

Theologen als Philosophen; (Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar)

Zum 100. Geburtstag von Karl Rahner (5. März 1904) und
Hans Urs von Balthasar (12. August 1905)

Michael Schulz

Facoltà di Teologia (Lugano)

In diesem Beitrag geht es in einer schlichten einführenden Form um einige Grundzüge der Philosophie zweier wichtiger Theologen des deutschen Sprachraums, des deutschstämmigen Jesuiten Karl Rahner (1904-1984) und des in der Schweiz geborenen Germanisten Hans Urs von Balthasar (1905-1988)¹. Warum treiben diese Theologen Philosophie? Sicherlich nicht zum Zeitvertreib, ebenso wenig beabsichtigen sie, sich mit bloßen Meinungen zu beschäftigen. Der lutherische Philosoph Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) äußerte einmal den Verdacht, dass nicht wenige Menschen das Studium der Geschichte der Philosophie mit dem Studium einer Sammlung von Meinungen gleichsetzen². Zu dieser Kollektion wollen Rahner und Balthasar nicht nur ein paar besonders schöne Aussprüche hinzufügen. Beide treibt vielmehr der Glaube, in dessen Licht sie die gesamte Wirklichkeit betrachten, zum philosophischen Denken. Von Glaubens wegen sind sie philosophisch engagiert, um diese christliche Anschauung der Wirklichkeit rational zu rechtfertigen³. Denn die *Möglichkeit* des Glaubens an Gott

¹ Eine erste Einführung in Leben und Werk von K. Rahner und H. U. v. Balthasar bieten meine Bücher: *Karl Rahner begegnen*. Augsburg 1999 und *Hans Urs von Balthasar begegnen*. Augsburg 2002. Diese beiden Bücher sind auch in italienischer Sprache erschienen: *Incontro con Karl Rahner / Incontro con Hans Urs von Balthasar*, Pregassona-Lugano 2003. Vgl. auch ANNELIESE MEIS WÖRMER: *Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner. Coincidencias y divergencias*, in: *Teología e Vida* 35 (1994) 259-280; DIES.: *Hans Urs von Balthasar y Karl Rahner. Puntos y contrapuntos de dos modos de pensar*, in: *Teología y Vida* 38 (1997) 301-330; VINCENT HOLZER: *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar – Rahner*, Paris 1995, 391-451; THOMAS KRENSKI: *Aus Opportunismus auf beiden Schultern getragen? Karl Lehmann im Gespräch mit Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar*, in: *Weg und Weite*. FS f. Karl Lehmann, hrsg. v. A. Raffelt, Freiburg u.a. 2001², 387-401.

² Vgl. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Werke in zwanzig Bänden, Bd. 18), Frankfurt / M 1986, 15.

³ «Der Christ ist jener Mensch, der von Glaubens wegen philosophieren muss». Er hat «das Sein... als

und seine Offenbarung soll dem vernunftbegabten Nichtchristen dargelegt werden. Rahner und Balthasar möchten aber nicht weniger dem Christen hilfreich sein, der den Mut hat, sich seines Verstandes zu bedienen, um seinen Glauben und dessen Voraussetzungen zu verstehen. Die entscheidende dieser Voraussetzungen ist insbesondere der Mensch selbst als Hörer der Offenbarung Gottes. Theologie impliziert daher eine philosophische Anthropologie, betont Rahner⁴. Diese setzt bei der Fraglichkeit des Menschen an; sie erschließt den Menschen geradezu als die lebende Frage nach Gott⁵.

Ähnlich äußert sich Balthasar: «Um die Selbstoffenbarung Gottes hören und verstehen zu können, muss der Mensch selbst ein Forschen nach Gott, eine ihm gestellte Frage sein»⁶. Darum gebe «es keine biblische Theologie ohne religiöse Philosophie»; darum habe die Philosophie eine «Meta-Anthropologie»⁷ zu entwickelt (bzw. selber zu sein), die dieses Verständnis des Menschen entfaltet und begründet: dass der Mensch ein nach Gott Forschender ist und deshalb von Gott angesprochen werden kann.

Gleichzeitig markieren beide Theologen die Grenzen einer philosophischen Vermittlung des Glaubens. Der Glaube soll Glaube bleiben und nicht in einen philosophischen Begriff überführt werden. Ebenso wenig ist beabsichtigt, den Glauben zu einer bloßen Schlussfolgerung philosophischer Prämissen herabzusetzen. Aber in Glaubensfragen besteht das Recht wie auch die Pflicht, die theoretische und praktische Möglichkeit dieses Glaubens auszuloten, damit der Glaubensakt ein menschlich zu verantwortender Akt sein kann. Ein völlig blindes Vertrauen und Glauben scheint menschlich nicht zu verantworten zu sein.

Ogleich Rahner und Balthasar in recht unterschiedlicher Weise philosophisch tätig sind, wird in diesem Beitrag versucht, ihre Ansätze komplementär zu lesen. Auf Konvergenz und Komplementarität zielendes Denken ist für Balthasar methodisch legitim, da auf diese Weise die endliche Erkenntnisform des Menschen respek-

Verweis auf die Liebe zu lesen», die sich in aller Wirklichkeit zeigt: als Verweis auf die Liebe Gottes; HANS URS VON BALTHASAR: *Herrlichkeit* III 1, *Im Raum der Metaphysik 2: Neuzeit*, Einsiedeln 1965², 974; vgl. KARL RAHNER: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Sämtliche Werke 26), Zürich u.a. 1999, 29f.

⁴ RAHNER: *Grundkurs*, 30: «Theologie impliziert... eine philosophische Anthropologie».

⁵ Vgl. ebd., 35.

⁶ HANS URS VON BALTHASAR: *Mein Werk. Durchblicke*, Freiburg 1990, 92.

⁷ Ebd.; DERS.: *Prüfet alles, das Gute behaltet. Ein Gespräch mit Angelo Scola* (Neue Kriterien 3), Freiburg 2001, 24.

tiert wird: Immer nur von einer Seite aus lassen sich komplexe Fragen angehen, was den Ansatz bei der gegenüberliegenden Seite nicht ausschließt, sondern in einem zweiten Schritt einfordert; so entsteht die Konvergenz der Anwege⁸. Ähnlich weiß Rahner um die Zirkularität der Argumentation: Voraussetzungen und transzendente Möglichkeitsbedingungen des Erkennens oder bestimmter Glaubensinhalte sind nur vom konkreten (kategorialen) Erkennen bzw. vom einzelnen Glaubensgehalt aus zu erschließen; das Konkrete bedarf indessen der transzendentalen «Reduktion», um von seinen Voraussetzungen aus verständlich zu werden⁹. Transzendentaler und konkret-kategorialer Aspekt sind darum komplementäre Größen; sie konvergieren im komplexen Sachverhalt. Wenn also im Folgenden Rahners und Balthasars unterschiedliche Aufgabenbeschreibungen der Philosophie im Kontext der Theologie komplementär und auf eine Konvergenz in der Sache hin gelesen werden, kommt dabei ein Vorgehen zum Tragen, dass beiden Denkern nicht fremd ist.

1. Philosophisches von Theologen?

Die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts kann nicht geschrieben werden, ohne auf Rahner und Balthasar Bezug zu nehmen. Das wird bei den verschiedenen Veranstaltungen zu ihrem 100. Geburtstag 2004 bzw. 2005 nochmals deutlich werden¹⁰. Ihre Relevanz für die Theologie hängt aber nicht zuletzt mit ihren Leistungen auf dem Feld der Philosophie zusammen. Diese Tatsache mag vielleicht *prima facie* überraschen. Aber in der Tat ist es aus den bereits angeführten Gründen so, dass gute Theologie um eine philosophische Vermittlung ihrer Einsichten bemüht ist.

Martin Heidegger hat zwar bestritten, dass Theologen philosophisch denken können. Er wollte damit den Theologen keinesfalls die nötige Intelligenz abspre-

⁸ Vgl. HANS URS VON BALTHASAR: *Theologik II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 35 (im Blick auf eine sowohl innerpersonal-psychologisch als auch interpersonal ansetzende Trinitätstheologie gesagt).

⁹ Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 263: Die konkrete Realität der Auferstehung und eine transzendente Auferstehungshoffnung stünden in einem zirkulären oder reziproken Bedingungsverhältnis. Am Ende dieses Beitrags kommt diese Auferstehungshoffnung eigens zur Sprache. Zur Verschränkung von Philosophie und Theologie vgl. ebd., 35f.

¹⁰ Eine erste Vorausveröffentlichung zum «Rahner-Jahr» 2004 liegt vor: *Der Denkweg Karl Rahners. Quellen – Entwicklungen – Perspektiven*, hrsg. v. ANDREAS R. BATLOGG u.a., Mainz 2003. Zur Philosophie Rahners vgl. ebd., 55-105; ROMAN SIEBENROCK: *Glauben gibt zu denken: «Geist in Welt» und «Hörer des Wortes»*.

chen, die philosophisches Denken erfordert. Ihm ging es aber um ein grundsätzliches Problem. Seiner Meinung nach stellt die Philosophie vor allen Dingen Fragen, z.B. die von Leibniz formulierte Seinsfrage «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts». Die Theologie wisse hingegen immer schon auf alles eine Antwort, auch auf diese Frage: Seiendes existiert, weil es von Gott geschaffen wurde¹¹. Heidegger bestreitet dem Theologen daher die Fähigkeit, aus beruflichen Gründen wirkliche philosophische Fragen stellen zu können. Aus denselben Gründen sei auch eine christliche Philosophie ein «hölzernes Eisen und ein Missverständnis»¹². Rahner und Balthasar sind jedoch durchaus der Auffassung, dass sie als Theologen philosophische Fragen zu stellen vermögen. Sie versuchen sogar zu zeigen, dass gerade derjenige, der eine Antwort kennt, erst die richtigen Fragen formulieren kann – Fragen, die möglicherweise noch weitgehender sind und noch grundsätzlicher ansetzen, als es sich die Philosophie zunächst vorzustellen vermag.

Wer die Geschichte der abendländischen Philosophie studiert hat, muss in der Tat feststellen, dass das Christentum der Philosophie auf die Sprünge geholfen hat, z.B. in Bezug auf jene von Leibniz und Heidegger vorgetragene Frage: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts? Derart grundsätzlich nach dem Sein zu fragen vermochte die Philosophie in antiker Zeit gerade nicht. Aristoteles sah das Sein der Materie als etwas stets Gegebenes an. Fragen richteten sich deshalb auf die Veränderung und Formung der Materie. Die Philosophie des Aristoteles konzentrierte sich bei der Beantwortung der Frage, was das Seiende sei, darauf, das Wesen (Substanz) und die Eigenschaften der Dinge zu erfassen. Die Tatsache, dass aber überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, avancierte nicht zum beherrschenden Thema. Das Sein wurde geistgeschichtlich erst vollständig in Frage gestellt, als man bereits die entscheidende Antwort kannte: Weil Gott alles geschaffen hat, ist alles für sich selbst eine einzige Frage – ist es fraglich¹³. Nichts trägt den Grund seiner Existenz – seines Seins – in sich selbst. Auch die Materie bringt sich

¹¹ Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1976⁴, 1, 5f.

¹² Vgl. ebd., 6.

¹³ Vgl. ROLF SCHÖNBERGER: *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter* (QSP 21), Berlin-New York 1986, 22-28, 74-94, bes. 84-94. Neben der Ermöglichung der Frage nach der Totalität des Seins brachte das Christentum ebenso eine Aufwertung der Vielheit und der Relation in die abendländische Denkgeschichte ein. Das Motiv hierfür war der Glaube an den dreieinen Gott: die göttliche «Vielheit» von Vater, Sohn und Geist sowie die Göttlichkeit der Relationen, als welche Vater, Sohn und Geist existieren. Zuvor galt die Vielheit als Abfall von der Einheit (Neoplatonismus) und die Relation als das «schwächste» Sein (Aristoteles).

nicht selbst hervor. Schaut man sozusagen hinter die Dinge, entdeckt man – nichts. Oder man entdeckt nur ein anderes Ding. Aber auch dieses andere Ding hat sich nicht selbst ins Sein gesetzt. Deshalb erklärt es wiederum nicht die grundsätzliche Frage: Warum überhaupt etwas und nicht vielmehr nur *nichts* (Leibniz) bzw. *das Nichts* (Heidegger) ist, das man «hinter» allen Dingen entdeckt.

Der Glaube an die Schöpfung hat erst die radikale Endlichkeit der Welt vor Augen treten lassen und somit den eklatanten Erklärungsnotstand von allem, was ist, ausgerufen: Wie erklärt sich *Sein, Existieren*, obwohl es von sich her gar kein Sein und Existieren geben müsste? Heideggers philosophische Frage verdankt sich der jüdisch-christlichen Antwort des Glaubens. Die «Seinsphilosophie», die Heidegger in das Zentrum seines Denkens stellte, ist der ursprüngliche christliche Beitrag zur Philosophiegeschichte. Aufgabe der Philosophie bleibt es freilich, das, was Glaube und Theologie zu denken geben, mit eigenen Mitteln zu rekonstruieren, also gestützt auf die Vernunft allein. Dieses Prinzip hat auch der Philosophie treibende Theologe zu beachten.

Als Seinsphilosophen kann man ebenfalls Rahner und Balthasar klassifizieren. Die Seinsfrage gehört zu ihrem Geschäft, weshalb sie sich mit Heideggers Ontologie auseinandersetzten. Rahner studierte bei Heidegger und bemühte sich, in seiner philosophischen Doktorarbeit über die Metaphysik menschlicher Erkenntnis (*Geist in Welt*, 1936)¹⁴ Heideggers Philosophie mit der Seinsphilosophie des Thomas von Aquin schöpferisch zu verbinden. Rahner widerspricht in diesem Werk zugleich Heideggers Kritik christlicher Philosophie und Theologie, die zur Seinsfrage kein Verhältnis habe¹⁵.

Balthasar anerkennt die Bedeutung des Denkens von Heidegger; es habe eine neue Sensibilität für die Seinsfrage geweckt. Er betrachtet Heidegger jedoch als nachchristlichen Philosophen, weil er das Sein nicht mehr auf seinen göttlichen Grund zurück bezieht und sich darum philosophisch in einem Vorläufigen aufhält¹⁶. Das Denken ist aber darüber hinaus für Endgültiges erschlossen.

¹⁴ KARL RAHNER: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (Sämtliche Werke 2), Solothurn u.a. 1996, 3-300.

¹⁵ Vgl. dazu ROMAN SIEBENROCK: *Glauben gibt zu denken*, 79f.

¹⁶ Vgl. BALTHASAR: *Herrlichkeit* III 1: 365, 770-787: Heidegger mache die «christlich gewonnene Unterscheidung von grenzlosem nichtsubsistierenden und grenzenlosem subsistierenden Sein wieder rückgängig» (784). Der für sich nicht subsistierende Seinsakt werde damit vergöttlicht; das Göttliche wiederum brauche die Welt (der Wesenheiten) zu seiner Entfaltung. Zum nichtsubsistierenden Sein s.u. unter Abschnitt 9.

2. Martin Heidegger: «Die Wissenschaft denkt nicht!»

Wer heute wissen will, warum das, was uns umgibt, existiert und weshalb er selber lebt, der neigt in der Regel nicht dazu, ein philosophisches Buch aufzuschlagen; der greift vielmehr zu einem naturwissenschaftlichen Autor¹⁷. Der Astrophysik und der Paläoontologie traut man eher zu, die Frage nach dem Sein von Kosmos und Mensch aufzuklären. Denn die Theorien vom *big bang* und der Evolution scheinen beweisbare, nicht nur «erdachte» Antworten zu sein, wie sie hingegen die Philosophie bietet. Wozu also noch Philosophie?

Angesichts der Gewohnheit des modernen Menschen, philosophische Fragen naturwissenschaftlich anzugehen, sei an Heideggers Ausspruch erinnert: «Die Wissenschaft denkt nicht!»¹⁸. Das sagt kein beleidigter Philosoph, dessen Bücher niemand mehr kaufen möchte und der sich von den Naturwissenschaften in die Ecke gedrängt fühlt. Heidegger macht nur auf den Tatbestand aufmerksam, dass naturwissenschaftliches Fragen und Forschen nicht zu letzten, radikalen Fragen vorstößt, und zwar nicht wegen Gedankenlosigkeit oder Denkfaulheit, sondern aufgrund methodischer Gründe: aufgrund notwendiger Bescheidenheit. Diese Auffassung teilen ebenso Rahner und Balthasar.

Rahner zeigt in seinem Standardwerk *Grundkurs des Glaubens* (1976)¹⁹, dass der Naturwissenschaftler sozusagen ein «selbst-vergessener» Mensch ist: Er «vergisst» aufgrund methodischer Bescheidenheit sein Selbst, seine Subjektivität. Er widmet sich z.B. ganz der Erforschung der evolutiven und biologischen Bedingungen des Lebens und kommt zu nobelpreisverdächtigen Einsichten, die ihn überall bekannt machen. Unbekannt bleibe jedoch, so Rahner, sein Selbst: der subjektive Grund, der diese Forschung erst ermöglicht. Rahner versteht unter diesem Selbst nicht nur den Gegenstand der Psychologie; denn die Psychologie bedenke wiederum nur verschiedene empirische Bedingungen des seelischen Selbst, nicht aber die Subjektivität als solche. Diese Subjektivität als solche ist jedoch die letzte Voraussetzung jeder Forschung. Nach Rahner ist die Subjektivität die *transzendentale* Voraussetzung oder Bedingung von Naturwissenschaften. Mit dem Terminus *transzendental* knüpft Rahner an die Transzendentalphilosophie von Immanuel

¹⁷ Vgl. z.B. die populären Bücher des britischen Physikers STEPHEN W. HAWKING wie *A Brief History of Time: From the Bing Bang to Black Holes*, New York 1988 / *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Milano 1988 / *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Hamburg 2000¹⁹.

¹⁸ MARTIN HEIDEGGER: *Was heißt Denken?*, Tübingen 1971³, 4.

¹⁹ RAHNER: *Grundkurs*, 30-36.

Kant (1724-1804) an. Sie macht nicht Objekte des Erkennens, sondern die im Subjekt liegenden transzendentalen Bedingungen unseres Erkennens und Denkens zum ersten Thema der Philosophie²⁰.

3. Das ungedachte Selbst des Wissenschaftlers

Was ist nun dieses Selbst in philosophischer Perspektive? Rahner begreift das Selbst oder die Subjektivität des Menschen als eine Fähigkeit zum Überschreiten der Bedingungen unseres Lebens und definiert den Menschen deshalb als «Wesen der Transzendenz»²¹. Das Überschreiten der Bedingungen des Lebens ist die notwendigerweise anzunehmende transzendente Voraussetzung dafür, dass das Selbst *alle Bedingungen* des menschlichen Daseins zu erfassen und vor sich zu bringen vermag, um sie beispielsweise naturwissenschaftlich zu untersuchen. Mit anderen Worten: Man muss sich in einer gewissen Distanz zu dem befinden, was man untersuchen will; man muss sozusagen *über* dem Gegenstand der Untersuchung stehen und auf ihn herabschauen, um ihn erforschen zu können. Rahner zufolge kann die Naturwissenschaft alle Bedingungen der konkreten Wirklichkeit untersuchen: alles Bedingte. Dies vermag sie aber eben nur, weil das menschliche Subjekt (Selbst) alles Bedingte überschreitet, transzendiert und in dieser Hinsicht nicht selber wiederum nur etwas Bedingtes darstellt, sosehr das menschliche Subjekt auch vielfältigen kosmologischen, biologischen, soziologischen und psychologischen Bedingungen untersteht. Aber es ist immer das Subjekt, das seine Biologie, Soziologie oder sein Gehirn untersucht. Weder erforschen die Gene sich selbst, noch misst der neuronale Impuls sein eigenes elektrisches Spannungspotential. Gene und Impulse haben kein Sich, kein Selbst. Darum *werden sie untersucht*, sie forschen nicht selbst²².

²⁰ Vgl. das bekannte Zitat von IMMANUEL KANT: *Kritik der reinen Vernunft* B 25 (Werke in zehn Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Darmstadt 1975, Bd. 3: 63): «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *so fern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt». Freilich intendiert Rahner keinesfalls, Philosophie und Theologie auf die Erkenntnistheorie Kants zu reduzieren. Rahner übernimmt von Kant lediglich die Denkform, die auf die Möglichkeitsbedingungen allen Erkennens und Denkens reflektiert. Zum Begriff «transzendental» bei Rahner vgl. die Studie von NIKOLAUS KNOEPFFLER: *Der Begriff «transzendental» bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft* (IThS 39), Innsbruck u.a. 1993.

²¹ RAHNER: *Grundkurs*, 36ff.

²² Zur Mind-Brain-Debatte vgl.: JOSEF QUITTERER: *Ist unser Selbst Illusion oder neurologische Realität? Ein Beitrag zur Aktualität des Seelenbegriffs*, in: P. NEUNER (Hrsg.): *Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-Brain-Debatte und das christliche Menschenbild*, Freiburg u.a. 2003, 79-97.

Diese Einsicht ist nach der Auffassung Rahners eine typisch philosophische Erkenntnis, die über naturwissenschaftliches Erkennen und Erklären hinausgeht. Bei dieser philosophischen Einsicht handelt es sich auch nicht nur um eine beliebige Meinung, sondern um eine unbestreitbare Wahrheit, die man auch dann noch voraussetzen muss, wenn man sie negiert²³. Wer sagt, auch das Selbst sei radikal bedingt oder nur ein neuronales Phänomen, der setzt sich dabei bereits in ein Verhältnis zu sich selbst und definiert sich in diesem Fall als etwas radikal Bedingtes. Sich in seiner Bedingtheit erfassen, kann aber nur jemand, der über seine Bedingtheit hinausgeht und seine Bedingungen vor sich bringt, weshalb dieses Sich nicht selber unter diese Bedingungen fallen kann. Nach Rahner ist darum die Subjektivität des Menschen unbestreitbar, wenngleich man sie «vergessen» oder naturwissenschaftlich übersehen kann.

4. Sein als Selbstbesitz und Liebe

Diese philosophische Erkenntnis entfaltet ebenso Balthasar in seinem philosophischen Werk *Wahrheit der Welt* (1947)²⁴. Er beschreibt in diesem Werk zuerst, wie sehr das Subjekt vom Objekt bedingt ist. Diese Bedingtheit des Subjekts durch das Objekt macht Balthasar an der Situation deutlich, in der sich jeder Mensch zu Beginn seines Lebens befindet. Das ursprüngliche Objekt des Subjekts ist weder die eigene Subjektivität noch sind es seine in den Wissenschaften untersuchten biologischen Bedingungen, vielmehr ist es der Mitmensch – es sind konkret Mutter und Vater²⁵. Durch das Geliebt- und Angesprochenwerden der Eltern erwache das Kind zu sich. Das Grundwort des Menschen sei daher nicht Ich, sondern Du. Nur weil sich die Welt dem Subjekt zuspielt, komme das Subjekt in ein aktives Verhältnis zu sich selbst. Erkennen sei deshalb kein Eroberungsfeldzug des Subjekts auf dem Gebiet des Objekts mit dem Ziel, sich dessen Wahrheit einzuverleiben. Erkennen ist Balthasar zufolge keine Besitzergreifung, sondern zunächst offenes Empfangen: Empfang der Zuwendung der Eltern, Empfang des eigenen Selbst *in actu* durch die Aktualität des Anderen. Das Verständnis von Erkennen und Wahrheit muss nach Balthasar an der Eigenart des zwischenmenschlichen Erkennens abgelesen wer-

²³ Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 31-37.

²⁴ Dieses Werk bildet jetzt den ersten Band der dreibändigen *Theologik*, Einsiedeln (I: 1985, II: 1985, III: 1987).

²⁵ Vgl. HANS URS VON BALTHASAR: *Herrlichkeit* III 1, 945-957.

den, andernfalls sind Einseitigkeiten nicht zu vermeiden. Im intersubjektiven Erkennen geht es nie darum, die Wahrheit des Anderen nach dem Raster der eigenen Subjektivität zu definieren. Die Wahrheit eines anderen Menschen erkennen bedeutet darum, seine Wahrheit in der eigenen Subjektivität zur Geltung kommen lassen, ihr gewissermaßen gehorsam sein: auf sie vorbehaltlos hören. Nur so entsteht objektive Wahrheit. Das Subjekt muss sich also gewissermaßen selber weggenommen werden, es muss ganz der Wahrheit des Anderen gehören, damit ihm am Ende dessen Wahrheit gehört – und damit es sich am Ende überhaupt selbst gehört²⁶.

Während Rahner Philosophie eher aus der Perspektive des Subjekts entfaltet und sich dabei gedanklich auf der Linie der Subjektphilosophie I. Kants, J.G. Fichtes und G.W.F. Hegels bewegt, zieht es Balthasar vor, genau umgekehrt vom Du, vom Anderen aus das Subjekt in den Blick zu nehmen. Er stellt sich damit in die Denktradition der jüdischen Dialogphilosophie von M. Buber und E. Levinas oder der biblischen Berufungsgeschichten (Jesus beruft die Jünger, nicht sie ihn). Rahner definiert Sein – also den Kern (die Grundmelodie, die entscheidende Signatur) der Wirklichkeit – als Selbstbesitz oder Beisichsein und Subjektivität²⁷. Er will damit sagen: grundsätzlich ist alles erkennbar (*omne ens est verum*) und vom Subjekt als wahr erfassbar. Balthasar hingegen versteht das Sein primär als Wahrheitstreue und Beständigkeit, als Liebe und Gabe, als Zuwendung – gemäß der ersten Form, in der die Wirklichkeit in Gestalt der Eltern begegnet²⁸.

Man muss kein Berufsphilosoph sein, um zu erkennen, dass sich beide Ansätze letztendlich gegenseitig ergänzen. Das haben Rahner und Balthasar natürlich auch selber gewusst und deshalb in ihrem Ansatz jeweils dessen Gegenpart mitbedacht.

So entfaltet Rahner in seiner philosophischen Dissertation *Geist in Welt* gerade die Notwendigkeit des menschlichen Geistes, nur durch Hinwendung (*conversio*) zur Außenwelt zu sich kommen zu können; diese Außenwelt bringt sich von sich aus im »Empfangsraum« der Sinne zur Erscheinung (*phantasma*)²⁹. Ohne eine »Empfängnis« (*conceptio*) der äußeren Dinge ist der Geist des Menschen nicht zur

²⁶ Vgl. dazu auch in trinitätstheologischer Perspektive BALTHASAR: *Theologik* II: 149ff.

²⁷ Vgl. KARL RAHNER: *Hörer des Wortes* (Sämtliche Werke 4), Solothurn u.a. 1997, 76f.

²⁸ Vgl. BALTHASAR: *Theologik* I: 29f; PETER HENRICI: *Zur Philosophie Hans Urs von Balthasars*, in: HANS URS VON BALTHASAR, *Gestalt und Werk*, hrsg. v. K. Lehmann und W. Kasper, Köln 1989, 237-259, bes. 256-259.

²⁹ RAHNER: *Geist in Welt*, 69-83.

Bildung eines Begriffs (*conceptus*) imstande³⁰. Begriffe sind für Rahner also keine bereits im Subjekt vorhandenen Raster (wie etwa für I. Kant), mit denen der Mensch die Wirklichkeit nach seinen eigenen apriorischen Gesetzen moduliert. Die Begriffsbildung verdankt sich dem «Empfang» der Dinge. Darüber hinaus macht Rahner in seinem Aufsatz *Zur Theologie des Symbols* (1959)³¹ deutlich, dass das erste und wichtigste «Ding» der Erkenntnis, der Andere, das Du ist. Dadurch relativiert er seine zunächst missverständliche Aussage von der «Seinsschwäche»³². Mit diesem Ausdruck charakterisiert er die Unfähigkeit des menschlichen Subjekts, sich nicht selbst zum ursprünglichen Gegenstand des Erkennens machen zu können und deshalb gezwungen zu sein, sich zuerst zu seinem anderen, dem material-sinnlichen Außersichsein, zu «konvertieren» (*conversio ad phantasma*), um über dieses Außersichsein zu sich als Beisichsein zu kommen; der Bezug auf das Du könnte in diesem Zusammenhang auch nur als Schwäche des (lieber ohne den Anderen bei sich sein wollenden) Subjekts erscheinen. In seinem Symbolaufsatz wird jedoch klar, dass Rahner den Bezug des Subjekts auf das Du nicht nur als Ausweis der Schwäche und Endlichkeit des Ich begreift; vielmehr markiert diese Relation eine Offenheit des Subjekts für den Anderen, die Stärke und Macht des Subjekts zur Liebe. Urbild hierfür ist der dreieine Gott.

Während Balthasar zuerst vom Objekt aus das Subjekt bedenkt, entfaltet er auch in umgekehrter, komplementärer Perspektive die «Rechte» des Subjekts gegenüber dem Objekt. Obwohl das Subjekt zuerst «rechtlos» den Eindrücken der Außenwelt ausgeliefert und zum «Gehorsam» gegenüber den Dingen verpflichtet ist³³, so muss sich doch das zu sich gekommene Subjekt auch dazu entscheiden, sich der Wahrheit der/des a/Anderen zu öffnen; das Subjekt muss sich für die anderen interessieren³⁴. Das Objekt muss also auch das Subjekt respektieren und kann das Subjekt nicht einfach willkürlich instrumentalisieren. Dem «Gehorsam» des Subjekts entspricht ein «gehorsamer» Respekt des Objekts vor dem Subjekt und dessen Eigenart. Durch das Subjekt gelangt das Objekt folglich in seine Wahrheit, wird dessen potentielle Erkennbarkeit ein aktuelles Erkenntnis. Sein ist folglich Wahrheit durch

³⁰ Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 38: Alle Aktivität des Erkenntnissubjekts verdanke sich einer ursprünglichen «Seinsempfängnis».

³¹ In: DERS.: *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln u.a. 1967⁵, 275-311.

³² RAHNER: *Geist in Welt*, 165.

³³ Vgl. BALTHASAR: *Theologik I*: 43-49, 65f., 68f.

³⁴ Vgl. ebd., 76, 117ff.

Subjekt und Objekt zugleich, Wahrheit ist wechselseitig ermöglichte Offenbarkeit füreinander.

5. Vom Selbst zum Unbedingten: zu Gott, der Letztbedingung des Selbst

Wenn das Subjekt nicht selber ein Fall der Bedingungen sein kann, die es naturwissenschaftlich erforscht, sondern wenn es die Bedingung aller Bedingungen ist – wenn es das Bedingte übersteigt und darum alles Bedingte als solches erfassen kann, dann ragt es, so die entscheidende Schlussfolgerung, in die Dimension des *Unbedingten* hinein. Rahner und Balthasar bemühen sich, dieses Unbedingte näher zu bestimmen. Wir gehen zunächst den Gedanken Rahners nach.

Dieses Unbedingte erschöpft sich nach Rahners Auffassung nicht allein in einer Idee oder einem Begriff³⁵ – diese Vorstellung vom bloßen Gottesbegriff entwickelt Immanuel Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*³⁶. Ein bloßer Begriff erschließt jedoch nicht von sich aus Wirklichkeit; er kann niemals selbst der Bezugspunkt des menschlichen Geistes sein, auf den hin der Geist transzendiert. Der bloße Begriff als Bezugspunkt der Transzendenz des Geistes wäre vielmehr – unterschieden von der Wirklichkeit – etwas sehr Bedingtes, so dass die Bewegung des Geistes über das Bedingte hinaus überhaupt nicht stattfände. Der bloße Begriff des Unbedingten signalisierte also gerade keinen Bezug auf das Unbedingte. Folglich hat man das Unbedingte als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis des Bedingten erst dann gedacht und einen korrekten Begriff des Unbedingten gebildet, wenn man es als existierendes, reales Unbedingtes gedacht hat. Jetzt könnte man wieder einwenden: Man müsse das Unbedingte eben als Realität denken, aber dabei handle es sich doch nur um eine *gedachte* Realität, eine Realität *im Denken, im Begriff*. Erneut stellte sich dann die Schwierigkeit ein, dass diese bloß gedachte Realität eine lediglich bedingte Größe darstellt, abhängig vom Denken des Menschen. Also hat man

³⁵ Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 69: Wären Sein und Gott nur Begriff oder Idee, «die ein menschliches Denken sich als sein Gemächte» setzen würde, bliebe unverständlich, wie diese Konzepte die endliche *Wirklichkeit* erschließen können. Eine radikale Trennung von Gottesbegriff und absoluter Wirklichkeit mit dem Hinweis auf die prinzipielle Unerfahrbare und Unerkennbarkeit der absoluten Wirklichkeit rückt schon «dieses so genannte absolut Unerfahrbare in den Raum der Erkenntnis ein (denn man denkt ja gerade darüber nach) und hebt es also als solches auf».

³⁶ Vgl. IMMANUEL KANT: *Kritik der reinen Vernunft* B 600-605 (Werke in zehn Bänden, Darmstadt 1975, Bd. 4: 515-518).

das Unbedingte wiederum verfehlt. Mit dem Unbedingten hat man nur zu tun, wenn es nicht nur im Denken als Gedanke vorhanden ist, sondern auch als Realität begriffen wird, auf die sich der Geist bezieht und auf das hin er seine Begriffe bildet, ohne das Absolute jemals in eigenen Begriffen einfangen zu können.

Genauso wenig nutzt es, gibt Rahner zu bedenken, das Unbedingte als reine Negation des Bedingten zu begreifen, als Nicht-Bedingtes – als Nichts. Wenn das Subjekt versuchen sollte, das Bedingte in Richtung Nichts zu überschreiten, so unterschreitet es das Bedingte in Wahrheit nicht: Es erreicht noch nicht einmal das Niveau des Bedingten, das zumindest existiert. Das Bedingte auf das Nichts hin überschreiten, heißt es *nicht* überschreiten – kurz: «das Nichts begründet nichts», erst recht keine Transzendenzbewegung des Geistes³⁷.

Dennoch: Man könnte sich wieder an Heideggers philosophische Frage erinnern «Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr *Nichts*?» Das Nichts hat in dieser Frage einen klaren Sinn. Es stellt die Alternative zum Seienden dar, eine Art dunklen Hintergrund, vor dem sich das Seiende abhebt, weshalb es auch erfasst wird. In der Tat spielt das Nichts für Heidegger bei der Erkenntnis des Seienden eine entscheidende Rolle³⁸. Deshalb macht er aus dem alternativen *nichts* in der von Leibniz formulierten Seinsfrage das *Nichts*. Rahner kennt diese Überlegungen seines philosophischen Lehrers, will aber nicht bei ihnen stehen bleiben³⁹. Denn es stellt sich die Frage: Wodurch wird die Erkenntnis ausgelöst, dass das Nichts eine ernsthafte und denkbare Alternative zum Seienden darstellt? Für Rahner liegt die Antwort auf der Hand: Auch das Nichts wäre statt des Seienden möglich, weil das Seiende nicht notwendigerweise aus sich heraus existiert, d.h. weil es bedingt, begrenzt und endlich ist. Dass es dennoch ist, kann nur ein Unbedingtes erklären, das mehr ist als die bloße Negation des Bedingten – das vielmehr absolutes, aus sich heraus notwendiges Sein ist und nichtnotwendiges, endliches Sein begründet. D.h., Bedingtheit wird nur im Horizont des absoluten Mehrwertes des aus sich heraus notwendigen, positiven Unbedingten erfasst. So ist es in Wahrheit das Unbedingte, welches das mögliche Nichtsein des Seienden erkennbar macht und jene Frage Heideggers erst ermöglicht. Das Nichts ist also nicht allein der dunkle Hintergrund, auf dem sich das Seiende abzeichnet; das positive Unbedingte ist vielmehr der ent-

³⁷ RAHNER: *Grundkurs*, 38: Etwas «in Gang Bringende[s]» kann nur etwas Wirkliches sein.

³⁸ Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Was ist Metaphysik?*, in: DERS.: *Wegmarken* (Gesamtausgabe I. Bd. 9) Frankfurt / M 1978², 103-121, hier 113ff: Das Nicht erschließt die ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden als eines solchen: dass es Seiendes ist und nicht vielmehr nichts.

³⁹ Vgl. dazu RAHNER: *Hörer des Wortes*, 94-102.

scheidende Bezugspunkt und Horizont. Auf dieses *real existierende, absolute Unbedingte* hin geschieht der Überstieg des Subjekts bei der Erkenntnis des Bedingten und der Bedingungen der eigenen Existenz. Ein anderer Name für dieses Unbedingte ist Gott. In diesem Zusammenhang nennt Rahner Gott bevorzugt *Geheimnis*⁴⁰, das den Menschen stets umgibt, ihn erst zum Menschen macht, aber in seiner selbstverständlichen Präsenz auch übersehen werden kann. Noch einmal ist gegenüber Heidegger deutlich geworden: Erst das unbedingte, absolute Geheimnis ermöglicht die Frage nach dem Seienden, nach dessen Sein.

Rahner spricht gerne vom *Vorgriff* auf diesen Horizont des Unbedingten oder Unendlichen. Auf diese Weise interpretiert er einen Fachausdruck der Erkenntnistheorie von Aristoteles und Thomas von Aquin: des *intellectus agens*, des tätigen Verstandes und dessen *excessus* auf das Unbedingte hin⁴¹. Für eine philosophische Anthropologie ergibt sich: Der Mensch existiert geradezu als dieser Vorgriff auf Gott. Ohne Bezug auf Gott bleibt sich das menschliche Subjekt unverständlich⁴².

6. Die Grenze der Physik und das unbegrenzte Denken

Unsere bisherigen Überlegungen dokumentieren nochmals, warum ein naturwissenschaftliches Buch nicht ausreicht, um uns über unsere Herkunft endgültig aufzuklären. Mit physikalischen Methoden kann man sich immer nur auf der Ebene von Bedingungen und endlichen Größen bewegen, um den aktuellen Zustand des Kosmos zu erklären. In der Physik räumt man zudem heute ein, dass Physik als Wissenschaft erst kurz nach dem *big bang* möglich wird, auch wenn es sich dabei nur um einen Bruchteil von einer Sekunde handelt. Vor diesem Zeitpunkt, obwohl bereits nach dem *big bang*, existieren die physikalischen Größen noch nicht, die

⁴⁰ Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 48, 60ff, 67ff.

⁴¹ Vgl. RAHNER: *Geist in Welt*, 146, 157-173.

⁴² Rahner unterscheidet ebenso zwischen dem Seinshorizont, auf den hin der geistige Überstieg des Menschen geschieht, und Gott als Grund dieses Seinshorizontes. Oft übergeht Rahner aber diese Unterscheidung, um verständlicher zu erscheinen. Diese Unterscheidung ist allerdings wichtig, damit nicht der Eindruck entsteht, Gott sei ein unmittelbarer Teil des menschlichen Selbstvollzugs oder Gott sei (pantheistisch) das Sein der Dinge. Vgl. RAHNER: *Geist in Welt*, 142f.: «Dieses im Vorgriff erfasste esse ist... das esse 'commune'... In diesem Vorgriff ... ist ... auch die Existenz eines absoluten Seins mitbejaht. ... In diesem, aber auch nur in diesem Sinn [= im Sinn der Mitbejahung] kann man sagen: der Vorgriff geht auf Gott. Nicht als ob er unmittelbar auf das absolute Sein ginge...».

Gegenstand der Physik sind. Erst recht kann die Physik nicht «hinter» den *big bang* schauen: Da ist eben nur nichts, auch kein Vorher, keine Zeit. Da ist allein jenes Nichts, von dem Heidegger spricht, welches aber nicht für sich wirklich ist; es ist eben kein dunkler, schwarzer Raum. *Nichts* bedeutet hier nur die Abwesenheit alles Seienden (was man nur denken, aber sich nicht nochmals anschaulich vorstellen kann). Diese *Abwesenheit* alles Seienden, das aus sich heraus nicht sein müsste, kann nur durch die *Anwesenheit* einer unbedingten, aus sich heraus notwendigerweise existierenden Ursache erklärt werden: Gott. Die Physik kann nicht auf diese theologische Antwort kommen, weil sie sich nicht auf der Ebene des qualitativ Unbedingten bewegt, sondern (wenngleich oft notwendige) Bedingungsbeziehungen untersucht. Aber sie kommt, wie gesehen, mit ihren eigenen Methoden an eine Stelle, an der ihr die Begrenztheit ihrer Erkenntnismöglichkeiten bewusst wird. Eine Grenze erkennen, heißt aber, so Rahner mit G.W.F. Hegel, schon über sie hinausgehen, sie transzendieren⁴³. Ihre Grenze erkennend klopft die Physik sozusagen an die Tür der Philosophie.

Diese Überlegungen verlieren auch dann nicht ihren Sinn, wenn man annimmt, dass es vor dem *big bang* doch bereits etwas gab, nämlich ein anderes Universum, das nach einer Phase der Expansion in sich kollabiert sei und nun in einem neuen *big bang* zu neuem Leben erwacht und sich wieder ausdehnt. Diese Hypothese erinnert an die Auffassung des Aristoteles von der ungewordenen Materie, die nur verschiedentlich geformt wird. Dennoch setzt auch diese Materie ein sie aktulierendes Prinzip voraus, da reine Potentialität von sich aus nicht aktiv werden kann⁴⁴. Hinzu kommt der Gedanke des Thomas von Aquin: Selbst wenn die Materie ungeworden ist, ist sie veränderlich, weshalb sie qualitativ endlich zu nennen ist. Alles Endliche aber muss auf eine unendliche Ursache zurückgeführt werden⁴⁵. Unendlich ist beispielsweise auch die Menge der Zahlen. Dennoch ist diese Unendlichkeit der Zahlen von endlicher Qualität, da jede Zahl für sich eine begrenzte, also endliche Größe darstellt. Auch die unendliche Summe alles in sich Endlichen ergibt nicht das qualitativ Unendliche; auch unendlich viele Welten blieben, zusammengenommen,

⁴³ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes*, 90-96; GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL: *Wissenschaft der Logik I* (Werke in zwanzig Bänden, Bd. 5), Frankfurt / M 1981, 143: «Dass die Grenze, die am Etwas überhaupt ist, Schranke sei, muss es zugleich in sich selbst über sie hinausgehen... Etwas geht aber über seine Grenze nur hinaus, insofern es deren Aufgehobensein, das gegen sie negative Ansichsein ist. Und indem sie in der *Bestimmung* selbst als Schranke ist, geht Etwas damit über sich selbst hinaus».

⁴⁴ Vgl. ARISTOTELES: *Met.* Z 3; 1029a.

⁴⁵ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *S.th.* I 44, 1 und 2; 46 1 und 2.

etwas Endliches. Deshalb ist Rahner davon überzeugt, dass keine Naturwissenschaft jemals Gott als den unendlichen, unbedingten Grund der Welt verdrängen – wegerklären – kann und dass niemals die Philosophie, die die Frage nach dem letzten Grund aller Wirklichkeit stellt, verstummen wird.

7. Erfahrung des Unbedingten

Die erläuterte Bezogenheit auf das Unbedingte oder Unendliche spricht nach Rahner auch aus bestimmten Erfahrungen, die der Mensch mit sich macht⁴⁶: aus der Erfahrung des sittlichen Anspruchs z.B., der Gerechtigkeit.

Gerechtigkeit ist eine unbedingte Größe. Gerechtigkeit soll unbedingt sein. Wer sie Bedingungen unterstellt, der gefährdet sie, kehrt sie in Unrecht. Sie gilt für jeden, ausnahmslos, so schwierig es im Einzelnen auch sein mag, sie zu verwirklichen. Um Gerechtigkeit durchzusetzen, riskieren Menschen ihr Leben. Offenbar kann man auf Dauer ohne Gerechtigkeit nicht leben. Die Gerechtigkeit verpflichtet unser Gewissen in unbedingter Weise und deckt jeden Selbstbetrug auf. Man hat sich offenbar zu verantworten vor einer unmanipulierbaren Wahrheit, der ebenso wenig auszuweichen ist. Auch der Hinweis auf Erziehung, auf genetische Dispositionen oder kulturelle Prägung relativieren diese anthropologische Konstante nicht. Niemand würde es akzeptieren, wenn jemand für sich in Anspruch nehmen würde, er dürfe ungerecht handeln, weil er eben zum Unrecht genetisch programmiert worden sei. Wer so spricht, weiß bereits um die unbedingte Verpflichtung zur Gerechtigkeit und versucht sie deshalb zu relativieren. Was im Einzelfall als gerecht und ungerecht gilt, mag in verschiedenen Kulturen unterschiedlich betrachtet werden. Keine Kultur aber kommt ohne ein Mindestmaß an Gerechtigkeit und Verantwortung aus.

Mit diesen und anderen Beispielen bemüht sich Rahner zu zeigen, dass der Mensch geistig in den Bereich des Unbedingten hineinragt; dass sich der Mensch beim alltäglichen wissenschaftlichen Forschen oder bei Suche nach der Gerechtigkeit im Horizont des Unbedingten und damit Gottes bewegt und dass der Mensch daher nur *mit Gott* Mensch ist. Nur werde das dem Menschen meistens nicht bewusst. Darum sei philosophisches Denken schwierig, aber umso notwendiger: Es zieht das meist Ungedachte ans Lichts. Überall im Alltag sei diese Erfahrung

⁴⁶ Vgl. dazu KARL RAHNER: *Gotteserfahrung heute*, in: DERS.: *Schriften zur Theologie* IX, Einsiedeln u.a. 1972, 161-176, bes. 168ff.

des Unbedingten gegeben – die Erfahrung, dass der Mensch, «mit den Sandkörnern beschäftigt, am Rande des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt», das man Gott nennt⁴⁷.

8. Sein als Gabe und Offenbarung des Gebers

Balthasar geht nicht wie Rahner von der Erfahrung des Vorgriffs auf das Unbedingte und Unendliche aus; er setzt umgekehrt bei der Erfahrung des *unbedingten Ergriffenseins* an. Dieses Ergriffen- und Beschenktsein sei enthalten in jener erwähnten Urerfahrung, die der Mensch als Kind macht. Am Lächeln der Mutter erfahre das Kind, «dass es in einem unfasslich-Umgebenden, Schon-Wirklichen, Bergenden und Nährenden eingelassen, bejaht, geliebt wird»⁴⁸. Ich darf sein, ganz selbstverständlich, ohne Zwang, unbedingt.

Diese durch die Eltern vermittelte Erfahrung *unbedingten* Sein-Dürfens versteht Balthasar als eine ursprüngliche Erfahrung Gottes, die der Mensch niemals mehr vergisst. Darum rufen erwachsene Menschen in Extremsituationen, wie im tödlichen Granatenhagel einer Schlacht, plötzlich nach ihrer Mutter. Das sind nicht Anzeichen einer infantilen Regression. Vielmehr werden hier inmitten der Haltlosigkeit einer absurden, tödlichen Bedrohung jenseits jeder Menschlichkeit eine alles umfassende Geborgenheit und ein unbedingter Halt plötzlich neu bewusst.

Nur vor dem Hintergrund dieser ursprünglichen unbedingten Zuwendung seien sodann die Differenzen erkennbar: dass die Eltern endlich und nicht das Unbedingte selbst sind; dass alles, was existiert, *nicht unbedingt* sein müsste; dass es nur deshalb ist, weil es offenbar unbedingt gewollt wird von einem unendlichen Willen. Wirklichkeit wird von Balthasar deshalb als Gabe verstanden, die auf einen Geber verweist⁴⁹.

⁴⁷ Ebd., 170.

⁴⁸ BALTHASAR: *Herrlichkeit* III: 945.

⁴⁹ Vgl. ebd., 947-957.

9. Das Sein des Seienden als Verweis auf Gott

Im Zusammenhang dieses Wirklichkeitsverständnisses erläutert Balthasar einen wichtigen Begriff der klassischen Philosophie: den der *Realdistinktion*⁵⁰. Er meint damit den Unterschied zwischen Sein und Wesen oder zwischen Sein und Seiendem. Alle Dinge habe ein Wesen, durch das sie von anderen Dingen unterschieden sind. Dieses Wesen legt fest, dass etwas existieren *könnte*: d.h., dass es nicht in sich widersprüchlich ist wie hingegen ein dreieckiger Kreis. Aber von sich aus reicht das Wesen einer Sache nicht aus, deren Existenz zu begründen. Das Wesen der Dinge bringt nämlich nicht nur ihre mögliche Existenz zum Ausdruck, sondern genauso ihre Endlichkeit und Begrenztheit. Das Wesen des Menschen schließt aus, dass der Mensch alles ist; er ist vor allem nicht das Sein in seiner Fülle: auch anderes ist neben ihm. In diesem Sinn bezeichnet das Wesen zuerst positiv die Identität einer konkreten Wirklichkeit; zugleich besiegelt es negativ die Begrenztheit dieser Identität.

Das vom Wesen zu unterscheidende Sein versteht Balthasar wie schon Thomas von Aquin als den Akt des Seienden, also als dasjenige, das macht, dass die Dinge im Rahmen ihre Wesenheiten sind und als Seiende existieren. Das Seiende ist vor allem von diesem Seinsakt her zu verstehen⁵¹. Nimmt man dem Seienden sein Sein weg, ist es eben nicht mehr da; auch sein Wesen verschwindet (von ihm bleibt nur seine Denkbarkeit). Dieses Sein kann das Seiende sich offenbar nicht selber geben. Es muss gegeben werden: Sein ist Gabe, Geschenk. Es ist vom Wesen des Seienden klar zu unterscheiden. Weil alles durch das Sein ist, kommt Balthasar zufolge auch alles im Sein überein: Das Sein bezeichnet die Einheit aller Wirklichkeit.

Aber was ist das Sein für sich selbst, unabhängig vom Wesen oder vom Seienden betrachtet? Man muss wohl sagen: Es *ist nichts*. Denn das, was existiert, ist nur das konkrete Seiende. Sowenig wie das Wesen für sich abstrakt existiert, sowenig existiert auch das Sein isoliert für sich. Dieser Sachverhalt führt Balthasar zu der Frage: Also ist das Sein nur ein Begriff oder eine Idee? Dieser Annahme wider-

⁵⁰ Vgl. ebd., 356f, 783, 954f., 958, 962, 980 u.ö.; HANS URS VON BALTHASAR: *Epilog*, Einsiedeln u.a. 1987, 38ff., 43ff.; DERS.: *Mein Werk – Durchblicke*, Freiburg 1990, 90. Vgl. EMMANUEL J. BAUER: *Hans Urs von Balthasar (1905-1988). Sein philosophisches Werk*, in: ChP 3 (1990) 285-304; Er stellt (300) fest, dass der „Angelpunkt“ des metaphysischen Denkens von Balthasar die Realdistinktion ist, wie auch die Lehre von der analogia entis. Vgl. dazu ebenso THOMAS KRENSKI: *Hans Urs von Balthasar. Das Gottesdrama*, Mainz 1995, 47-51.

⁵¹ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *De veritate* 1, 1: «ens sumitur ab actu essendi»; BALTHASAR: *Herrlichkeit* III 1, 356, 360-366.

spricht, dass das Sein eben als Akt der Dinge zu bezeichnen ist: Weder ein Begriff, noch etwas völlig Nichtiges vermag die Existenz der Dinge zu bewirken. Das Sein erscheint mithin als etwas höchst Widersprüchliches. Einerseits bewirkt es das Dasein der Dinge; andererseits existiert es nicht für sich selbst. Diesen Widerspruch hat auch Thomas von Aquin festgehalten, auf den sich Balthasar beruft: «*esse significat aliquid completum et simplex, sed non subsistens*» (*De pot.* 1, 1)⁵².

Dieser Widerspruch verlangt, so Balthasar, nach einer Auflösung⁵³: Das Sein, das für sich nicht subsistiert (real ist), jedoch etwas Vollkommenes und Einfaches darstellt und den Dingen ihre Subsistenz (Realität) vermittelt, ist als Seinsakt (*actus essendi*) zu verstehen, der auf eine absolute Subsistenz des Seins verweist. Diese absolute Realität des Seins ist Gott, dem das für sich selbst «nichtige» Sein «entströmt». Gott ist das durch sich selbst subsistierende Sein (*esse per se subsistens*). Die scheinbare Widersprüchlichkeit des Seins bestätigt also nur seinen Gabe-Charakter. Als Gabe ist das Sein ein einziger Verweis auf Gott, ja selbst ein Gottesbeweis. Das Sein ist Gottes erste und vornehmste Gabe bei der Erschaffung der endlichen Realität.

Mit anderen Worten: Das Sein ist wie das Licht, das von der Sonne ausströmt. Es ist selbst unsichtbar – nicht-subsistent, aber es macht alles hell und weckt die Farben in den Dingen – so wie das Sein den Wesen Realität gibt. Balthasar vergleicht dieses Seins-Licht mit Johannes dem Täufer, der nicht selber das Licht (die Lichtquelle) ist, aber von der unbesiegbaren Sonne, Christus, Zeugnis gibt⁵⁴. Weil das Sein nicht an sich hält, sich nicht selbst zur Realität bringt, deutet Balthasar das Sein schließlich als eine kenotische Größe, in die Gott sein kenotisches Wort vom Kreuz hineinzusprechen vermag⁵⁵. Diese freilich theologische Seinsdeutung hat aber ihre philosophische Berechtigung im Verständnis des Seins als Gabe.

⁵² Vgl. BALTHASAR: *Herrlichkeit* III 1: 362, 949f, 954f, 961; DERS.: *Theodramatik* IV: *Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 59 Anm. 2 u.ö.

⁵³ Vgl. BALTHASAR: *Herrlichkeit* III 1: 949-957. Diese thomasische Seinsauslegung übernimmt Balthasar von GUSTAV SIEWERTH, vgl. z.B. *Das Sein als Gleichnis Gottes*, in: DERS.: *Gesammelte Werke* 1: Sein und Wahrheit, Düsseldorf 1975, 651-685, hier bes. 673f.

⁵⁴ Vgl. BALTHASAR: *Herrlichkeit* III 1: 962, 964, 968.

⁵⁵ Vgl. ebd., 961: Die Nichtsubsistenz des Seinsaktes ist das für Gott «adäquate Schöpfungsmedium, um sein kenotisches Wort von Kreuz und Herrlichkeit hineinzusprechen und es als seinen Sohn zu Tod und Auferstehung hineinzusenden».

10. Die Eigenschaften des Seins und die Trilogie H.U. von Balthasars

Versuchen wir uns noch weitere Eigenschaft des Seins von Balthasar aufdecken zu lassen. Sie führen uns unmittelbar zur Struktur seines Hauptwerkes, seiner Trilogie⁵⁶.

Im Sein kommt alles überein, wurde oben gesagt, weil es jedem Seienden nach Maßgabe seines Wesens zukommt. In dieser Hinsicht begründet das Sein Übereinkunft und Kommunikationsmöglichkeit, d.h. für Balthasar: *Wahrheit*. Weil etwas dank seines Seins existiert, kann es sich, wie oben erläutert, einem Subjekt zu erkennen geben und von diesem erkannt werden. Die Grundbestimmungen des Seins, die Transzendentalien, sind für Balthasar demnach Gabesein (Liebe, Gutheit), Einheit und Wahrheit. Entscheidend ist für ihn die alle genannten Transzendentalien in sich einschließende Schönheit oder Herrlichkeit des Seins. *Omne ens est unum, verum, bonum et pulchrum* sagt die klassische Ontologie des Mittelalters⁵⁷. In der Sprache Balthasars: Am Anfang steht das Lächeln des Kindes als Antwort auf die Zuwendung der Mutter. Dieses Lächeln besagt: Es ist einfach *herrlich* und *schön* da zu sein, zu leben; es ist *gut* und tut gut. Es ist herrlich *eins* zu sein mit sich und mit anderen Menschen in der einen *Wahrheit*, d.h. im gegenseitigen Sichöffnen füreinander, in der Freunde aneinander.

Herrlichkeit hat Balthasar deshalb die erste Reihe seiner Werke genannt, in der er die Wirklichkeit Gottes erschließt, wie sie in ihrer objektiven Evidenz für das Subjekt offenbar ist und das Subjekt geradezu entrückt, von sich befreit und an sich selbst erlöst zurückgibt (Herrlichkeit I: *Schau der Gestalt*). Wie die Schau dieser Wirklichkeit sich ereignet und gelingt, zeigt Balthasar anhand von theologischen Entwürfen (Herrlichkeit II 1: *Klerikale Stile*: Irenäus, Augustinus, Dionysius und andere) und literarisch-philosophischen Ansätzen (II 2: *Laikale Stile*: Dante, Johannes vom Kreuz, Pascal und andere) sowie für den *Raum der Metaphysik* (Herrlichkeit III 1), schließlich für *Alten und Neuen Bund* (Herrlichkeit III 2).

Der zweite Teil der Trilogie, die *Theodramatik*, erschließt, wie sich die Herrlichkeit Gottes in ihrer *Gutheit* mitteilt. Mit Hilfe des Instrumentars des Dramas,

⁵⁶ Vgl. zur Konzeption der Trilogie BALTHASAR: *Mein Werk*, 76-79, 92-96; MANFRED LOCHBRUNNER: *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (FThSt 120), Freiburg u.a. 1981, 133-146.

⁵⁷ Vgl. LEO J. ELDERS: *Die Metaphysik des Thomas von Aquin in historischer Perspektive*, 1. Teil: Das *ens commune* (SSPh), Regensburg 1985, 51-95, 107-111.

nämlich der Geschichte, des Dialogischen, Politischen, Futurischen und Funktionalen, führt Balthasar den Leser im 1. Band (*Prolegomena*) zur Bühne des gottmenschlichen Welttheaters⁵⁸. Gegeben wird das Stück der sich verschenkenden Freiheit Gottes. Die göttliche Freiheit erschafft die Weltenbühne, ruft die endliche Freiheit ins Dasein und zum Zusammenspiel mit ihr, beruft zum Theodrama (II: *Die Personen des Spiels; Der Mensch in Gott*). Wegen der Sünde des Menschen übernimmt Gott selbst in der Menschwerdung seines Sohnes Verantwortung für sein «Stück» (III: *Die Handlung*). Am Kreuz solidarisiert sich Gott in Christus mit der im Todesschatten der Hölle sitzenden Menschheit; Christus lässt in sein vom Geist getragenes Verhältnis zu Gott dem Vater diese Hölle der Gottverlassenheit eindringen und führt die Menschheit aus dem Todesreich zur inneren Teilhabe am dreifaltigen Leben Gottes, weshalb Hoffnung auf Rettung für alle besteht (IV: *Das Endspiel*).

In der *Theologik* ermisst Balthasar die Herrlichkeit Gottes in der *Wahrheit der Welt* (Band I) sowie im menschengewordenen Sohn, der für die Wahrheit des Vaters Zeugnis ablegt (II: *Wahrheit Gottes*) und der den Menschen im *Geist der Wahrheit* (Band III), kirchlich vermittelt, in seine unerschöpfliche Wahrheit einführt zur Verherrlichung des Vaters.

Die philosophische Erschließung der wesentlichen Bestimmungen des Seins dient Balthasar also dazu, den zumeist theologischen Inhalt seiner Trilogie als Seinsereignis verständlich zu machen. Theologie ist Seinserhellung und hängt gleichzeitig von der Seinsauslegung der Philosophie ab: «Gotteswort muss sich in Seinswort einschreiben»⁵⁹; die Offenbarung ist übernatürlich, aber nicht seinsjenseitig. Im Sein kommen daher theologische und philosophische Reflexion überein, wenngleich die Prinzipien von Theologie und Philosophie, Offenbarung und Vernunft, verschieden sind.

Ist die Offenbarung Seinsereignis, kann der auf das Sein ausgreifende Mensch als potentieller Hörer des göttlichen Offenbarungswortes zum Thema einer Philosophie werden, die sich von der Offenbarung zu denken gibt. Ontologie und philosophische Anthropologie werden auf diese Weise zur Religionsphilosophie des *Hörers des Wortes* – so der Titel dieser wichtigen Schrift Karl Rahners. Die Motive

⁵⁸ Zur Diskussion über die theologische Verwendung der Kategorie des Theaters von der Theologie Balthasars vgl. EUGEN BISER: Theologischer Kategorienwechsel, in: ThRv 72 (1976) 441-450, hier 447; THOMAS KRENSKI: *Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars* (SlgHor N.F. 28), Einsiedeln 1990, 80-89; HOLZER: *Le Dieu Trinité*, 155-160.

⁵⁹ BALTHASAR: *Herrlichkeit* III 1: 961.

für die Entfaltung einer derartigen Religionsphilosophie sind insbesondere geistesgeschichtlicher Natur.

11. Motive für eine Philosophie der Möglichkeit der Offenbarung

In der Aufklärung wurde nicht die Existenz Gottes bestritten; bestritten wurde indessen, dass der philosophisch zugängliche Gott, der Unendliche, Absolute und Notwendige, sich überhaupt im Endlichen, Relativen und Zufällig-Kontingenten geschichtlicher Ereignisse ein für allemal zu offenbaren vermag. Folglich wurde in Frage gestellt, dass einer geschichtlichen Offenbarung Gottes ein universaler Wahrheitsanspruch zukommen kann. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) sprach von einem garstigen, unüberwindlichen Graben zwischen allgemeinen Vernunftwahrheiten, wie sie etwa die Mathematik kennt, und zufälligen, relativen Geschichtswahrheiten, die nur für einen bestimmten, räumlich und zeitlich begrenzten Kulturraum von Bedeutung sind⁶⁰. Eine endgültige Offenbarung des «ganzen» unendlichen Gottes in der Geschichte eines endlich-begrenzten Menschen ist demzufolge in sich unmöglich. Allenfalls punktuell kann Gott sich für eine bestimmte Kultur offenbaren: um, so Lessing, den Menschen zu erziehen. Offenbarung müsse vor allem pädagogisch von Nutzen sein⁶¹. Sie müsse jedoch schließlich in rationale Vernunftwahrheiten transponiert werden, soll sie Allgemeingültigkeit beanspruchen können⁶². Offenbarung erscheint demnach nur als informationstheoretisch verstandene geschichtliche Mitteilung begrenzter Wahrheiten begreiflich zu sein, die die Vernunft zusammenfügt und nach und nach aus sich heraus als allgemeingültige Wahrheiten zu entwickeln vermag. Glaube wird zur Philosophie. Ein endgültiges, singuläres Heilsereignis zwischen Gott und Mensch als Offenbarungsgeschehen denkt Lessing nicht. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist letztendlich statisch; es kennt keine wirkliche Geschichte, in der etwas Grundlegendes (Heil, Sünde, Erlösung) zwischen Gott und Mensch geschieht. Das innere Zentrum des christlichen Glaubens an die dreifaltige Selbstmitteilung und Selbstgabe Gottes ist aufgelöst. Dasselbe geschieht mit dem Glauben Israels. Der islamische Glaube muss sich gleichfalls eine rationalistische Reduktion gefallen

⁶⁰ Vgl. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* in: *Werke*, hrsg. v. H. G. Göpfert, Bd. 8, Darmstadt 1996, 12ff.

⁶¹ Vgl. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING: *Erziehung des Menschengeschlechts* §§ 2-6, in: *Werke*, Bd. 8: 490f.

⁶² Vgl. ebd., § 76f., Bd. 8: 506f.

lassen. Die Kirche kann in diesem Zusammenhang nicht als von Gott getragene Gemeinschaft geglaubt werden, in der Gottes Offenbarung als Heil der Menschen authentisch überliefert und in Wortverkündigung und Sakramenten vermittelt wird. Kurz, Judentum, Christentum und auch der Islam sind als geschichtliche Offenbarungsreligionen mit einem universellen Wahrheitsanspruch a priori unmöglich.

Eine Reihe von christlichen Theologen der Gegenwart, die in der Tradition der Aufklärung stehen und wie Lessing die geistige Grundlage für einen universellen Frieden unter den Religionen legen wollen, behaupten in durchaus vergleichbarer Weise, dass sich der unbegrenzte Gott niemals endgültig in einem begrenzten Menschen auszusagen vermag. Allenfalls partielle Wahrnehmungen des Absoluten seien möglich. Da eine endgültige Offenbarung a priori unmöglich ist, kann keine Religion einen endgültigen Wahrheitsanspruch erheben. Würde man dies allgemein anerkennen, wäre der Friede unter den Religionen keine ferne Hoffnung mehr (Pluralistische Religionstheologie: John Hick, Paul Knitter u.a.)⁶³.

Rahner und Balthasar sind – wie das II. Vatikanische Konzil und der Ökumenische Weltrat der Kirchen – davon überzeugt, dass es ein Heilsangebot auch außerhalb der Kirche und in anderen Religionen gibt. Auch Muslime schließen ihrerseits nicht aus, dass die «Schriftbesitzer», Juden und Christen, zu ihrem Heil an der von Mohammed vermittelten Offenbarung Gottes teilhaben können. Aber alle Genannten sind der Auffassung, dass es Heil und Offenbarung nur gibt, weil Gott sich selbst (Juden, Christen) bzw. Gott seinen Heilswillen (Islam) definitiv geöffnet hat. In dieser Heilsnähe Gottes liegt außerdem die Kraft zum Frieden wie auch der Grund für die Behauptung von Juden, Christen und Muslimen, die jeweils anderen Religionen könnten an dieser Heilsnähe implizit teilhaben.

Um nun zu zeigen, dass eine *endgültige* Offenbarung überhaupt und grundsätzlich *denkbar* und nicht von vornherein eine in sich widersprüchliche und unsinnige Annahme darstellt, versuchen Rahner und Balthasar, die theoretische *Möglichkeit* und formale Kontur einer endgültigen Offenbarung Gottes in der Geschichte eines Menschen mit philosophischen Mitteln und durch das Studium der Religionsgeschichte aufzuzeigen – mit philosophischen Mitteln deshalb, weil eben

⁶³ Vgl. exemplarisch JOHN HICK: *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 254-320. Zu den Thesen der Pluralistischen Religionstheologie vgl. meinen Beitrag *Die Gretchenfrage der Pluralistischen Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler?*, in: *Einzigkeit und Universalität Jesu Christi. Im Dialog mit den Religionen* (SlgHor N.F. 35), hrsg. v. Gerhard Ludwig Müller u. Massimo Serretti, Freiburg 2001, 113-153.

mit philosophischen Argumenten, die Denkbarekeit und Möglichkeit einer endgültigen Offenbarung bestritten wird⁶⁴. Das philosophische Niveau verhindert es ebenso, nur eine billige polemische Apologetik gegenüber Kritikern des Judentums, Christentums und des Islam vorzutragen. Balthasar ist allerdings vorsichtig in der Beurteilung der Tragweite und Leistungskraft des philosophischen Arguments. Er befürchtet einerseits eine anthropologische Reduktion der Offenbarung: die Offenbarung könnte ganz von der Bedürftigkeit des Menschen aus konzipiert und dadurch unter der Hand auf das Maß des erbsündlich gebrochenen Menschen eingeschränkt werden⁶⁵. Deshalb bedürfen die sündig verengten Denk-, Frage- und Bedürfnishorizonte des Menschen einer «Sprengung» oder eines heilsamen «Schock[s]»⁶⁶ in der Begegnung mit Gottes Offenbarung; nur durch diese Sprengung ist die Gottesfrage oder ein Begehren Gottes in Reinheit möglich.

Aber auch Rahner weiß um die angeschnittene Problematik. Je mehr es bei philosophischen Fragen um Letztes und Entscheidendes geht, desto mehr ist der Mensch auch herausgefordert; er muss sozusagen selber sein Letztes ins Spiel bringen, will er den anstehenden letzten Fragen innerlich entsprechen und zu Lösungen kommen⁶⁷. Rahner spricht von dem existentiellen «Einsatz», der «Aszese» und der «Bekehrung», die gefordert sind beim «Umgang» mit der Gottesfrage und mit der Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. «Philosoph kann schließlich nur sein, wer geistig in Tempeln und Klöstern wohnt»⁶⁸.

Außerdem blickt Balthasar auf die konkrete Geschichte nichtchristlicher Philosophie und nimmt dabei zur Kenntnis, dass es ihr kaum gelungen ist, die Personalität Gottes philosophisch plausibel zu machen oder die angesprochene Schöpfung aus dem Nichts zu beweisen. Eher wurde Gott als abstraktes Absolutes und Eines begriffen, aus dem die Vielheit der Welt (dialektisch) hervorgeht oder her-

⁶⁴ Vgl. dazu Rahners Schrift *Hörer des Wortes* und HANS URS VON BALTHASAR: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1990². Zu Möglichkeit und Grenzen einer Philosophie der Offenbarung nach Balthasar vgl. M. SCHULZ: *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G.W.F. Hegels im ontologieggeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H.U. v. Balthasar* (MThSt II/53), St. Ottilien 1997, 619-627.

⁶⁵ Neben der anthropologischen Reduktion befürchtet Balthasar ebenso eine kosmologische Reduktion der Offenbarung: vgl. dazu seine programmatische Schrift *Glaubhaft ist nur Liebe* (ChHe 5/1), Einsiedeln 1975⁴ (1963), 8-18, 19-32.

⁶⁶ Ebd., 47.

⁶⁷ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes*, 158-165.

⁶⁸ Ebd., 162.

vorströmen *muss* als Manifestation seiner Güte. Philosophen schien die Bezeichnung des Absoluten als Person unangebracht, da der Personbegriff das Absolute zu sehr auf die Maßstäbe des Menschen reduzieren oder polytheistisch vervielfältigen würde. Aus diesem Grund ist man sogar im Islam zurückhaltend, den Personbegriff auf Allah anzuwenden, obwohl man natürlich der Sache nach Allah als personales, erkennendes und frei handelndes göttliches Wesen versteht – also als Person. Erst im Kontext der jüdisch-christlichen Tradition gelingt es, das Absolute und Unbedingte philosophisch als Person zu denken – eine unabdingbare Voraussetzung, um überhaupt von einem freien Offenbarungshandeln Gottes in der Geschichte sprechen zu können.

Dennoch betrachtet Balthasar eine philosophische Annäherung an die Wirklichkeit und Freiheit Gottes nicht als vergebliches oder Gottes Gottsein inadäquates Unterfangen. Wie Thomas und Rahner, so ist auch Balthasar davon überzeugt, dass Gott von allen Erkennenden in jeder erkannten Wirklichkeit implizit miterkannt wird, wobei das Erkanntwerden Gottes einer zuvorkommenden Initiative Gottes entspringt: Es ist Gott, der sich im philosophisch bedachten Sein als dessen Grund zu erkennen gibt⁶⁹. Die klassischen Gottesbeweise erschließen Balthasar zufolge die Dimension des Göttlichen, das der weiteren, letztendlich von Gott her ermöglichten Bestimmung bedarf⁷⁰. Eine in der Tat vollendete philosophische Gotteserkenntnis bedürfe der Offenbarung Gottes in Christus. Erst die Offenbarung bringt die philosophische Vernunft ganz zu sich und in ihre Möglichkeiten. Sie zeigt ihr die oft verschüttet bleibenden Spuren und Hinweise auf, die Gott in seine Schöpfung gelegt hat und, wäre der Mensch ohne Sünde, ohne weiteres zu einer vollendeten philosophischen Erkenntnis Gottes führen müssten. Einer christlichen Philosophie ist über die «Schöpfungsoffenbarung» die Erkenntnis möglich, dass Gott «absolute Person»⁷¹ ist. Balthasar räumt außerdem ein, dass das Denken zu einem Postulat «der Vollendbarkeit des existierenden Menschen»⁷² kommen könne. Allerdings sei niemand imstande, aus diesem Postulat die Realität der Vollendung

⁶⁹ Vgl. THOMAS VON AQUIN: *De veritate* 22, 2 ad 1: «omnia cognoscentia cognoscunt implicate Deum in quolibet cognito»; zitiert von RAHNER in *Hörer des Wortes*, 102 und BALTHASAR: *Theologik* I: 45, 260: Gott wird in jeder kategorialen Erkenntnis miterkannt, «aber so, dass die Offenbarkeit seines Seins unmittelbar zurückführbar wird auf eine ursprüngliche Freiheit seines Sich-offenbarens... und dass in diesem Offenbarwerden Gottes gerade seine herrschaftliche Freiheit und somit seine Verborgenheit in sich selbst ansichtig wird».

⁷⁰ Vgl. BALTHASAR: *Herrlichkeit* III 1: 179f.

⁷¹ BALTHASAR: *Theologik* I: 263, 273.

⁷² BALTHASAR: *Herrlichkeit* III, 1: 180.

philosophisch abzuleiten, die allein durch Gottes Offenbarung ihren Anfang nimmt.

Aber auch Rahners weitergehende Überlegungen zur Denkbareit und Gestalt der Offenbarung beanspruchen, die von Balthasar gesetzten Grenzziehungen zumindest im Prinzip nicht zu überspringen. Die wichtigsten Argumente Rahners, die über weite Strecken auch die Balthasars sind, seien im Folgenden systematisch zusammengefasst. Einige Argumentationsschritte sind bereits bekannt.

12. Der Mensch als potentieller Hörer des Wortes

Zuerst ist mit Rahner und Balthasar die Kontingenz, d.h. Nichtnotwendigkeit all dessen zu verstehen, das existiert – vom herbstlichen Charakter des Endlichen spricht Balthasar⁷³. Daraus folgt mit Notwendigkeit die Annahme einer aus sich heraus notwendigerweise existierenden Ursache, die Person ist, da angenommen werden muss, dass diese Ursache über Erkenntnis und Wille verfügt: Das Nichtwendige muss nämlich in seiner Existenz erkannt und gewollt werden, wenn es von dieser Ursache gesetzt werden soll, weshalb man diese Ursache als erkennende und wollende, mithin als personale zu begreifen hat⁷⁴.

Die Vorstellung, das Kontingente würde dem Absoluten notwendigerweise entströmen, um durch sein Anderes, das Nichtabsolute, zu sich zu kommen, kann kaum überzeugen, da das Absolute als unabhängig von anderem und als «selbstgenügsam» zu verstehen ist⁷⁵. Deshalb kann die Welt nur durch einen nichtnotwendigen, d.h. freien Akt des Absoluten gewollt und ins Sein gesetzt werden. Wenn Gott als freie Person gedacht werden kann, dann ist von Gott her die Möglichkeit seiner freien Selbstoffenbarung denkbar.

Weiter oben wurde bereits erläutert, dass der Mensch alles im Horizont des Seins erfasst und in unterschiedlicher Weise die Erfahrung des Unbedingten macht. Folglich ist der Mensch auch offen für etwas, das Gott als Realität, also als Sein,

⁷³ Das Endliche verwelkt und fällt immer schon; «herbstlich entblättert» stehen weltliche und menschliche Gestalt da in ihrer Vergänglichkeit, die "erzwungenermaßen" auf Gott verweist; BALTHASAR: *Theologik I*: 161, 269.

⁷⁴ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes*, 128-136; *Grundkurs*, 55-77.

⁷⁵ Vgl. BALTHASARS Erörterung der Frage «Was hat Gott von der Welt?» in: *Theodramatik IV*: 463-476.

setzt, um sich zu offenbaren⁷⁶. Dieses Etwas ist der Mensch selbst. Dessen Offenheit für Gott macht sich Gott sozusagen zunutze, um sich im menschlichen Wort und durch eine menschliche Natur in der Geschichte zu offenbaren.

Dabei ist vorausgesetzt, dass diese menschliche Natur unmittelbar durch Gottes Personalität existiert und der durch Gottes Personsein existierende Mensch auch in letzter Radikalität der Ort sein will, an dem Gott zu den Menschen kommt. Wo derart Gott und Mensch zusammenfinden, ist eine Steigerung dieser Einheit nicht mehr möglich, d.h. die Offenbarung Gottes ist *endgültig* und *unüberholbar* geworden⁷⁷.

Balthasar ist allerdings der Auffassung, dass man philosophisch nicht mehr als die angesprochene Offenheit des Menschen für eine mögliche Offenbarung Gottes aufweisen kann. Bereits bei der Frage, ob man darüber hinaus noch philosophisch plausibel machen könne, dass diese Offenbarung in ihrer endgültigen Form die Gestalt der Menschwerdung Gottes haben müsse, zeigt er Zurückhaltung⁷⁸. Er verweist aber auch auf den Gedanken von Mittlergestalten in der Religionsgeschichte, was als Hinweis auf die Denkbare und Erwartbarkeit einer Menschwerdung Gottes gewertet werden könnte: In der Religionsgeschichte seien «im rein Formalen so etwas wie gestalthafte Umrisse der von Gott her erfolgenden Offenbarung» erkennbar. Der sich daran anschließende Satz könnte auch von Rahner formuliert sein: «Das Formale bedeutet hier ein Abstecken des Raumes, worin das Ereignis geschehen muss, wenn wirklich das Wesen Mensch Empfänger solcher Heilsoffenbarung sein soll»⁷⁹. Dieses Formale ist der Mensch in seiner Möglichkeit, von Gott vollendet zu werden, d.h. in das göttliche Leben hineingenommen zu werden, weil es sich dem Menschen mitteilen kann. Karl Rahner versucht diese philosophisch denkbare Selbstmitteilung Gottes in transzendentalphilosophischer und transzendentaltheologischer Perspektive noch genauer zu fassen.

⁷⁶ Vgl. BALTHASAR: *Mein Werk*, 92: «Der menschliche Verstand muss auf das Unendliche hin offen sein». Dann ist Offenbarung Gottes im Menschen für den Menschen möglich – als Erscheinung im Offenen des Seins: «Ein Sein "erscheint", es erfolgt eine Epiphanie. ... So lässt sich vorerst eine theologische *Ästhetik* ... entwerfen: Gott erscheint».

⁷⁷ Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 188-191.

⁷⁸ Vgl. BALTHASAR: *Epilog*, 23f.: Von «Gottes Stimme gibt es keinen [philosophischen] Begriff, keinen Vorgriff, jeder Griff nach ihr greift daneben».

⁷⁹ BALTHASAR: *Das Ganze im Fragment*, 73.

13. Philosophie des Gottmenschen, der Trinität und der Auferstehung

Ausgehend von der Bezogenheit des Menschen auf Gott und Gottes Zuwendung in Schöpfung, Evolution, Hominisation und Geschichte entwickelt Rahner die beide Bewegungen abschließende Vorstellung von einem absoluten Heilbringer, des Gottmenschen⁸⁰. Dieser absolute Heilsbringer ist zugleich Selbstmitteilung Gottes und menschlich vollkommene Annahme dieser Selbstoffenbarung Gottes⁸¹. Eine Heilchance in anderen Religionen besteht durch Teilhabe an diesem Höhepunkt der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte⁸².

Mehr noch: Rahner will auch zeigen, dass diese Offenbarung Gottes auf einen dreifaltigen Gott hinweist⁸³. Der Begriff der Offenbarung, verstanden als Selbstmitteilung Gottes, führt zur Annahme von Unterscheidungen im einen Gott. Zunächst ist aus theologischer Perspektive zu sagen: Da ist Gott als der ursprungslose Ursprung der Offenbarung: Gott der Vater; da sind die Mitteilung, das göttliche Wort; da sind das Licht und die Kraft, in der diese Mitteilung verstanden und angenommen werden: der Heilige Geist. Dass Gott ebenso die Annahme seiner Offenbarung im Menschen ermöglichen und mittragen muss, ergibt sich nach Rahner aus der religionsphilosophischen Einsicht, dass zur Offenbarung notwendigerweise auch ihr gelungenes Ankommen im Menschen gehört⁸⁴. Wenn eine Offenbarung nicht erkannt und angenommen wird, hat sie an sich gar nicht stattgefunden. Weil jedoch die Offenbarung ganz Sache Gottes ist, muss zu ihr ebenso der Aspekt ihrer Annahme gehören. Ihre Annahme ist also – das lässt sich philosophisch noch bedenken – göttlicher Natur. Diese Annahme ist Sache des Heiligen Geistes, fügt die Theologie hinzu – obgleich diese Annahme genauso ganz in der Freiheit des Menschen erfolgt. Darum kommt Rahner zu dem Ergebnis, dass nur ein dreifaltiger, sich im Logos inkarnierender Gott der Gott einer endgültigen Offenbarung sein kann.

⁸⁰ Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 182-189.

⁸¹ Vgl. ebd., 189.

⁸² Vgl. ebd., 296-305.

⁸³ Vgl. dazu ebd., 135f; KARL RAHNER: *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. II: *Die Heilsgeschichte vor Christus*, hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, Einsiedeln u.a. 1967, 317-401, bes. 369-382.

⁸⁴ Vgl. auch RAHNER: *Grundkurs*, 118f, 128.

Es ist allerdings hinzufügen, dass es sich bei diesem Trinitätsaufweis entweder nur um den religionsphilosophischen Nachweis einer triadischen Struktur der Offenbarung handelt oder um eine bereits transzendentaltheologische Überlegung, die vom Trinitätsdogma ausgeht. Aus der triadischen Struktur der Offenbarung kann man zumindest nicht philosophisch die personalen Relationen ableiten, als die die göttlichen Personen subsistieren. Es ist einzuräumen, dass Rahner an dieser Stelle seiner Überlegungen zumeist transzendentaltheologisch argumentiert. Das muss jedoch nicht bedeuten, dass man nicht noch genauer differenzieren könnte zwischen philosophisch noch möglichen und schon theologischen Aussagen über die triadisch-trinitarische Gestalt der Selbstmitteilung Gottes, wie es eben versucht wurde. Wenngleich in Rahners transzendentaltheologischer Reflexion die transzendentalphilosophischen Analysen des Menschen als des Hörers des göttlichen Wortes eingehen, verlieren sie darin nicht ihren eigenen (erst-) philosophischen Stellenwert⁸⁵. Darum ist ein philosophischer Begriff einer möglichen Selbstmitteilung Gottes mit triadischer Struktur durchaus formulierbar.

Mehr als um eine ganz exakt gezogene Grenzlinie zwischen Philosophie und Theologie ist Rahner um eine Vermittlung des christlichen Offenbarungsglaubens bemüht. Dieser Vermittlung dient die angesprochene Interferenz von philosophischem und theologischem Denken⁸⁶. Diese Überlappungen von theologischem und philosophischem Denken entsprechen dem Insistieren Balthasars auf der offenbarungstheologischen Bedingtheit eines philosophischen Denkens, das erst eine dem Christentum kompatible Gotteserkenntnis erschließt und dabei auch die Möglichkeitsbedingungen der Offenbarung in den Blick nimmt. Im Sinn offenbarungstheologischer Vermitteltheit sind ebenso die folgenden Überlegungen Rahners zu begreifen.

Ausgehend von der Analyse des Menschen im Blick auf die christliche Offenbarung entwickelt Rahner den Gedanken einer *suchenden Christologie* und einer *transzendentalen Hoffnung auf Auferstehung*. Auf diese Weise beabsichtigt er,

⁸⁵ Zur Diskussion über eine theologische Selbstüberholung des «(erst-) philosophischen Rahners» durch den «theologischen Rahner» vgl. M. SCHULZ: *Sein und Trinität*, 619-627; THOMAS KNIEPS: *Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschafts-philosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners «Hörer des Wortes»* (BDS 19), Würzburg 1995; DERS.: *Zum nach-neuzeitlichen Ort der Theologie. Überlegungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft nach Karl Rahners «Hörer des Wortes»*, in: *Karl Rahner in der Diskussion. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion: Themen – Referate – Ergebnisse*, hrsg. v. Roman A. Siebenrock (ITS 56), Innsbruck-Wien 2001, 203-224.

⁸⁶ Vgl. nochmals RAHNER: *Grundkurs*, 10-17, 29f.

die Vernünftigkeit des Glaubens an Jesus, den Christus, und an dessen Auferstehung plausibel zu machen⁸⁷.

Zunächst reflektiert er die Ambivalenz des Todes. Sich teilweise an Martin Heideggers Daseinsanalyse aus *Sein und Zeit* (1927) anschließend, zeigt Rahner, dass der Mensch immer auf seinen Tod bezogen lebt und dass es nicht zuletzt auch der Tod ist, der den Taten des Menschen sowie dessen Leben Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit verleiht⁸⁸. Die Zeit, die ich für bestimmte Dinge einsetze oder mit bestimmten Menschen verbringe, drückt meine Wertschätzung aus, denn diese Zeit ist unwiederbringlich vergangen und verschenkt. In bestimmter Hinsicht macht der Tod die Lebenszeit wertvoll und potentiell sinnvoll. Im Tod erreicht das durch unsere Freiheit und «Zeiteinteilung» gestaltete Leben seine endgültige Gestalt.

Andererseits aber zerstört der Tod diese Gestalt wieder: Der Tod gibt den Freiheitsentscheidungen ihre Ernsthaftigkeit und ihren Sinn, und er zerstört das in Einmaligkeit Gewordene wieder. Dieser Widerspruch wird nur aufgelöst, wenn man davon ausgeht, dass die im Tod gewordene Ganzheit des Lebens nicht zerrissen, sondern gerettet und bewahrt wird: wenn es also eine Auferstehung gibt. Sie erst macht das Leben sinnvoll, nicht der Tod für sich betrachtet.

Mit diesen Gedanken will Rahner keineswegs die Realität der Auferstehung beweisen. Er möchte jedoch verständlich machen, wie sehr es zum Menschen passt, an die Auferstehung zu glauben. Darum ist die Botschaft von der Auferstehung Jesu nicht nur die Kunde von einem besonderen Wunder, das für manche wie ein Märchen klingt. Vielmehr muss sich der Mensch als Mensch geradezu danach sehnen, von dem Ereignis der Auferstehung Christi zu hören, die den Grund legt für die eigene Auferstehung. Der Glaube an die Auferstehung Jesu wäre also in dieser Perspektive etwas höchst Vernünftiges und Menschliches.

Wie steht Balthasar zu derartigen Überlegungen? Er analysiert die ganz unterschiedlichen Todesvorstellungen in der asiatischen und abendländischen Geistesgeschichte und kommt zu jenem Postulat von der Vollendbarkeit des Menschen. Wenngleich Balthasar seine Reserven gegenüber Rahners Auferstehungspostulat deutlich zu erkennen gibt⁸⁹, ist eine derartige Vollendbarkeit des Menschen nicht ohne Auferstehung denkbar, obwohl die christliche Vorstellung von

⁸⁷ Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 199-204, 256-263, 281ff.

⁸⁸ Vgl. ebd., 258-261, 410ff.

⁸⁹ Vgl. BALTHASAR: *Theologik II*: 219-222. Niemals sei der Mensch von sich aus «auf den Gedanken verfallen ...», der da heißt: «Auferstehung aus den Toten»»; DERS.: *Das Ganze im Fragment*, 266.

der Auferstehung nicht zum konkreten Thema einer außerchristlichen Philosophie geworden ist. Dem entspricht auch die theologische Einsicht, dass das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott reine Gabe ist. Deren Gegebenwerden kann niemand beweisen, niemand kann sich in die Gemeinschaft mit Gott philosophisch (aber auch nicht theologisch) «hineinbeweisen». Aber dieser Gabecharakter des ewigen Lebens verhindert nicht, dass der Mensch diese Gabe erhofft und als erhoffte bereits philosophisch bedenkt.

Aus theologischen Motiven gibt Balthasar ebenso zu bedenken, dass auch all das überwunden sein muss, das den Menschen von Gott trennt; andernfalls kann der Mensch nicht in die volle Gemeinschaft mit Gott eingehen. Aus diesem Grund hält er Rahners religionsphilosophische Überlegung zu einer im Wesen des Menschen verankerten Auferstehungshoffnung für eher gewagt, zumindest müsste diese Überlegung die Dimension der Sünde philosophisch berücksichtigen⁹⁰, was allerdings nicht als ganz unmöglich erscheinen muss.

Wenn einmal ein personaler Gott aufgewiesen ist, stellt sich auch die Frage, wie sich der Mensch zu diesem Gott verhält, zumal zu einem Gott, der seine Gunst bereits in der Gabe des Daseins erwiesen hat. In dieser Perspektive kommt zumindest die Möglichkeit der Sünde in den Blick, wenngleich von der Philosophie aus nicht beweisbar ist, dass sich diese Sünde darüber hinaus gegen die Gnade des Schöpfers richtet, die mehr als die Gabe des Daseins besagt. Andererseits kann die philosophische Denkbarekeit einer Berufung des Menschen zur Gnadengemeinschaft mit Gott auch den Gedanken einschließen, dass sich das denkbare Sündigen des Menschen vor allem gegen diese mögliche Berufung richtet.

Der faktische Zustand des Menschen könnte überdies den begründeten Verdacht erwecken, dass mit dem Menschen von Anfang an «etwas nicht stimmt». Obgleich

⁹⁰ Die von Rahner entwickelte transzendente Auferstehungshoffnung stelle eine «unverantwortbare Verführung» dar; BALTHASAR: *Theologik* II: 221. Denn Auferstehung gebe es nicht ohne die Aufarbeitung der Wertschuld, ohne Kreuz. – Rahner vergisst diesen Aspekt jedoch nicht einfach. Zumindest gehört ein Vorentwurf des Kreuzes zu den übernatürlich mitbestimmten kreuzestheologischen Grunddaten des «anonymen Christen»: Zur Auferstehungshoffnung gehört die radikale Nächstenliebe, die ggf. bis zum stellvertretenden Lebensopfer geht. Die aktive und aus Liebe zum Leiden bereite Solidarität mit dem Mitmenschen ist konkretes Integral dieser Hoffnung, die auf eine absolute Heilszukunft *für alle* abgreift. Von der Auferstehungshoffnung des «anonymen Christen» lässt sich ebenso wenig die positive Annahme des eigenen – schuldhaften und schicksalhaften – Scheiterns in vielen Lebensbereichen und auch nicht die Annahme des eigenen Todes trennen. Die Annahme des eigenen Todes kann freilich allein im Vertrauen auf eine letzte Versöhnung und Vergebung gelingen – in einem Vertrauen, das die Versöhnung und Vergebung ganz Gott anheim stellt und nichts eigenmächtig «im Vorgriff» vorwegnimmt: Vgl. zur Diskussion zusammenfassend NIKOLAUS SCHWERTFEGGER: *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der «anonymen Christen»* (FThSt 123), Freiburg u.a. 1982, 373-380; GUY MANSINI: *Rahner and Balthasar on the efficacy of the Cross*, in: IThQ 63 (1998) 232-249.

sich der Mensch nur einem guten und vollkommenen Gott zu verdanken vermag, dessen Güte und Vollkommenheit ebenso zur Signatur der menschlichen Wirklichkeit gehören müsste, findet sich der Mensch in einem widersprüchlichen, vom Bösen gekennzeichneten Dasein vor, das er allem Anschein nach nicht nur individuell zu verantworten hat, sondern immer schon von Schuld unentwirrbar mitbestimmt ist. Legt sich deshalb nicht – so ist mit Rahner zu fragen – der Verdacht nahe, dass sich der Mensch von Anfang an gegen den göttlichen Letztsinn aller Wirklichkeit und den seines eigenen Lebens verschworen hat und dass sich ihm deshalb immer wieder der Gesamtsinn der Realität entzieht⁹¹?

Wenn eine übernatürliche Berufung des Menschen philosophisch denkbar ist, wird auch eine Verweigerung des Menschen gegenüber dieser Berufung denkbar – es wird denkbar, dass die erlittene Widersprüchlichkeit des Lebens in einem freigesetzten Widerspruch gegen diese Berufung gründet: in einer Sünde des Anfangs⁹². Deren Überwindung ist mit Rahners Begriff des absoluten Heilbringers verbunden⁹³. Maßgeblich ist sein Hinweis, dass dieser Heilbringer auch die gelungene Annahme der Offenbarung darstellt. Deshalb muss dieser Heilbringer frei von Sünde sein. Und wenn seine Annahme der Offenbarung für alle Menschen eine Heilsbedeutung haben soll, muss er, als Mensch mit allen Menschen verbunden,

⁹¹ Vgl. RAHNER: *Grundkurs*, 104–110. Zu Elementen menschlicher Selbsterfahrung gehöre die innere (konkupiscente) Zwiespältigkeit des Menschen – gehören die Tatsache, den eigenen Freiheitsvollzug stets unter Einbezug der Objektivation fremder Schuld setzen zu müssen, sowie die Verrätselung von Leid, Krankheit und Tod, die Erfahrung des Absurden. Alle diese Erfahrungen führen Aspekte der dem Menschen vorgegebenen Natur vor Augen. Nirgendwo existiere eine Insel der Seligen. Mit der Menschheit koexistiert offenbar das Böse immer und überall. Vor diesem Erfahrungshintergrund scheint es Rahner einsichtig, dass man sich der ätiologischen Schlussfolgerung annähern kann, dass diese Verfangenheit der Menschheitsgeschichte im Bösen von Anfang an konstituiert worden ist, und zwar in Form eines Ereignisses, in dem der Ursprung des Soseins dieser Geschichte liegt: in Form einer Sünde, der der konkreten Geschichte ihren Ursprung gab.

⁹² Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II.: Enzyklika *Fides et ratio* vom 14.09.1998, Nr. 76: «Zu den objektiven Elementen der christlichen Philosophie gehört auch die Notwendigkeit, die Vernünftigkeit mancher von der Heiligen Schrift ausgesprochenen Wahrheiten zu erforschen, wie die Möglichkeit einer übernatürlichen Berufung des Menschen und eben auch die Erbsünde. Das sind Aufgaben, welche die Vernunft veranlassen anzuerkennen, dass es Wahres und Vernünftiges außerhalb der engen Grenzen gibt, in die sich einzuschließen sie geneigt wäre. Diese Themen erweitern tatsächlich den Bereich des Vernünftigen».

⁹³ Vgl. Andeutungen in RAHNER: *Grundkurs*, 283: die Versöhnung als absolute, der Geschichte bereits eingestiftete Zukunft durch den absoluten Heilbringer. Auch die Erfahrung der Ohnmacht im Tod ist Erfahrung des Absurden und der Konkupiszenz – sie muss im absoluten Heilsbringer «aufgehoben» sein, vgl. ebd., 282f. Ausführlicher z.B. im Artikel *Erlösung*, in: HTTL 2 (1972) 196–208, bes. 206f. Erlösung geschieht, wenn die «Annahme der sündigen Welt von seiten Gottes auch durch die in dieser Annahme prädestinierte Annahme von seiten der Welt beantwortet wird u. so objektiv u. ... subjektiv die *irreversible* erlösende Annahme als Einheit von Gott u. Welt... gegeben ist». Diese doppelte Annahme ist im Gottmenschen wirklich.

auch ihre Ferne von Gott in seine Annahme der Offenbarung hineinnehmen und sie so überwinden. D.h., er muss als Finalgestalt des göttlichen Heilswillens zum Heil aller die Schuld der Welt tragen.

Jeder, der für sich und andere auf die Auferstehung hofft, setzt dabei auf diese denkbare definitive Versöhnung von Gott und Mensch: auf das denkbare definitive Zusammenfinden von göttlicher und menschlicher Freiheit in einem Heilsereignis. Wird diese Hoffnung wirkliche Realität, ist sie gnadenhaft getragen von dem sie allein begründenden Heilsereignis. Zugleich fordert diese Hoffnung die tätige Solidarität mit allen ein, die an der Entfremdung vom göttlichen Gesamtsinn leiden und denen es daher schwer fällt, auf einen eschatologischen Sieg des Gesamtsinnes der Wirklichkeit zu hoffen: auf die Vollendung des eschatologisch vollendbaren Menschen. Rahners Überlegungen zur transzendentalen Auferstehungshoffnung und Balthasars Postulat von der Vollendbarkeit des Menschen konvergieren also durchaus.

Wir brechen unsere Überlegungen an dieser Stelle ab. Sie zeigen, wie man sich mit Rahner und Balthasar philosophierend dem Glauben annähern kann oder wie man, vom Glauben ausgehend, philosophierend dessen Voraussetzungen in Gestalt einer philosophischen Anthropologie, Ontologie und Offenbarungstheorie zu erschließen vermag. Manchem mögen viele Überlegungen schon mehr Theologie als Philosophie gewesen sein. Eine genaue Grenzlinie zu zeichnen wird im Einzelfall, wie gesagt, nicht ganz leicht sein. Eine Philosophie, die sich gegenüber dem Unbedingten und Absoluten nicht von vornherein verschließt – was nach Rahner und Balthasar an sich unmöglich und unvernünftig ist –, kann von den Gedanken Rahners und Balthasar maßgebliche Anregungen erhalten und damit beginnen, sich dezidiert im unendlichen Horizont jenes Geheimnisses zu vollziehen, das alle Gott nennen.