

Die Einheit der Unterscheidung und das unterscheidend Christliche

Überlegungen zu dem Mystiker, der der Christ der Zukunft sein soll¹

THOMAS RUSTER

„Der Christ der Zukunft wird Mystiker sein, oder er wird gar nicht mehr sein“, das hat Karl Rahner gesagt. Da nun, zwanzig Jahre nach seinem Tod, diese Zukunft schon begonnen hat, ist zu fragen: Sind alle Christen, die es heute gibt, Mystiker, oder sind sie gar nicht mehr, d. h. sind sie gar nicht wirklich Christen? *Meine* These liegt quer zu diesen beiden Möglichkeiten. Ich meine: Die Christen von heute sind ganz überwiegend Mystiker – in einem noch zu klärenden Sinne! – aber wenn sie – in diesem Sinne! – Mystiker bleiben, dann wird es sie bald nicht mehr geben. Dabei verstehe ich, um es vorweg anzudeuten, Mystik als eine Beobachtung der Einheit von Unterscheidungen, als eine Wahrnehmung des Indifferenzpunktes zwischen zwei Seiten. Unter dieser Art von Beobachtung gehen die Unterschiede leicht verloren. Das scheint mir die Gefahr zu sein, die von Rahners Denken ausgeht: Über der Beobachtung der Einheit der Unterscheidungen das unterscheidend Christliche zu verlieren. Wenn also Christen in diesem Sinne Mystiker sind, werden sie bald nicht mehr sein.

Aus Rahners bekanntem Diktum über die Christen, die Mystiker sein sollen, höre ich eine Sorge um die Zukunft der Christen heraus. Dieser Linie möchte ich nachgehen und frage: Was ist der Beitrag von Rahners Theologie für die Zukunftsfähigkeit des Christentums gewesen? Zweifellos hat Rahner zu seiner Zeit Wesentliches und Maßgebliches für die Gegenwartsfähigkeit des Christentums geleistet. Das Ausmaß, in dem sich nicht nur der deutsch-

¹ Vortrag bei der Veranstaltung: Theologie zwischen Tradition und je neuer Aufgabe. Karl Rahner – Ordensmann und akademischer Lehrer. Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck, 2. April 2004.

sprachige Katholizismus von den theologischen Anregungen Rahners hat bestimmen lassen, ist gar nicht zu überschätzen. Sicher kann man sagen, dass erst durch Rahner der Katholizismus wirklich hat modern werden können. Diesen seinen Beitrag zur Modernisierung des Katholizismus werde ich zunächst darstellen. Um dann die Frage zu stellen, ob die Rahnersche Modernisierung auch der Zukunftsfähigkeit des Christentums zu gute kommt. Können wir auf den Wegen weitergehen, die Rahner damals gewiesen hat und die seitdem be- gangen worden sind?

1. Die Modernisierung der katholischen Dogmatik

Zu der Zeit, als Rahner theologisch auf den Plan trat, bestand für die katholi- sche Theologie ein klar erkennbarer Modernisierungsbedarf bzw. ein Moder- nitätsdefizit. Am gravierendsten war die Lage in der Dogmatik. Andere Dis- ziplinen der Theologie hatten sich zum Teil schon den Methoden und Zielset- zungen der modernen Wissenschaft erschlossen, so die historische Theologie einschließlich der Patristik, die einen Platz unter den historischen Wissen- schaften behaupten konnte. Auch der Exegese war mit der Enzyklika *Divino afflante spiritu* (1943) der Weg zur Anwendung der Methoden der historisch- kritischen Exegese freigegeben. Selbst die Apologetik oder Fundamentaltheo- logie operierte, insoweit sie sich auf die Argumente ihrer Gegner wirklich ein- ließ und ihnen auf ihrer Ebene begegnen wollte, auf der Höhe des weltan- schaulichen Diskurses der Zeit; exemplarisch sei auf den Münsteraner Profes- sor Joseph Mausbach und das von ihm mit herausgegebene dreibändige Werk *Religion Christentum Kirche* von 1912 verwiesen (Mausbach ist dann auch Mitverfasser der Weimarer Reichsverfassung gewesen). Nur die Dogmatik hing in ihren traditionellen Strukturen fest. Die dogmatische Lehre erfolgte nach wie vor auf neuscholastischer Grundlage, die ihrerseits auf die mittelal- terliche Theologie mit ihrer Synthese von – vormoderner – Vernunft und Glaube zurückverwies. Der Modernismus (davon wird noch die Rede sein) hatte wohl einen Ausbruch aus dieser Enge versucht, aber er wurde kirchen- amtlich zensuriert und bekämpft (Antimodernisteneid seit 1910!). Seitdem war in der kirchenoffiziellen Dogmatik kaum mehr Bewegung möglich. Es traten wohl in den 20er Jahren nicht wenige Theologen auf, die – unter der Be- teuerung, mit dem Modernismus nichts zu tun zu haben – gleichsam an der Schuldogmatik vorbei neue Wege gingen. Ich denke an Romano Guardini, Karl Adam, Erich Przywara, Theodor Haecker und andere. Die hohe Auf- merksamkeit, die ihnen zuteil wurde, bestätigte auf ihre Weise den Moderni-

sierungsbedarf der katholischen Theologie. Sie vermochten es aber nicht, den dogmatischen Diskurs grundlegend zu reformieren; sie blieben Außenseiter. Der Regelfall war, wie bei Rahner selbst, die Ausbildung in der neuscholastischen Theologie in ihren verschiedenen, auf die Orden verteilten Schulen und Richtungen. Die Kontroversen, die hier stattfanden, waren in ihren Gegnerschaften und in ihrem Ausgang seit Jahrhunderten fixiert.

Worin bestand nun genauer das Modernitätsdefizit in der katholischen Dogmatik? Man könnte jetzt inhaltlich ansetzen und darauf verweisen, dass das dogmatische Denken weder die Subjektphilosophie der Neuzeit noch die Naturwissenschaften (Evolutionstheorie!) noch die Bedeutung der Geschichte für die Geisteswissenschaften rezipiert hatte. Die Dogmatik dachte objektivistisch, biblizistisch (was den Wahrheitsgehalt biblischer Aussagen zu nicht religiösen Sachverhalten betrifft) und ontologisch-zeitlos. Ergiebiger aber scheint es mir zu sein, das Unmoderne der Dogmatik *formal* zu beschreiben. Sie verwendete Unterscheidungen, für die es außerhalb der Dogmatik, also in anderen Wissenschaften, keine Entsprechungen gab. Sie unterschied, wo sonst gar nicht unterschieden wurde. Sie sah jeweils noch eine andere Seite, wo im philosophischen und naturwissenschaftlichen Diskurs der Neuzeit Beschreibungen vorgelegt wurden, die nur an eine Seite anknüpften und die Existenz einer anderen Seite schlicht leugneten. Der Hauptvorwurf der Dogmatik gegen das neuzeitliche Denken lautete deshalb immer auf Immanentismus oder Monismus: dieses Denken sehe nur die Immanenz, nicht die Transzendenz; es sehe nur das eine, nicht seine andere Seite. Zur Verdeutlichung kann man auf die Enzyklika Pius' XII *Humani Generis* (1950) hinweisen, die ja gegen gefährliche Tendenzen in der neueren Theologie gerichtet war. Das Feindbild der alten Theologie wird hier noch einmal in aller Deutlichkeit erhoben. Der zeitgenössischen Philosophie wird Evolutionismus, Existentialismus und Historismus vorgeworfen, und diesen drei Richtungen sei gemeinsam, dass sie „ohne Klugheit und Unterscheidung (*discretio*)“ in monistischer Weise jeweils nur eine Ursache für den Ursprung aller Dinge geltend machten: Die Natur komme nur aus der Evolution, die Wahrheiten des Seins seien nichts als Selbstaussagen der Existenz, die Gültigkeit von Wahrheits- und Werturteilen sei relativ und nur aus der Geschichte abzuleiten. Die Enzyklika fügt nun die verloren gegangene andere Seite wieder hinzu, sie stellt der Evolution das Unbedingte, Feste und Unveränderliche entgegen, der Existenz die „unveränderlichen Wesenheiten der Dinge“ und der Geschichte die ewige Wahrheit und die „unbedingten Gesetze“ (DH 3875–76). Den modernen Theologen, die sich auf den Geist der Zeit eingelassen haben, wird vorgehalten, wichtige Unterscheidun-

gen der theologischen Tradition aufgegeben zu haben, so die Unterscheidung zwischen Notwendigkeit und Nichtnotwendigkeit in Bezug auf die Existenz der Schöpfung, die zwischen Geist und Materie (mit der Folge, dass dann die Existenz der Engel nicht mehr gedacht werden kann!) und schließlich und zuletzt die zwischen der „Gnadenhaftigkeit der übernatürlichen Ordnung“ und der natürlichen Hinordnung der vernunftbegabten Wesen auf die seligmachende Schau, also die Unterscheidung zwischen Natur und Gnade bzw. zwischen geschuldet/ungeschuldet (DH 3890–91).

2. Der Modernismus und Karl Rahner

Die katholische Dogmatik war also darin unmodern, dass sie Unterscheidungen aufrecht erhielt, die von ihrer ‚modernen‘ Umwelt entweder gar nicht gesehen oder aber explizit geleugnet wurden. Und sie konnte, so sieht es aus, nur modern werden um den Preis, ihre traditionellen Unterscheidungen aufzugeben. Bei Modernisierung denkt man theologiegeschichtlich natürlich an den Modernismus, und ich meine in der Tat, dass man die Anliegen des Modernismus nun dahin zusammenfassen kann, dass er die disparaten, modernitätsinkompatiblen Unterscheidungen der Dogmatik suspendieren wollte. Nun ist der Modernismus allerdings ein diffuses Phänomen, und er ist nicht weniger diffus geworden dadurch, dass Otto Weiß in seiner großen Studie über den *Modernismus in Deutschland*² Theologenpersönlichkeiten und Richtungen eines ganzen Jahrhunderts und aus allen theologischen Disziplinen, die irgendwie auf eine Reform in der Kirche und der Theologie bedacht waren, unter diesem Begriff zusammenfasst. Dennoch lässt sich bei Weiß auf die ganze Länge seines Buches gesehen eine Signatur des Modernismus ausmachen, die eben in dem Impetus zur Aufhebung der traditionellen Unterscheidungen besteht. Weiß selbst schreibt:

Der Modernismus wollte nicht nur eine „Renovierung des alten Gebäudes von Theologie und Kirche“, es war ihm nicht nur um „wissenschaftliche Erneuerung“ zu tun, sondern er war auf einen „Neuentwurf des Genuin-Katholischen“ aus, „in dem die Spannung zwischen Subjekt und Objekt, Gewissen und Dogma, Geist und Gesetz, Freiheit und Ordnung, Fortschritt und Beharrung, Vernunft (*intellectus*) und Glaube (*fides*) [...] in einer höheren Einheit ‚aufgehoben‘ wird.“ Und er fügt hinzu: „Dies musste letztlich auch auf eine

² OTTO WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995.

Aufhebung des Gegensatzes zwischen Rom und Wittenberg hinauslaufen“ (477).

Beseitigung von trennenden Gegensätzen durch Aufhebung von Unterscheidungen, das ist kurzgefasst das Programm des Modernismus, und es musste es sein, wenn denn der Modernismus die katholische Kirche und ihre Theologie modern machen wollte. An einer späten Blüte der modernistischen Bewegung, dem *Reformkreis rheinischer Katholiken* (um Johannes Hessen, Josef Thomé und Oskar Schroeder) wird dieser Vorgang noch einmal ganz deutlich. Das von diesem Kreis anonym herausgegebene Werk *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde* (1937) erhob unter anderem folgende Forderungen: Die Kindheits- und Wundergeschichten des Neuen Testaments sollten nicht als historisch ausgegeben werden [eindimensionaler Begriff von Geschichte], das Lehramt sollte nicht als Gegenüber zur lebendigen Entfaltung der Offenbarung in der Kirche gelten, Dogmen nicht als zeitlose Aussagen, Katholizität nicht als Gegensatz zum Protestantismus angesehen werden usw.³ Man sieht, wie jeweils wichtige dogmatische Unterscheidungen kassiert werden. Von der „Überwindung des Gegensatzes der verschiedenen Konzeptionen des Christlichen“ träumte auch der Bonner Fundamentaltheologe Arnold Rademacher, der dem Rheinischen Kreis nahe stand und aus dessen Schülerkreis viele von dessen Mitgliedern hervorgegangen waren.⁴ Rademachers oft gepriesener Irrenismus und seine ökumenisches Engagement speisten sich aus dieser Haltung.

Rahner war entschieden kein Modernist, und doch wurde er ein Modernisierer der katholischen Dogmatik – in einem Ausmaß, das selbst die meisten Modernisten überrascht hätte. Das ist meine These. Rahners Umgang mit den antimodernen Unterscheidungen war ein spezifisch anderer als der der Modernisten. In seiner scharf ablehnenden Besprechung des Buches der rheinischen Reformfreunde hält er an der Unterscheidung zwischen Vernunft und Gefühl – die Modernisten hatten sich eine a-rationale, mystische Art von Glaubenserkenntnis vorgestellt – wie auch an der von Vernunft und Glaube entschieden fest. Die Ablehnung der Metaphysik und überhaupt des Theoretischen und Intellektuellen weist er ebenso entschieden zurück wie die Lockerung des Zölibats, an dem er als einem Unterscheidungsmerkmal des Priesters gegenüber den bürgerlichen Beamten festhalten will.⁵ Der leichte, bequeme Ausweg, den Modernitätsrückstand der Dogmatik durch Suspendierung ihrer

³ Ebd. 549–551.

⁴ Ebd. 553.

⁵ Vgl. ebd. 554f.

Leitunterscheidungen aufzuholen, war Rahners Sache nicht. Dazu war er zu sehr in den Unterscheidungen der Schultheologie beheimatet und wusste er ihren Reichtum zu sehr zu schätzen. Rahner, so wird zu zeigen sein, hob die Unterscheidungen nicht auf, er behielt sie vielmehr bei, beobachtete sie aber auf ihre Einheit hin. Um es mit dem Titel seines großen Werkes von 1939 zu sagen: er beseitigte nicht den Unterschied von Geist und Welt, sondern wollte zeigen, dass *Geist in Welt* ist. Er hat die Reform der katholischen Dogmatik nicht von außen her, vom Standpunkt und den Idealen der neuzeitlichen Wissenschaften aus, vorgenommen, sondern aus dem Innern dieser Dogmatik selbst. Er hat, indem er konsequent die Einheit der dogmatischen Unterscheidungen bezeichnete, das Gebiet der traditionellen Dogmatik niemals verlassen, er hat sie aber aus sich selbst heraus überwunden.

3. Die Einheit der Unterscheidung von Natur und Gnade

Bevor ich dieses für Rahner charakteristische Vorgehen am Beispiel der Unterscheidung von Natur und Gnade verdeutliche, möchte ich kurz meine Terminologie klären. Die Rede von Unterscheidungen und ihrer Einheit kommt aus der Systemtheorie Niklas Luhmanns und bezieht sich auf soziale Systeme, besonders auf die Funktionssysteme der Gesellschaft. Diese unterscheiden sich dadurch von ihrer Umwelt, dass sie nach einer bestimmten Unterscheidung operieren, die in der Umwelt sonst nicht vorkommt. So entsteht das Rechtssystem dadurch, dass nach Recht und Unrecht unterschieden wird, das Wissenschaftssystem durch die Unterscheidung zwischen richtigen und falschen Erkenntnissen usw. Die Systeme operieren nun so, dass sie jeweils die Seiten ihrer Leitunterscheidung kreuzen. Im Rechtssystem wird Recht gesprochen, also eine Unrechtssituation in Recht überführt, bzw. umgekehrt, etwa im Falle einer Revision, gesprochenes Recht als Unrecht entlarvt. In der Wissenschaft werden die Aussagen der bisherigen Forschung oder Hypothesen entweder verifiziert oder falsifiziert. Nun kann man in jedem System auch die Einheit der Unterscheidung beobachten. Was man dann zu sehen bekommt, ist paradox, weil man die Unterscheidung voraussetzen muss, die man beobachtet, und sie zugleich in Frage stellt und so tut, als gäbe es sie nicht. Die Beobachtung der Einheit negiert also die Bedingung ihrer Möglichkeit. Man kann in Bezug auf das Rechtssystem fragen: Ist es Recht, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden; in Bezug auf das Wissenschaftssystem: Entspricht es der Wahrheit, zwischen Wahrheit und Unwahrheit zu unterscheiden usw.? Diese Frage nach der Einheit des Systems kann ein äußerer Beobachter, ein Be-

obachter „zweiter Ordnung“ stellen, sie kann aber auch im System selbst gestellt werden, wenn in Form eines Re-entry die das System konstituierende Unterscheidung im System beobachtet wird. Die Rechtsphilosophie leistet das für das System Recht, und genauso die Theologie für das System des christlichen Glaubens. Jedoch blockiert die reine Beobachtung der Einheit der Unterscheidung das Weiteroperieren des Systems. Das ist evident. Ein Richter, der sich fragt, ob nicht auch das Unrecht in einem letzten Sinne Recht sein könne und das Recht Unrecht, kann, jedenfalls solange er sich diesen Überlegungen hingibt, nicht mehr richten, also nicht mehr zwischen Recht und Unrecht unterscheiden. Ein Wissenschaftler, der sich fragt, ob eine mit allen Methoden der Wahrheitsfindung ermittelte richtige Lösung nicht doch eher falsch als wahr ist, kann nicht weiterarbeiten. Luhmann sagt: Das Paradox der unbeobachtbaren Einheit der Unterscheidung muss im System invisibiliert werden durch weiteres Operieren. Die Systemoperationen schließen an die eine oder die andere Seite der Unterscheidung an, etwa wenn sich der die Einheit von Recht Unrecht bedenkende Richter konkret fragt, ob nicht das begangene Unrecht doch in irgendeiner Hinsicht rechtens sei, und wenn ja, in welcher. Oder wenn sich der Wissenschaftler fragt, welche Wahrheit im Irrtum verborgen liegt. Dann wird ja wieder mit der Unterscheidung des Systems gearbeitet, während dies im Augenblick der Bezeichnung der Einheit der Unterscheidung nicht möglich ist.

Mit diesem Instrumentarium der Beobachtung möchte ich jetzt die Ausführungen Rahners zum Verhältnis von Natur und Gnade anschauen.⁶ Rahner setzt ein mit den Problemen, die die Unterscheidung von Natur und Gnade macht. Die Gnade ist frei geschenkte Gabe Gottes, durch die der Mensch gerechtfertigt wird und heilswirksame Akte tun kann. Als solche muss sie streng ungeschuldet sein, sie darf nicht zur natürlichen Ausstattung bzw. zu dem gehören, worauf der Mensch vor Gott Anspruch hat. Die Theologie hat deshalb Natur und Gnade deutlich geschieden, mit der Konsequenz allerdings, dass die Gnade gegenüber der Natur etwas Äußerliches bleibt und sie auch nicht Gegenstand des menschlichen Bewusstseins werden kann. Also gerade das, was einerseits das dem Menschen wichtigste und zu seiner Vollendung unentbehrliche ist, bleibt doch andererseits seinem natürlichen Daseinsvollzug und Bewusstsein ganz äußerlich. Rahner macht das Unbefriedigende dieser Lösung sehr deutlich. Die theologische Lehre, so hebt er hervor, widerspricht

⁶ Zum Folgenden der Aufsatz *Natur und Gnade*, SzT IV, 209–236 [zuerst 1960]; zum weiteren Kontext DAVID BERGER, *Natur und Gnade*, Regensburg 1998, 253–322.

ganz und gar der ‚Mentalität der heutigen Zeit‘. Denn heute denkt man ‚existentiell‘ und sucht danach, die Gnadenwirklichkeit möglichst zu erleben; die Theologie erlaubt dies aber nicht und zerstört somit das gesuchte einheitliche Menschenbild.

Ich unterbreche das Referat des Rahner-Artikels kurz, um über diesen hinaus auf die grundlegende Bedeutung der Natur-Gnade-Problematik hinzuweisen. Die neuzeitliche Philosophie hat sich, wenn auch nicht genau im theologischen Sinn des Begriffs, umfassend auf die Natur bzw. das Gesetz der Natur berufen, um das Projekt der Neuzeit zu rechtfertigen. Es ist die Stimme der Natur, die nach Immanuel Kant und vielen anderen gebietet, dass ein Mensch zuerst auf den eigenen Vorteil bedacht sein müsse und dass Leben in seiner eigentlichen Bedeutung Selbsterhaltung und Selbstdurchsetzung gegen andere ist. Aus dem *Naturzustand* des „Kampfs aller gegen alle“ (Hobbes), aus der von der Natur angelegten „geselligen Ungeselligkeit“ des Menschen (Kant) entstehen Fortschritt, Wissenschaft und Kultur, entsteht letztlich, so können wir das von heute aus sagen, das Projekt der Marktwirtschaft oder des Kapitalismus, das auf dem natürlichen Willen aller zum eigenen Vorteil beruht. ‚Natürlich‘ ist das, was der Mensch von sich aus tun kann und worauf er ein Anrecht hat; so hat es auch die Theologie immer definiert, nur dass die Neuzeit das Verständnis der Natur in einem eindeutigen Sinn geklärt hat: Das Gesetz der Natur ist Selbsterhaltung! Die Unterscheidung von Natur und Gnade ist deshalb in einem grundlegenden Sinn unmodern und antineuzeitlich, ja antikapitalistisch, weil sie die Berechtigung jenes natürlichen Strebens zur Selbsterhaltung in Frage stellt und ein anderes Gesetz, das Gesetz der Gnade, kennt. Die Opfer, die den Weg des neuzeitlichen Wirtschaftssystems immer gesäumt haben, erscheinen von dieser Unterscheidung her als nicht notwendig, während die neuzeitliche Philosophie jederzeit die notwendigen Opfer zu rechtfertigen wusste.⁷ Die Rede von der Gnade enthält die ungeheure Herausforderung, dass Selbsterhaltung nicht alles ist, dass eine Gesellschaft, die auf der natürlichen Dynamik der Selbsterhaltung aufruft, weder Gott noch den Menschen noch den Tieren und Pflanzen gerecht wird, dass die Selbsterhaltung gerade das nicht erreicht, was sie erreichen will: Die Erhaltung des Selbst. Der Begriff der Gnade will ja nichts anderes leisten als eine Übersetzung der Wirklichkeit des Reiches Gottes, in welchem die Sorge um den morgigen Tag er-

⁷ Dies lässt sich anhand von ROBERT KURZ, *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*, Frankfurt 1999, für jede Phase der kapitalistischen Entwicklung verfolgen.

setzt ist durch die Sorge um die Gerechtigkeit, die aus der Liebe zu Gott heraus getan wird. Die verschiedenen Positionen im theologischen Gnadenstreit werden von daher als unterschiedliche Antworten der Theologie auf die Legitimität der Neuzeit und ihres kapitalistischen Projekts verständlich. Der (jesuitische) Molinismus gesteht der Natur eine eigene Vollendung zu und betrachtet die Gnade, ganz wie von dem Jesuitenschüler Rahner dargelegt, als einen Überbau, als ein zweites Stockwerk über dem Erdgeschoss, in welchem sich schon ganz gut leben lässt. Der Molinismus wahrt also die Ungeschuldetheit der Gnade und steht zugleich den Errungenschaften der Neuzeit in Kultur, Technik und Wissenschaft (wozu auch die Pädagogik gehört) immer positiv gegenüber. Luis de Molina und seine Mitstreiter waren es ja auch, die im 16. Jahrhundert das kanonische Zinsverbot zu Fall und damit die neuzeitliche Wirtschaft erst auf den Weg brachten.⁸ Hingegen kann der (dominikanische) Thomismus der Natur keine eigene Vollendung zuerkennen. Für ihn gibt es die Vollendung des Menschen und seiner Welt nur in der Gnade. Es fällt ihm aber dann schwer, die Ungeschuldetheit der Gnade festzuhalten, denn weshalb sollte Gott seinen Geschöpfen ihre Vollendung vorenthalten? Thomistische Theologie tendierte stets zur Modernitäts- (und Zins-[!])feindlichkeit und konnte einen gewissen Hang zum Integralismus nie ganz vermeiden.

Auf diesem verminten Feld der Lehre von Natur und Gnade orientiert sich nun auch Rahner. Seine Lösung ist im Wesentlichen bekannt, ich kann mich kurz fassen: Er geht davon aus, dass die Gnade nicht irgendetwas ist, sondern „Gott selbst, seine Mitteilung, in der er sich selbst schenkt als die vergöttlichende Huld, die er selbst ist, dem Menschen schenkt“ (225). Weil aber die ganze Welt und das ganze Leben immer schon unter der Heilzusage Gottes stehen, weil die Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus schon unwiderruflich erfolgt ist, weil also die Gnade nicht etwas ist, was hier und da in die Welt einbricht, sondern als Woraufhin der Dynamik alles geistigen und sittlichen Lebens immer schon, wenn auch ungegenständlich und nicht reflex erfasst, gegeben ist, fällt die Unterscheidung zwischen Natur und Gnade eigentlich dahin. Rahner. „Die faktische Natur ist nie eine ‚reine‘ Natur, sondern eine Natur in der übernatürlichen Ordnung, [...] eine Natur, die dauernd überformt ist durch die angebotene übernatürliche Heilsgnade“ (230). Der Mensch kann „die Natur niemals getrennt von ihrem übernatürlichen Existential ‚chemisch

⁸ Dazu WILHELM WEBER, *Geld und Zins in der spanischen Spätscholastik*, Münster 1962.

rein darstellen“.⁹ Natur *ist* Gnade jedenfalls in der Gestalt des dynamischen Woraufhin und des unthematischen Apriori allen Erkennens und sittlichen Handelns. Was Rahner hier im Gefolge des Transzendentalthomismus formuliert, ist auch als Zustimmung zum Dynamismus der Neuzeit zu hören. Deren geistige und sittliche Entwicklung, so ist zu verstehen, ist immer schon gnadenhaft umfassen und ausgerichtet auf ihre Vollendung in Gott. Der Katholizismus, eben noch im Hinterweltlertum seiner Modernitätskritik befangen, kann sich nun als Avantgarde der Entwicklung wissen. Ohne den Frieden, den die deutsche Nachkriegskirche mit der Wirtschaftswundergesellschaft der jungen Bundesrepublik gemacht hatte, sind solche Sätze nicht zu verstehen, mag Rahner das nun reflexbewusst gewesen sein oder nicht. Allerdings hält er noch einen letzten Vorbehalt aufrecht: Die menschliche Natur muss, so sehr sie auf die Erfüllung durch die Gnade ausgerichtet ist, „von sich aus mit der *sinnvollen* Möglichkeit des Ausbleibens einer absoluten Erfüllung rechnen“ (235); die Ungeschuldetheit der Gnade bleibt insofern erhalten. Indessen ist es sehr schwer als eine sinnvolle Möglichkeit zu denken, dass Gott der Natur die Erfüllung verweigern würde, die, von seiner Selbstmitteilung getragen, auf ihn hin finalisiert ist und ohne seine Gnade ihre Erfüllung nicht finden kann.

Von der faktischen Durchdringung der Natur mit der Gnade her kann Rahner aber nun sagen: „[...] jeder sittlich gute Akt eines Menschen ist in der faktischen Heilsordnung auch ein übernatürlicher Akt“ (227); und:

„die Religionsgeschichte auch außerhalb der amtlichen Offenbarungsgeschichte [ist] nicht bloß das Ergebnis von natürlicher Vernunft und Sünde, sondern [...] das Ergebnis aus natürlichem Geist, Gnade und Sünde“ (228); und:

Die Predigt des Wortes Gottes sagt dem Menschen nicht etwas ganz Neues, sondern sie ist „die ausdrückliche Erweckung dessen, was schon in der Tiefe des Menschenwesens da ist, nicht von Natur, sondern von Gnade“ (229); und:

in „der irdischen Philosophie auch ganz außerchristlicher und vorchristlicher Art“ findet sich nicht nur die „Stimme der reinen Natur“, sondern „auch das Seufzen der Kreatur [...], die, schon im Geheimen bewegt vom Heiligen Geist der Gnade, nach der Herrlichkeit der Kinder Gottes verlangt und sich schon als Kind Gottes begreift, ohne es zu wissen?“ (235).

Natur *ist* Gnade, Gnade *ist* Natur – Rahner hat die Einheit der Unterscheidung von Natur und Gnade beobachtet. Und wer wollte bestreiten, dass er hier etwas gesehen hat, was auf dem Grunde der Unterscheidung wirklich zu sehen ist und in einer letzten, sagen wir: mystischen Erkenntnis auch erfasst

⁹ Über das Verhältnis von Natur und Gnade, SzT I, 323–345, 341.

und ausgesagt werden kann? So wie man von einem gewissen Standpunkt ja auch sagen kann: Recht ist Unrecht, Unrecht ist Recht. Aber nun müssen wir auch die Folgen der Operation Rahners für das theologische System feststellen. Rahner macht ja an den soeben zitierten Stellen selbst schon einige dieser Folgen ausdrücklich: Das System Theologie kann nicht mehr zwischen sittlich guten Akten und übernatürlichen Akten, nicht mehr zwischen allgemeiner Religionsgeschichte und amtlicher Offenbarungsgeschichte, nicht zwischen dem Menschen vor und nach der Offenbarung, nicht zwischen außerchristlicher Philosophie und biblischer Botschaft von der Kindschaft Gottes unterscheiden. Es ist in allen diesen Punkten blockiert und kann seine systemeigenen Operationen nicht mehr vollziehen. Rahner bietet wohl eine Sekundärunterscheidung an, die die primäre Unterscheidung substituiert. Es ist die zwischen faktischem übernatürlichem Ergriffensein und dem reflexen, ausdrücklichen Wissen darum. Diese Unterscheidung wird dann in seinem weiteren Denken für die Differenz zwischen Christen und anderen Menschen ("anonymen Christen") stehen. Sie bleibt aber ungenau, weil sie nur unbeobachtbare, unüberprüfbare Bewusstseinsgehalte betrifft. Die Differenz zwischen System und Umwelt, zwischen Kirche und Welt beginnt sich bereits in diesem frühen, vorkonziliaren Aufsatz aufzulösen. Und damit das System selbst.

4. Die Einheit der Unterscheidung von Tod und Ewigkeit

Hat man einmal das Verfahren der Rahnerschen Problemlösung erkannt, trifft man es immer wieder an. Es scheint es so zu sein, dass die Mehrzahl der Aufsätze aus den *Schriften zur Theologie* nach dem Schema funktioniert, das auch im Beitrag über Natur und Gnade angewandt wird: Ein Problemaufriss bildet den Anfang, der aus einer Problematisierung der herkömmlichen dogmatischen Unterscheidung besteht. Dann erfolgt eine Reflexion auf den Gehalt der beiden Seiten der Unterscheidung und ihr Verhältnis zueinander. Fast immer findet Rahner die Lösung, indem er die Einheit der Unterscheidung bezeichnet. Dazu nur ein paar Beispiele, die ich ohne ihre Begründung nur der Anschaulichkeit halber anführe.

Rahner fragt: Was bedeutet die Kluft zwischen Sein und Erkennen? Antwort: Das „reine Sein und das reine Erkennen sind dasselbe“.¹⁰ „...solche Kluft [zwischen Erkennen und Gegenstand] ist ein bloßes Scheinproblem“.¹¹

¹⁰ *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, SzT X, 21–40, 38.

¹¹ *Geist in Welt*, Innsbruck 1939, 46.

Was bedeutet die Unterscheidung der zwei Naturen Christi, der menschlichen und der göttlichen? Antwort: „... diese Menschheit [Christi] ist selbst in ihrer konkreten Existenz als solcher, eo ipso die mysterienhafte Erscheinung, die quasi-sakramentale Anwesenheit Gottes bei uns.“¹² „Die Menschwerdung Gottes ist von daher gesehen der einmalig höchste Wesensvollzug der menschlichen Wirklichkeit.“¹³

Was bedeutet die Unterscheidung zwischen Anthropologie und Theologie? Antwort: „... dass in alle Ewigkeit solche Anthropologie wirklich Theologie ist.“¹⁴

Was ist der Unterschied zwischen Christsein und Menschsein? Antwort: Christsein ist nichts anderes als „das Zusichselberkommen dessen, was als Wahrheit und Liebe auch überall sonst lebt und leben kann“.¹⁵ Jeder Mensch nimmt die zum Heile notwendige Offenbarung „schon an, wenn er sich selbst wirklich annimmt, denn sie spricht schon in ihm“.¹⁶ Das bedeutet, „daß der Christ nicht so sehr ein Sonderfall des Menschen überhaupt ist, sondern einfach der Mensch wie er ist.“¹⁷

Was unterscheidet die christlichen von den nichtchristlichen Religionen? Antwort: „... eine nichtchristliche Religion ... kann ... als, wenn auch in verschiedener Gestuftheit legitime Religion anerkannt werden“.¹⁸

Was ist der Unterschied zwischen Weltgeschichte und Heilsgeschichte? Antwort: „... die Heilsgeschichte [ist] als solche notwendig koexistent mit der Geschichte überhaupt.“¹⁹

Was bedeutet der Unterschied zwischen ökonomischer und immanenter Trinität? Antwort: „Die ‚ökonomische‘ Trinität ist die ‚immanente‘ und umgekehrt.“²⁰

In dieser Weise wären noch viele weitere Beispiele möglich. Ich möchte behaupten, dass Rahner alle theologischen Probleme nach diesem Verfahren gelöst hat.

¹² *Fragen der Christologie heute*, SzT I, 166–222, 204.

¹³ *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1984, 216.

¹⁴ *Fragen der Christologie heute* aaO. 205.

¹⁵ *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, SzT V, 11–33, 17.

¹⁶ *Die anonymen Christen*, SzT VI, 545–554, 549.

¹⁷ *Grundkurs des Glaubens* aaO. 388.

¹⁸ *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, SzT V, 136–158, 143.

¹⁹ *Grundkurs des Glaubens* aaO. 149.

²⁰ *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in: MySal Bd. II, Einsiedeln-Zürich-Köln 1967, 317–397, 328.

An einer Unterscheidung, der für heute eine ganz besonderen Bedeutung zukommt, möchte ich dies Verfahren Rahners noch etwas einlässlicher darstellen. Es ist die Unterscheidung zwischen Tod und Ewigkeit, oder, was dasselbe meint, zwischen der dem Tod geweihten menschlichen Existenz und dem ewigen Leben bei Gott. Rahner hat sich den damit verbundenen Fragen einer *Theologie des Todes* immer wieder zugewandt, und man geht sicherlich nicht fehl in der Annahme, dass diese Unterscheidung für sein Verfahren der Beobachtung der Einheit der Unterscheidung eine radikale Herausforderung darstellte. Möglicherweise hatte er bei Heidegger genug vom *Sein zum Tode* als der Quintessenz philosophischer Daseinsauslegung gehört, um zu ermes- sen, welche Bedeutung die theologischen Aussagen über den Tod vor diesem Hintergrund haben. In einer grundlegenden biblischen Perspektive ist zu sa- gen: Der Glaube an den Gott, der Jesus Christus von den Toten auferweckt hat, hängt daran, dass die göttliche Kraft zum Leben stärker ist als die Macht des Todes, die das Leben umfängt. Zwischen Tod und ewigem Leben muss nach christlichem Glauben eine unaufhebbare Asymmetrie zugunsten des Le- bens bestehen, andernfalls wäre „leer unsere Verkündigung, leer auch unser Glaube“ (1Kor 15,14). Wie geht aber Rahner dieses Thema an?

Alle seine Beiträge zu Tod und Auferstehung – ich ziehe Äußerungen zwi- schen 1954 und 1976 heran – haben in etwa den gleichen Aufbau.²¹ Rahner zeigt zunächst auf, dass die gängige christliche Meinung und Erwartung auf ein ewiges Leben keinesfalls auf ein endloses Weitergehen der Zeit nach dem Tod gerichtet sein kann. Eine endlose Zeit ist nicht nur unmöglich zu denken, sie wäre auch schrecklich. Bei entsprechenden Aussagen aus der Schrift und der Tradition muss auf die Differenz zwischen Bild und Sache geachtet wer- den. Die Unterscheidung von vergänglichem und ewigem Leben ist überhaupt nicht auf das Leben vor und Leben nach dem Tod abzubilden. Vielmehr gilt, und hier rekurriert Rahner auf die Evidenz grundmenschlicher Erfahrungen, dass Ewigkeit bereits mitten im Leben erfahren wird und geschieht. Sie reift heran in den Akten des Liebens und des Hoffens und in den unbedingten sitt- lichen Entscheidungen, die ein Mensch in Freiheit vollzieht. Die Ewigkeit eines menschlichen Lebens ist dann „nichts anderes als die endgültig gewordene

²¹ *Probleme der Christologie heute*, SzT I, 169–222; *Auferstehung des Fleisches*, SzT II, 211–225; *Das Leben der Toten*, SzT IV, 429–437; *Zu einer Theologie des Todes*, SzT X, 181–199; *Ewigkeit aus Zeit*, SzT XIV, 422–432; ferner die Passagen zu Tod und Aufer- stehung Jesu und zu individuellen und universalen Eschatologie im *Grundkurs des Glaubens*.

Geschichte, die wir in unserer Freiheit selbst getan haben.“²² Ewigkeit ist das Zu-sich-selber-Kommen der Endgültigkeit des menschlichen Daseins selbst, und kein Weitergehen des Lebens auf der Zeitlinie nach dem Tod. Die Endgültigkeit des in Liebe und Freiheit vollzogenen Lebens steht nun gerade im Tod auf dem Spiel. Der Sterbende, der sein „Leben in Freiheit besitzt“, stellt an den Tod die Forderung, er „müsse die geballte Ganzheit seiner freien Lebenstat sein, in der das ganze Leben versammelt ist.“²³ Der Tod ist aber zugleich auch die Urkontradiktion des Daseins, er ist es ja, der die Endgültigkeit des Lebens verneint und vernichtet. So wird im Tode klar, dass der Mensch die Endgültigkeit seines eigenen Daseins nicht selbst zu gewährleisten vermag, dass er nur bei dem bleiben kann, was er selbst in Freiheit an Ewigkeit gesetzt hat, wenn er sich an das dunkle und unbegreifliche Geheimnis des Todes wergibt. Im Tode erkennt der Mensch, dass ihm der Grund seines Daseins unzugänglich ist. Rahner: Wenn der Mensch „sich glaubend, liebend in Hoffnung dem unbegreiflichen Geheimnis überlässt, das im Tode aufgeht und wirkt“, dann findet er die Mitte zwischen Verzweiflung und Illusion oder eben jenes unergründliche Geheimnis, das wir „den Gott der Hoffnung“ nennen.²⁴ Gott, als der uns entzogene Grund unseres Daseins, begegnet im Tode, insofern dieser in freier Hingabe an das unbegreifliche Geheimnis des Daseins vollzogen wird.

Rahner expliziert diese Überlegungen übrigens „in der Zweieinheit von Offenbarung und eigener menschlicher Erkenntnis“²⁵ Das Wissen um das Heranreifen der Unsterblichkeit in der Zeit ist Menschheitswissen auch außerhalb der Offenbarung. Die Koinzidenz von freier Hingabe an das Geheimnis des Todes und Gotteserfahrung ist der Präzedenzfall des anonymen Christentums. Die Offenbarung bringt hier wie sonst nur ans Licht, was schon implizit in der menschlichen Urerfahrung enthalten ist. Sie macht ausdrücklich, dass *jeder* Mensch diese Art von Endgültigkeit erreicht hat, mag er sich auch selbst dessen nicht bewusst sein, und dass die Ewigkeit des Lebens „sich als ewiges Leben auch tatsächlich verwirkliche“.²⁶

Nur eben möchte ich noch anmerken, dass Rahner wie das Leben und die Ewigkeit des Menschen im Allgemeinen so auch den Tod und die Auferstehung Jesu Christi in der Weise der Beobachtung ihrer inneren Einheit gedeutet hat. Schon in dem frühen Aufsatz über die *Probleme der Christologie von heu-*

²² *Ewigkeit aus Zeit* aaO. 431.

²³ *Zu einer Theologie des Todes* aaO. 192.

²⁴ Ebd. 197.

²⁵ *Das Leben der Toten* aaO. 430.

²⁶ Ebd. 434.

te (1954) arbeitet Rahner die Bedeutung des Todes Jesu in der Einheit seiner absoluten Gottesferne am Kreuz und seines absoluten Gehorsam gegen Gott heraus: Indem sich Jesus der vernichtenden Macht des Todes ausliefert, vollzieht er die Ek-sistenz seines menschlichen Lebens in die Wirklichkeit Gottes hinein.²⁷ Der Tod ist Ende und Vollendung zugleich. Im *Grundkurs des Glaubens* hebt Rahner auf die allgemeinmenschliche, transzendente Auferstehungshoffnung im oben beschriebenen Sinn ab. In ihrem Rahmen sei auch die Auferstehung Jesu zu verstehen, nämlich als die „durch den Tod endgültig werdende *eine* Geschichte des einen ganzen Lebens dieses Menschen“. In Bezug auf die Auferstehung Jesu unterstreicht er ebenfalls, dass es nicht möglich und nicht nötig sei, zwischen natürlicher und gnadenhaften Unsterblichkeitserfahrung zu unterscheiden.²⁸

Über die Theologie des Todes ist sicherlich noch viel mehr zu sagen als ich es hier getan habe. Aber es dürfte doch deutlich geworden sein: Rahner ist auch in seinem Bedenken von Tod und Leben seinem Verfahren treu geblieben, die Einheit der Unterscheidung zu bezeichnen. Er expliziert die Ewigkeit als ein Moment am todverfallenen Leben selbst. Er rückt das Geheimnis des Todes und „das Geheimnis, das wir Gott nennen“, ganz eng zusammen, bis hin zu einer Ununterscheidbarkeit, die mindestens im existentiellen Vollzug der freien Übergabe an das dunkle und schweigende Geheimnis gegeben ist. Er ‚interpretiert‘ den Tod als Gott.²⁹ Zusammen damit wird die Unterscheidung zwischen menschlicher Erfahrung und Offenbarung bis zur Ununterscheidbarkeit auf ihre Einheit hin gedeutet. Ich kann nicht erkennen, dass mit diesen Ausführungen Rahners die alles durchwaltende biblische Unterscheidung zwischen dem Gott des Lebens und den Götzen des Todes (Dtn 30,15–20), zwischen dem Gesetz des Todes in meinen Gliedern und dem Gesetz des Geistes des Lebens (Röm 7 u. 8) noch erreicht wird.

5. Die Folgen der Modernisierung der Theologie durch Karl Rahner

Der Modernisierung der Theologie durch Rahner hat nachhaltig und durchgreifend gewirkt, und sie ist auf die Modernisierung von Kirche und Katholi-

²⁷ Vgl. *Probleme der Christologie von heute* aaO. 212–216.

²⁸ *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 278 u. 268.

²⁹ *Interpretation* hier verstanden in dem Sinne der Rahnerauslegung von KNUT WENZEL, *Memoria Iesu Christi. Die interpretatorische, metaphorische und sakramentale Dimension des Eingedenkens*, in: P. Petzel, N. Reck (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, 56–72.

zismus durchgeschlagen. Die Theologie kann nicht mehr zur Neuscholastik zurück, die Kirche nicht mehr in das Getto des 19. Jahrhunderts (Ausnahmen bestätigen die Regel), sowenig wie man ein früheres Software-Programm noch einmal verwendet oder einen Oldtimer als Neuwagen kauft. Mit Rahners Theologie ist ein Traditionsabbruch, wie er in der Kirchengeschichte vermutlich beispiellos ist, verbunden. Unter dieser Voraussetzung stehen mir zwei Konsequenzen des Rahnerschen Ansatzes vor Augen:

a) Es schmälert paradoxerweise nicht die Leistung Rahners, wenn man konstatiert, dass infolge seines theologischen Werkes das Denksystem Systematische Theologie weitgehend am Operieren gehindert ist bzw., um es präzise zu sagen, gar nicht mehr wirklich operiert hat, seitdem und insoweit es sich auf Rahner eingelassen hat. Die Beobachtung der Systemunterscheidung im System selbst ist nach Luhmann die höchste Stufe systemischer Rationalität, und sie hat Rahner erreicht. Aber indem er wie gezeigt jeweils die Einheit der theologischen Unterscheidungen bezeichnet hat, macht er es für die, die sich auf ihn beziehen, unmöglich, weiter zu unterscheiden. Und theologisches Operieren ist ja nichts anderes als ein Unterscheiden nach den binären Codierungen des theologischen Systems. Wir finden heute eine systematische Theologie vor, die in nahezu allen theologischen Sachfragen zu keiner klaren Auskunft mehr in der Lage ist. Ist der Gott Israels derselbe, der auch in anderen Religionen verehrt wird? Ist das Christentum anderen Religionen gleich-, über- oder gar untergeordnet? Wie ist das mit dem absoluten Heilsanspruch? Hat eine theologische Ethik etwas anderes zu sagen als eine säkulare autonome Ethik des Humanen? Was zeichnet das Christsein gegenüber anderen Gestalten des Menschseins aus? Was ist mit dem Unterschied zwischen den Konfessionen? Was bedeutet die sakramentale Gnade gegenüber den normalen Wirkungen gelebter Mitmenschlichkeit? Usw. usw. Es ist zu bemerken, dass statt der theologischen Eigenwerte vermehrt Werte anderer Systeme in die Theologie eindringen und dort kommuniziert werden, vor allem die Unterscheidungen der Ethik, dann auch der Politik, der Ästhetik usw. Kaum noch ist zu erkennen, was die Theologie sieht, was andere nicht sehen.

b) Die Blockade des Systems Theologie hat nicht nur innerkirchliche Konsequenzen, sie betrifft auch elementar die Rolle des Christentums in der Gesellschaft. Das Beispiel der Theologie des Todes habe ich nicht ohne besonderen Grund herangezogen. Unsere Gesellschaft steht wie selten eine unter der Macht des Todes, und die allgemeine Faszination durch die Phänomene des Todes ist nur ein Ausdruck davon. Wir leisten uns ein Wirtschaftssystem, ein Verkehrssystem, ein Gesundheitssystem usw., die im Zuge der Erfüllung ihrer

Funktionen zugleich unsere Lebensgrundlagen zerstören. Wir haben eine Nachhaltigkeitspolitik, eine Politik zur Bewahrung des Lebens auf diesem Planeten, die seit der Konferenz von Rio 1992 keines, aber auch nicht eines der Ziele erreicht hat, die sie sich gesetzt hat; eine Verminderung des Anstiegs der negativen Effekte konnte in keinem Fall erreicht werden.³⁰ Wir leben in einer Kultur des Todes. Und die Theologie ist bisher nicht in der Lage gewesen, dieser Kultur des Todes eine eigene Wirklichkeitskonstruktion entgegen zu setzen. Es gilt, um es ganz formal zu sagen, die biblische Asymmetrie der Unterscheidung von Tod und Leben zugunsten des Lebens für heute wieder zu gewinnen. Ohne Rekurs auf *das Gesetz des Lebens* wird das nicht gehen, jenes Gesetz, von dem Karl Rahner, soweit ich sehe, überhaupt keine Notiz genommen hat. Hier, in der differenzfreundlichen Kultur des mosaischen Gesetzes mit seinen konkreten Maßnahmen gegen die Mächte des Todes bzw. der Götzen, liegt der Ausgangspunkt für die Zukunft der Christen und Christinnen in der Gesellschaft. Ich plädiere dafür, die Theologie Rahners als eine seinerzeit nützliche, hilfreiche, vielleicht unumgängliche Phase der theologischen Entwicklung, eben als eine Maßnahme zur Behebung des theologische Modernitätsdefizits, zu würdigen, sie aber für heute in Frieden zu verabschieden. Er hat die katholische Kirche in die Moderne geführt; in dem Maße aber, wie uns diese Moderne suspekt wird, wird uns auch seine Theologie suspekt. Nicht Mystiker soll der Christ sein, wenn denn unter Mystik verstanden wird, alle Unterscheidungen in eine letzte Einheit aufzuheben – und landläufig wird *das* unter Mystik verstanden, und wird auch Rahners Diktum immer in diesem Sinne verstanden – sondern er soll wieder Mut finden zum unterscheidend Christlichen. Dies ist nicht etwas Bestimmtes, nicht eine bestimmte Inhaltlichkeit, nicht ein so oder so konzipiertes „Wesen des Christentums“. Sondern das unterscheidend Christliche ist eine Weise des Unterscheidens. Wie sie z.B. in der außertheologisch völlig unvollziehbaren Unterscheidung von Natur und Gnade vorliegt. Mit dieser Unterscheidung hat die Theologie Jahrhunderte lang das Projekt der Neuzeit beobachtet und etwas gesehen, was andere nicht gesehen haben. Mit Rahners Behandlung der Unterscheidung von Natur und Gnade ist sie, obwohl er sie selbst noch benutzt hat, de facto in Wegfall gekommen, und nichts zeigt deutlicher die Wirkung seiner Theologie. Und eben auch ihre Grenze, über die wir heute hinaus müssen.

³⁰ Dazu OLIVER REIS, *Nachhaltigkeit – Ethik – Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, Münster 2004.