

# Die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe

Rahners These vor der Herausforderung durch Feuerbach

Von Gerd Neuhaus, Essen

## I. Erste Problemanzeige

Ermittelt man im Werk Rahners, – etwa anhand des von R. Bleistein und K. H. Neufeld herausgegebenen Registerbandes zu den »Schriften zur Theologie«<sup>1</sup> – diejenigen Formulierungen, in denen Rahner thesenhaft das Verhältnis von Theologie und Anthropologie ausdrückt, so drängt sich unweigerlich die Frage auf, ob Feuerbach unter den Theologen sich je einen treueren Gewährsmann für seine Überzeugung hätte wünschen können, die Theologie sei längst zur Anthropologie geworden.<sup>2</sup> »Es gibt in Ewigkeit keine Theologie mehr, die nicht Anthropologie wäre.«<sup>3</sup> Was hatte Feuerbach anderes sagen wollen? Und wo dieser die theologische Vorstellung der Inkarnation – der Menschwerdung Gottes – als »die Erscheinung des gottgewordenen Menschen« bestimmt, was – wie Feuerbach an der zitierten Stelle hinzufügt – »freilich im Rücken des religiösen Bewußtseins liegt«<sup>4</sup>, da scheint seine Aufklärung der Theologie über ihr wahres Wesen schon reiche Früchte getragen zu haben, wenn Rahner unumwunden gesteht: »Die Menschwerdung Gottes ist ... der einmalig höchste Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch – ist, indem er sich weggibt.«<sup>5</sup> Ist hier etwas anderes gesagt, als daß in der religiösen Vorstellung der Menschwerdung Gottes nur in exemplarischer Weise erscheint, was in jedem Vollzug menschlicher Existenz in einer hier sich selbst nur verborgenen und darum »anonymen« Weise geschieht?

So sehr freilich Feuerbach und Rahner bis hin zur Wortgleichheit ihrer Formulierungen in ihrer These der Einheit von Theologie und Anthropologie zusammenfinden, so sehr sind sie doch kontrovers hinsichtlich der Frage, was die über ihr

---

<sup>1</sup> Vgl. R. Bleistein-K. H. Neufeld, Rahner-Register, Einsiedeln 1974. Aufgeschlüsselt werden durch diese Register bis 1974 K. Rahners »Schriften zur Theologie«, die bis heute in sechzehn Bänden vorliegen (Einsiedeln 1954–1984). Sie werden im Folgenden zitiert als »Schriften« unter Angabe ihrer Bandzahl.

<sup>2</sup> »Was nämlich in dieser Schrift sozusagen a priori bewiesen wird, daß das Geheimnis der Theologie die Anthropologie ist, das hat längst a posteriori die Geschichte der Theologie bewiesen und bestätigt... Die Theologie ist längst zur Anthropologie geworden« (L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums. Vorwort zur ersten Auflage, in: ders., Werke in sechs Bänden, hrsg. von E. Thies, Bd. 5, Frankfurt 1976, 13).

<sup>3</sup> K. Rahner, Der Leib in der Heilsordnung, in: Schriften XII, 407–427, 417.

<sup>4</sup> Das Wesen des Christentums, 57.

<sup>5</sup> K. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, in: Schriften IV, 137–155, 142.



eigentliches Wesen aufzuklärende Erscheinungsform wessen sei. Ist mit Feuerbach die Theologie als eine defiziente, noch nicht zu einem angemessenen Verständnis ihres Wesens gelangte Anthropologie zu bestimmen, oder muß mit Rahner eine jede Anthropologie angesichts der von ihm behaupteten Tiefenstruktur menschlicher Existenz als eine anonyme, der Explikation ihres Wesens noch bedürftige Theologie gelten? Bezogen auf die Inkarnation muß die Frage lauten: Ist die religiöse Vorstellung der Menschwerdung Gottes die anonyme Weise dessen, wie der Mensch um die Liebe als Vollzugsform seines Wesen »weiß«, oder ist umgekehrt die Liebe zum Du derjenige Vollzug, der um seiner eigenen Möglichkeit willen die inkarnatorische Liebe Gottes zum Menschen als sein Wesen in anonymer Weise bejaht?

## *II. Zwei Thesen zur Einheit von Nächsten- und Gottesliebe. Rahners doppelte Erwiderung auf die Herausforderung Feuerbachs*

In dem für das Verständnis seiner Theologie zentralen Aufsatz »Theologie der Freiheit«<sup>6</sup> bestimmt Rahner den Wesensvollzug des Menschen als ein »dialogisches Vermögen der Liebe«<sup>7</sup>. Er findet den Menschen »geworfen« in eine Welt, die dieser sich nicht hat aussuchen können und die seinem Freiheitsvollzug unentrinnbar aufgegeben ist. Diese Welt, die meinem Freiheitshandeln vorgegeben und auferlegt ist und die im voraus zu meinem Freiheitsvollzug dessen Möglichkeiten ihrerseits durch ihre Freiheitsakte immer schon bestimmt hat, ist zuallererst als eine personale Mitwelt zu verstehen. Auch diese Bestimmung der Welt hat eine Entsprechung bei Feuerbach, der das in seiner Unterschiedenheit von mir angenommene Du als dasjenige Gegenüber bestimmt, an dem erst das Ich zum Bewußtsein seiner selbst und der ihm gegenüber tretenden Welt erwacht.<sup>8</sup> Und so stellt auch Rahner fest, »daß die wahre und eigentliche Umwelt des Menschen seine personale Mitwelt ist«<sup>9</sup>, wobei »die Sachwelt... personal und sittlich gesehen, nur als Moment am Menschen und an seiner Mitwelt von Bedeutung« ist.<sup>10</sup>

Angesichts dieser personalen Mitwelt besteht für Rahner nun die Grundmöglichkeit meiner Freiheit in der Entscheidung, ob ich mich der Beanspruchung durch sie vertrauend und liebend eröffne oder mich ihr abweisend versage. Denn indem ich mich liebend der Beanspruchung durch die Mitwelt, in die ich mich »geworfen« finde, eröffne, bejahe ich zugleich diese meine »Geworfenheit« – wie Rahner in Anlehnung an einen Heideggerschen Terminus formuliert. Indem ich mich jedoch dieser meiner Freiheit vorgegebenen Beanspruchung durch den Anderen versage, spreche ich darin zugleich ein Nein zu der genannten »Geworfenheit« meiner

<sup>6</sup> K. Rahner, Zur Theologie der Freiheit, in: Schriften VI, 215–237.

<sup>7</sup> Ebd., 225.

<sup>8</sup> »Das Bewußtsein der Welt ist... für das Ich vermittelt durch das Bewußtsein des Du« (Das Wesen des Christentums, 99).

<sup>9</sup> K. Rahner, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften VI, 277–298, 287.

<sup>10</sup> Ebd.



Freiheit in diese Welt. »Der eine sittliche (bzw. unsittliche) Grundakt, in dem der Mensch zu sich kommt und über sich verfügt, ist also die (liebende oder hassende) Kommunikation mit dem konkreten Du.«<sup>11</sup>

Angesichts dieser Grundmöglichkeiten meiner Freiheit ist es nun Rahners Absicht zu zeigen, daß der Akt der Liebe, in dem meine Freiheit ihre »Geworfenheit« dadurch bejaht, daß sie den mir gegenüber tretenden Anderen in seiner geschichtlichen Einmaligkeit annimmt, nur als Gottesliebe geschehen kann. Mit dieser These von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe<sup>12</sup> tritt nun Rahner in einen erklärten Gegensatz zu Feuerbach, dessen Engagement »gegen Gott für den Menschen«<sup>13</sup> Nächsten- und Gottesliebe als zwei einander prinzipiell ausschließende Vollzüge bestimmt. Denn – so jedenfalls Feuerbach – die Liebe zum Du, die nur um Gottes willen geschieht, ist in Wirklichkeit nicht durch dieses Du in seiner individuellen Besonderheit herausgefordert und muß darum als eine in Wirklichkeit sehr lieblose »Liebe« gelten, die den konkret Anderen als das austauschbare Material sittlicher Bewährung mißbraucht.<sup>14</sup> Dabei überrascht es freilich, daß Feuerbach die genannte Kritik, die er gegenüber der christlichen Einheit von Gottes- und Nächstenliebe äußert, in gewandelter Form auf sich selbst zurücklenkt, indem er Liebe nicht als die Anerkennung des Anderen in seiner geschichtlichen Einmaligkeit versteht, sondern nicht minder den Anderen instrumentalisiert, wenn er Liebe als das »am Anderen« erwachende Gefühl der Vollkommenheit der Gattung Mensch begreift.

Dies ist übrigens philosophiegeschichtlich vor allem deshalb bemerkenswert, weil Feuerbach gegenüber Hegel mit dem Anspruch auftritt, Anwalt der besonderen und partikularen Existenz des lebendigen Einzelmenschen zu sein, von der er feststellt, daß sie bei Hegel »zur Anmerkung herabgesetzt« sei.<sup>15</sup> Während er also dem Idealismus Hegels vorwirft, »daß das Ich, wovon der Idealist ausgeht..., selbst keine Existenz hat«<sup>16</sup>, und demgegenüber korrigierend einwendet: »Das wirkliche Ich ist nur das Ich, dem ein Du gegenübersteht«<sup>17</sup>, hat es doch den Anschein, als ob er in dieser Hegelkritik sich unfreiwillig selbst mitverurteilt. Denn so sehr er auch betont, daß der konkrete und leibhaftige Einzelmensch erst durch ein »Alter Ego« zum Bewußtsein seines Ego erwacht, so sehr beschränkt sich doch die Bedeutung dieses »Alter Ego« auf die nur formal bleibende Bestimmung der Andersheit, an

<sup>11</sup> Ebd., 288.

<sup>12</sup> Neben dem in Anm. 9 genannten Beitrag vgl. auch K. Rahner, Das »Gebot« der Liebe unter den anderen Geboten, in: Schriften V, 494–517; ders., Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968.

<sup>13</sup> So der Titel eines Beitrages von O. Bayer, Gegen Gott für den Menschen. Zu Feuerbachs Lutherrezeption, in: E. Thies (Hrsg.), Ludwig Feuerbach, Darmstadt 1976 (= Wege der Forschung 438), 260–309.

<sup>14</sup> »Der religiöse Mensch...liebt die Menschen, aber nicht um ihret-, sondern um Gottes willen« (Das Wesen des Christentums, 76f.).

<sup>15</sup> L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie, in: Sämtliche Werke, hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Bd. II, Stuttgart – Bad Cannstatt 1959, 223–244, 234.

<sup>16</sup> Ders., Kritik des Idealismus, in: Sämtliche Werke Bd. X, Stuttgart – Bad Cannstatt 1960, 213–229, 214.

<sup>17</sup> Ebd.



der ich mir »klar und selbstbewußt«<sup>18</sup> werde, und so wenig kommt für Feuerbach dieses »Alter Ego« als ein seinerseits mir frei gegenüber tretendes »Ego« in den Blick. In diesem Sinne muß auch bei Feuerbach der Andere als »Anmerkung« – jetzt freilich nicht mehr des über das Schicksal der Individuen hindurch sich realisierenden Weltgeistes, aber doch meiner partikularen Existenz – gelten.

Wenn nun Rahner den Vollzug menschlicher Existenz als ein »dialogisches Vermögen der Liebe« bestimmt und die Liebe als jenen Grundakt verstanden haben will, in dem der Mensch sich geradezu selbst vergißt, um sich der Beanspruchung durch den mir gegenüber tretenden Anderen vertrauend auszuliefern<sup>19</sup>, dann scheint er in dieser Bestimmung geschichtlichen Menschseins als eines dialogischen Freiheitsvollzuges »materialistischer« – d. h. stärker an der leibhaftigen Einmaligkeit geschichtlicher Individuen orientiert – zu sein als der erklärte Materialist Feuerbach.

Von diesem Vollzug der Liebe gilt nun für Rahner in Umkehrung der Überzeugung Feuerbachs, daß sie gerade um des Anderen in seiner Einmaligkeit willen sich als Gottesliebe explizieren müsse. Damit tritt er ausdrücklich dem – gerade auch von Feuerbach geäußerten – Verdacht entgegen, der konkrete Andere werde hier zum Material sittlicher Bewährung reduziert oder sei nur die in sich selbst bedeutungslose Durchgangsstufe einer Liebe, die sich in Wirklichkeit auf Gott als ihr ausschließliches Ziel beziehe.<sup>20</sup> Vielmehr soll gelten, »daß 'die Liebe um Gottes willen' gerade nicht bedeutet: Liebe zu Gott allein am 'Material' des Nächsten als Gelegenheit zur bloßen Gottesliebe, sondern wirklich: Liebe des Nächsten selbst, die von Gott her zu ihrer letzten Radikalität ermächtigt ist und beim Nächsten ankommt, um bei ihm zu bleiben.«<sup>21</sup>

Rahner kann diese These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe als eines Vollzuges, in dem allein die Einmaligkeit des Du gewahrt werde, nur deshalb aufstellen, weil er Gottesliebe als die Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe bestimmt. Dabei will er den Terminus »Gottesliebe« zunächst im Sinne eines genitivus subjectivus als diejenige Liebe verstanden wissen, mit der Gott den Menschen liebt und die zuallererst denjenigen Horizont meines Freiheitsraumes eröffnet, in dem mir der Andere zur Herausforderung an meine Freiheit werden kann. Insofern soll Nächstenliebe als derjenige Vollzug verstanden werden, der die genannte Liebe Gottes nachvollzieht. »Gott ist zunächst und ursprünglich im transzendentalen unthematischen ... Horizont der erkennenden und handelnden

---

<sup>18</sup> Das Wesen des Christentums, 99. Vgl. dazu neuerdings: G. Neuhaus, Atheismus oder anonymes Christentum? Ein Versuch transzendentaler Hermeneutik des Gottesglaubens in Auseinandersetzung mit Feuerbach, Marx, Horkheimer und Benjamin, Annweiler 1985, 41–71.

<sup>19</sup> Der Mensch »findet sich ... doch nur, wenn er sich liebend über dem Anderen vergißt, dem er sich zuwendet« (K. Rahner, Theologische Bemerkungen zum Problem der Freiheit, in: Schriften IV, 455–483, 474).

<sup>20</sup> Zu Rahners Auseinandersetzung mit diesem Verdacht vgl. seinen Beitrag »Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe«, 291f.

<sup>21</sup> Ebd.



Intentionalität des Menschen gegeben, nicht als 'Gegenstand', der durch einen Begriff innerhalb dieses Horizonts vorgestellt wird.«<sup>22</sup>

Allerdings kann ein ausschließlich transzendentes Verständnis von Gottesliebe im Sinne eines horizonteröffnenden Aktes göttlicher Liebe noch nichts darüber aussagen, inwieweit Nächstenliebe sich als Gottesliebe, d. h. als liebende Anerkennung jenes horizonteröffnenden Aktes, weiter explizieren muß. Denn Rahner weiß selbst, daß die Wirksamkeit eines transzendentalen »Lichtes« darin besteht, daß es anderes sichtbar macht, selbst aber nur indirekt vermittelt des von ihm Beleuchteten sichtbar ist. In genau diesem Sinne vergleicht Rahner auch die »transzendente Gotteserfahrung« mit dem »Licht einer Sonne, die wir nicht selber erblicken, indem wir uns allein den in diesem Licht sichtbaren Einzelgegenständen unserer sinnlichen Erfahrung zuwenden.«<sup>23</sup> Gerade weil er die Gottesliebe in diesem transzendentalen Sinne verstanden haben möchte, kann er dann Nächstenliebe den freien »Nachvollzug«<sup>24</sup> derjenigen göttlichen Liebe nennen, die mir den Anderen als Beanspruchung meiner Freiheit eröffnet. Und in diesem Sinne kann er zum Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe feststellen, daß die Liebe zum konkreten Du »von Gott her zu ihrer letzten Radikalität ermächtigt ist und beim Nächsten ankommt, um bei ihm zu bleiben«<sup>25</sup>. Gerade durch dieses transzendente Vermittlungsverhältnis »wird die Liebe zum bestimmten nahen Menschen nicht verletzt, sondern erhält ihre letzte Rechtfertigung, ewig gültig bleiben zu dürfen«.<sup>26</sup>

Bis hierhin ist zwar die These aufgestellt, Nächstenliebe stehe insofern in einer Einheit mit Gottes Liebe, als letztere erst den Horizont stiftet, innerhalb dessen der Andere mir begegnet. Doch ist damit eben noch nichts darüber ausgesagt, inwieweit der Akt der Nächstenliebe sich als Bewußtsein seiner transzendentalen Möglichkeitsbedingung auch explizieren müsse. Denn Rahners bis hierhin referierte These läßt bis jetzt nur den Schluß zu, daß nur der Gott bejaht und annimmt, wer denjenigen vertrauend annimmt, der sich ihm im Licht göttlicher Liebe zeigt. Gottesliebe im Sinne eines genitivus objectivus – der Liebe, die ich Gott entgegenbringe – wäre dann allein unthematisch und – um einen für Rahner zentralen Terminus zu gebrauchen – »anonym« möglich: in der Weigerung, Gott thematisch werden zu lassen, und als ausschließliche Wendung zum begegnenden Du. Es ließe sich bis hierhin sogar in verschärfter Form sagen: Jeder Versuch, gegenständlich von Gott als dem transzendentalen Licht zu sprechen, das meinen Freiheitsraum eröffnet und ausleuchtet, wäre erkaufte dadurch, daß ich von denjenigen Beanspruchungen meiner Freiheit absehe, die in diesem Licht sichtbar würden. Insofern müßte sogar um des Anderen willen, der meiner Liebe bedarf, deren Möglichkeits-

<sup>22</sup> Ebd., 292 f.

<sup>23</sup> K. Rahner, *Erfahrung des Heiligen Geistes*, in: *Schriften XIII*, 226–251, 237.

<sup>24</sup> Vgl. K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München <sup>2</sup>1963, 126 f., wo der Verf. die »Übernahme des Daseins durch sich selbst«, die er später als Vollzug liebender Anerkennung des mir geschichtlich gegenüberstehenden Du expliziert, den »Nachvollzug der aus sich lichten schöpferischen Macht der freien Liebe Gottes« nennt.

<sup>25</sup> Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 292.

<sup>26</sup> Ich glaube an Jesus Christus, 16.



bedingung ungenannt und »anonym« bleiben. Nächstenliebe wäre also nur dann wirkliche, dem Anderen in seiner Unvertretbarkeit geltende Liebe, wenn sie sich im Horizont göttlicher Liebe aufhält, ohne dieser Bedingung ihrer Möglichkeit weiter Aufmerksamkeit zu schenken. Umgekehrt wäre eine um ihre transzendente Möglichkeitsbedingung wissende »Liebe« darin schon eine Lieblosigkeit gegenüber dem Anderen, weil sie diesem in seiner geschichtlichen Einmaligkeit gerade nur insofern Aufmerksamkeit schenkt, wie er dieses transzendente Licht spiegelt.

Adorno etwa hat aus diesem transzendentalen Vermittlungsverhältnis, wie es hier bei Rahner dargestellt worden ist, die Konsequenz gezogen, um dessen willen, der meiner liebenden Anerkennung bedarf, vom »Licht«, das meinen geschichtlichen Erfahrungs- und Handlungsraum ausleuchtet, strikt zu schweigen. Denn gerade dort, wo der Andere leidet oder gar untergegangen ist, ist ihm – zumal im Bewußtsein von Auschwitz – jeglicher Versuch, der transzendentalen Möglichkeitsbedingung meiner geschichtlichen Verantwortung für den Anderen thematisch habhaft zu werden, ein zutiefst ideologisches Unternehmen, in dem ich mich am Licht göttlicher Liebe erwärme, wo es gilt, sich von dem dadurch Beleuchteten ansprechen zu lassen. Insofern weiß Adorno sich »bestimmt, Erleuchtetes zu sehen, nicht das Licht«.<sup>27</sup> So soll gerade die glaubende Anerkennung Gottes darauf verzichten, sich ihrem »Gegenstand« zuzuwenden: »Wer an Gott glaubt, kann deshalb nicht an ihn glauben ... Hoffnung auch nur zu denken, frevelt an ihr und arbeitet ihr entgegen.«<sup>28</sup>

Rahner scheint um die Schwierigkeiten dieses Vermittlungsverhältnisses zu wissen, wenn er eine deutliche Priorität setzt, indem er Nächstenliebe den »primären Akt der Gottesliebe« nennt<sup>29</sup> und in der unbedingten Anerkennung des Anderen einen anonymen Akt des Glaubens erblickt.<sup>30</sup> Doch wohnt für ihn der Nächstenliebe im genannten Sinne, nämlich eines durch die Liebe Gottes eröffneten und in seiner Möglichkeit getragenen Vollzuges, eine Dynamik inne, kraft derer sie um des Anderen willen zu einer thematischen Anerkennung ihrer eigenen Möglichkeitsbedingung hindrängt. Ihn nötigt Nächstenliebe zur Explikation ihres transzendentalen Wesens, so daß sie »Weg zu Jesus Christus«<sup>31</sup>, Vermittlung zur

<sup>27</sup> Ein Goethewort, das Adorno seinem Aufsatz »Der Essay als Form« voranstellt, in: Th. W. Adorno, *Noten zur Literatur* (= Gesammelte Schriften Bd. 11), Frankfurt 1974, 9–33, 9.

<sup>28</sup> Ders., *Negative Dialektik*, hier zitiert nach Frankfurt 1975 (= stw 113), 394.

<sup>29</sup> Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 295.

<sup>30</sup> »... wo man liebt in unbedingter Treue und Entschlossenheit, obwohl die Brüchigkeit auf beiden Seiten für solche Liebe die Unbedingtheit gar nicht legitimieren kann, wo radikale Verantwortung gegenüber einer sittlichen Verpflichtung auch dann noch durchgehalten wird, wenn dies scheinbar zum Untergang führt..., da ist Gott als die Bedingung der Möglichkeit solcher Vollzüge schon unthematisch erfahren und angenommen« (K. Rahner, *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*, in: *Schriften XII*, 582–598, 591f). Vgl. dazu auch: ders., *Die anonymen Christen*, in: *Schriften VI*, 545–554; *Atheismus und implizites Christentum*, in: *Schriften VIII*, 187–212; *Anonymer und expliziter Glaube*, in: *Schriften XII*, 76–84.

<sup>31</sup> Ders., »Ich glaube an Jesus Christus«. Zur Deutung eines Glaubensartikels, in: *Schriften VIII*, 213–217.



Unmittelbarkeit Gottes<sup>32</sup> wird. Nächstenliebe geschieht also nicht allein im Licht göttlicher Liebe, die sich im Antlitz des Anderen reflektiert, sondern sie drängt gerade um des Anderen willen zur liebenden Anerkennung dieses ihres Lichtes. Insofern findet Feuerbachs Überzeugung, daß die Anerkennung des Du gerade um des Anderen willen Gott notwendig ausklammern müsse, bei Rahner eine zweifache Erwiderung: Zum ersten behauptet Rahner, daß allein die Liebe Gottes den Raum eröffnet, in dem ich den Anderen in seiner Einmaligkeit als Anspruch an meine Freiheit erfahre. In diesem Sinne soll »Gottesliebe« – verstanden im Sinne des genitivus subjectivus – nicht als Bedingung der Unmöglichkeit (Feuerbach), sondern gerade als Bedingung der Möglichkeit einer Liebe gelten, die allein dem Anderen in seiner Unvertretbarkeit gilt. Zum zweiten stellt Rahner die darüber hinausgehenden These auf, daß eine ganz dem Anderen geltende Liebe gerade um seinetwillen sich in einem sehr thematischen Sinne ihrer Möglichkeitsbedingung zuwendet und darin zu einer expliziten Gottesliebe – nun verstanden als die Liebe, die ich Gott entgegenbringe – wird.

Wie aber gelangt Rahner zu diesen beiden Thesen?

### *III. Die Grundmöglichkeiten meiner Freiheit und ihre jeweilige Implikation*

Zunächst einmal macht Rahner im Gegensatz zu Feuerbach mit gutem Recht darauf aufmerksam, daß der Andere nicht das Material ist, an dem ich meiner selbst – Feuerbach würde sagen: meiner Beschränktheit als Individuum – bewußt werde, sondern daß er seinerseits ein Ego mit einer nach vorne offenen, unentschiedenen Freiheitsgeschichte ist. Wer sich also liebend einem Anderen anvertraut, der weiß darin noch nicht, ob dieser Andere angesichts der Unentschiedenheit seiner Zukunft sich dieses Vertrauens als würdig und ihm gegenüber als tragfähig erweist. Darum ist das liebende Sich-Anvertrauen dem Anderen gegenüber immer das »Wagnis des Unüberschauten«<sup>33</sup>. Ich unterstelle darin nämlich Voraussetzungen, die sich nicht im vorhinein rational überprüfen lassen, sondern über deren nur vertrauend annehmbare Berechtigung allein die Zukunft entscheidet. Damit tritt die Situation ein, daß alles, was ich durch Akte der Objektivierung über den Anderen in einer nachprüfaren Weise aussagen kann, nicht das Vertrauen rechtfertigt, das ich ihm liebend entgegenbringe. Liebe ist darum immer »eine Annahme dessen an der Person des Geliebten, was man sich nicht erkennend und so beherrschbar untertan gemacht hat«.<sup>34</sup> Indem sie den Anderen nicht auf das objektiv über ihn Wißbare reduziert, sondern ihn in der Ungewißheit seiner Zukunft bejaht, ist sie der ausdrückliche Verzicht, von ihm Besitz zu ergreifen, und

<sup>32</sup> Ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1976, 301.

<sup>33</sup> Zur Theologie der Menschwerdung, 153.

<sup>34</sup> Ders., Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: Schriften XIII, 111–128, 124f.



bejaht ihn so in seiner mir unverfügbar gegenüberstehenden Freiheit. Wer also in eine Welt sich »geworfen« findet, die zuallererst als personale Mitwelt gelten muß, der hat im Grunde seiner Freiheit nur zwei Möglichkeiten, wie er zu dieser seiner Mitwelt und darin gleichzeitig zu sich selbst Stellung beziehen kann. Er kann zum einen in dem gerade genannten Sinne vertrauend auf die ihm vorgegebene Welt zugehen. Ein solches Ja zu dem mir vorgegebenen Anderen bejaht zwar zuallererst diesen selbst, doch ist in diesem Ja zugleich ein Ja zur bloßen Faktizität meines Daseins in demjenigen dialogischen Freiheitsraum impliziert, in dem der Andere (bzw. die Anderen) und ich einander begegnen und in dem wir einander auferlegt sind.

Die dem genau entgegenlaufende Grundmöglichkeit meiner Freiheit besteht darin, daß ich mich der mir vorgegebenen Welt auch mißtrauisch versagen kann und in diesem Sinne ein Nein zu ihr spreche. Hatte es gerade geheißt, daß die liebende Annahme des mir vorgegebenen Anderen diesen vor allem in der Ungewißheit seiner künftigen Freiheitsgeschichte bejaht und als vertrauendes Wagnis geschieht, so muß es von diesem Nein nun umgekehrt heißen: Indem es die Haltung, die ich dem Anderen gegenüber einnehme, allenfalls von dem Bewußtsein dessen leiten läßt, was »man« – d.h. unabhängig vom existentiellen Wagnis des Sich-Einlassens auf Wege, die der Andere gerade als Freiheitssubjekt mich führt – nachprüfbar über ihn wissen kann, verweigert es dem Anderen gerade die Anerkennung seiner mir gegenüberstehenden Freiheit. Dieses Nein, das ich zum Anderen spreche, leistet zugleich eine Verneinung meiner Faktizität in demjenigen Freiheitsraum, in dem der Andere und ich einander auferlegt sind.

Von diesen Grundmöglichkeiten, mich zu der mir gegenüberstehenden Mitwelt zu verhalten, kann Rahner zunächst mit Recht feststellen, daß sie zwar auf der Stufe existentieller Entscheidung als für mich offenstehende Freiheitsmöglichkeiten durchaus nebeneinanderstehen, daß sie jedoch strukturell keineswegs einander ebenbürtig sind. Das Nein darf – wie Rahner sich ausdrückt – »nie als eine existenzialontologisch gleichmächtige Möglichkeit der Freiheit ... aufgefaßt werden ..., weil alles Nein jenes Leben, das es hat, immer dem Ja entlehnt, weil das Nein immer nur vom Ja her verständlich wird und nicht umgekehrt«. <sup>35</sup> Dies wird deutlich, wenn man bedenkt, daß das Nein zur mir begegnenden Mitwelt als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit noch einmal notwendig voraussetzen muß, was es als Freiheitsakt doch gerade verneinen will. Das Nein zur Freiheit des Anderen, in dem ich zugleich ein Nein zum bloßen Faktum meiner Ausgesetztheit an den Anderen spreche, setzt als Bedingung seiner eigenen Möglichkeit dieses Faktum noch einmal voraus. Es verneint das Faktum meiner Geworfenheit in einen dialogischen Freiheitsraum und muß dabei diese »geworfene« Freiheit als Möglichkeitsbedingung des Nein noch einmal voraussetzen und in diesem Sinne bejahen. In der Sprache einer transzendentalen Fragestellung: Das Nein muß transzendental noch einmal bejahen, was es kategorial verneint.

---

<sup>35</sup> Grundkurs des Glaubens, 109.



In diesem gerade dargelegten Sinne ist das Liebesgebot – verstanden als das Gebot vertrauender und hoffender Anerkennung anderer Freiheit und der Annahme der künftigen Wege, die die Freiheit des Anderen mich führen wird – aus der unabwälbaren Faktizität meines Daseins in einer Freiheitssituation, die ich genauso unabwälbbar mit anderen Freiheitssubjekten teile, ableitbar.

Wenn nun der kategoriale Akt des vertrauenden Ja zur Freiheit des Anderen als solcher implizit ein Akt der Entsprechung gegenüber seiner eigenen Möglichkeitsbedingung ist, während das Sich-Versagen gegenüber fremder Freiheit ein »Nein gegen seinen tragenden Grund und gegenüber dem Horizont ist, innerhalb dessen es sich im Ja und Nein unausweichlich vollzieht«<sup>36</sup>, dann wird in dieser Überlegung Rahners zunächst deutlich, daß dieser hier transzendental argumentiert. Die nicht weiter rückführbare *Gegebenheit* meiner Freiheit wird hier als diejenige Möglichkeitsbedingung behauptet, die ich im Ja zum Anderen in einem Akt der Entsprechung ratifiziere (während das Nein diese ihre Möglichkeitsbedingung in einem Akt des Widerspruchs ratifiziert). Bedenkt man jedoch darüberhinaus, daß Rahners Absicht darin besteht, zu zeigen, daß es nicht bloß die »ursprüngliche Selbstgegebenheit« des Menschen als Freiheitssubjekt, sondern die Liebe Gottes sein soll, die die Bedingung der Möglichkeit dafür darstellt, daß ich mich der Freiheit des Anderen anvertrauen wie auch verweigern kann, dann ist die erste der beiden obengenannten Fragestellungen, die sich an Rahners zwei Thesen anschließen, – inwieweit Gottes Liebe als Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe gelten muß – in folgender Weise zu differenzieren: Es ist zuerst zu fragen, inwieweit das bloße Faktum des Da-seins meiner Freiheit nicht weiter rückführbar sein soll, und sodann, inwieweit die kontingente Gegebenheit meiner Freiheit es erlaubt, von Gott als ihrem liebenden Grund zu sprechen.

Bevor jedoch diese Fragen behandelt werden, sei zuerst mit aller Deutlichkeit festgestellt: Rahner tut in seiner Anthropologie bereits dort einen Schritt über Feuerbach hinaus, wo er das Dasein des Menschen als ein intersubjektives Mitdasein bestimmt und dabei den Anderen nicht zum Material meiner Selbstvergewisserung funktionalisiert, sondern als ein Freiheitssubjekt einführt, dessen Bejahung die vertrauende Annahme seiner noch offenen Freiheitsgeschichte bedeutet. Indem Rahner durch die anthropologische Basis, die er als Grundlage eines gerade anthropologisch verantworteten Sprechens von Gott voraussetzt, zweifelsohne einen Schritt über Feuerbach hinaus tut und den Feuerbach'schen Menschen auf seine Weise als »Spukgestalt«<sup>37</sup> hinter sich läßt, stellt sich freilich um so mehr die Frage, inwieweit dieser Schritt, den er auf anthropologischer Ebene über Feuerbach hinaus tut, dazu führt, die Theologie vor Feuerbachs Kritik zu rehabilitieren.

<sup>36</sup> Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie, in: Schriften VI, 238–261, 253.

<sup>37</sup> »'Der Mensch' ist immer eine Spukgestalt, solange er nicht an dem empirischen Menschen seine Basis hat« lautet ein Einwand, den F. Engels im Namen der vielfältigen geschichtlich – gesellschaftlichen Bedingtheit des Einzelmenschen an Feuerbach äußert. Vgl. dazu F. Engels' Brief vom 19. 11. 1844 an K. Marx, in: K. Marx/F. Engels, Werke, hrsg. vom Institut für Marxismus – Leninismus beim ZK der SED, Bd. 27, Berlin(-Ost) 1963, 9–13, 12.



## IV. Rahners gebrochener Argumentationsverlauf und seine Folgen

Daß das liebende Zugehen auf den Anderen seine Rechtfertigung niemals in dem findet, was ich über ihn in einer für jedermann objektivierbaren Weise weiß, sondern in einer vertrauenden Vorwegnahme, in der ich *für mich* antizipiere, was *an sich* noch unentschieden ist, diese Tatsache läßt Rahner in einer ganz eigentümlichen Weise die menschliche Freiheitssituation bestimmen als Möglichkeit der Wahl, ob der Mensch »die kleine Insel seines sogenannten Wissens oder das Meer des unendlichen Geheimnisses mehr liebe«<sup>38</sup>. Liebe, die den Anderen gerade in dem bejaht, was »an sich« noch ungewiß ist, bejaht darin nach der Überzeugung Rahners »das Geheimnis Gottes als die wahre Wirklichkeit des Anderen«.<sup>39</sup> Diese Formulierungen werden hier deshalb »eigentümlich« genannt, weil das »Geheimnis« dessen, wozu der Andere in dem noch unentschiedenen Lauf seiner Freiheitsgeschichte werden wird, keineswegs »unendlich« oder gar »göttlich« ist. Vielmehr ist es der Gang seiner Freiheitsgeschichte selbst, der enthüllt wird, was augenblicklich noch unentschieden ist. Wenn also das vertrauende Ja zum Anderen die Unentschiedenheit seiner Zukunft als Geheimnis annimmt und in diesem Sinne auf dieses Geheimnis vorgreift, dann handelt es sich hier allenfalls um eine hypothetische Zukunftsantizipation, die sich entweder an der künftigen Geschichte des Anderen bewährt oder aber von ihr falsifiziert wird. Insofern begegnet das Geheimnis der Freiheit des Anderen keineswegs als ein absolutes oder gar heiliges, sondern als ein durch die Geschichte sich enthüllendes.

Der Antizipationscharakter der Liebe gibt also nicht die Basis ab, von der aus Rahner seine These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe im einzelnen näher explizieren könnte. Rahner muß also anders ansetzen, wenn er den menschlichen Freiheitsvollzug als von der Liebe Gottes als der Bedingung seiner eigenen Möglichkeit getragen erweisen will. Dabei fällt auf, daß er um dieser Aussageabsicht willen den gerade genannten phänomenologischen Befund dessen, wie meine Freiheit eine Beanspruchung durch die Freiheit des Anderen erfährt, abblendet. Nicht die Analyse dessen, wie mir der Andere begegnet, gibt ihm die Basis ab, von der aus er zu seiner These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe gelangt, sondern die isolierte Analyse dessen, was das explizit vertrauende Ja bzw. das abweisende Nein zum Anderen jeweils unthematisch impliziert. Denn es war im vergangenen Abschnitt festgestellt worden, daß das explizite Ja zum Anderen darin implizit ein Ja zur Faktizität meiner eigenen Freiheit spricht. Und so heißt es bei Rahner in seinem Aufsatz »Theologische Bemerkungen zum Problem der Freiheit«<sup>40</sup>: Der Mensch »ist der Einmalige und Unvertretbare und findet sich darin doch nur, wenn er sich liebend über dem anderen vergißt, dem er sich zuwendet.«<sup>41</sup> Diese Formulierung ist im Hinblick auf die hier leitende Fragestellung nach dem Verhältnis von Nächsten- und Gottesliebe bereits insofern verräterisch, als Rahner

<sup>38</sup> Grundkurs des Glaubens, 33.

<sup>39</sup> Christlicher Humanismus, in: Schriften VIII, 239–259, 256.

<sup>40</sup> In: Schriften IV, 455–483.

<sup>41</sup> Ebd., 474.



von dem »Sich-Finden« des Menschen feststellt, daß es im Vollzug der Liebe, in dem es mir doch ganz um den Anderen geht, »vergessen« ist. Dieses in einer intersubjektiven Freiheitssituation immer nur unthematisch implizierte und »vergessene« Ja zur eigenen Faktizität wird für Rahner jedoch zu derjenigen Basis, an die seine transzendente Fragestellung und ihr Begründungsgang anknüpft. Zu welchen Ergebnissen Rahner von hier aus auch immer gelangen mag und welchen Begründungsgang auch seine Antwort auf die an seine zuerstgenannte These zu richtende Frage (inwieweit Gottes Liebe als Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe gelten muß) durchlaufen mag, so läßt sich doch von hier aus schon hypothetisch eine Antwort auf die zweite These und die daran anschließende Eingangsfrage (inwieweit die allein dem Anderen in seiner Einmaligkeit geltende Liebe um seinetwillen sich als Bewußtsein ihrer Möglichkeitsbedingung explizieren müsse) formulieren. Indem Rahner nämlich nicht die kategoriale Erfahrung der Beanspruchung durch den Anderen zum Ausgang seiner Überlegungen nimmt, sondern das darin nur implizierte und »vergessene« Selbstverständnis des Menschen, tritt bereits im Ansatz – und nicht erst im Vollzug – seiner transzendentalen Überlegungen der Andere unthematisch zurück. Insofern verläßt Rahner dadurch, daß er vom Anderen gar nicht mehr zu sprechen braucht, um zu zeigen, daß sich die Liebe zu ihm im Horizont göttlicher Liebe bewegt, bereits den Boden, von dem aus allein sich zeigen ließe, inwieweit Liebe sich um des Anderen willen in ein Bewußtsein ihrer Möglichkeitsbedingungen explizieren muß. Und es wird sich weiterhin zeigen, daß Rahner durch die isolierte Behandlung eines im Vollzug der Liebe nur implizierten und »vergessenen« Teilmomentes sich auf der Stufe seiner transzendentalen Reflexion Voraussetzungen einhandelt, die ihn zu der Beanspruchung meiner Freiheit durch den mir gegenüber tretenden Anderen gar nicht mehr vordringen lassen, obwohl doch paradoxerweise gezeigt werden soll, daß diese Beanspruchung allein im Licht göttlicher Liebe erfahren werden kann.

Was nun die Beantwortung der an Rahners erste These zu richtenden Frage, inwieweit Gottes Liebe als Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe gelten darf, betrifft, so findet Rahner das im Ja zum Du implizierte Ja zu sich selbst ermöglicht durch eine »ursprüngliche Selbstgegebenheit« des Menschen.<sup>42</sup> Von dieser transzendentalen Bedingung des Freiheitsvollzuges spricht Rahner auch als der »Faktizität« meines Daseins bzw. in sprachlicher Anlehnung an den frühen Heidegger als der »Geworfenheit« des Daseins in eine Welt: Der Mensch ist »der in eine bestimmte Welt Geworfene«<sup>43</sup>, er ist »der Faktische, der Hinzunehmende, der sich selber Vorgegebene und in dieser Vorgegebenheit noch nicht Durchschaute«.<sup>44</sup>

Gegenüber dieser Faktizität meines Daseins läßt sich nun einwenden, daß sie keineswegs eine unverfügbare und kontingente sei, sondern einem umfassenden Kausalnexus unterliege, in dem historische, soziale, biologische und psychologische Determinanten eine Rolle spielen. Rahner macht sich im »Grundkurs des

<sup>42</sup> Vgl. Grundkurs des Glaubens, 28–30.

<sup>43</sup> Zum Problem der genetischen Manipulation, in: Schriften VIII, 286–321, 310.

<sup>44</sup> Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: Schriften V, 183–221, 190.



Glaubens« selber diesen Einwand und spricht von diesem Determinationsgefüge, dem ich zweifelsohne unterliege, als der »welthaft-geschichtlichen Bedingtheit« meines Freiheitsraumes.<sup>45</sup> Doch fügt Rahner konsequenterweise hinzu, daß gerade die menschliche Befähigung dazu, dieses Determinationsgefüge zu erfahren und noch einmal denkend vor sich zu bringen, den Menschen als den erweist, der nicht bloß das blinde Glied in einem übermächtigen Determinationsverhältnis ist, sondern der in einer Weise mit sich konfrontiert ist, die es ihm erlaubt, zu sich selbst – gerade insofern er der Fremdbestimmte ist – noch einmal durch Akte seiner Freiheit Stellung zu beziehen.<sup>46</sup> Insofern manifestiert sich gerade in der *erfahrenen* Abhängigkeit eine Freiheit, die kausal nicht weiter ableitbar ist und jeder Erfahrung kausaler Abhängigkeit ermöglichend vorausliegt. Im Lichte dieser Freiheit erfahre ich erst mein Dasein als eine mir unabwählbar aufgebürdete Aufgabe. So nennt Rahner den Menschen »jenes Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, das immer schon ein Verhältnis zu sich selbst hat, Subjektivität und nie einfach Natur, immer schon Person, nie einfach vorfindlich, sondern immer schon befindlich ist.«<sup>47</sup> In dieser Formulierung Rahners meint der gegenüber blinder Faktizität oder »Vorfindlichkeit« hier herausgehobene – und ebenfalls von Heidegger entlehnte – Terminus der »Befindlichkeit« jene Eröffnetheit meiner Freiheitssituation, in der ich mein Dasein als eine unentrinnbar von mir selbst anzunehmende Aufgabe entdeckte.

Während also der konkrete Raum meiner Freiheitsmöglichkeiten durch das genannt Determinationsgefüge immer schon vorbestimmt ist, bevor ich beginne, frei und verantwortlich zu handeln, ist das Faktum meiner »Selbstgegebenheit« als Freiheitssubjekt aus diesem Kausalgefüge nicht ableitbar und in diesem Sinne kontingent. Es ist in seinem Woher »Geheimnis«. Vor dieses »Geheimnis« der Faktizität meiner Freiheit bin ich also immer nur so gestellt, daß es mir mein Dasein in seinen konkreten Freiheitsmöglichkeiten als eine von mir selbst anzunehmende und nicht entrinnbare Aufgabe eröffnet. Dieses Geheimnis meiner Selbstgegebenheit ist zum einen als dessen Möglichkeitsbedingung in jedem Akt des Erkennens und Handelns mitgegeben. Es ist zum anderen mir aber auch in ganz bestimmten Erfahrungen eröffnet, etwa in der erfahrenden Last einer Verantwortung, die ich an niemanden delegieren kann, vor allem aber in der Konfrontation mit dem eigenen Tod, die mir jeweils den Augenblick in seinem nicht weiter vertagbaren Entscheidungsanspruch erschließt. Von der in solchen Erfahrungen geschehenden Konfrontation mit dem Geheimnis meiner Selbstgegebenheit, die mir darin zugleich meine Existenz in ihrer Unabwählbarkeit eröffnet, spricht Rahner als einer »transzendentalen Erfahrung«.<sup>48</sup>

Durch diese Überlegungen bietet Rahner nicht nur terminologisch eine Reihe von Berührungspunkten mit dem frühen Heidegger von »Sein und Zeit«. Wenn er

<sup>45</sup> Grundkurs des Glaubens, 52f.

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 39–42.

<sup>47</sup> Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie, 244.

<sup>48</sup> Vgl. das Kapitel »Verantwortlichkeit und Freiheit als Wirklichkeit transzendentaler Erfahrung«, in: Grundkurs des Glaubens, 48–50.



von der transzendentalen Erfahrung als einer »Grundbefindlichkeit« des Daseins spricht<sup>49</sup>, berührt er sich mit Heideggers Bestimmung von »Befindlichkeit« als der Erschlossenheit der eigenen Geworfenheit.<sup>50</sup> Und er berührt sich weiter mit Heidegger, wenn er diese Befindlichkeit insbesondere in der Konfrontation mit dem eigenen Tod gegeben sieht.<sup>51</sup> Er geht ein weiteres Mal mit Heidegger konform, indem er die in der »Befindlichkeit« eröffneten Seinsmöglichkeiten im Grunde als die bestimmt, zu meiner Geworfenheit entweder Ja oder Nein zu sagen.<sup>52</sup>

Angesichts dieser nicht nur verbalen Parallelen fällt es freilich auf, daß Rahner in zweierlei Hinsicht deutlich von Heidegger abweicht. So ist ihm zunächst daran gelegen, das Woher meiner Geworfenheit nicht wie Heidegger in »Sein und Zeit« als ein bestimmungsloses »Dunkel« auf sich beruhen zu lassen<sup>53</sup>, sondern dieses Dunkel als das unerrechenbare Geheimnis göttlicher Liebe zu erweisen. Die transzendente Erfahrung soll in diesem Sinne zugleich als eine »Erfahrung der Transzendenz« gelten.<sup>54</sup> Weiterhin hütet sich Rahner, mit Heidegger die ursprüngliche Seinsweise des Daseins als die der »Sorge« zu bestimmen und das Theorieverhalten der Frage aus der ursprünglichen Sorgestruktur des Daseins abzuleiten.<sup>55</sup> Um die Frage beantworten zu können, wie Rahner zu beiden von Heidegger

<sup>49</sup> Ebd. 45.

<sup>50</sup> Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, hier zitiert nach Tübingen <sup>12</sup>1972: »Die Befindlichkeit erschließt... das Dasein in seiner Geworfenheit und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt« (a.a.O. 139).

<sup>51</sup> Vgl. dazu das Kapitel »Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins (Sein und Zeit, 184–191), wobei von der hier in Rede stehenden Angst gilt, daß sich in ihr das Dasein als »Sein zum Tode« enthüllt (vgl. *Sein und Zeit*, 266). »Die Angst offenbart im Dasein das Sein zum eigensten Seinkönnen, das heißt das Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-Wählens und -ergreifens. ... Die Angst... holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der 'Welt' zurück« (ebd. 188f.). Genauso wird auch für Rahner angesichts des Todes dem Dasein »in letzter Schärfe unausweichlich offenbar, daß jeder mit sich allein etwas auszumachen, zu tun und zu ertragen hat« (K. Rahner, *Weihe des Laien zur Seelsorge*, in: *Schriften III*, 313–328, 315).

Wo Heidegger feststellt: »Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als 'solus ipse'« (*Sein und Zeit*, 188), stellt Rahner im gleichen Sinne fest: »So ist der Tod... eine nach außen unbezügliche Angelegenheit eines jeden einzelnen für sich allein« (*Weihe des Laien zur Seelsorge*, 314).

<sup>52</sup> »Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, kann dieses Seiende in seinem Dasein sich selbst 'wählen', gewinnen, es kann sich verlieren bzw. nie und nur scheinbar gewinnen... Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt –, gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist« (*Sein und Zeit*, 42f.). Analog dazu stellt Rahner fest: »Freiheit ist ursprünglich... die Möglichkeit des Selbstverständnisses, die Möglichkeit, zu sich selbst ja oder nein zu sagen« (*Theologie der Freiheit*, 223).

<sup>53</sup> »Das pure 'das es ist' zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel« (*Sein und Zeit*, 134).

<sup>54</sup> Rahner spricht von der »transzendentalen Erfahrung der menschlichen Transzendenz«, die als »Grundbefindlichkeit... jeder gegenständlichen Erfahrung vorausliegt und sie durchwaltet« (*Grundkurs des Glaubens*, 45).

<sup>55</sup> Während Heidegger »die Sorge als Sein des Daseins« bestimmt (vgl. die gleichlautende Überschrift des 6. Kapitels im 1. Abschnitt von »*Sein und Zeit*«, 180) und in der urteilenden Welterkenntnis einen daraus hervorgehenden »Seinsmodus des Daseins« (ebd. 61) erblickt, die durch die Sorgestruktur des Daseins vorstrukturiert ist, ist für Rahner die theoretische Form der Frage im Sinne von »Was ist das?« ein »Letztes und Irreduzibles« (K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis* bei Thomas von Aquin, Innsbruck 1939, hier zitiert nach der zweiten, von J. B. Metz bearbeiteten Auflage München 1957, 71).



abweichenden Position gelangt, muß hier zumindest in geraffter Form auf die unterschwellige Auseinandersetzung mit Heidegger eingegangen werden, die sich in »Geist in Welt« und »Hörer des Wortes«<sup>56</sup> vollzieht.

In diesen beiden Frühschriften Rahners wird nämlich der Akt des Urteilens und seine formale Vorstrukturierung als Frage als derjenige Akt des in seine Welt geworfenen Daseins dargestellt, der in seiner Möglichkeit nicht noch einmal aus einem ursprünglicheren Daseinsakt erklärt werden kann. Diese Behauptung wird mit jenem Argument begründet, mit dem Rahner im »Grundkurs des Glaubens« die »transzendente Erfahrung« gerade angesichts der Verstricktheit des Menschen in innerweltliche Determinationsverhältnisse einführt. Denn die Befähigung des Daseins, seine Seinsweise als Sorge zu erfahren und so noch einmal zu objektivieren, läßt sich aus dem Seinsvollzug der Sorge selber nicht noch einmal erklären. Diese Fähigkeit erweist den Menschen als denjenigen, der ursprünglich mehr und anderes ist als Subjekt der Sorge. Das Fundierungsverhältnis des Urteils im Seinsvollzug der Sorge ließe konsequenterweise nicht einmal mehr das reflektierende Bewußtsein seiner selbst zu. »Die Frage im menschlichen Dasein ist nämlich jenes Faktum, das sich *absolut* verweigert, durch ein anderes Faktum ersetzt und so selbst noch einmal in seiner Abkünftigkeit und Vorläufigkeit entlarvt zu werden. Denn jedes In-Frage-Stellen der Frage ist selbst wiederum eine Fragestellung und darin eine neue Darstellung der Frage selbst. So ist zunächst die Frage das einzige Müssen, die einzige Notwendigkeit, die einzige Fraglosigkeit, an die der fragende Mensch gebunden ist, der einzige Zirkel, in den sein Fragen eingefangen, die einzige Apriorität, von der es geführt ist. Der Mensch fragt notwendig.«<sup>57</sup>

Indem Rahner so auf die Befähigung zur Frage als ein »Letztes und Irreduktibles« verweist, gelangt er gegenüber Heidegger zu der These, nicht der Vollzug der Sorge, sondern der des Urteils sei der ursprüngliche Vollzug des Daseins.

Vom Vollzug des Urteilens gilt nun, daß in ihm nicht nur begegnende Sinneseindrücke ihre Bestimmung als ein »Etwas« finden, sondern daß in dieser urteilenden Bestimmung eines Subjekts durch Prädikate der Mensch sich erst als Subjekt konstituiert. Er ist Subjekt immer nur, indem er anderes objektiviert und von sich unterscheidet. Insofern leistet der Mensch im Urteil eine »reditio in se ipsum«.<sup>58</sup> Das andere wird gleichsam zum Material, an dem ich meiner selbst bewußt werde.

Zugleich ist der Urteilsvollzug derjenige Akt, in dem ich als Subjekt meine Freiheit gewinne. Denn erst dadurch, »daß der Mensch in seiner urteilenden Erkenntnis seine vollkommene Rückkehr zu sich selbst vollzieht und so einen Stand gegen und unabhängig vom erkannten Gegenstand gewinnt, kann er als von diesem Freier frei mit ihm handeln.«<sup>59</sup> Die Annahme der eigenen, kontingenten Freiheit geschieht also mit der gleichen Notwendigkeit, mit der der Mensch urteilt.

<sup>56</sup> K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Regionsphilosophie, München 1941, hier zitiert nach der zweiten, von J. B. Metz bearbeiteten Auflage, München 1963.

<sup>57</sup> Geist in Welt, 71.

<sup>58</sup> Zur »reditio subjecti in se ipsum« vgl. ebd. 129–146.

<sup>59</sup> Hörer des Wortes, 73.



Was nun den Vollzug des Urteils, in dem ich meine kontingente Freiheit notwendig annehme, betrifft, so sind an ihm zwei Funktionen für Rahner von Bedeutung. Er hält zunächst mit Kant daran fest, daß die Kopula »ist«, die das grammatische Subjekt und Prädikat einer Aussage verknüpft, eine »Synthesis« leistet. Aber er macht darüber hinaus im Anschluß an J. Maréchal's »Transposition des Kantismus«<sup>60</sup> geltend, daß das Urteil diese Synthesis nicht von sich aus herstellt und insofern seinen Gegenstand nicht erst konstituiert, sondern vielmehr dessen subjektunabhängige Wirklichkeit »an sich« behauptet. Zu dieser These gelangt Rahner mit Maréchal durch die Einsicht in den Affirmationscharakter des »ist«. Denn das »ist« verknüpft nicht bloß das grammatische Subjekt mit einem Prädikat, sondern bejaht darin zugleich das objektive Gegebensein dieser Synthesis (im Sinne von »Es ist so!«). So muß das Urteil in seinem eigenen Vollzug notwendig voraussetzen, daß es »für mich« nur noch einmal eine Synthesis gleichsam wiederholt, die »an sich« immer schon und vor aller Urteilsbildung besteht. In diesem Sinne leistet das Urteil eine »affirmative Synthesis«<sup>61</sup>. Und diese affirmative Synthesis ist »nicht bloß die Synthesis von zwei Begriffen..., sondern die Hinbeziehung einer solchen mentalen Synthesis auf ein 'An sich', von dem sie gilt und dessen 'objektive' Synthesis sie nachvollzieht.«<sup>62</sup> Diese objektive Synthesis alles Seienden erweist sich so als der Grund jeglicher Bestimmbarkeit von Gegenständen, als der – wie Rahner sagt – »eine Grund aller wirklichen Bestimmungen.«<sup>63</sup>

Wenn nun meine kontingente Freiheit, die sich notwendig über den Akt des Urteilens konstituiert, sich nur dadurch konstituieren kann, daß sie sich immer schon im Horizont des Seins als des Grundes jeglicher Bestimmbarkeit aufhält, dann wird es möglich, die Kontingenz meiner Freiheit näher zu bestimmen. Denn ein kontingentes Faktum kann nur dadurch mit einem Kausalgrund vermittelt sein, daß sich dieses Vermittlungsverhältnis als eines der Freiheit erweist. Insofern muß meine Freiheit, die ich urteilend gegenüber einer Welt gewinne, in ihrer Kontingenz als ihrerseits gegründet in einer ursprünglichen und absoluten Freiheit gelten. Diese Freiheit ist absolut, weil sie im Vollzug des Urteils nicht objektivierbar ist und allein in der Befähigung zu jeglicher Urteilsbildung ihre Wirksamkeit erweist. Indem sie dadurch wirksam ist, daß sie auf dem Wege des Urteils menschliche Freiheit ermöglicht, wird der Vollzug dieser absoluten Freiheit zu einer Manifestation ihrer selbst als Liebe. Denn Liebe ist die nicht notwendige Bejahung eines seinerseits Kontingenten; sie ist »der gelichtete (d. h. offenbare, G. N.) Wille zur Person in ihrer unableitbaren Einmaligkeit.«<sup>64</sup> Auf diese Weise wird es Rahner möglich, die kontingente Selbstgegebenheit des Menschen als Subjekt als Offenbarung göttlicher Liebe anzusprechen. So kann er die »transzendente Erfahrung«, in der ich mich vor das unableitbare Faktum meiner Selbstgegebenheit gestellt

<sup>60</sup> Vgl. J. Maréchal, *Transposition du Kantisme*, in: *Mélanges Joseph Maréchal*, Tom. I, Paris 1950, 288–298.

<sup>61</sup> *Geist in Welt*, 178.

<sup>62</sup> *Hörer des Wortes*, 52.

<sup>63</sup> *Geist in Welt*, 185.

<sup>64</sup> *Hörer des Wortes*, 123.



finde, eine »Erfahrung der Transzendenz«<sup>65</sup> oder »Erfahrung der Gnade«<sup>66</sup>, das Geheimnis meiner Selbstgegebenheit ein »heiliges Geheimnis«<sup>67</sup> nennen.

Der bis hierhin referierte Argumentationsgang ist vorausgesetzt, wenn Rahner die Liebe Gottes als Möglichkeitsbedingung menschlicher Freiheit bestimmt. Und vor dem Hintergrund dieses Argumentationsverlaufs gewinnen die Grundmöglichkeiten menschlicher Freiheit ein entsprechend radikalisiertes Gewicht: Das Ja des Menschen zu sich wird darin zum Ja zu Gott als seinem tragenden Möglichkeitsgrund. Dementsprechend gewinnt das Nein des Menschen zu sich das Gewicht eines Nein zu Gott und wird darin zu einem Akt der Schuld. Freiheit ist also »in ihrem Ursprung Freiheit des Ja oder Nein zu Gott und darin Freiheit des Subjekts zu sich selbst«.<sup>68</sup> Hatte es hier vom Nein zu sich selbst geheißsen, daß es dem freien Ja zu sich nicht gleichwertig sei, weil es transzendental voraussetzt, was es kategorial verneint, so wird nun dieses Nein zu einem solchen Akt der Schuld, der »die totale und definitive Entscheidung des Menschen gegen Gott, das Selbstverständnis des Subjekts im Nein gegen seinen tragenden Grund und gegenüber dem Horizont ist, innerhalb dessen es sich im Ja und Nein unausweichlich vollzieht«.<sup>69</sup>

Diese Überlegungen sind aber auch dort vorausgesetzt, wo Rahner die Liebe Gottes als Bedingung der Möglichkeit von Nächstenliebe bestimmt und darüberhinaus die These vertritt, die Liebe zum Anderen müsse gerade um seinetwillen sich als liebende Anerkennung ihrer Möglichkeitsbedingung explizieren und sich in eine ausdrückliche Gottesliebe verwandeln. In diesem Kontext ist hier bereits auf die erstaunliche Tatsache verwiesen worden, daß Rahner überhaupt nicht mehr vom personal Anderen zu sprechen braucht, um jenen Freiheitsvollzug als in seiner Möglichkeit von Gottes Liebe getragen zu erweisen, der doch als liebende Anerkennung des Anderen geschehen soll. Der Grund dafür, daß Rahner gar nicht mehr des Anderen bedarf, um seine These zu entwickeln, daß dieser Andere nur im Horizont göttlicher Liebe begegne, war bereits genannt worden. Denn das Phänomen, an das Rahner seine transzendentalen Überlegungen aufhängt, ist das aus dem Vollzug der Liebe willkürlich isolierte und herauspräparierte Moment des Ja zu sich selbst, das immer dort *impliziert* ist, wo ich *explizit* ein Ja zum Anderen spreche. Darum kann auch das referierte Argumentationsgefüge nicht in seiner immanenten Logik kritisiert werden, sondern nur hinsichtlich der Inkonsistenz, mit der Rahner sich für seine These, die Liebe Gottes sei die Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe, seine Voraussetzungen schafft. Diese Inkonsistenz besteht – um es noch einmal zu sagen – dort, wo er willkürlich und unvermeidlich ein Moment, das im dialogischen Freiheitsvollzug nur in einer unthematischen Weise impliziert ist – nämlich die Stellungnahme zur eigenen Faktizität – isoliert und in dieser Isolation erst thematisiert. Daß das Ja zur eigenen Faktizität meiner Freiheit

<sup>65</sup> Grundkurs des Glaubens, 45.

<sup>66</sup> Zur Identität von transzendentaler Erfahrung und Gnadenerfahrung vgl. vor allem den Beitrag »Erfahrung des Heiligen Geistes«, in: Schriften XIII, 226–251, vor allem 236 ff.

<sup>67</sup> Vgl. Grundkurs des Glaubens, 73–75.

<sup>68</sup> Theologie der Freiheit, 220.

<sup>69</sup> Schuld – Verantwortung – Strafe in der Sicht der katholischen Theologie, 253.



immer nur unausdrücklich impliziert ist, wo ich ein explizites Ja zur Freiheit des Anderen spreche, enthält bereits im Ansatz von Rahners Überlegungen die Vorentscheidung darüber, daß jeder beim Ja zu sich selbst ansetzende Versuch, die Transzendentalität des Menschen zu ermitteln, dem expliziten Freiheitsvollzug äußerlich bleibt. So kann Rahner von dieser im Ansatz seiner Überlegungen schon wirksamen Weichenstellung her nicht mehr deutlich machen, ob und wieweit die vertrauende Anerkennung des Du um der eigenen Möglichkeit willen gehalten ist, sich als Bewußtsein ihrer Möglichkeitsbedingung zu explizieren.

Rahner hat den Vollzug liebender Anerkennung eines Du in seiner geschichtlichen Einmaligkeit, der noch nicht zur expliziten Anerkennung seiner Möglichkeitsbedingung gelangt ist, als ein »anonymes Christentum« und das Subjekt dieses Vollzuges als »anonymen Christen« bestimmt.<sup>70</sup> Während er jedoch von der – hier freilich unangemessenen – Überzeugung geleitet ist, diesem Freiheitsvollzug wohne eine Dynamik inne, die zur Explikation seines zuvor nur anonym bejahten transzendentalen Wesens dränge, muß hier kritisch gegenüber Rahner eingewandt werden, daß in seiner Konzeption in Wirklichkeit die Liebe Gottes nur in ihrer Anonymität als Möglichkeitsbedingung von Nächstenliebe gelten kann. Die Explikation menschlicher Transzendentalität hat den Anderen bereits im Ansatz hinter sich gelassen und bedarf seiner paradoxerweise gar nicht erst.

So bietet sich gerade der hier referierte Begründungsgang als beredtes Beispiel für Adornos Überzeugung an, daß die Rede von menschlicher Transzendentalität erkaufte sei um den Preis, daß der meiner Freiheit als Herausforderung begegnende geschichtliche Mensch zur Bedeutungslosigkeit herabsinke. In dieser Form von Rahners Konzeption der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe ist ihm gegenüber mit Adorno geltend zu machen, daß der »Schein« der Erlösung nur dialektisch an seinem Widerschein angesprochen werden kann.<sup>71</sup> Daß aber im Anderen überhaupt das Licht göttlicher Liebe seinen Widerschein haben könne, diese Möglichkeit ist bei Rahner durch die genannte Weichenstellung, die er im Ansatz seines Argumentationsverlaufs vollzieht, schon ausgeschlossen. So geht bei Rahner wider seine erklärte Absicht die These von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe zu Lasten der Nächstenliebe und des diese Liebe herausfordernden Nächsten.

Daß Rahners These nur um den genannten Preis entwickelt werden konnte, daß die Herausforderung, zu der der Andere meiner Freiheit gegenüber wird, im Ansatz schon ausgeklammert wird, führt noch in einer weiteren Hinsicht dazu, daß das *Bewußtsein* menschlicher Transzendentalität nicht als Bedingung der Möglichkeit, sondern als Bedingung der Unmöglichkeit von Nächstenliebe gelten muß. Denn indem Rahner jenes Ja zur Faktizität meines Daseins, daß ich nur implizit dort spreche, wo ich den Anderen in seiner Freiheit annehme, künstlich expliziert und so zur Basis seiner transzendentalen Überlegungen macht, handelt er sich insbesondere eine Voraussetzung ein, die den personal Anderen in der Folge geradezu materialisiert und funktionalisiert. Es ist hier bereits gezeigt worden, auf

<sup>70</sup> Vgl. dazu vor allem die in Anm. 30 genannten Beiträge.

<sup>71</sup> »Schein ist dialektisch als Widerschein der Wahrheit« (Th. W. Adorno, *Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt 1976 [=stw 178], 97).



welche Weise Rahner sehr bald dazu gelangt, den Urteilsakt als den ursprünglichsten Daseinsakt zu bestimmen. Im Akt des Urteilens gerinnt jedoch – wie Rahner folgerichtig feststellt – die mich umgebende Welt primär zur gegenständlichen Sachwelt, der gegenüber ich mich – mich von ihr unterscheidend – als Subjekt konstituiere. Als Element einer Sachwelt gewinnt das jeweilige Seiende die für sich selbst bedeutungslose Funktion des Materials, an dem ich meiner selbst als Subjekt gewiß werde. Es wird mit anderen Worten zum äußerlichen Vollzugsmoment einer »reditio in se ipsum«<sup>72</sup>. In diesem Sinne spricht Rahner dann auch auf der Stufe seiner erkenntnismetaphysischen Überlegungen vom Anderen als dem »principium individuationis«.<sup>73</sup> Und es ist nur konsequent, wenn er die mich umgebende Welt das »Material« nennt, an dem »die Stellungnahme zu sich selbst vor dem absoluten Sein und der absoluten Person, die wir Gott nennen«<sup>74</sup>, geschieht. So gilt weiterhin: »Der Mensch ist jenes eigentümliche Wesen, das Selbstbewußtsein nur hat, indem ihm ein anderes bewußt ist, das mit sich umgeht, indem es sich mit etwas anderem beschäftigt..., das sich nur zu Gesicht bekommt, indem es einen Gegenstand erblickt. Der Mensch braucht immer ein von ihm verschiedenes Material, das gleichsam den außerhalb seiner selbst liegenden archimedischen Punkt abgibt, von dem aus er allein sich erreichen kann.«<sup>75</sup> Diese Formulierungen sollen in der Wahrheit, die sie für sich genommen haben, nicht bestritten werden. Sie werden jedoch in ihrem eigenen Kontext unwahr, wenn sie im Rahmen von Rahners Bemühungen um die These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe gelesen werden. Sie lassen sich schlicht nur noch gewaltsam mit einer dialogischen Freiheitssituation zusammenbringen, von der Rahner dann doch feststellt, daß in ihr die Welt sich primär als personale Mitwelt präsentiere, und die Sachwelt nur als ein untergeordnetes Moment der Personwelt von Bedeutung sei.<sup>76</sup> Denn auf der Stufe eines allein am Erkenntnisakt entwickelten Begriffs von Subjektivität und Freiheit handelt sich Rahner das Modell eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses ein, das in seiner Anwendung auf eine dialogische Freiheitssituation den Anderen als das für sich selbst bedeutungslose Vollzugsmoment einer »reditio in se ipsum« bestimmt. So tritt der Wert, den der Andere als ein mir gegenüber tretendes Ich hat, zurück zugunsten jener Bestimmung, die er als Vollzugsmoment meiner Selbstkonstitution als Subjekt und Person gewinnt. Auch wenn Rahner – wie hier in den Eingangsüberlegungen gezeigt worden ist – auf der Stufe seiner Beschreibung einer dialogischen Freiheitssituation in erkennbarer Weise bemüht ist, den Wert festzuhalten, den das jeweilige Du in seiner Unersetzlichkeit gewinnt, so fällt er doch dort, wo er transzendental argumentiert, immer wieder in die vom Modell der »reditio in se ipsum« her sich aufdrängende Funktionalisierung des Du zurück. So

<sup>72</sup> Zur »reditio in se ipsum« vgl. Geist in Welt, 129–146.

<sup>73</sup> Hörer des Wortes, 159.

<sup>74</sup> Trost der Zeit, in: Schriften III, 169–188, 181.

<sup>75</sup> Schuld und Schuldvergebung als Grenzgebiet zwischen Theologie und Psychotherapie, in: Schriften II, 279–297, 284.

<sup>76</sup> Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 287.



gerät ihm der Andere zu einem Moment der »Vermittlung zur Unmittelbarkeit Gottes«<sup>77</sup> und zu einem »Halt und Anhalt« der transzendentalen Gottesbeziehung.<sup>78</sup>

Daß Rahners Argumentationsgang den personal Anderen gar nicht benötigt, um mein Freiheitsverhältnis ihm gegenüber als eröffnet durch das Licht göttlicher Liebe zu bestimmen, hat schließlich noch eine letzte Konsequenz: Meine Freiheit und Verantwortung werden nirgendwo bedacht, insoweit sie durch den geschichtlich vorgegebenen Anderen beansprucht und herausgefordert sind und gerade so zum Bewußtsein ihrer selbst erwachen. Daß der Mensch für Rahner schon längst, bevor ihm Andere begegnen, auf der Stufe eines urteilend gewonnenen Weltverhältnisses als ein in seiner Freiheit sich Gott verdankendes Subjekt gilt, führt dazu, daß der Andere als wirklich radikale Herausforderung an meine Freiheit gerade nicht in den Blick gerät. Hier dürfte auch der tiefere Grund für Metz' Vorwurf des Verlustes von Geschichte und Gesellschaft in Rahners Begriff einer transzendentalen Erfahrung liegen.<sup>79</sup>

Es bleibt also festzuhalten: Auf der Stufe seiner Beschreibung einer dialogischen Freiheitssituation geht Rahner erkennbar über Feuerbach hinaus, indem er betont, der Andere sei nicht bloß das Material meiner Selbstvergewisserung, sondern ein seinerseits einmaliges geschichtliches Ego. Auf dieser Stufe erscheint es zunächst nicht von vorneherein unmöglich, Feuerbach auf dem Weg einer transzendentalen Theologie kritisch zu überbieten, insofern eine transzendente Frage sich immer um den Nachweis der apriorischen Möglichkeitsbedingung bemüht, in deren Licht wir eine Welt – hier: die personale, gesellschaftliche Mitwelt – erfahren. Insofern läge es grundsätzlich in der Richtung einer transzendentalen Fragestellung, nach Gott als der Möglichkeitsbedingung liebender Anerkennung des mir gegenüber tretenden Du zu fragen. Sollte ein solches Unternehmen gelingen, dann könnte der Theologe wirksam der Überzeugung Feuerbachs begegnen, Gottesliebe sei die Bedingung der Unmöglichkeit wirklicher, dem Du in seiner geschichtlichen Einmaligkeit geltender Liebe. Es konnte gezeigt werden, daß Rahner diesen Anspruch erhebt. Doch muß ihm gegenüber eingewendet werden, daß die Weise, wie er diesen Anspruch einzulösen versucht, weit dahinter zurückfällt und insofern der Herausforderung Feuerbachs in diesem Punkt nicht wirklich standhält.

### V. Eine weiterführende Perspektive

Es muß hier eingestanden werden, daß der referierte Argumentationsgang in einer gewissen Hinsicht Rahner Gewalt angetan hat. Denn was in dem Begründungsgang, mit dem Rahner seine These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe entwickelt, als der zweite Überlegungsschritt erscheint – daß nämlich das Ja zum

<sup>77</sup> Grundkurs des Glaubens, 301.

<sup>78</sup> Theologie der Freiheit, 228.

<sup>79</sup> Vgl. J. B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 61–63; 141–145.



Du ein unausgesprochenes Ja zu meiner »Geworfenheit« impliziert – ist in der Entwicklungsgeschichte seiner Theologie das Erste gewesen. Rahner setzt entwicklungsgeschichtlich in seinem Denken bei jener »Befindlichkeit« an, in der ich mich in eine Welt geworfen finde, die er ohne jede Einschränkung zunächst als apersonale Suchwelt bestimmt. Durch die hier referierten erkenntnismetaphysischen Überlegungsschritte gelangte er dazu, meine »Geworfenheit« als freie und in ihrer Freiheit als liebende Setzung Gottes zu bestimmen. Von einer dialogischen Freiheitssituation, angesichts derer der Ansatz bei der Erfahrung der eigenen Geworfenheit als künstlich gelten muß, ist hier nicht im entferntesten die Rede. Erst sehr viel später gelangt Rahner dann dazu, diese Welt primär als eine personale Mitwelt zu bestimmen.<sup>80</sup> Freilich wirkt das erkenntnismetaphysische Erbe und die von hier aus gegebene Orientierung am Modell einer »reditio in se ipsum« dort, wo Rahner die menschliche Freiheitssituation als eine dialogische bestimmt, noch so sehr nach, daß seine These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe als ein wenn schon nicht uneinlösbares, so aber doch bei ihm uneingelöstes Programm erscheint. So läßt Rahner, gerade weil er paradoxerweise vom Anderen gar nicht redet, um dessen Erfahrbarkeit als ermöglicht durch das Licht göttlicher Liebe zu bestimmen, Argumentationsmöglichkeiten offen, die dort anzusetzen hätten, wo der Andere wirklich in seiner personalen Einmaligkeit erfahren wird. Wenn hier abschließend versucht werden soll, eine solche über Rahner hinausweisende Perspektive in Umrissen zu formulieren, dann weiß sich der Verfasser Rahner verbunden als einem »Theologen des Aufbruchs und der Denkanstöße, nicht des – im Detail – ausgeführten Systems«.<sup>81</sup>

Da das Bewußtsein des Anderen, das ich gewinne, immer auch mitbestimmt ist durch diejenigen Rollen und Funktionen, die jeder Mensch zwangsläufig in verschiedenen sozialen Gruppen und Systemen ausfüllt und in denen er in mehr oder minderem Maße doch austauschbar ist, muß angesichts seines *Daseins* gelten, daß ich das Bewußtsein seiner Einmaligkeit und Unersetzlichkeit immer nur annäherungsweise und gebrochen gewinne – »gebrochen« durch das Maß an Funktionen, die er ausübt, die aber auch dann erfüllt wären, wenn ein Anderer an seine Stelle träte. Zum Bewußtsein seiner Einmaligkeit gelange ich nur dort, wo ich den Anderen durch den Tod bedroht weiß. Denn nichts offenbart mir so sehr die Unersetzlichkeit des Anderen – und zwar im wörtlichsten Sinne: die Unmöglichkeit, ihn durch einen Anderen zu ersetzen – wie sein Tod. Insofern ist es zuletzt der Untergang des Anderen, der als umfassende Offenbarung seiner Unersetzlichkeit meine Anerkennung und Liebe herausfordert. H. Marcuse nennt in diesem Sinne den Tod eine »letzte Erinnerung an alle Möglichkeiten, die nicht realisiert wurden, an alles was gesagt werden konnte und nicht gesagt wurde, an jede Gebärde, jede

<sup>80</sup> Vgl. Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, 287.

<sup>81</sup> Zu dieser Einschätzung Rahners vgl. L. B. Puntel, Zu den Begriffen »transzendental« und »kategorial« bei Karl Rahner, in: H. Vorgrimler (Hrsg.), Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg – Basel – Wien 1979, 189–198, 198.



Zärtlichkeit, die ausblieb«. <sup>82</sup> Es darf hinzugefügt werden: Insofern das Bewußtsein der Unersetzlichkeit des Anderen an den Tod gebunden ist, *ist* der Tod nicht bloß eine Erinnerung an die versäumten Möglichkeiten, sondern er *konstituiert* deren erinnerndes Bewußtsein. In dieser nach rückwärts scheinenden Eröffnung enthüllt sich die Vergangenheit immer auch als die Geschichte des Einander-Versagens, der Schuld. <sup>83</sup> Damit ist die Situation gegeben, daß meine Liebe gerade dort in einer unüberbietbaren Weise sich als vom Bewußtsein der Unersetzlichkeit des Anderen herausgefordert erfährt, wo dieser Andere selbst die Berechtigung dieser Liebe paradoxerweise nicht mehr legitimieren kann. Darum reflektiert der Andere gerade angesichts seines Untergangs mein »Vermögen der Liebe« als bestimmt durch ein Licht, das von jenseits von Natur und Gesellschaft auf den Anderen scheint. So darf gerade der erfahrene Untergang des Anderen als eine »transzendente Erfahrung« gelten. Er ist eine transzendente Erfahrung in dem Sinne, daß »das Erfahrene... den Bereich erst sichtbar [macht], innerhalb dessen er erfahrbar ist.« <sup>84</sup> Da der Tod des Anderen durch die Offenbarung seiner Unersetzlichkeit meine Liebe sowohl herausfordert als auch die Liebe in ihrer naturhaften Haltlosigkeit erweist, erfährt sich die Liebe, die dem Anderen gerade im Bewußtsein seiner Unersetzlichkeit zu begegnen bemüht ist, als im Licht göttlicher Liebe stehend. <sup>85</sup> Und weil das Bewußtsein der Unersetzlichkeit des Anderen an seinen Untergang gebunden ist, reflektiert der Andere von sich aus das Licht jener absoluten Liebe, in der ich seine Unersetzlichkeit erfahre. In diesem Sinne muß Gottesliebe im beiderseitigen Sinne – als die von Gott ausgehende Liebe in ihrer Transzendentalität wie auch als die von mir ausgehende Liebe zu Gott – als Bedingung der Möglichkeit wirklicher Nächstenliebe gelten.

In dieser Weise möchte ich Rahners These der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe aufrecht erhalten wissen, und in dieser Hinsicht meine ich sagen zu dürfen: Nur Gottesliebe befähigt dazu, bis zum Letzten und gerade im Letzten um die Anerkennung des Anderes zu ringen.

<sup>82</sup> H. Marcuse, Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik, München 1977, 74.

<sup>83</sup> In diesem Sinne stellt auch Marcuse fest: »Geschichte ist Schuld, aber keine Entsühnung« (ebd.). In dieser vom Tod her rückwirkend sich enthüllenden Gebrochenheit meiner Freiheitssituation wurzeln auch Benjamins Begriff der »Leidensgeschichte der Welt« wie auch dessen in den Thesen »Über den Begriff der Geschichte« sehr unvermittelt auftauchender und zunächst rätselhafter Begriff der Theologie. Vgl. dazu meine Studie »Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? Der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie, Düsseldorf 1982, 277–333.

<sup>84</sup> H. Rombach, Der Glaube an Gott und das wissenschaftliche Denken, in H. J. Schultz (Hrsg.), Wer ist das eigentlich – Gott? München 1969, 192–208, 206.

<sup>85</sup> Vgl. dazu neuerdings meine in Anm. 18 erwähnte Arbeit, S. 100–118.