verhältnisses von Erfahrung und Glaube. Es geht vielmehr um die in diesem Interpretationsrahmen wirksame hermeneutische Tätigkeit des Subjekts der Erfahrung, die zumindest begrifflich dieser Ebene noch vorausliegt. So sehr die Wirklichkeitszufuhr die als ganze uneinholbare Welt in der Erfahrung eröffnet⁵², so ist es in der unabschließbaren Dialektik von Subjekt und Objekt doch «das Subjekt, das Wirklichkeit wahrnimmt und verarbeitet». Es ist «der Grund bzw. Ort für die Polarität von Subjekt und Objekt und deren gegenseitige Beziehung.»⁵³

Infolgedessen kann nun durch diese heuristische Annäherung an einen Erfahrungsbegriff unsere Frage an Rahners Erfahrungsverständnis zugespitzt werden. Es muß untersucht werden, inwieweit Subjekt und Objekt und mithin Identität und Differenz, Einheit und Vielheit miteinander in hinreichendem Maße vermittelt werden.

⁴⁹ Vgl. LEVINAS, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. München 1987, 91ff.

⁵⁰ MOSÈS, Stefan, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs. München 1985, 93.

⁵¹ WALDENFELS, Bernhard, Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M. 1990, 44.

⁵² Vgl. hierzu SCHAEFFLER, Richard, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Freiburg-München 1995, 298–320.

⁵³ KARRER, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, 207 (s. Anm. 30). Für Leo Karrer ist das die Wirklichkeit empfangende und verarbeitende Subjekt «selbst ein Teil der Wirklichkeit, nicht ihr neutrales Gegenüber. Die geistige Fähigkeit ist eine Kraft, aus der heraus das Subjekt sich zu sich selber, zu anderen Subjekten und zur Umwelt verhalten und sie als «Objekte» seiner selbst wahrnehmen kann (...). Erfahrung ist somit von transzendentaler Qualität und letztlich Bedingung für die Freiheit des Subjekts»: ebd.

III. *Transzendentaltheologie als Erfahrungstheologie in mystagogischer Absicht*

Für Karl Rahner wurde sein eigenes Theologisieren «von der Erfahrung der ignatianischen Exerzitien» initiiert und grundlegend geprägt.⁵⁴ Er vereinnahmt, insbesondere in «Geist in Welt» und in «Hörer des Wortes», nicht ein vorliegendes philosophisches System theologisch. Vielmehr sieht er einen transzendentalen Ansatz schon genuin theologisch begründet und vor dessen begrifflicher Artikulation bereits bei Thomas, Augustinus und Origenes gegeben. Auch Kant rezipiert Rahner in einer durch J. Maréchal's Thomasinterpretation bereits gebrochenen Weise. Gebrochen insofern, als schon Maréchal Kant von ignatianischer Spiritualität her las und gerade so und nicht primär philosophisch für Rahner wichtig wurde.⁵⁵ Transzendentaltheologie ist infolgedessen eher eine Methode, also eine Weise des Fragens nach den apriorischen, schon immer der Erfahrung unthematisch gegebenen und nie voll begrifflich objektivierbaren Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Erkenntnis und Freiheit im Subjekt.⁵⁶ Von hier aus versucht Rahner ein gegenseitiges Beziehungsverhältnis von erkennendem Subjekt und theologischem Erkenntnisobjekt aufzuzeigen und damit die Schwierigkeiten einer Glaubenslegitimation nach Lessing anzugehen. Immer wieder jedoch betont Rahner, daß seine Theologie, obgleich «klassische Erfüllungstheologie»⁵⁷, keine Offenbarungsinhalte aus der transzendentalen Analyse deduziert.

⁵⁴ RAHNER, Karl, *Schriften zur Theologie XII*, Zürich-Einsiedeln-Köln 1975, 11. Im folgenden wird aus den *Schriften zur Theologie* unter Nennung des Bandes ohne Angabe des jeweiligen Erscheinungsdatums zitiert.

⁵⁵ Vgl. RAHNER, *Schriften zur Theologie VI* 100ff.; NEUFELD, Karl Heinz, *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*. Freiburg i.Br. 1994, 80ff. Zu der von Heidegger herührenden Differenz seiner im Ausgang von der Frage entwickelten Metaphysik zu der von Maréchal und der Neuscholastik vgl. EICHER, Peter, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Freiburg Schweiz 1970, 50ff.

⁵⁶ Vgl. RAHNER, *Schriften zur Theologie IX* 95ff.; DERS., Art. «Transzendentaltheologie», in: *HTTL* 7, 324–329. 1972, 324ff.; ferner RAFFELT, Albert/VERWEYEN, Hansjürgen, *Karl Rahner*. München 1997, 17–71; STOLINA, Ralf, *Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität. Menschwerdung Gottes und Gebet*. Innsbruck 1996, 32–128 (IST 46); BATLOGG, Andreas P., *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*. Innsbruck 2001, 15ff.; KNOEPFFLER, Norbert, *Der Begriff «transzendental» bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*. Innsbruck-Wien 1993, 195ff. (IST 39); ein Gespräch mit hermeneutischen Traditionen der Theologie versucht GMAINER-PRANZL, Franz, *Glaube und Geschichte bei Karl Rahner und Gerhard Ebeling. Ein Vergleich transzendentaler und hermeneutischer Theologie*. Innsbruck 1996 (IST 45).

⁵⁷ PETER, Anton, *Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich*. Freiburg i.Br. 1988, 537 (FThSt 137).

Das würde quasi-idealistisch die Bedeutung der Geschichte und die Freiheit der Offenbarung nivellieren. Stets geht er vom konkreten Geschichtsfaktum in «seiner Unableitbarkeit» aus und fragt dann nach den Bedingungen der Möglichkeit seiner Erkenntnis im Subjekt. Dieser Weg ist für ihn nicht umkehrbar.⁵⁸

Mit dem Prius der Erfahrung vor deren transzendentaler Ableitung wird deshalb die Philosophie ein «inneres Moment an der Offenbarungstheologie selbst»⁵⁹. Es geht, wie auch Klaus Peter Fischer und Arno Zahlaue als Widerspruch gegen den Vorwurf der Immunisierung des transzendentalen Subjekts feststellen, um den schon von Nadal auf Ignatius angewendeten «Versuch des Mystikers, seine Erfahrung für andere zu übersetzen und sie an seiner Gnade teilnehmen zu lassen».⁶⁰ Rahners Transzendentaltheologie zielt auf eine Formalisierung und intersubjektive Verifikation von mystischen, spirituellen oder gnadenhaften Erfahrungen. Seine sich als «Mystagogie» verstehende Theologie geht aus der Erfahrung des Geistes hervor und zielt darauf ab⁶¹, den Menschen in die

⁵⁸ RAHNER, Transzendentaltheologie, 326 (s. Anm. 56); vgl. DERS., Schriften zur Theologie IX 104ff.; VORGRIMLER, Herbert, «Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners», in: DERS., Wegsuche. Kleine Schriften zur Theologie. Altenberge 1998, 509–513 (MthA 49,2).

⁵⁹ DERS., Schriften zur Theologie VIII 51. Zu Begründungen vgl. SIEBENROCK, Roman A. (Hg.), Karl Rahner in der Diskussion. Innsbruck 2001 (IST 56). Auf die Auseinandersetzung zwischen den an einer Letztbegründung des Offenbarungsglaubens orientierten Theologen wie Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper und Klaus Müller kann ich hier nicht eingehen; vgl. exemplarisch VERWEYEN, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg³2000, 239–247.

⁶⁰ RAHNER, Karl, Das Dynamische in der Kirche. Freiburg i.Br. 1958, 135 (QD 5); vgl. FISCHER, Klaus Peter, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg i.Br. 1974, 83ff.210; ZAHLAUER, Arno, «Die Erfahrung denken: Ignatius von Loyola als produktives Vorbild der Theologie Karl Rahners», in: SIEBENROCK, Karl Rahner in der Diskussion (s. Anm. 59), 289–311; MIGGELBRINK, Ralf, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre. Altenberge 1989, 12ff.151ff. (MthA 5); SIEBENROCK, Roman A., «Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie», in: DELGADO, Mariano/LUTZ-BACHMANN, Matthias (Hgg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner. Berlin 1994, 34–71; KNOEPFFLER, Der Begriff «transzendental» bei Karl Rahner, 202f. (s. Anm. 56); VORGRIMLER, Wegsuche, 473–549 (s. Anm. 58); HILBERATH, Bernd J., Karl Rahner: Gottgeheimnis Mensch. Mainz 1995, 46–97; SCHULZ, Michael, Karl Rahner begegnen. Augsburg 1999, 72–129. Gleichwohl ist mit Arno Zahlaue darauf zu bestehen, daß Rahners philosophisches Denken keineswegs eindimensional aus seiner Ignatiusdeutung zu deduzieren ist: ZAHLAUER, Arno, Karl Rahner und sein «produktives Vorbild» Ignatius von Loyola. Freiburg i.Br. 1996, 121 (IST 47).

⁶¹ RAHNER, Schriften zur Theologie X 49. Vgl. DERS., Schriften zur Theologie XII 11. Daher qualifiziert Willibald Sandler Rahners Anthropologie und Soteriologie als

Erfahrung des Geistes einzuführen und das Absolute Hl. Geheimnis Gottes aufzuschließen, um von dieser Gnadenerfahrung aus die Botschaft des Christentums getreu 1Petr 3,15 in der säkularisierten Moderne auszuweisen. Damit ist der Erfahrung der Menschen in Rahners mystagogischer Theologie mit ihrem «praktisch-appellativen Zug» ein konstitutiver, wahrheitsfähiger Rang eingeräumt, an der sich Theologie und Verkündigung auszurichten haben.⁶²

Im Hintergrund steht eine Theologie des Geheimnisses, die es Rahner ermöglicht unter strikter Wahrung der Unbegreiflichkeit Gottes als «die Eigenschaft seiner Eigenschaften»⁶³, die Würde endlicher Vernunft zu sichern, indem er diese nach ihren eigenen Prinzipien zur demütigen Anerkennung ihrer Grenzen führt. Zugleich kann er damit über die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft den Primat der Liebe vor der Erkenntnis herausarbeiten. Entgegen dem «geheimnislosen griechischen Vernunftbegriff», für den das Geheimnis lediglich der Grenzbegriff einer in sich reibungslos funktionierenden natürlichen Vernunft und daher nur das vorläufig Unbegriffene ist⁶⁴, ist für Rahner das Geheimnis das, was Erkenntnis ursprünglich trägt. Ist die Erkenntnis so das «Vermögen des Geheimnisses»⁶⁵, dann kommt sie zu ihrem eigenen Wesen, ihrem Sinn und ihrer Vollendung allein dort, wo sie sich von der Liebe überformen läßt in die «sich hingebende Annahme des Geheimnisses als eines solchen»⁶⁶. Damit ist gegeben, daß Liebe und Praxis «auch die Bedingung der Erkenntnis des Wahren (der Theorie) sein kann und sein muß»⁶⁷.

Daher handelt es sich bei Rahners transzendentalen Denken nicht um eine apriorische Ontologie, sondern um eine «Metaphysik der Frei-

«formal-offenes System»: SANDLER, Willibald, Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive. Frankfurt/M. 1996, 3. Vgl. zu Rahners anthropologischem Transzendenzbegriff die gründliche Studie von HERZGSELL, Joachim, Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner. Innsbruck 2000 (SThS 54).

⁶² NEUHAUS, Gerd, Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektlosigkeit an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie. Düsseldorf 1982, 109.

⁶³ RAHNER, Schriften zur Theologie XIII 116. Auch in seiner Selbstmitteilung als Liebe ist und bleibt Gott «ewig» das Absolute Hl. Geheimnis: vgl. DERS., Art. «Geheimnis», in: HThG I (1962), 449.

⁶⁴ Ebd.

⁶⁵ DERS., Schriften zur Theologie IV 59.

⁶⁶ Ebd. 61; vgl. GRÜMME, Bernhard, «Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht». Überlegungen zur Rede von Erlösung bei Karl Rahner und Franz Rosenzweig. Altenberge 1996, 30ff. (MthA 43).

⁶⁷ RAHNER, Schriften zur Theologie XIII 127.126.

heit und der dialogischen Existenz»⁶⁸. Wie Erkenntnis sich zu ihrer Vollendung in Liebe aufheben muß, ohne in ihrer Wahrheit marginalisiert zu werden, so haben nun auch entsprechend Philosophie und Theologie als *reductio in mysterium* ihre Sätze ins Hl. Geheimnis hineinzubergen, und zwar in einer immer neu in der Kraft der Gnade zu erfragenden Dialektik.⁶⁹ Dann aber ist diese Erfahrungstheologie authentische Rede von Gott nur, insofern sie in der Spur des thomasischen *adoro te latens* zurückkehrt «in die Gestimmtheit des Beters», der sich aus seinem tiefsten, von Gott angerührten Urgrund im heilschaffenden Vollzug seines Daseins mit Christus in der «Nacht der Sinne und des Geistes» an Gottes Hl. Unbegreiflichkeit liebend übergibt.⁷⁰

IV. Transzendente Erfahrung

Diese aus der Erfahrung der Gnade gespeiste Theologie kreist in ihrer anthropozentrischen Fokussierung um das Geschehen von Erfahrung. Dabei sind nun im Lichte der skizzierten Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, von Reflexion und mystischer Erfahrung ein religionsphilosophischer und ein heilsgeschichtlich-offenbarungstheologischer Zugriff in engster Wechselwirkung zu unterscheiden.

Insbesondere in den Frühwerken «*Geist in Welt*» und «*Hörer des Wortes*» bis in den «*Grundkurs des Glaubens*» hinein soll der Mensch als «*potentia oboedientialis* für die freie Offenbarung Gottes» in der Geschichte aufgewiesen werden.⁷¹ Dabei gewinnt Rahner unter Rückgriff auf Hegels

⁶⁸ PEUKERT, Helmut, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Düsseldorf 1978, 50. Vgl. VORGRIMLER, Herbert, Karl Rahner. *Gottese Erfahrung in Leben und Denken*. Darmstadt 2004, 147–154.

⁶⁹ Dazu schreibt Rahner: «Man kann sie nicht ersetzen durch anbetendes Schweigen, durch eine *theologia negativa*, die wirklich selber schweigt, und man kann diese Sätze auch nicht so sagen, als ob die laute Aussage selbst schon das Beabsichtigte wäre und nicht das erschreckt anbetende Schweigen, das sie erzeugen soll, und das zu jenem Todesschweigen gehört, in dem der Mensch mit Christus im Tode verstummt. Es ist darum in der Theologie eine schwere Sache mit diesen Sätzen: Sie müssen laut gesagt werden, damit wirklich geschwiegen werden kann»: RAHNER, *Schriften zur Theologie* IX 124.

⁷⁰ DERS., Art. «Zur Theologie der Gnade», in: HTTL 3, 149. Vgl. VORGRIMLER, Herbert, Karl Rahner verstehen. *Eine Einführung in sein Leben und Denken*. Freiburg i.Br. 1985, 15ff.; STOLINA, *Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität*, 174–250 (s. Anm. 56); MIGGELBRINK, *Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug*, 395ff. (s. Anm. 60).

⁷¹ RAHNER, Karl, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (neu bearbeitet von J.B. Metz), München ³1985, 3.

Grenzdialektik den für uns hier zentralen Begriff der «transzendentalen Erfahrung» mit starkem Akzent bei dem menschlichen Erkenntnisvorgang aus einer Analyse des Urteilsaktes. Der Mensch ist derjenige, der als endlicher, auf die Sinneserfahrung verwiesener Geist als Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis auf das Absolute Sein als das Woraufhin (Ziel) und Wovonher (Grund) der Erkenntnis vorgreift. Dabei erfährt er das Absolute immer stets ungegenständlich mit, obgleich es wegen dieser geschichtlichen Vermitteltheit nur indirekt und begrifflich inadäquat aussagbar ist. «Der Vorgriff ist die *bewußte* Eröffnung des Horizontes, innerhalb dessen das einzelne Objekt der menschlichen Erkenntnis gewußt wird.»⁷²

Dieser vorwiegend in aristotelisch-thomistischen Kategorien gedachte Zugriff auf Erfahrung schwächt die personale wie interkommunikative Komponente im Erfahrungsbegriff ab. Diese sachontologische Reduktion, die nicht hinreichend würdigen kann, daß das Subjekt einem Objekt gegenübersteht, das wiederum selbst ein Subjekt ist und in seiner unableitbaren Freiheit das Subjekt selber herausfordert⁷³, wurde indessen von Rahner selber erkannt und auf die Einbeziehung von Mitwelt und Geschichte hin erweitert. Gipfelnd in seiner These der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, kann er deshalb die «Sachen als Momente an und um konkrete Personen und nicht anders» auffassen, die Sachwelt also der Mitwelt unterordnen und so einen interkommunikativen Erfahrungsbegriff ausformulieren, der die genannte Schwierigkeit zunehmend vermeidet.⁷⁴ Im «Grundkurs des Glaubens» konzipiert er folgerichtig den Vorgriff auf Unbegrenztes als Voraussetzung für die Konstitution der Person in Erkenntnis und Freiheit. Als apriorische Struktur, die sich deshalb auch dann noch durchhält, wenn man sie bestreitet, bildet sie für die

⁷² Ebd., 79; vgl. ebd. 102.

⁷³ Vgl. SIMONS, Eberhard, Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit «Hörer des Wortes» von Karl Rahner. Stuttgart u.a. 1966, 127; GRÜN, Anselm, Erlösung durch das Kreuz. Karl Rahners Beitrag zu einem heutigen Erlösungsverständnis. Münsterschwarzach 1975, 20ff.; GREINER, Franz, Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner. München 1978, 250ff.; EICHER, Die anthropologische Wende, 330.400 (s. Anm. 55).

⁷⁴ RAHNER, Schriften zur Theologie X 138; vgl. Schriften zur Theologie VI 277ff.; Schriften zur Theologie VII 296f. Vgl. PRÖPPER, Thomas/STRIET, Magnus, Art. «Transzendentaltheologie», in: ³LThK 10 (2001) 190. Weil im Rahmen des Natur-Gnade-Verhältnisses die Gratuität der Gnade auch im Begnadungsgeschehen gewahrt werden müsse, will Thomas Pröpper die wesenhafte Gratuität der Liebe Gottes durch Kategorien intersubjektiver Freiheit wahren; vgl. PRÖPPER, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München 1988, 171–214; DERS., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik. Freiburg i.Br. 2001.

Erkenntnis «ein vorgängiges Gesetz dafür, was und wie etwas sich dem erkennenden Subjekt zeigen kann»⁷⁵. Für die menschliche Freiheit als den menschlichen Grundvollzug, der noch einmal die Erkenntnis überformt, bedeutet dieser fortwährende Überstieg über alles Endliche die Erfahrung einer radikalen Überantwortung an sich selbst. Rahner gewinnt so den Gedanken einer transzendentalen Freiheit, die über eine bloße Wahlfreiheit hinaus das Vermögen radikaler Selbstverfügung darstellt.⁷⁶ Diese ursprüngliche transzendente, begrifflich uneinholbare Freiheit ereignet sich im Rahmen der skizzierten Vorgriffsdiagnostik nur in der konkreten geschichtlichen Freiheitsentscheidung, in die hinein wiederum sich diese ursprüngliche Freiheit objektiviert.

Der Begriff «Transzendente Erfahrung», so können wir nun sagen, bezeichnet folglich jenes apriorische Mitbewußtsein des Menschen in dessen Entschränktheit auf das Absolute hin, das in jedem Erkenntnis- und Freiheitsakt als deren Möglichkeitsbedingung gegeben ist.⁷⁷ Der Mensch ist die reine Offenheit für jenes Absolute Geheimnis Gottes, das sich ihm in der transzendentalen Erfahrung als sich verschweigende, verfügende, unverfügbare Nähe zuschickt und so als die abweisende Ferne den Menschen zu sich birgt. Daher ist die transzendente Erfahrung «das Aufgehen des unendlichen Seinshorizontes von diesem selbst her» und darum letztlich «Gnade»⁷⁸.

Diesen transzendentalen Erfahrungsbegriff nimmt Rahner sodann theologisch auf, um im Kontext der anthropologischen Wende der Theologie die Offenbarung vom Menschen her fragend zu erschließen. Für seine transzendentaltheologische Anthropologie ist der Mensch derjenige, der in der Kraft dieses Geheimnisses zu hoffen wagt, daß sich dieses Hl. Geheimnis selbst dialogisch zu liebender und vergebender Nähe ihm ungeschuldet und frei als das «unfaßbare Wunder» mitteilt und damit nicht bloß der angezielte, nie erreichbare und wesenhaft verborgene Grund und Horizont bleibt.⁷⁹ Im Bezug auf die Theologie der «ungeschaffenen Gnade» führt Rahner in dem für sein Denken zentralen Begriff der «Selbstmitteilung Gottes» Gnadenlehre und Offenbarungsdanken zusammen, um den dialogischen Ereignischarakter der göttlichen

⁷⁵ RAHNER, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. 1976, 30.

⁷⁶ Es handelt sich um die Notwendigkeit, «über sich selbst zu entscheiden und sich selbst zu tun»: RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 49.

⁷⁷ Ebd., 32.

⁷⁸ Ebd., 45.

⁷⁹ RAHNER, Schriften zur Theologie I 131. Zu Rahners Frühwerk vgl. GRÜMME, «Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht», 15–47 (s. Anm. 66).

Selbstoffenbarung zu betonen. So gelangt Rahner zu seinem Verständnis von Offenbarung als ein Gott selbst als unbedingte Liebe schenkendes Freiheitsgeschehen, in dem «der Geber in sich selber die Gabe» ist.⁸⁰

In doppelter Modalität ist dem Menschen diese Selbstmitteilung gegeben: als freies, dialogisches Angebot und als in der Kraft dieses Angebotes zu Heil oder Unheil Angenommenes oder Abgelehntes. Sie bildet, wie Rahner unter Aufnahme existentialontologischer Begrifflichkeit sagen kann, ein «übernatürliches Existential»⁸¹. Dieses läßt den Menschen «sich im Ziel (durch die Selbstmitteilung Gottes) auf das Ziel hin (die *visio beatifica*)» bewegen.⁸² Der Mensch steht dauernd unter dem befreienden wie herausfordernden Anruf Gottes, in dem Gott mit seinem Willen und seiner Liebe sich selbst als das Heil der Menschen und der Welt offenbart. Im übernatürlichen Existential jedes Menschen ist für Rahner insofern «schon eine Geoffenbarkeit Gottes durch gnadenhafte Selbstmitteilung gegeben»⁸³, so daß «eigentlich das Ganze der christlichen Glaubensbotschaft in einer transzendentalen Erfahrung» da ist.⁸⁴ Deshalb nennt er diese transzendente Erfahrung «transzendente Offenbarung»⁸⁵.

Seine geschichtlich situierte Anthropologie soll dabei für Rahner die geschichtliche Grundsignatur des Offenbarungsgeschehens gewährleisten. Der leibgeistige Mensch aktuiert die transzendente Gegebenheit Gottes nur in kategorialer Vermittlung. Insofern sich transzendental Gottes dialogische Liebe ereignishaft und frei schenkt, hat die transzendente Gegenwart Gottes im übernatürlichen Existential selbst eine Geschichte, wie umgekehrt die Geschichte in ihrem Kern selber «das Ereignis dieser Transzendenz ist»⁸⁶. Infolgedessen wird insgesamt die mensch-

⁸⁰ RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 126 (s. Anm. 75); vgl. ebd., 174. Zur Selbstmitteilung als Mitte Rahnerscher Theologie SIEBENROCK, Gnade als Herz der Welt, 34–71 (s. Anm. 60); SIEBENROCK, Karl Rahner in der Diskussion (s. Anm. 59); vgl. SCHWERTFEGGER, Nikolaus, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie des «anonymen Christen». Freiburg i.Br. 1982, 164ff. (FthSt 123).

⁸¹ RAHNER, Schriften zur Theologie I 328.

⁸² DERS., Grundkurs des Glaubens, 136 (s. Anm. 75). Zur Kritik am Übernatürlichen Existential vgl. RAFFELT/VERWEYEN, Karl Rahner, 17–72 (s. Anm. 56); PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, 269ff. (s. Anm. 74); MIGGELBRINK, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug, 132–163 (s. Anm. 60); RULANDS, Paul, Der Mensch unter dem Anspruch der Gnade. Das Übernatürliche Existential und der Begriff der *Natura pura* bei Karl Rahner. Innsbruck 2000, 15ff. (IST 54).

⁸³ RAHNER, Karl, Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: DERS./RATZINGER, J., Offenbarung und Überlieferung. Freiburg 1965, 17 (QD 25).

⁸⁴ RAHNER, Schriften zur Theologie IX 122.

⁸⁵ DERS., Grundkurs des Glaubens, 175 (s. Anm. 75).

⁸⁶ Ebd., 146.

liche Geschichte der Selbstausslegung der transzendentalen Offenbarung zur Offenbarungsgeschichte. Rahner nennt diesen geschichtlichen Aspekt «kategoriale» Offenbarung.⁸⁷ Gegen eine geschichtslose, verinnerlichte Interpretation des Offenbarungsgeschehens denkt Rahner damit beide Aspekte als untrennbare, sich gegenseitig bedingende Momente der «einen Offenbarung und ihrer einen Geschichte»⁸⁸.

In Rahners Konzeption von Erfahrung sind also Transzendentalität und Geschichte aufs engste zueinander gebracht. Gott begegnet in kreatürlicher Vermittlung, im konkreten Anruf durch den Nächsten.⁸⁹ Insofern sich die Offenbarung im heilschaffenden Glauben des die Offenbarung hörenden Menschen geschichtlich verobjektiviert, sind für Rahner folglich Heils- und Offenbarungsgeschichte sowie die Weltgeschichte insgesamt «koexistent und koextensiv»⁹⁰. Geschichte ist der Ort der Gotteserfahrung und Gottesbegegnung. Wie sich zeigt, ist Rahners Erfahrungsbegriff also geschichtlich wie interkommunikativ-praktisch qualifiziert.

Indessen stellt sich die bereits in Rusters Formalismusvorwurf reklamierte Frage, wie denn der Mensch die Qualität seiner jeweiligen Erfahrungen mit Gott überhaupt unterscheiden kann. Rahner versucht dies zu klären im Lichte des die Offenbarungsgeschichte innerlich dynamisierenden Telos und gelangt damit zur christozentrischen Tiefenstruktur seiner Offenbarungstheologie. Wenn nach Jüngel Gotteserfahrung eine «Erfahrung mit der Erfahrung» ist⁹¹, dann ist mit dem Inkarnationsgedanken ein letztes Unterscheidungskriterium im Erfahrungsbegriff gegeben. Der qualitativ unüberbietbar gelungene Kulminationspunkt der Offenbarungsgeschichte liegt in der hypostatischen Union zwischen göttlichem Logos und menschlicher Geistnatur in Jesus Christus. Deshalb liegt auch nur in diesem Christusergebnis für Rahner die einzige wirkliche Zäsur der kategorialen Heils- und Offenbarungsgeschichte.⁹² Die Geschichte bewegt sich nun in ihrer Offenheit «innerhalb der geschichtlich erfolgten Zusage eines absoluten Heiles», einer Zusage, die die «Ambivalenz der Freiheit der Welt zu Heil oder Unheil siegreich von Gott her übergreift.»⁹³ Sie spielt deshalb als letzter Maßstab in die Erfahrung hinein und wird mit dieser christologischen Qualifizierung zu dem besagten Unterscheidungskriterium der Erfahrung.

⁸⁷ Ebd., 175.

⁸⁸ DERS., Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, 15 (s. Anm. 83).

⁸⁹ DERS., Grundkurs des Glaubens, 176 (s. Anm. 75).

⁹⁰ Ebd., 157.

⁹¹ JÜNGEL, Unterwegs zur Sache, 132 (s. Anm. 39).

⁹² RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 171 (s. Anm. 75).

⁹³ DERS., Schriften zur Theologie XIII 162.

Diese christologische Tiefenstruktur des Erfahrungsbegriffs begründet die Ernsthaftigkeit und Dringlichkeit der Erfahrungen, wie dies Rahner insbesondere mit seiner im Horizont von Mt 25 sowie im Lichte der ignatianischen Logik der Gottesbegegnung im Alltag entwickelten These der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe markiert. Die sich zwischenmenschlich zutragende Erfahrung des Anderen ist der Ruf in die je konkrete unbedingte Verantwortung.⁹⁴ Wenn David Berger dies als Verteilung der Gnade «nach dem Gießkannenprinzip» qualifiziert⁹⁵, markiert daß nicht nur jene subjektlose, sachontologisch-verdinglichte Gnadentheologie neuscholastischer Prägung, die Rahners in Kategorien der Freiheit artikulierte Theologie der Selbstmitteilung überwinden wollte. Sie verrät überdies die tiefgreifende Ahnungslosigkeit von jener Dramatik, die Rahner in die subjekthafte Existenz des Menschen in seinen Erfahrungen vor Gott einträgt.

*V. Ein kritisch-dynamischer Erfahrungsbegriff im transzendentalen Gestus
Rahners Erfahrungsbegriff in der Kritik*

Edward Schillebeeckx hat das Problematische bei Rahners transzendentaltheologischem Erfahrungsbegriff in dessen idealistischer Ableitung der Erfahrung und des Glaubens aus einer vorgängigen Metaphysik gesehen. In Korrespondenz mit der gesamten philosophischen Linie von Schelling, Hegel bis zu Hermes und deren Anliegen einer philosophischen Glaubensbegründung befragte Rahner die christliche Tradition darauf, was «wunderbar zu dem paßt, was metaphysisch über die Erfahrung entwickelt worden ist».⁹⁶ In ähnlicher Stoßrichtung sehen unter Aktualisierung des Alteritätsdenkens von Emmanuel Levinas Josef Wohlmuth, Thomas Freyer sowie Erwin Dirscherl in der transzendentaltheologischen Konzeptualisierung von Erfahrung zutiefst problematische und selbst durch Rahners «gnadentheologische Korrektur» keineswegs veränderte Denkkategorien am Werke⁹⁷, die gerade die Würde individueller Freiheit, die Andersheit des Anderen, die Kontingenz der Geschichte

⁹⁴ Vgl. TAFFERNER, Andrea, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts. Innsbruck-Wien 1992, 200–228 (ITS 37).

⁹⁵ BERGER, Natur und Gnade, 322 (s. Anm. 20).

⁹⁶ SCHILLEBEECKX, Edward, Tradition und Erfahrung. Von der Korrelation zur kritischen Interrelation. Hans-Georg Ziebertz im Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstag am 12. November, in: *KatBl* 119 (1994) 758.

⁹⁷ WOHLMUTH, Josef, «Gott – das letzte Wort vor dem Verstummen. Gotteserfahrung bei Karl Rahner und Emmanuel Levinas», in: WENZLER, Ludwig (Hg.), *Die Stimme in den Stimmen*. Düsseldorf 1992, 56.

sowie die Transzendenz Gottes untergraben. Zwar durch den Analogiegedanken vor ungebrochenem Idealismus geschützt, beruhe die Transzendentaltheologie auf der metaphysischen Identität von Sein und Denken. Deshalb favorisiere Rahner im strikten Gegensatz zu Levinas' Konzept einer «(authentischen) Transzendenz Jenseits des Seins» das Konzept einer vom transzendentalen Subjekt her entworfenen «(analogen) Transzendenz innerhalb des Seins».⁹⁸ Rahner bejahe Pluralität daher nur insoweit, wie sie von diesem letzten Einheitshorizont seines Totalitätsdenkens umfaßt und konstituiert werde. Rahner könne Gott «prinzipiell ohne den Anderen denken»⁹⁹, insofern er ihn in der individuell verinnerlichten Ekstase des subjektiven Vorgriffs thematisiere anstatt wie Levinas in der liebenden Antwort auf das unbedingte Angegangensein des Ich durch die ethische Nötigung des Anderen. Denn Rahners transzendentaler Erfahrungsbegriff hypostasiiere ein autonomes, intentionales, vom Primat der Erkenntnis geleitetes Subjekt transzendentaler Erfahrung, welches Gott in der welt- und geschichtslosen Besinnung auf seine apriorische Transzendentalität finden könne und den Anderen vermittels dieser tendenziell egologischen Herrschaftsvernunft im Zirkel von Person und Natur zum Medium subjekthafter Selbstvermittlung erniedrige.¹⁰⁰ J.B. Metz hatte in dieser Richtung bereits vor der transzendentalen Denken innewohnenden Tendenz gewarnt, geschichtliche Erfahrung durch transzendente Vorwegnahmen zu unterlaufen¹⁰¹, und Rahners Erfahrungsbegriff insgesamt attestiert, ohne Alteritätstheorem konzipiert zu sein.¹⁰²

Insofern Rahners transzendentaler Erfahrungsbegriff nach Georg Baudler die «Theologie für die konkrete Lebenserfahrung des gegenwärtigen

⁹⁸ FREYER, Thomas, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*. Studien zu Karl Barth, Wolfhart Pannenberg und Karl Rahner. Würzburg 1993, 476 (BdSt 13). Nach Freyer sympathisiere Rahner «mit der Axiomatik eines (gemäßigten) Identitätsdenkens»: ebd. 347; vgl. ebd. 390.462f.

⁹⁹ WOHLMUTH, Gott – das letzte Wort vor dem Verstummen, 71 (s. Anm. 97).

¹⁰⁰ Vgl. FREYER, *Zeit – Kontinuität und Unterbrechung*, 436ff (s. Anm. 98); DIRSCHERL, Erwin, *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*. Würzburg 1996, 102ff. (BdSt 22).

¹⁰¹ Vgl. Metz' Rede vom «theologischen Zauberkreis» und «gnadentheologischen Idealismus»: METZ, Johann Baptist, «Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen», in: RAFFELT, Albert (Hg.), *Karl Rahner in Erinnerung*. Düsseldorf 1994, 78; DERS., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz 1984, 143ff.; NEUHAUS, *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust* (s. Anm. 62).

¹⁰² METZ, Johann Baptist, Vorwort, in: Gutiérrez, Gustavo, *Theologie der Befreiung. Mit der neuen Einleitung des Autors und einem Vorwort von Johann Baptist Metz*. Mainz 1992, 11.

tig lebenden Menschen assimilierbar werden» läßt, indem sie die christliche Überlieferung «dialogisch» mit der menschlichen Lebenssituation vermittelt¹⁰³, muß sie sich fragen lassen, ob sie nicht zu leichtfertig das Fremde, das Nichtassimilierbare, Irritierende, kurzum: die nichtkorrelierbare Alterität überspielt. Wäre Rahners Erfahrungsbegriff in dem von Georg Baudler unterstellten Maße dialogisch strukturiert im Sinne lediglich einer hin- und herschwingenden Wechselseitigkeit von subjektiver Erfahrung und Offenbarung, oder allgemeiner formuliert: von Subjekt und Objekt, stünde sie sehr wohl in der von Ulrike Greiner beschworenen Aporie einer Verschmelzungshermeneutik.

Von seiner Theologie des Hl. Geheimnisses her bricht freilich Rahner die totalisierende Dynamik der Vernunft. In Kategorien der Freiheit artikuliert, fragt seine Transzendentaltheologie nicht im Sinne Kants nach den notwendigen allgemeinen, sondern nach den schon konkreten, geschichtlichen, vom Ereignis des absoluten Heilswillens angebotshaft getragenen Voraussetzungen geschichtlicher Erfahrung im Subjekt. Jenseits eines transzendentalen Apriorismus vermag er auf diese Weise Sinn und Bedeutung der Offenbarung für das Subjekt aufzuweisen. Er kann Alterität wahren, ohne im Unterschied postmoderner Erfahrungskonzeptionen aufzuhören, sie denkerisch ausweisen zu können.¹⁰⁴ Nach Rahners geheimnistheologisch fundierter Transzendentaltheologie erlangt die Vernunft ihre Vollendung nicht im universalen erkennenden Vorgriff, sondern in der jede Erkenntnis nochmals überformenden Liebe zum Geheimnis Gottes.¹⁰⁵ Gegen alle metaphysischen Vergegenständlichungstendenzen, die Gott nur noch als «Gott des fixen Begriffs» und damit als Götzen vorstellen¹⁰⁶, wird Rahners Seinsdenken nicht von einer sich selbst durchsichtigen Erstphilosophie aus entworfen, sondern ist zu verstehen als jenes «geheimnisvolle Ereignis, in dem die ersten Maßstäbe als die unmeßbaren sich selber zeigen und der Mensch sich als der gemessene weiß.»¹⁰⁷ Das hier mitschwingende Wahrheitskonzept ist das einer Wahrheit, das nicht vom Menschen konstruiert oder nur ästhetisch wahrzunehmen wäre. Sie überfällt vielmehr den Menschen von Gott her,

¹⁰³ BAUDLER, Georg, «Göttliche Gnade und menschliches Leben. Religionspädagogische Aspekte der Offenbarungs- und Gnadentheologie», in: VORGRIMMLER, Herbert (Hg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners* (=FS für Karl Rahner). Freiburg i.Br. 1979, 43.

¹⁰⁴ Vgl. SILLER, Hermann Pius, Art. «Rahner, Karl», in: *LexRP* 2 (2001), 1584f.

¹⁰⁵ Vgl. MIGGELBRINK, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug, 65–74 (s. Anm. 60).

¹⁰⁶ RAHNER, Karl, *Einübung priesterlicher Existenz*. Freiburg i.Br. 1970, 23.

¹⁰⁷ DERS., *Schriften zur Theologie* IV 72.

befreit den Menschen und weist ihn auf den Weg. Ein solches Denken ist und bleibt «im Anfang rezeptiv»¹⁰⁸, ohne indessen aufzuhören, Denken zu sein und Erfahrung vernünftig ausweisen zu können. Im Gegensatz zu der ihm unterstellten Transzendenzvergessenheit besteht Rahners Sprengung des universalistischen Totalitätsdenkens auf dem «Helldunkel der Ontologie», welche die Andersheit Gottes zu wahren weiß.¹⁰⁹

Der Ertrag für unsere Suche nach einem theologischen Erfahrungsbegriff liegt damit auf der Hand. Durch die gnadenhafte Eröffnung der Erfahrung ins Hl. Geheimnis hinein, die den Menschen nur im – auch anonymen – Absprung der Liebe und des Gebets zu sich kommen läßt, wird das Modell einer formalen Wechselseitigkeit durchbrochen. Trotz aller emphatischen Rückbindung des Glaubens an die Erfahrung sind beide deshalb nie zur Deckung zu bringen. Mehr noch: Glaube geschieht oft «gegen alle Erfahrung»¹¹⁰. Der Mittelpunkt menschlichen Daseins in Gott «ist uns, unserer unmittelbaren Erfahrung, unserem Genuß ent-rückt»¹¹¹, so daß die Erfahrung, ja selbst noch die Glaubenserfahrung niemals Maßstab für das Leben der Christen und die Qualität des Glaubens sein können. Es gibt zum Glauben führende Erfahrungen. Glaube und Erfahrung «bedingen sich gegenseitig». Doch müssen diese Erfahrungen glaubend übernommen und praktisch ratifiziert werden. Denn «nur der Glaubende macht die Erfahrung und, indem er sie macht, glaubt er.»¹¹² Eine Erfahrungskonzeption, die Glaube und Erfahrung in ein starres Schema formaler Wechselseitigkeit brächte, fände also selbst Rahners Widerspruch.

Dort, wo in der Betonung der Asymmetrie des Dialogs und inmitten der herausgearbeiteten Primordialität der Alterität die Bedeutung dieser Erfahrung für das Subjekt und das Sichaufgegebenheit des Subjekts in dessen Konfrontiertsein mit fremder Erfahrung zurückgedrängt zu werden droht, dort, wo mehr vom Ereignis des Anderen und der sich ereignenden Wirklichkeit her gedacht wird, dort wäre eine solche transzen-

¹⁰⁸ SIEBENROCK, Gnade als Herz der Welt, 62 (s. Anm. 60). Der hier anklingende Analogiebegriff fällt nicht mit dem etwa aus der Perspektive Barths oder Levinas' abgelehnten Analogieverständnis zusammen. Analogie meint aus mystischer Erfahrung heraus jenes ursprüngliche, nicht ableitbare oder synthetisierbare ereignishaftes Verhältnis zwischen gestufter Endlichkeit, dem kreatürlichen Subjekt und dem unverfügbaren Absoluten Geheimnis Gottes; vgl. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 80 (s. Anm. 75).

¹⁰⁹ RAHNER, Schriften zur Theologie IV 79.

¹¹⁰ DERS., Karl, Gebete des Lebens (hrsg. von A. RAFFELT, Einführung von K. Lehmann). Freiburg i.Br. 1993, 95.

¹¹¹ DERS., Einübung priesterlicher Existenz, 109 (s. Anm. 106).

¹¹² DERS., Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. München 1965, 149.

dentale Reflexion einer bereits von Alterität angegangenen Vernunft unverzichtbar. Durch sie läßt sich überhaupt der Geltungsgrund, der Geschenk-, Befreiungs-, Verpflichtungs-, ja möglicherweise auch der unbedingte Heilscharakter geschichtlicher Erfahrungen für das Subjekt verdeutlichen und die Möglichkeit verständlich machen, daß eine Erfahrung nicht zuletzt auch von Fremdheit gemacht werden kann, ohne sie zu depotenzieren oder den Menschen zu übergehen. In der Erfahrung ist der Mensch mit einer unbedingten Andersheit konfrontiert, ohne daß diese Erfahrung je abschließend zu machen oder zu thematisieren wäre. Von Rahners Theologie des Geheimnisses her wird in den Erfahrungsbegriff eine Dynamik eingetragen, die wegen dieser Unabschließbarkeit jede reziproke Dialogik sprengt, ohne dabei einem fideistischen oder einem subjektlos-heteronomen Reduktionismus zu unterliegen. Deshalb könnte man die in Rahners Erfahrungsbegriff angezielte Erfahrung mit Knut Wenzel als eine «Anti-Erfahrung», eine «Hohlform der Erfahrung» bezeichnen¹¹³, wenn man eine Hermeneutik der Selbstpräsenz des Subjekts als Kategorialisierung der Erfahrung zugrunde legt.¹¹⁴ Denn im Gegensatz zu einem im Horizont des intentionalen, schließlich alles bewältigenden Zugriff des Subjekts angelegten Erfahrungsbegriff zielt der alteritätstheoretische Erfahrungsbegriff auf eine in der Liebe gewonnene Erfahrung. In dieser erfährt sich das Selbst «als aufbrechendes, loslassendes, ausströmendes, entleerendes, sich verlassendes, Abschied nehmendes Selbst, das nicht mehr bei sich ist, sondern beim Anderen, das nicht es selbst ist, indem und solange es mit sich selbst an sich hält und bei sich bleibt, sondern das es selbst zu werden hofft und vertraut, indem es von sich läßt und sich beim Anderen (als dieser Andere) findet.»¹¹⁵

Überdies bindet Rahner das Subjekt der Erfahrung durch die Einheit von theoretischer und praktischer Vernunft konstitutiv ein in das Geschehen von Erfahrung, wobei die christozentrische Tiefenstruktur zugleich entgegen dem skizzierten Formalismusverdacht präzise Kriterien in den Erfahrungsbegriff einbringt. Seine heilsgeschichtliche Christozentrik entfaltet vor dem Hintergrund seiner Geheimnistheologie einen normativen Begriff der Religion, der als innertheologische Religionskritik aus dem Erbe der Propheten heraus bis zu Dietrich Bonhoeffer und Karl

¹¹³ WENZEL, Knut, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils. Freiburg i.Br. 2003, 339.

¹¹⁴ Für diese Hermeneutik ist mit «Erfahrung» «die Fülle der einströmenden, bereichernden, angeeigneten, verarbeiteten, einverlebten und in jedem Fall, mögen sie nun positiv oder negativ ausfallen, das erfahrende Selbst bestätigenden Ereignisse gemeint»: ebd.

¹¹⁵ Ebd.

Barth legitime und illegitime Formen unterscheidet.¹¹⁶ Statt einer billigen Anpassung der Gottesrede an den Zeitgeist, statt einer Plausibilisierung der Gottesbotschaft durch deren anthropologische oder gar religionsförmige Reduktion führt Rahners Erfahrungsbegriff den christologisch angeschärften Gottesgedanken über den Geheimnisbegriff als kritisches Kriterium mit sich.

Im Widerspruch zum Vorwurf einer erfahrungsbegrifflich begründeten Verschmelzungshermeneutik legt Rahner einen Begriff von Erfahrung vor, der im Horizont einer vernehmenden Vernunft aus dem Blickwinkel des Subjekts auf die vorgängigen geschichtlichen Erfahrungen reflektiert. Erfahrung ist nie ganz vom Hörer des Wortes verstehend anzueignen, sondern verweist ihn in seiner Erkenntnis und Freiheit in das Hl. Geheimnis selber. Greiners Verdacht eines monologischen Erfahrungsbegriffs dürfte sich am wenigsten auf Rahners Position beziehen lassen. Sein Erfahrungsbegriff sprengt jede Reflexion der Erfahrung in Kategorien der Dialogik und der Wechselseitigkeit, wie dies Levinas bei Buber diagnostiziert. Im Lichte des Geheimnisgedankens wird in Rahners Konzeption die Erfahrung vom Nicht-Ich eröffnet, das begrifflich je stets uneinholbar bleibt und die Erfahrung vom Absoluten Geheimnis her auf dieses Absolute Geheimnis hin je neu dynamisiert. Dies trägt in den Erfahrungsbegriff eine konstitutionelle Unabschließbarkeit ein. Rahners transzendentaler Erfahrungsbegriff enthüllt so seine zutiefst kritisch-dynamische Struktur und wäre damit als kritisch-dynamischer Erfahrungsbegriff in transzendentelem Gestus zu bezeichnen.

Gleichwohl bleibt Rahners Ansatz dabei hinsichtlich der Geschichte und der konkreten Ausfaltung der Intersubjektivität von letzten Aporien nicht frei. Bei aller zunehmenden Würdigung von Intersubjektivität und der Abhängigkeit des Subjekts vom Zuspruch und der Herausforderung durch den Anderen bleibt in der Spur ignatianischen Denkens die Vorordnung des Subjekts und darum der Primat transzendentaler Hermeneutik, der es vor allem um den Heilsvollzug des ekstatischen Subjekts vor dem göttlichen Geheimnis geht. Demgegenüber treten die konkrete Abhängigkeit des Subjekts vom Anderen in dessen konkreter Situation und dessen Ansprüchen an das Subjekt und vor allem der Einbruch des Anderen in die Erfahrung doch eher zurück¹¹⁷, ohne gleichwohl für jene

¹¹⁶ Vgl. RAHNER, Karl, Art. «Der theol.(-normative) Begriff der R(eligion)», in: HTTL 6, 212–213.

¹¹⁷ Zu detaillierten Analysen vgl. SCHWERTFEGER, Gnade und Welt, 355ff. (s. Anm. 80); TAFFERNER, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, 223–229 (s. Anm. 94); GRÜMME, «Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht», 252ff.541–548.567ff.596ff. (s. Anm. 66).

egologische Herrschaftsvernunft eines autonomen Subjekts zu optieren, wie ihm etwa von Thomas Freyer unterstellt wird.¹¹⁸ Auch wenn diese Defizite nicht, wie die eingangs erwähnten Kritiker meinen, aus einer quasiidealistischen Tendenz seines Denkens resultieren, sondern vielmehr Rahners grenzenlosem Vertrauen auf einen immer schon transzendental wirksamen universalen Heilswillen Gottes Ausdruck geben, sich in kreatürlicher Vermittlung in die letztlich nur zu diesem Zweck geschaffene Welt als Liebe hineinzudrängen.¹¹⁹ Es bleibt das Problem, an diesem Punkt der Alterität im Erfahrungsbegriff nicht hinreichend zu entsprechen. So sehr Rahners kritisch-dynamischer Erfahrungsbegriff in transzendentelem Gestus hinsichtlich der Ausweisbarkeit, Wahrheit und Kommunikabilität von Alterität im Erfahrungsgeschehen bleibende Bedeutung besitzt, kommt er hinsichtlich der Möglichkeit, Differenz hinreichend zu konzipieren, an eine Grenze.

Wäre nicht hier Rahners Ansatz weiterzudenken im Hinblick auf einen Erfahrungsbegriff, der die Alterität gegenüber einer ungebrochenen Subjektzentrierung stark macht und das Ankommenkönnen dieser Alterität im Subjekt mitbedenkt? Es gilt, so der im folgenden in höchst skizzenhafter Form verfolgte Versuch, einen alteritätstheoretischen Erfahrungsbegriff zu entfalten, der sich im Horizont einer bereits von Alterität je vorgängig eröffneten und dynamisierten Dialogik artikuliert, die hier «asymmetrisch strukturierte Dialogizität» genannt werden soll.

VI. Konturen eines alteritätstheoretischen Erfahrungsbegriffs

Saskia Wendel hat mit großer Plausibilität das Konzept einer strengen Reziprozität in der Beziehung von Ich und Anderem gerade gegen die Gefahren ins Feld geführt, wie sie von einer radikalen Asymmetrie in dieser Beziehung her drohen.¹²⁰ Aus der Perspektive des Subjekts gedacht, bestehen im Falle einer Objektzentrierung der Subjekt-Objekt-Beziehung unüberwindbare Schwierigkeiten insbesondere in einer inhärenten Heteronomietendenz sowie in der Kommunikabilität von Objekt und Subjekt. Namentlich am Alteritätsdenken von Levinas kann die Plausibilität dieser Kritik an einer solchen Subjektlosigkeit nachgewiesen wer-

¹¹⁸ RAHNER, Grundkurs des Glaubens, 67 (s. Anm. 75).

¹¹⁹ Zu näheren Begründungen GRÜMME, «Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht», 557f. (s. Anm. 66); STOLINA, Die Theologie Karl Rahners: Inkarnatorische Spiritualität, 125–128 (s. Anm. 56).

¹²⁰ Vgl. WENDEL, Saskia, Affektiv und inkarniert. Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung. Regensburg 2002, 298–303 (ratio fidei 15).

den.¹²¹ Aus der Objektperspektive gedacht würde eine ungebrochene Subjektzentrierung all jene Marginalisierungen des Nicht-Ichs heraufführen, wie sie Saskia Wendel als vehemente Verfechterin eines – wenn auch bei ihr phänomenologisch zugespitzten – transzendentalen Denkens selber beklagt.¹²²

Dementsprechend hält auch das hier vertretene Konzept einer asymmetrisch grundierten Dialogizität dezidiert an der Wechselseitigkeit, also eben an der Dialogizität der Beziehung von Subjekt und Objekt fest. Es ist gerade diese Wechselseitigkeit, die das Ich vor einem hypertrophen Solipsismus und einer objektvergessenen subjektivistischen Geschichtslosigkeit bewahrt oder das Objekt in eine Ferne rückt, durch die es nicht mehr kommunikabel sein kann und deren Nähe sich als eine gewaltförmige Heteronomie entfaltet. Gerade die Wechselseitigkeit gewährleistet die Eigenständigkeit von Ich und Du, von Subjekt und Objekt.¹²³ Dabei rezipiert das Konzept der asymmetrisch grundierten Dialogizität Einsichten von so divergierenden Denkern wie Franz Rosenzweig oder auch Theodor W. Adorno.¹²⁴ Zudem rekurriert dieses Konzept auf Elemente transzendentalen Denkens. Es wäre transzendental im Sinne einer kritischen Reflexion der Erfahrung jenes Bewußtseins, «das seine Transzendentalität in der Erfahrung der Transzendenz begründet weiß.»¹²⁵

¹²¹ Vgl. ebd., 298–303; RICOEUR, Paul, *Das Selbst als ein Anderer*. München 1996, 408; SPLETT, Jörg, *Gottese Erfahrung im Antlitz des Anderen? Im Gespräch mit Emmanuel Levinas*, in: *MThZ* 1 (1994), 59ff.; GRÜMME, B., *Was ist der Mensch ohne den Anderen? Überlegungen zur theologischen Debatte um das Subjekt*, in: *FZPhTh* 45 (1998) 520–522.

¹²² Vgl. WENDEL, *Affektiv und inkarniert*, 292–203 (s. Anm. 120).

¹²³ Zu dialogischen Subjekttheorien vgl. die Rekonstruktion bei SATTLER, Dorothea, *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen*. Freiburg i.Br. 1997, 266–299.

¹²⁴ Vgl. ROSENZWEIG, Franz, *Der Stern der Erlösung*. Mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem. Frankfurt/M. 1990; ADORNO, Theodor W., *Negative Dialektik*. Frankfurt/M. 1990, 184–187.339.

¹²⁵ ZAK, Adam, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft. Über die Grundmotive der Offenbarungsphilosophie Franz Rosenzweigs*. Stuttgart u.a. 1987, 160. Der Referenzrahmen dieser Arbeit verbietet eine detaillierte Auseinandersetzung mit dem Ansatz Richard Schaefflers. Durchaus auch von Rosenzweig bewegt und inspiriert von Traditionen dialogischen wie transzendentalphilosophischen Denkens, kommt Schaeffler zu einem Konzept schwachen transzendentalen Denkens und dementsprechend zu einem hermeneutisch gebrochenen Begriff von transzendentaler Erfahrung: vgl. SCHAEFFLER, Richard, «Die transzendente Reflexion und die «Geschichte Gottes mit dem Menschen» oder: Eröffnet die transzendente Reflexion einen Zugang zum Verständnis derjenigen Geschichte, von der der Glaube spricht?», in: KRUCK, Georg (Hg.), *Gottesglaube – Gottese Erfahrung – Gottese Erkenntnis. Begründungsformen religiöser*

Solange diese im Horizont einer je schon von Geschichte angegangenen, in diesem Sinne hermeneutisch gebrochenen subjekthaften Vernunft entfaltet werden, bleiben diese Elemente im Interesse der subjektiven wie interkommunikativen Ausweisbarkeit von Sinn und Geltungsgründen der Erfahrung des Nicht-Ich mit dessen Ansprüchen an das Ich, und eben genau damit für die Dialogik von Subjekt und Objekt unverzichtbar. Dies jedenfalls sollte in der Auseinandersetzung mit Rahners Transzendentaltheologie deutlich geworden sein.

Andererseits stellt Bernhard Casper gegenüber einer streng reziproken Dialogizität unter Rückgriff auf Levinas in zeittheoretischen Begriffskategorien die kritisch-herausfordernde, korrektivische Wucht der uneinholbaren Fremdheit des begegnenden Anderen für das Subjekt heraus. Alterität kann in Dialogik nicht aufgehen.¹²⁶

Rosenzweigs Dialogik bietet eine Möglichkeit, die Einsichten der Begegnungsphilosophie in die Bedeutung der Dialogik zu bewahren, ohne deren Aporien zu unterliegen. Im Widerspruch zur Dialogik Bubers bricht Rosenzweig durch die primordiale Vorordnung des Anderen im Dialog mit der strengen Wechselseitigkeit der Dialogik. Erfahrung wird von Andersheit je vorgängig gestiftet, so sehr sie auch vom Ich erfahren und angeeignet werden muß. Diese Vorordnung des Du vor dem Ich gibt dem Dialog eine asymmetrische Struktur. Die reziproke Dialogik basiert auf einer Asymmetrie, die ihr je schon als begründende, initiierende Tiefenstruktur zu Grunde liegt. Die Asymmetrie setzt folglich die Dialogik keinesfalls außer Kraft, desavouiert, marginalisiert oder negiert sie. Dies unterscheidet sie von Levinas.¹²⁷ Sie trägt jedoch in die Dialogik eine konstitutive Unabgeschlossenheit ein, eine unauslotbare Tiefe, eine offene, nie zu schließende Flanke. Immer durchwirkt die Wechselseitigkeit ein fortwährendes Eröffnetsein von einer Alterität her und auf ein Außerhalb hin, das jedes Innerhalb nochmals aufsprengt. Sie durchwirkt aber damit zugleich ein Gefälle, eine nicht umzukehrende und damit zu beschwichtigende, verharmlosende Richtung, die die Vorgängigkeit, die Autorität und die inmitten aller Präsenz doch uneinholbare Ferne des Ob-

Erfahrung in der Gegenwart. Mainz 2003, 85–108; DERS., Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit (s. Anm. 52).

¹²⁶ Vgl. CASPER, Bernhard, «Denken im Angesicht des Anderen. Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas», in: HENRIX, Hans Hermann (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas. Aachen 1984, 28; vgl. CASPER, Religion der Erfahrung. Einführungen in das Denken Franz Rosenzweigs. Paderborn 2004, 193–205.

¹²⁷ Vgl. GRÜMME, «Noch ist die Träne nicht weggewischt von jeglichem Angesicht», 352–368 (s. Anm. 66); DERS., Was ist der Mensch ohne den Anderen?, 516–523 (s. Anm. 121).

jekts im Dialog verbürgt. In dieser asymmetrisch grundierten Dialogizität geht Alterität nie in den vermittelnden Prozessen der Reziprozität auf.¹²⁸

Diese Struktur einer asymmetrischen Dialogizität begründet einen Begriff dialogischer Erfahrung, in der Subjekt und Objekt durchaus in dialogischer Wechselseitigkeit zueinander stehen. Erfahrung wird zu teil, wird vom Anderen je vorgängig gestiftet, wird durch den Einbruch des Anderen eröffnet. Dieser Einbruch ist weder denkerisch noch durch vorhergehende Erfahrung zu erwarten. Zugleich aber geht das Subjekt der Erfahrung erkenntnistheoretisch, subjekttheoretisch wie praktisch unlösbar in den Erfahrungsprozeß ein. Am Subjekt vorbei gibt es keine Erfahrung, allenfalls flüchtige Erlebnisse und Gefühle.¹²⁹ Nie darf das Subjekt der Erfahrung überspielt werden, nie darf es zum reinen Objekt der Erfahrung herabgewürdigt werden, gehören doch die Erfahrungen zur Identität des Subjekts selber. Mit seinen Verstehensvoraussetzungen konstituiert das Subjekt wesentlich die Erfahrung mit. Subjekt und Objekt vermitteln sich einander in der Erfahrung wechselseitig.

Gleichwohl aber gehen weder das Objekt der Erfahrung, das Nicht-Ich oder der Andere, noch das Subjekt in dieser Dialogizität auf. Gewiß lag eine der wesentlichen Entdeckungen bereits der Dialogphilosophie in der Anerkennung dieser Irreduzibilität von Ich und Du, von Subjekt und Objekt im Dialog. Es gehört wesentlich zur Einsicht in die identitätsstiftende Kraft der Begegnung für das Ich mit dem Du, daß die Erfüllung der dialogischen Beziehung von Ich und Du zugleich in der «Akzeptation der Anderheit» des Du besteht.¹³⁰ Doch während die Dialogphilosophie diese Irreduzibilität durch die «All-Gegenseitigkeit» des Dialogs von Ich und Du sichern will – und dabei eben problematisch bleibt¹³¹ –, beansprucht der alteritätstheoretische Erfahrungsbegriff seinerseits Subjekt und Objekt als diese selbst und in ihrer wechselseitigen Dependenz zu sichern. Bei aller Subjektverhaftetheit der Erfahrung, bei aller dialogisch-kommunikativen Vermitteltheit der Erfahrung gehen Sub-

¹²⁸ Zu Begründungen vgl. GRÜMME, Religionsförmigkeit als heimliche Pointe der Korrelationsdidaktik? Zum Erfahrungsbegriff der Korrelationsdidaktik in einer Zeit gottvergessener Religionsfreudigkeit; in: *TbG* 1 (2002) 13-29.26–28. Derzeit schließe ich eine Habilitationsschrift ab zum Thema: «Vom Anderen eröffnete Erfahrung. Zur Grundlegung eines Erfahrungsbegriffs in der Religionspädagogik».

¹²⁹ Vgl. zu dieser Unterscheidung SCHILLEBEECKX, Menschen, 15ff. (s. Anm. 37); BIEHL, Erfahrung, Glaube und Bildung, 15–31 (s. Anm. 22).

¹³⁰ BUBER, Martin, Werke Bd. 1: Schriften zur Philosophie. München-Heidelberg 1962, 421; vgl. HABEL, Thorsten, Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mainz 1994, 46–67; SATTLER, Beziehungsdenken in der Erlösungslehre, 284–291 (s. Anm. 123).

¹³¹ BUBER, Werke Bd. 1: Schriften zur Philosophie, 88 (s. Anm. 130).

jekt und Objekt für den alteritätstheoretischen Erfahrungsbegriff nicht in ihrer wechselseitigen Vermittlung auf. Für Henning Luther sprengt die konkrete Individualität des Anderen den «egalierenden Rahmen bloßer Wechselseitigkeit», auch wenn Luther gerade um des Anderen in seiner Zerbrechlichkeit, Fremdheit und Not willen die Rede vom Subjekt und von Individualität für unverzichtbar hält.¹³² Das Erfahrungsobjekt kann nicht durch den erkennenden wie erfahrenden Zugriff des Erfahrungssubjekts begrifflich verobjektiviert werden. Jede erfahrene Wirklichkeit sperrt sich so gegen ihre Assimilation in die Verstehensvoraussetzungen des Subjekts. Der alteritätstheoretische Zugriff öffnet auf diese Weise die Erfahrung ins Unabschließbare. Nie kommt die Erfahrung an ihr Ende, nie läßt sie sich stillstellen. Immer bleibt in der Erfahrung noch etwas zu erwarten. So gesehen ist mit dem alteritätstheoretischen Erfahrungsbegriff inmitten aller reflexiven Bemühungen doch zugleich ein Plädoyer für eine begrifflich unverarbeitete Erfahrung verbunden, in der sich gerade nach Zillesen die «Spur des Anderen» wahrnehmbar macht.¹³³ Erfahrung ist immer auch Differenz Erfahrung.

Von Rosenzweigs Sprachdenken her wäre freilich die Sprache als Möglichkeitsbedingung einer sich zutragenden Erfahrung einzubringen, weil sie als das dem Ich und dem Anderen gemeinsame Organon ihrer Beziehung und ihrer Erkenntnis das Ankommenkönnen des Anderen und das Hören des Ichs ermöglicht.¹³⁴

Mit dieser Akzentuierung der Alterität in der Erfahrung ist zugleich inmitten der Würdigung der subjekthaften Verstehensleistungen der Widerfahrnischarakter der Erfahrung eingeschärft. Eine kommunikativ-dialogische Bestimmung stellt die Wechselseitigkeit von «Erwähltwerden und Erwählen, Passion und Aktion in einem» heraus. Denn das «Du be-

¹³² LUTHER, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart 1992, 81. Für Christoph Lienkamp ist in der dialogischen Philosophie kein Zugang zum fremden Anderen zu finden: vgl. LIENKAMP, Christoph, Der/die/das Andere bzw. Fremde im sozialphilosophischen Diskurs der Gegenwart. Eine Herausforderung der theologischen Sozialethik, in: *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften* 35 (1994) 150–166; vgl. auch GREINER, Der Spur des Anderen folgen?, 324ff. (s. Anm. 4).

¹³³ ZILLESSEN, Dietrich, «Elementarisierung theologischer Inhalte oder elementares religiöses Lernen? Ein religionspädagogischer Grundkonflikt», in: HILGER, Georg, REILLY, George (Hgg.), Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend – Schule – Religion. München 1993, 37. Vgl. LUTHER, Religion und Alltag, 68–73 (s. Anm. 132).

¹³⁴ Zu Begründungen CASPER, Religion der Erfahrung, 143–154 (s. Anm. 126); zur «Transzendentalität des Hörens», die sich eine «transzendente Hermeneutik der Sprache» voraussetzt, vgl. ZAK, Vom reinen Denken zur Sprachvernunft, 128.117 (s. Anm. 125).

gegnet mir. Aber ich trete in die unmittelbare Beziehung mit ihm.»¹³⁵ Demgegenüber verschärft der alteritätstheoretische Erfahrungsbegriff das Moment der Passion. Aktion und Passion stehen in Wechselbeziehung zueinander. So sehr aber das Subjekt sich bemüht, Erfahrungen zu machen, Erfahrungen zu erwerben, so sehr dies auch bereits wesentlich zum Vollzug von Erfahrungen gehört, bleibt doch Erfahrung im letzten Zueignung. Erfahrung ist die Vergegenwärtigung dessen, was der Mensch sich nicht geben, was er nicht machen kann. Sie beruht auf der Eröffnung durch eine Alterität. Insofern diese Eröffnung damit auch als Gabe, als Geschenk verstanden werden kann, dokumentiert dies die Anschlußfähigkeit des alteritätstheoretischen Erfahrungsbegriffs an die genannten theologischen Bemühungen um die reflexive Erörterung religiöser oder christlicher Erfahrungen.

¹³⁵ BUBER, Werke Bd. 1: Schriften zur Philosophie, 85 (s. Anm. 130).