

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Catholica* 65 (2011). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Reichel, Hanna

Hypostatische Union als Methode. Die christologische Begründung der Anthropologie und ihre Schlüsselrolle in der Theologie Karl Rahners

in: *Catholica* 65 (2011), pp. 291–312

Münster: Aschendorff Verlag 2011

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

---

Liebe\*r Leser\*in,

dies ist eine von dem/der Autor\*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Catholica* 65 (2011) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor\*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Reichel, Hanna

Hypostatische Union als Methode. Die christologische Begründung der Anthropologie und ihre Schlüsselrolle in der Theologie Karl Rahners

in: *Catholica* 65 (2011), S. 291–312

Münster: Aschendorff Verlag 2011

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

**HYPOSTATISCHE UNION ALS METHODE.**

**DIE CHRISTOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DER ANTHROPOLOGIE UND IHRE SCHLÜSSEL-  
ROLLE IN DER THEOLOGIE KARL RAHNERS**

HANNA REICHEL

12.11.2011

unauthorized pre-copy, view final version in: *Catholica* (M) 4/65 (2011), 291-312.

# 1. INHALTSVERZEICHNIS

<b>INHALTSVERZEICHNIS</b> .....	<b>1</b>
<b>1.1.1 EINLEITUNG</b> . 1	
<b>1.1.2 DER BEGRIFF DER „HYPOSTATISCHEN UNION“</b> .....	<b>3</b>
<b>1.1.3 DIE UNIO HYPOSTATICA IN DER CHRISTOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG DER ANTHROPOLOGIE</b> 5	
1.2.EPISTEMOLOGISCHE DIMENSION .....	5
1.3.ONTOLOGISCH-ENTELECHIALE DIMENSION .....	7
1.3.1TRANZENDENTALE CHRISTOLOGIE.....	7
1.3.2UNSERE MENSCHHEIT UND CHRISTI MENSCHHEIT. EINE VERHÄLTNISBESTIMMUNG.....	8
<b>1.3.3 UNIO HYPOSTATICA ALS FORMGEBENDES ELEMENT THEOLOGISCHER ARGUMENTATION AUF DER MAKROEBENE</b> .....	<b>10</b>
1.4.DIE ÜBERWINDUNG DES MATERIE-GEIST-DUALISMUS IN DER EVOLUTIVEN WELTANSCHAUUNG .....	10
1.5.VERMITTLUNG VON TRANZENDENTALER METHODE UND HEILSGESCHICHTLICHER KATEGORIALITÄT .....	13
<b>1.5.1 KRITISCHE WÜRDIGUNG UND ETHISCHE ANWENDUNG</b> .....	<b>14</b>
1.6.KRITISCHE WÜRDIGUNG.....	14
1.7.DIE HYPOSTATISCHE UNION UND DIE MÖGLICHKEIT EINER CHRISTOLOGISCH BEGRÜNDETEN ETHIK .....	18
<b>1.7.1 SCHLUSSWORT</b> .....	<b>20</b>
<b>1.7.2 LITERATURVERZEICHNIS</b> .....	<b>I</b>
1.8.QUELLEN .....	I
1.9.SEKUNDÄRLITERATUR .....	II

### 1.1.1 EINLEITUNG

Wenn Karl Rahner selbst behauptet, dass in seinem Denken „Anthropozentrik“ und „Theozentrik“ [...] keine Gegensätze, sondern streng ein und dasselbe (von zwei Seiten ausgesagt)“ sind, baut er auf der Zwei-Naturen-Lehre auf, nach der Gott und Mensch in Christus eine Personseinheit bilden, ohne ineinander aufzugehen.<sup>1</sup> Tatsächlich kann die chalcedonensische Formel der *hypostatischen Union* m.E. in Rahners Theologie als Schlüssel zur Verschränkung von Anthropologie und Christologie in epistemologischer, ontologischer und entelechialer Hinsicht gesehen werden. BOKWAS These, dass das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie „eine organisierende und [...] ordnende Struktur“ der „theologischen Themen und Motive des Werkes Karl Rahners“ darstellt, schließe ich mich damit grundsätzlich an, möchte sie aber über die inhaltliche Füllung dieses Verhältnisses durch die Formel der hypostatischen Union zuspitzen.<sup>2</sup>

Dabei erscheint Rahners methodische Vorbemerkung, dass jede Formel „Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel ist, *eine* Wahrheit ist, die frei macht für *die* – immer größere – Wahrheit“, einer vielversprechenden Geisteshaltung für aktuelle ökumenische Debatten Pate zu stehen:<sup>3</sup> Ganz in diesem Sinne zeigen die jüngsten Annäherungen insbesondere zwischen der römisch-katholischen und den orientalisch-orthodoxen Kirchen sowie der assyrischen Kirche des Ostens, dass auch die seit anderthalb Jahrtausenden umstrittenen christologischen

<sup>1</sup> RAHNER, K.: „Theologie und Anthropologie. Vortrag beim theologischen Symposium des St. Xavier-Colleges in Chicago (USA) am 31.3.1966“, in: *Schriften zur Theologie* 7, Einsiedeln 1966, 43.

<sup>2</sup> BOKWA, I.: „Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodell der Theologie Karl Rahners“, in: *Karl Rahner in der Diskussion. Themen, Referate, Ergebnisse. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium*, hg. v. R. A. Siebenrock, Innsbruck-Wien 2001 (*Innsbrucker Theologische Studien* 56), 34. Bokwa arbeitet heraus, inwiefern bei Rahner Anthropologie als verwiesen auf die Christologie, Christologie als Anfang der Anthropologie sowie Christologie als Erfüllung der Anthropologie zu sehen ist. Damit beschreibt er zwar ihr Verhältnis zueinander, löst aber seinen oben zitierten Anspruch, darin eine ordnende Struktur von Rahners theologischem Denken aufzuzeigen, nicht ein. In einer ausführlicheren Darstellung räumt Bokwa denn auch explizit ein, er beschränke sich absichtlich auf die Darstellung des gegenseitigen Verhältnisses von Christologie und Anthropologie. Vgl. DERS.: *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Frankfurt a.M. 1990 (EHS.T 381), 43. Auch inhaltlich muss seine Charakterisierung dieses Verhältnisses als „gegenseitig“ problematisch erscheinen, da dies eine falsche Symmetrie impliziert. Selbstverständlich behandeln viele Deutungen des anthropologischen Ansatzes von Karl Rahner bereits ausdrücklich auch den Begriff der hypostatischen Union. Er wird dabei aber meines Wissens nach nirgendwo als strukturgebende Denkfigur erkannt, sondern steht zur Beschreibung von Göttlichem und Menschlichem in Christus meist innerhalb (oder unvermittelt neben) der Darstellung von Rahners transzendentaler Methode, der Verschränkung von Natur und Gnade und der Definition des Menschen als *potentia oboedientialis*. So z.B. LOSINGER, A.: *Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, St. Ottilien 1991; DIRSCHERL, E.: *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Würzburg 1996 (*Bonner dogmatische Studien* 22).

<sup>3</sup> RAHNER, K.: „Probleme der Christologie von heute“, in: *Schriften zur Theologie* 1, Einsiedeln: Benziger 1954, 169.

Formeln, so sie nicht als abschließend als in Stein gemeißelte Buchstaben, sondern als lebendige Anliegen verstanden werden, durchaus Wege der Annäherung und des gegenseitigen Verstehens eröffnen können.<sup>4</sup> Aber auch inhaltlich bietet Rahners Interpretation der Zwei-Naturen-Lehre Ansatzpunkte ökumenischer Verständigung. Mit seiner Betonung der wahren Menschheit Christi nimmt Rahner traditionelle Anliegen lutherischer Soteriologie auf, bleibt aber nicht dabei stehen. Dass Rahner das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Christus inhaltlich bestimmt und so die beiden Naturen zwar unterscheidet, sie aber wesentlich aufeinander bezieht, qualifiziert vielmehr sowohl die abstrakte Rede zweier bleibend verschiedener Naturen als auch einer einzigen gottmenschlichen Personeneinheit: Gottheit und Menschheit bilden so keine freischwebenden Prinzipien, sondern sind nur streng voneinander her zu verstehen und ineinander erfüllt. So bildet die hypostatische Union den höchsten Vollzug des Menschseins einerseits, das Ereignis der göttlichen Selbstoffenbarung in der Menschwerdung Gottes andererseits. Eine derartige wesenhafte Zuordnung der einen auf die andere Natur könnte aus Auseinandersetzungen über eine stets etwas nachträglich erscheinende Idiomenkommunikation herausführen, wie sie mitsamt ihren Auswirkungen auf die Abendmahlstheologie einen Hauptstreitpunkt zwischen den Reformatoren bildete.<sup>5</sup>

Im Folgenden werde ich aufzeigen, inwiefern die *unio hypostatica* Rahner die christologische Begründung der Anthropologie ermöglicht, analog dazu aber auch Argumentationsgänge auf weiteren Ebenen seiner Theologie gliedert. Die Figur ermöglicht es ihm, irreduzible Komplexitäten festzuhalten, sie jeweils differenziert zu strukturieren und sie darüber hinaus christologisch rückzubinden. Der Begriff der hypostatischen Union kann darum m.E. mit gutem Recht als strukturgebendes Moment des Rahnerschen Systems, gewissermaßen als eine zentrale Denkfigur herausgestellt werden.

Dazu werde ich zunächst untersuchen, was unter *unio hypostatica* im theologischen Sprachgebrauch im Allgemeinen und bei Rahner im speziellen zu verstehen ist, um daraufhin meine

<sup>4</sup> Dokumentiert sind die Gespräche und die in ihnen erzielten Ergebnisse in MEYER, H. u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. I: 1931-1982; Bd. II: 1982-1990; Bd. 3: 1990-2001, Paderborn 1983/1991/2003. Bemerkenswert ist, dass die Dialoge weitgehend auf die umstrittenen Terminologien verzichten zugunsten einer gegenseitigen Bestätigung orthodoxen Glaubens. Die Verwerfungen der Vergangenheit werden größtenteils auf Missverständnisse zurückgeführt. Auf Grundlage dieser Ergebnisse wurden 1984 und 2001 erstmalig sogar – wenn auch auf Notsituationen begrenzte – pastorale Vereinbarungen zur Eucharistiegemeinschaft zwischen katholischen und nicht-katholischen Schwesterkirchen möglich, nämlich zwischen der römisch-katholischen und der syrisch-orthodoxen Kirche sowie zwischen der chaldäischen und der assyrischen Kirche des Ostens (vgl. DwÜ 2, 571-574 sowie DwÜ 3, 599-601).

<sup>5</sup> Für einen kurzen Überblick über die Bedeutung der Zwei-Naturen-Lehre in der Theologie der Reformatoren vgl. ZUR MÜHLEN, K.-H.: Art. „Jesus Christus IV. Reformationszeit“, in: TRE 16 (1987), 759-772.

Arbeitsdefinition der Denkfigur anzubieten (Kap 2). Da Rahner selbst den Begriff im Zusammenhang der christologischen Begründung seiner Anthropologie verwendet, werde ich zeigen, wie diese sich sowohl epistemologisch als auch ontologisch-entelechiell über den Begriff der hypostatischen Union erschließen lässt (Kap 3). Daraufhin werde ich anhand von Strukturanalogien andeuten, wie dieselbe Denkfigur über ihren expliziten Gebrauch hinaus weite Kreise des Rahnerschen Systems formt (Kap 4): Beispielhaft werde ich dafür auf seine Kosmologie unter Einordnung der Christologie in ein evolutives Weltbild eingehen, in der Materie sich selbst auf Geist hin transzendiert. In einem weiteren Schritt lässt sich aber auch Rahners Vermittlung von transzendentaler Methode und kategorialer Heilsgeschichte als Wiederholung dieser Denkbewegung verstehen. In einem weiteren Schritt werde ich auf mögliche Problematiken hinweisen, die mit dieser Strukturierung einhergehen, aber auch exkursartig Implikationen dieser Lesart für die Möglichkeit einer christologisch begründeten Ethik herausstellen (Kap 5), bevor die Ergebnisse der Arbeit abschließend zusammengefasst werden sollen (Kap 6).<sup>6</sup>

### **1.1.2 DER BEGRIFF DER „HYPOSTATISCHEN UNION“**

**ALLGEMEIN** wird der Begriff der hypostatischen Union theologisch verwendet, um das Ereignis der Menschwerdung Gottes zu beschreiben. Erstmals tauchte er bei Cyrill von Alexandrien im sog. „nestorianischen Streit“ auf und ging nach der Neudefinition des Hypostasen-Begriffs durch die Kappadozier in die Zwei-Naturen-Lehre ein.<sup>7</sup> Die Formel klärt „das biblisch bezeugte Zueinander und Ineinander von Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus“ durch eine ontologische bzw. logisch-philosophische Bestimmung und liefert Minimalbestimmungen, um die Struktur des sich dort offenbarenden und vollziehenden Ver-

<sup>6</sup> Als Arbeitsgrundlage werde ich mich vor allem auf drei erstmals in den 1950er Jahren veröffentlichte Aufsätze Rahners zur Verknüpfung von Anthropologie und Christologie stützen: KARL RAHNER: „Probleme der Christologie von heute“, in: Schriften zur Theologie 1. Einsiedeln: Benziger 1954; „Zur Theologie der Menschwerdung“, in: Cath (M) 12 (1958), 1-16 [= Schriften zur Theologie 4 (1960), 137-155; „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“, in: Schriften zur Theologie 5, Einsiedeln 1962, 183-221. Rahner hat diese Artikel selbst mehrfach weiterverarbeitet, u.a. in seinem summenartigen Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976.

<sup>7</sup> Vgl. WILLIAMS, R.: Art. „Jesus Christus II. Alte Kirche“, in: TRE 16 (1987), 736f. Auf dem 5. Ökumenischen Konzil einigte man sich dann auf die Formel, die Union der zwei Naturen Christi bestehe „κατα συνθεσιν [...] οπερ εστι καθ υποστασιν“, wodurch man sich sowohl von der Vermischung beider Naturen als auch von deren Trennung in zwei unterschiedliche Hypostasen abgrenzte. Vgl. GRAY, P.: Art. „Neuchalkedonismus“, in: TRE 24 (1994), 289-96.

hältnisses zwischen Göttlichem und Menschlichem zu beschreiben, ohne es explizit zu definieren.<sup>8</sup> Damit sind aber zugleich Aussagen über die in der hypostatischen Union vereinigte menschliche und göttliche Natur impliziert, die durch sie grundlegend charakterisiert werden. Seinem Wesen nach ist Gott der schlechthin Andere für den Menschen, von seinem Selbstsein her ist der Mensch auf Gott bezogen als den „schlechthin in sich selbst gründenden Grund, in dessen Gegenüber und Anerkennung menschliches In-sich-Stehen zu je unbedingtem Selbstsein gegenüber allem wird“.<sup>9</sup> Wären göttliche und menschliche *Natur* nicht aufeinander bezogen, könnten sie in der hypostatischen Union auch keine Einheit bilden. Da der Mensch aber „seiner ‚Natur‘ nach von Gott als dem Schöpfer“ und zwar insbesondere vom Logos abhängig ist, ist die Einheit in der hypostatische Union nicht als etwas zur menschlichen Natur zusätzlich Hinzukommendes, Fremdes zu verstehen: „Die menschliche Natur als solche ist zur Inkarnation des ewigen Sohnes in ihr bestimmt.“<sup>10</sup> Damit ist die Beziehung von Göttlichem und Menschlichen in der hypostatischen Union sowohl für den Menschen konstitutiv als auch grundsätzlich asymmetrisch angelegt. Die hypostatische Union bezeichnet dann als Grenzbegriff göttlicher Selbstmitteilung im Menschen die „unüberbietbare Erfüllung“ der menschlichen Natur in einem „Selbstsein, das als Gegenüber so vom Selbstsein Gottes bestimmt ist, dass es die schlechthinige Vollendung allen partizipativen Selbstseins ist“.<sup>11</sup>

**RAHNER** schließt sich dem üblichen theologischen Sprachgebrauch an und bezieht sich auffällig häufig auf die sperrige christologische Formel von der *unio hypostatica*, wenn er von der Menschwerdung Gottes spricht.<sup>12</sup> Die hypostatische Union, in der Menschliches und Göttliches in unvermischter und ungetrennter Einheit und Vollendung vorliegen, bedeutet für ihn, dass „die Nähe und die Ferne, die Verfügtheit und die Selbstmacht der Kreatur nicht

<sup>8</sup> HÜNERMANN, P.: Art. „Hypostase/Hypostatische Union“, in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 371.

<sup>9</sup> Ebd., 377.

<sup>10</sup> PANNENBERG, W.: Systematische Theologie II, Göttingen 1991, 429. In Pannenbergs Konzeption ruht diese Abhängigkeit in der durch die Selbstunterscheidung des Sohnes ermöglichten Unterschiedenheit der Geschöpfe von Gott. Im Sinne einer Aktualisierung der Lehre von der Schöpfungsmittlerschaft Christi ist dies aber auch über seinen spezifischen christologischen Entwurf hinaus ohne weiteres gültig.

<sup>11</sup> HÜNERMANN: Art. „Hyp. Union“, 377.

<sup>12</sup> Vgl. RAHNER.: „Menschwerdung“, 142f.; „Probleme“, 169f.184-86; Art. „Anthropologie, Theologische“, in: LThK<sup>2</sup> 1 (1957), 626 u.ö.

im umgekehrten, sondern im selben Maß wachsen“.<sup>13</sup> Dabei ist die Vorstellung der Aufhebung im Sinne der Erhöhung und Aufbewahrung eines Elementes und seines Anderen in einer wesens-übersteigenden und doch die Person erst konstituierenden Einheit auf den ersten Blick einer dialektischen Bewegung nicht unähnlich. Doch ist zu sagen, dass eine *Relativierung* (als weitere Dimension der dialektischen Aufhebung) in Rahners hypostatischer Union gerade nicht stattfindet: Die Synthese gewinnt keine neue Seinsqualität gegenüber den beiden vereinten Prinzipien; vielmehr wird die bleibende Wesensunterschiedenheit festgehalten, das Andere in seiner Andersheit stehen gelassen, ohne es lediglich als ein Moment im Zu-sich-selbst-Kommen der Einheit zu sehen. Auch bei Rahner kommt das Selbst-Sein der Kreatur erst im In-Christus-Sein zur Vollendung, während das für das Selbst-Sein Gottes nicht im selben Maße gilt, das sich in der hypostatischen Union als Selbst-Äußerung, Selbst-Entäußerung und Annahme des ihm Anderen offenbart (nicht erst konstituiert). Eine gewisse ontische Asymmetrie und Gerichtetheit bleibt also konstitutiv für die in der hypostatischen Union formulierte Einheit.

**ALS ARBEITSBEGRIFF DER VORLIEGENDEN UNTERSUCHUNG** werde ich diese perichoretische Verhältnisbestimmung asymmetrischer Komplementarität auch vom anthropologisch-christologischen Kontext abstrahiert einsetzen. Durch ihn soll festgehalten werden, dass zwei bleibend verschiedene, aber nicht voneinander unabhängige Größen so vorliegen, dass die eine ontisch von der anderen abhängig ist und nur in der Vereinigung mit ihr zur Vollendung ihrer Bestimmung gelangt. Dies setzt aber voraus, dass letztere wiederum ersterer auch nicht äußerlich ist, sondern gerade sie selbst in ihrer Entäußerung darstellt.

### **1.1.3 DIE UNIO HYPOSTATICA IN DER CHRISTOLOGISCHEN BEGRÜNDUNG DER ANTHROPOLOGIE**

Rahner selbst verknüpft explizit theologische Anthropologie und Christologie, wenn er sagt, dass „Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie und diese als defiziente Christologie betrieben werden kann“, wobei „in alle Ewigkeit solche Anthropologie wirklich Theologie ist“.<sup>14</sup> Für Rahner ist die Beziehung – wie schon aus dem erstgenannten Zitat hervorgeht – also eine doppelte: Einerseits betrachtet er die geschichtliche Menschwerdung

<sup>13</sup> RAHNER: „Menschwerdung“, 151.

<sup>14</sup> DERS.: „Probleme“, 185, Anm. 19; 205.

Gottes in Jesus Christus als den höchsten Vollzug eines schon immer transzendental darauf angelegten Menschseins, so dass sich von Christus her Aussagen über den Menschen treffen lassen (Christologie als sich selbst transzendierende Anthropologie), andererseits lässt die Erkenntnis des Menschen als auf Gott verwiesenes Wesen Rückschlüsse auf das göttliche Wesen zu (Anthropologie als defiziente Christologie<sup>15</sup>). Bevor wir uns der in Christus ontologisch-entelechiell bestimmten Anthropologie zuwenden (3.2), soll zuerst die epistemologische Dimension ins Auge gefasst werden, die wiederum derselben Dynamik folgt (3.1).

## 1.2. EPISTEMOLOGISCHE DIMENSION

Im Rahmen von Rahners ursprünglichem Anliegen einer Transzendentaltheologie ist der grundlegende Zusammenhang zwischen Anthropologie und Theologie ganz allgemein zunächst als epistemologischer, als Erkenntniszusammenhang zu fassen: Was wir von Gott sagen können, ist nur das, was uns innerhalb unserer menschlichen Erkenntnismöglichkeiten zugänglich ist, können wir also nur von Beobachtungen am Menschen aus sagen. Insofern ist die Reflexion auf den Menschen notwendige Grundlage der Theologie. Gleichzeitig legt Rahner großen Wert darauf, dass die Frage, was der Mensch sei, streng *theologisch*, also von Gott her, zu beantworten sei, und dass alle außer- bzw. un-theologischen Aussagen sich erst von daher ergeben müssten.<sup>16</sup> Unsere Anknüpfungspunkte für die Rede vom Menschen sind einmal unsere transzendente Wesenskonstitution in reflexiv uneinholbarer Verwiesenheit und darüber hinaus die ebenso konstitutive Angewiesenheit auf geschichtliche Aposteriorität, insbesondere die geschichtliche Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Statt von Anthropomorphismus in Bezug auf Gott ließe sich so von der theomorphen Struktur des Menschen sprechen, die das Wesen des Menschen über diese doppelte Verwiesenheit auf Gott definiert.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Dieser zweite Aspekt steht hier aufgrund der Konzentration auf die christologische Begründung der Anthropologie nicht im Vordergrund. Dennoch soll zumindest im Vorübergehen darauf aufmerksam gemacht werden, dass Rahner im Gegensatz zu Barth – obwohl auch dieser seine anthropologischen Aussagen in großer Nähe zu Rahner christologisch fundieren kann (vgl. BARTH, K.: Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweizer Reformierten Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956, Zürich 1956 (ThSt 48) – auch den Umkehrschluss zieht und postuliert, es gäbe neben einem Weg der Selbsterkenntnis durch Gotteserkenntnis auch „a legitimate and indeed compelling way that leads from the knowledge of the human to the knowledge of the divine“ (MACQUARRIE, J.: „The Anthropological Approach to Theology“, in: HeyJ 25 (1984), 281).

<sup>16</sup> Vgl. RAHNER: Art. „Anthropologie“, 623-627. Diese Bestimmung ist so charakteristisch für das Werk Karl Rahners, dass mit gutem Recht geurteilt wurde: „Wenn man das theologische Werk von Rahner beschreiben will, so kann man es auf die Formel bringen: Theologie als Anthropologie“ (FRIES, H.: Art. „Karl Rahner“, in: Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, hg. v. W. Härle, München 1994, 226).

<sup>17</sup> Rahner geht allerdings nicht so weit wie Tillich, der eine reale Korrelation zwischen Gott und dem Menschen formuliert: „Nur weil Gott auch im Menschen ist, kann der Mensch nach Gott fragen und kann Gottes Antwort vom Menschen vernommen werden“ (TILlich, P.: Systematische Theologie (1955/58/66), Berlin-New York <sup>8</sup>1987, Bd. III, 151, vgl. Bd. I,

Gottes Menschwerdung kann der Mensch nach Rahner nur deshalb erkennen, weil er aufgrund seiner transzendentalen Verwiesenheit nach dem Grund seiner selbst in der Geschichte Ausschau hält und ihn in Jesus von Nazareth auch geschichtlich vorfindet.<sup>18</sup> Dass wir Ausschau nach Gott halten können, liegt wiederum daran, dass Gott uns als Hörer seiner Selbstoffenbarung geschaffen hat. So ergibt sich eine wechselseitig aufeinander verwiesene Struktur der Erkenntnis, in der Gott und Mensch zwar ontisch nicht gleichwertige, aber doch irreduzible Größen bleiben: Der Mensch, weil wir uns selbst in unseren Erkenntnisprozessen immer vorgegeben sind; Gott, weil der Mensch uns in seiner Natur als nicht in sich selbst gegründet, sondern über sich hinaus ins Geheimnis, d.h. auf Gott verwiesen begegnet. Dieser Zusammenhang bleibt in der transzendentalen Introspektion allerdings unkonkret. Explizit und geschichtlich begegnen sich Göttliches und Menschliches erst in Jesus Christus – in der hypostatischen Union – und machen sich dort gegenseitig für das menschliche Verstehen zugänglich. So hält Rahner fest, „dass man nur versteht, was Menschwerdung ist, wenn man weiß, was gerade *Wort* Gottes ist, und dass man nur genügend versteht, was *Wort* Gottes ist, wenn man weiß, was Menschwerdung ist“.<sup>19</sup> Die hypostatische Union bildet so den epistemologischen Angelpunkt nicht nur der theologischen Anthropologie, sondern der gesamten Theologie. Sie eröffnet den einzigen echt menschlichen Zugang zur Gottheit, zur Trinität: den Zugang ‚von unten‘. Sie ist aber auch die einzige echte Offenbarung der Natur des Mensch-Seins (als Offenheit gegenüber Gott) in seiner Erfüllung ‚von oben‘. Weil Gott Mensch wird, ist ‚Theologie darum in Ewigkeit Anthropologie‘.<sup>20</sup> Weil Gott Mensch wird, hat sich der Mensch notwendigerweise auch theologisch mit dem Menschen zu befassen. Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis<sup>21</sup> – und damit Theologie und Anthropologie als wissenschaftliche Rede von Gott und vom Menschen – sind hier kreuzweise verschränkt. Damit

238f.). Für Rahner liegt die Verbindung vielmehr in der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen. Diese ist im Gegensatz zur Tillich'schen Korrelation allerdings durch die Sünde nicht betroffen, was später noch problematisiert werden soll.

<sup>18</sup> Rahner spricht von der Existenz des Menschen als „suchender Christologie“ (RAHNER: GdG, 288 u.ö.), s.u. 3.2.1.

<sup>19</sup> DERS.: „Menschwerdung“, 139.

<sup>20</sup> Ebd., 150 bzw. DERS.: GdG, 223.

<sup>21</sup> Hier steht Rahner in gut reformatorischer Tradition! Vgl. CALVIN, J.: Unterricht in der christlichen Religion, hg. v. M. Freudenberg u. O. Weber, Neukirchen-Vluyn 2009, I.1, 23, aber auch Ebelings Postulat der Entsprechung von Selbst- und Gotteserkenntnis: „Wie ein Mensch sich selbst versteht, so versteht er – oder missversteht er – Gott[...]. Die Wahrheit des Menschen und die Wahrheit Gottes entsprechen sich.“ (EBELING, G.: „Lebensangst und Glaubensanfechtung. Erwägungen zum Verhältnis von Psychotherapie und Theologie (1973)“, in: Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, hg. v. G. Ebeling, Tübingen 1975, 386).

muss die „denkerisch uneinholbare Identität von Gott und Mensch in Jesus Christus und von daher im Ereignis der Gnade als Kriterium des Redens von Gott anerkannt“ werden.<sup>22</sup> Ebenso bildet die Christologie aber auch „das Richtmaß der Anthropologie, ihr Wahrheitskriterium“, indem sich die systematisch vor der Begegnung mit Christus stattgefundene Charakterisierung des Menschen nachträglich als bereits durch das von ihm ausgehende Glaubenslicht erhellt zeigt.<sup>23</sup> Beide Einsichten offenbaren sich uns durch die geschichtliche Begegnung mit Jesus von Nazareth.

Die hypostatische Union ist also nicht nur der Offenbarungspunkt dessen, was Gottheit in ihrer Zuwendung zur Menschheit und Menschheit in der Annahme ihrer absoluten Verwiesenheit auf Gott bedeutet, sondern auch das epistemologische Prinzip, das Selbst- und Gotteserkenntnis miteinander vermittelt. Die Verknüpfung ist nach Rahner so stark, dass er es für möglich hält, die gesamte Theologie wahlweise aus der Christologie wie auch aus der Anthropologie zu entwickeln.<sup>24</sup>

Ähnliches ergibt sich auch in Bezug auf das von Rahner aufgenommene moderne evolutive Weltbild. Es erlaubt ihm, die Welt- und Menschheitsgeschichte als im Christusereignis gipfelnd zu konzipieren, so dass „Christus immer schon als prospektive Entelechie der Geschichte“ erscheint, von dem her sich Welt- und Menschheitsgeschichte epistemologisch erschließen und strukturieren lassen.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> EICHER, P.: Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg/Schweiz 1970 (Dokimion 1), 295.

<sup>23</sup> KOCH, T.: Art. „Mensch IX. Systematisch-Theologisch“, in: TRE 22 (1992), 549. Dies ist allerdings nicht spezifisch für Rahner, sondern kann als allgemeines Kennzeichen moderner theologischer Anthropologie angesehen werden, vgl. DERS.: Art. „Mensch VIII. 19. und 20. Jahrhundert“, in: TRE 22 (1992), 530-48, wo dies für Barth, Tillich und Pannenberg aufgezeigt wird.

<sup>24</sup> Allerdings lehnt Rahner eine dementsprechende praktische Durchgestaltung seines theologischen Systems als nicht sinnvoll ab: „Sosehr darum [...] die theologische Anthropologie die Christologie als ihr Kriterium und Richtmaß vor sich haben müsste, so ist es dennoch nicht angebracht, die theologische Anthropologie einbahnig von der Christologie her zu entwerfen“ (RAHNER: Art. „Anthropologie“, 626; ähnlich „Probleme“, 186 u.ö.). Denn schließlich ergibt sich sowohl in der kollektiven als auch in der individuellen Geschichte vor der Begegnung mit Christus ein Bewusstsein von dem, was der Mensch ist. Rahner selbst stellt seine eigenen Überlegungen zur Anthropologie darum im Grundkurs ja zunächst der Christologie voran. Die wahre Bedeutung des in diesen Gängen Ausgesagten erschließt sich aber dennoch erst in ihrem vollen Umfang, wenn es anschließend von der Christologie eingeholt wird.

<sup>25</sup> Ebd., 188.

### 1.3. ONTOLOGISCH-ENTELECHIALE DIMENSION

#### 1.3.1 TRANSZENDENTALE CHRISTOLOGIE

Die „transzendente Christologie“ definiert Rahner als die Frage „nach den apriorischen Möglichkeiten im Menschen für das Ankommenkönnen der Christusbotschaft“.<sup>26</sup> Voraussetzung dafür ist nach Rahner, dass „der Glaube an Jesus Christus nicht als eine bloß von außen kommende, wenn auch noch so erhabene Zutat zur unabwälbaren Existenz des Menschen erscheint“ und formuliert diese wie folgt:<sup>27</sup> Der Mensch wird konstituiert durch seine Verwiesenheit auf das Geheimnis Gottes, das seine Freiheit und Erkenntnis ermöglicht und trägt. In dieser Selbsterkenntnis findet der Mensch auch die Hoffnung auf die Erfüllung und Versöhnung seiner Offenheit, die wiederum erst ermöglicht ist durch die diese Hoffnung erfüllende Selbstmitteilung Gottes.<sup>28</sup> Bereits der geschöpflich-natürliche Mensch bildet für Rahner damit die *potentia oboedientialis* für die Offenbarung Gottes in der hypostatischen Union,<sup>29</sup> die „Grammatik einer möglichen Selbstaussage“ Gottes.<sup>30</sup>

Der Mensch wird so verstanden als der, der auf seine transzendente Verwiesenheit reflektiert und daraufhin „Ausschau hält“ nach der geschichtlichen Erfüllung seiner Hoffnung durch den absoluten Heilsbringer.<sup>31</sup> So sieht Rahner es als gegeben an, dass „der Mensch in seinem Dasein, wenn er es entschlossen annimmt, eigentlich schon immer so etwas wie eine

<sup>26</sup> DERS.: GdG, 207. A. Carr hat in ihrer Dissertation ausführlich dargestellt, inwiefern Rahners theologische Anthropologie auf der Basis transzendentaler Reflexion eine christologisch zentrierte Methode darstellt, „which, in his view, unites theoretically what is united in fact, God and the human person, or mystery and symbol“, versteht dies aber als dialektische Bewegung (CARR, A. E.: *The Theological Method of Karl Rahner*, Missoula 1977, 126f). Carr kommt dennoch leider nicht über den Schluss hinaus, Rahners „important move lies in making human, historical experience a theological source for the Roman Catholic tradition“ (266).

<sup>27</sup> RAHNER, K.: *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968 (ThMed 21), 14.

<sup>28</sup> Ausführlicher beschreibt Rahner diesen Zusammenhang in „Vorgang einer transzendentalen Christologie“ (DERS.: GdG, 207-211).

<sup>29</sup> Vgl. DERS.: Art. „Anthropologie“, 626; „Menschwerdung“, 142 u.ö. Unter diesem sehr abstrakten Begriff fasst Rahner den „metaphysische[n] Nachweis, dass der Mensch als endlicher Geist von Natur aus fähig ist, eine übernatürliche Offenbarung zu vernehmen, und zum andern de[n] Aufweis der absoluten Gehorsamspflicht“ dieser gegenüber, weshalb er leider als „eingengt und ganz auf die Fähigkeit des endlichen Geistes zum Empfang der übernatürlichen Gnade bzw. der Offenbarung abgestellt“ erscheint. So WERNER, W.: *Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen*, Tübingen-Basel 2003 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 21), 445.

<sup>30</sup> RAHNER: „Menschwerdung“, 149 u.ö.

<sup>31</sup> Ebd., 155.

„suchende Christologie“ treibt“.<sup>32</sup> Diese kann im existentialen menschlichen Daseins-Vollzug durchaus auch implizit als „anonyme Christologie“ geschehen.<sup>33</sup> Trotz der transzendental-christologischen Ableitung wird darum der Anspruch erhoben, allgemein-anthropologische Aussagen zu treffen, die das Wesen des Menschen auch außerhalb eines expliziten Bekenntnisses zum Christentum angemessen beschreiben können.

### 1.3.2 UNSERE MENSCHHEIT UND CHRISTI MENSCHHEIT. EINE VERHÄLTNISBESTIMMUNG

Dabei muss nach Rahner zwischen unserer Menschheit und der Menschheit Christi sehr genau unterschieden werden, denn „wenn der Logos Mensch wird, dann ist diese seine Menschheit nicht das Vorgegebene, sondern das, was wird und im Wesen und Dasein entsteht, wenn und insofern der Logos sich entäußert“.<sup>34</sup> Referenzpunkt dafür, was „Mensch“ heißt, ist also streng genommen nicht unsere gelebte Wirklichkeit, sondern erst die des in (Schöpfung und) Inkarnation Mensch-gewordenen Gottes. Somit muss man sagen, dass die Menschwerdung des Menschen (im Unterschied zur bereits realisierten Menschwerdung Gottes!) noch im Werden begriffen ist.<sup>35</sup> Zwar hat sie sich auch auf Seiten des Menschen geschichtlich einmalig in Christus realisiert, ist in der restlichen Menschheit aber weiterhin nur der Anlage nach als gnadenhaft gegebene Potenz zum Mensch-Sein vorhanden. Damit erscheint die „Menschwerdung des Logos [...] als *ontologisch* (nicht nur nachträglich ‚moralisch‘) eindeutiges Ziel der Schöpfungsbewegung als ganzer, im Verhältnis zu dem alles übrige vorher nur Vorbereitung und Umwelt ist“.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> DERS.: GdG, 288. Inhaltlich lässt sich nach Rahner aus der transzendentalen Introspektion für die Christologie ableiten, dass diese wie alle transzendente Selbsterschließung notwendig geschichtlich vermittelt wird und darin in den Formen von ‚Verheißung‘ (auf Überwindung dieser Kategorialität), und ‚Tod‘ (als deren tatsächlicher Überwindung) anwesend sein muss. Die Irreversibilität dieser Selbstzusage hat eschatologischen Charakter, indem die Verheißung auch unter Weiterdauer der Geschichte endgültig wird. Kategorial müsse dies in Form eines Menschen geschehen, in dessen freiem Tod er als Mensch die innerweltliche Zukunftshoffnung aufgibt und darin von Gott endgültig angenommen und bestätigt wird, was in seiner ‚Auferstehung‘ erscheint (Ebd., 208-11). Inwiefern diese Ausgestaltungsformen sich wirklich apriorisch ableiten lassen und nicht nur nachträgliche Projektionen bilden, erscheint mir allerdings höchst zweifelhaft.

<sup>33</sup> Ebd., 288.

<sup>34</sup> DERS.: „Menschwerdung“, 149.

<sup>35</sup> Damit ist die hypostatische Union (und nicht etwa das moralisch vorbildliche Leben eines rein menschlichen Jesus von Nazareth) auch der mögliche Anknüpfungspunkt für eine christologisch fundierte Ethik (s.u. 5.2).

<sup>36</sup> DERS.: „Probleme“, 185. Kursiv i.O.

Rahner betont, dass zwar vom Menschen auch schon vor und außerhalb der Rede von der Menschwerdung Gottes gesprochen werden kann, da ja sonst auch Christus nicht als Mensch erkannt werden könnte.<sup>37</sup> Wenn Christi Menschheit von unserer Menschheit fundamental unterschieden wäre, ginge außerdem der Sinn der Rede von der hypostatischen Union verloren, da dann möglicherweise eine Art von Einheit zwischen zwei mehr oder minder göttlichen Prinzipien geschlossen würde, aber jedenfalls unsere Menschheit in diese Einheit nicht eingeschlossen wäre. Doch genau das ist ja der Sinn der Aussage: dass in dieser Menschwerdung *unsere* Menschheit angenommen und erlöst ist. Darum kann die menschliche Natur Christi in der hypostatischen Union gerade nicht über das Allgemeinmenschliche hinausgehen.<sup>38</sup> Der menschlichen Natur Christi wird genau die „unmittelbare Anschauung“ Gottes (*visio immediata*) zuteil, die „*allen Menschen* als Ziel und Vollendung“ zugesagt ist.<sup>39</sup> Die Gnade Gottes ist damit für Christi Menschheit dieselbe wie für unser aller Menschheit. Der Inhalt ihrer Zusage ist „eben die *menschliche* Wirklichkeit als begnadete“.<sup>40</sup> Der Unterschied liegt lediglich darin, dass „Jesus die Zusage für uns ist und wir nicht selbst wieder die Zusage, sondern die Empfänger der Zusage Gottes an uns sind“.<sup>41</sup>

Die menschliche Möglichkeit, die in Christus einmalig vollendet ist, ist als *potentia oboedientialis* zu charakterisieren, die besagt, dass „der Mensch – ist, indem er sich weggibt“.<sup>42</sup> Sie ist nach Rahner nicht eine Fähigkeit unter anderen, sondern „sachlich mit dem Wesen des Menschen identisch“.<sup>43</sup> Dieses Wesen liegt gerade nicht in einem Sein, sondern im aktiven Vollzug begründet, der durch einen Akt der „,existentiellen' Selbsthingabe“ auf die in

<sup>37</sup> Vgl. DERS.: Art. „Anthropologie“, 626.

<sup>38</sup> Auch im Zusammenhang der noch zu erläuternden „evolutiven Weltanschauung“ bildet die Christusgestalt nicht eine weitere „Evolutionstufe“ über den Menschen hinaus, sondern gerade auf der Stufe der Menschlichkeit den „einmalig höchste[n] Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit“ (DERS.: „Menschwerdung“, 142).

<sup>39</sup> DERS.: „Evolutive Weltanschauung“, 209. Kursiv i.O.

<sup>40</sup> Ebd., 212. Kursiv i.O.

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> DERS.: „Menschwerdung“, 142.

<sup>43</sup> Ebd., 142f.

der Schöpfung begründete „substantielle Selbsthingabe“ antwortet.<sup>44</sup> Während der Mensch so das Wesen dieser Potenz ist, dieser Fähigkeit, auf seinen Schöpfungsakt hin und ihm entsprechend zu antworten, ist die hypostatische Union in Christus der Vollzug dieser Möglichkeit, der in ihrer eigenen Annahme besteht.

Die Erschaffung des Menschen überhaupt bleibt damit in ihrem Ziel christologisch begründet: Weil und indem Gott sich waggibt, ist der Mensch. Er existiert „letztlich, weil es den Menschensohn geben sollte“.<sup>45</sup> Im Willen Gottes sich zu *entäußern* liegt die Möglichkeit des Menschen begriffen: „Wenn Gott Nicht-gott sein will, entsteht der Mensch.“<sup>46</sup> Die Anthropologie wird so durch die Christologie kausal und teleologisch begründet: *Weil* es den Menschensohn geben sollte, wurde der Mensch geschaffen, und *im* Menschensohn wird der Mensch vollendet.<sup>47</sup> So füllt sich Rahners programmatische Aussage mit Leben, dass „Christologie Ende und Anfang der Anthropologie zugleich ist und dass in alle Ewigkeit solche Anthropologie wirklich Theologie ist“.<sup>48</sup> Beides ist durch die Menschwerdung Gottes in der hypostatischen Union dargestellt.

### **1.3.3 UNIO HYPOSTATICA ALS FORMGEBENDES ELEMENT THEOLOGISCHER ARGUMENTATION AUF DER MAKROEBENE**

#### **1.4. DIE ÜBERWINDUNG DES MATERIE-GEIST-DUALISMUS IN DER EVOLUTIVEN WELTANSCHAUUNG**

Es ist nur konsequent, wenn Rahner bei dieser sehr weiten Ausdehnung der Christologie als

<sup>44</sup> Ebd., 142f, Anm. 1.

<sup>45</sup> Ebd., 150.

<sup>46</sup> Ebd.

<sup>47</sup> Bei diesem durchgehend christozentrischen Befund erscheint es erstaunlich, dass es möglich sein soll, Ziel und Vollenkung des Menschseins bei Rahner zwar „theozentrisch“ aber unter völliger Ausblendung der christologischen Dimension durchzuführen. Dies tut aber z.B. SPLETT, J.: „Zu welchem Ende lebt der Mensch? Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik“, in: ThPh 79 (2004), 55-72.

<sup>48</sup> RAHNER: „Probleme“, 205. Vgl. auch „Menschwerdung“, 151 u.ö.

Unterbau der Anthropologie schließlich auch den gesamten kosmischen Prozess der Schöpfung in die Menschwerdung des Wortes Gottes mit einbezieht. Dies geschieht, indem er Gottes Schöpfer-Sein-Können zu einer von der Inkarnation abgeleiteten Qualität erklärt: Weil und indem Gott sich in die Leere des Nicht-Göttlichen hinaus aussagen will, erschafft er die Welt.<sup>49</sup> Obwohl Rahner festhält, dass auch ohne die Inkarnation Welt und Mensch existieren könnten, entwickelt er in seinen Überlegungen zur Christologie im Rahmen einer evolutiven Weltanschauung ein progressives kosmologisches Geschichtsbild, das in der hypostatischen Union sein Ziel und seinen Höhepunkt findet. Schöpfung ist für ihn darum nur „ein Teilmoment an jener Weltwerdung Gottes“, die in der Inkarnation gipfelt und auf sie hingebordnet ist.<sup>50</sup>

Ausgehend von der Einheit der Schöpfung postuliert er dazu die „Einheit der Welt, der Naturgeschichte und der Geschichte des Menschen“, die auch den „Zusammenhang zwischen Materie und Geist“ beinhaltet.<sup>51</sup> Dieser Zusammenhang ist aber wiederum nicht eine einfache Identität, sondern eine Wesensverschiedenheit zweier Größen, die insofern aufeinander bezogen sind, als „die Materie sich aus ihrem inneren Wesen auf den Geist hin entwickelt“, wobei Geist ein Wesen kennzeichnet, das „zu sich selbst in einem absoluten Sichselbstgegebensein kommt“.<sup>52</sup> Diese Entwicklung ist eine Fortschrittsgeschichte, ein Werden, das „nicht als ein bloßes *Anderswerden*, [...sondern] als *Mehrwerden*, [...] als getätigte Erreichung größerer Seinsfülle“ gedacht werden muss.<sup>53</sup> Dies geschieht in der Form der „Wesensselbsttranszendenz, in der das Frühere sich selbst überbietet, um sich in aller Wahrheit im Neuen,

<sup>49</sup> „Schöpfung und Menschwerdung [...sind] zwei Momente und Phasen eines einen, wenn auch innerlich differenzierten, Vorgangs der Selbstentäußerung und Selbstäußerung Gottes in das andere von sich hinein.“ Dies entspreche der urchristlichen christozentrischen Geschichtsauffassung (DERS.: „Evolutive Weltanschauung“, 205).

<sup>50</sup> Ebd. Rahner kann sogar formulieren „die Möglichkeit einer Schöpfung [...ruhe] auf der Möglichkeit einer Geschöpfwerdung Gottes“ (DERS.: „Zur Theologie der Weihnachtsfeier“, in: *Schriften zur Theologie* 3, Einsiedeln 1956, 43). Es sei darum „nicht phantastisch [...], wenn man die ‚Entwicklung‘ der Welt auf Christus hin konzipiert und den stufenweisen Aufstieg in ihm gipfeln lässt“ (DERS.: „Probleme“, 186. Kursiv i.O.). Diese christologisch-entelechiiale Fundierung der Schöpfungstheologie auf die Menschwerdung Gottes hin erscheint deutlich verwandt mit Pannenberg's Konzeption der „Stufen wachsender Teilhabe der Geschöpfe an Gott“ (PANNENBERG: ST II, 48), wovon gilt: „Die Inkarnation ist das Integrationszentrum der geschichtlichen Ordnung der Welt [...]. Sie bildet [...] von vornherein den Schlussstein der göttlichen Weltordnung“ (82), sie ist „nur der theologisch höchste Fall der Schöpfung“ (137). Als höchste unter den Geschöpfen ist „die menschliche Natur als solche [...] zur Inkarnation des ewigen Sohnes in ihr bestimmt“ (429). Auch Pannenberg knüpft in der Begründung zumindest im Vorübergehen explizit an die Zwei-Naturen-Lehre an (429f).

<sup>51</sup> RAHNER: „Evolutive Weltanschauung“, 185.

<sup>52</sup> Ebd., 189.191.

<sup>53</sup> Ebd., 191. Kursiv i.O.

das es selbst erwirkt hat, aufzuheben“.<sup>54</sup>

Dabei betont Rahner, dass dieses Werden zwar einerseits als Aktivität – Selbsttranszendenz – geschieht, die es dem werdenden wirklich zu eigen macht, andererseits die Kraft zu dieser Aktivität nicht Teil seiner selbst ist, da sonst die „absolute Fülle des Seins“ nicht erst am Ende, sondern bereits am Anfang dieser Bewegung stünde und von einem echten Werden nicht mehr die Rede sein könnte.<sup>55</sup> So besteht zwischen Materie und Geist nicht nur eine innere Kontinuität, sondern auch eine ontische Asymmetrie. Der Prozess der kosmischen Selbsttranszendenz strebt in der größeren Seinsfülle letztlich nach einer immer größeren Annäherung auf eine „absolute Unmittelbarkeit“ zu ihrem eigenen Grund, in dem diese Seinsfülle gegeben ist und sich der Welt mitteilt.<sup>56</sup> Diese Möglichkeit sieht Rahner durch die „Erhaltung und Mitwirkung Gottes mit dem Geschöpf“ als innerer „Getragenheit aller endlichen Wirklichkeit in Sein und Wirken“ gewährleistet.<sup>57</sup>

Darum kann Rahner zusammenfassend postulieren, dass „das Ziel der Welt die Selbstmitteilung Gottes an sie ist“, die in Christus ihren irreversiblen Höhepunkt erreicht.<sup>58</sup> Demnach ist die Erschaffung der Kreatur von diesem Ziel abgeleitet als „Grammatik einer möglichen Selbstaussage“.<sup>59</sup> Die Tendenz der Materie zur Selbsttranszendenz ist dementsprechend lediglich der Anlauf der Welt auf dieses Ereignis. So verbindet Rahner gewissermaßen die Christologie ‚von oben‘ (Inkarnation als Selbstmitteilung Gottes, gar als „Weltwerdung Gottes“) mit der Christologie ‚von unten‘ (Inkarnation als Selbsttranszendenz der Materie auf ihren Grund hin, gar als „Vergöttlichung der Welt“) und nimmt neben der Anthropologie auch die gesamte Einheit der Weltgeschichte in das Ereignis der hypostatischen Union hinein.<sup>60</sup> Die Verbindung von Geistwerdung der Materie und Weltwerdung Gottes kann man in

<sup>54</sup> Ebd., 193.

<sup>55</sup> Ebd., 192.

<sup>56</sup> Ebd., 199.

<sup>57</sup> Ebd., 192.

<sup>58</sup> Ebd., 201.

<sup>59</sup> DERS.: „Menschwerdung“, 149.

<sup>60</sup> DERS.: „Evolutive Weltanschauung“, 187.197.

ihrer asymmetrischen Komplementarität selbst wieder als Abbild der hypostatischen Union auf einer höheren Ebene interpretieren, indem die Weltwerdung Gottes die Selbsttranszendenz der Materie auf den Geist hin erst ermöglicht und letztere gerade im Ereignis der Inkarnation zu ihrer Vollendung kommt.

In dieser kosmischen Geschichte stellt der Mensch die Entwicklungsstufe dar, auf der „die Grundtendenz der Selbstfindung der Materie im Geist durch Selbsttranszendenz zu ihrem definitiven Durchbruch kommt“.<sup>61</sup> Die Inkarnation, in der das Wort Fleisch, die absolut geistige Substanz materiell wird, ist zu sehen als „der bleibende Anfang und die absolute Garantie, dass diese letzte Selbsttranszendenz, die grundsätzlich unüberbietbar ist, gelingt und schon angefangen hat“.<sup>62</sup> Somit ist die Inkarnation „der notwendige, bleibende Anfang der Vergöttlichung der Welt im ganzen“.<sup>63</sup> Dabei spielt die Formel der hypostatischen Union eine wichtige Rolle, da nur in ihr sowohl die Selbstmitteilung Gottes als auch die Annahme dieser Selbstmitteilung durch den Menschen irreversibel werden können. Damit dies möglich ist, ist es wichtig festzuhalten, dass die Inkarnation nach Rahner gerade *nicht* als Transzendierung des Menschseins, als weitere evolutive Entwicklungsstufe nach bzw. über der des Menschseins anzusehen ist.<sup>64</sup> Ebensovienig darf sie als lediglich „faktisch angewendetes Mittel“ der Erlösung der Welt verstanden werden.<sup>65</sup> Vielmehr stellt die *Selbstmitteilung* Gottes an der und in die menschliche Natur hinein nach Rahner gerade ein „inneres und notwendiges Moment an der Begnadigung der Gesamtwelt mit Gott“ dar.<sup>66</sup>

In Bezug auf die von ihm aufgestellte Formel von der Christologie als Anfang und Ende der

<sup>61</sup> Ebd., 222.

<sup>62</sup> Ebd., 186.

<sup>63</sup> Ebd., 187.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., 208f.

<sup>65</sup> Ebd., 209. Rahners explizit erklärtes Feindbild sind darum monophysitische, die Christologie zum Mythos vom Gott in der Livrée der Menschheit bzw. der Menschheit als bloßer Verkleidung der Gottheit verkürzende Vorstellungen (Vgl. DERS.: „Probleme“, 166f., Anm. 3.; 176f., Anm. 6; „Menschwerdung“, 152; „Weihnachtsfeier“, 40f.; „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“, in: Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln 1953, 51, u.ö.). Demgegenüber eröffnet die Rede von der Menschwerdung Gottes gerade einen entmythologisierenden und entnuminierenden Zugang zur Welt, statt sie einseitig abzuwerten oder zu vergötzen. So hält Rahner an der Tatsache der echten und nicht bloß adoptianistisch oder doketistisch gedachten Mensch-Werdung des Wortes Gottes als unverzichtbar fest.

<sup>66</sup> DERS.: „Evolutive Weltanschauung“, 209.

Anthropologie führt Rahner aus, dass in Absehung von der zeitlichen Erstreckung der Menschheitsgeschichte die Inkarnation als *telos* und „Anfang des Endes“ angesehen werden kann, da in ihr „das Ereignis der radikalen Selbsttranszendenz der Menschheit in Gott hinein grundsätzlich und unwiderruflich da ist und [...nicht] mehr überboten werden kann“. <sup>67</sup> Gleichzeitig ist die Menschwerdung Gottes aber auch Anfang einer neuen Epoche, „auf die das bisherige Leben der Menschheit hintendierte“ und die die „Kosmozentrik in eine Anthropozentrik verwandelt“. <sup>68</sup> Insofern ist das Christusergebnis „immer schon als prospektive Entelechie in der ganzen Geschichte“ angelegt und auch als Ende und Ziel des Prozesses der *menschlichen* Menschwerdung zu sehen, die durch die Menschwerdung Gottes ermöglicht und der damit der geschichtliche Anfang gesetzt ist. <sup>69</sup>

#### 1.5. VERMITTLUNG VON TRANSCENDENTALER METHODE UND HEILSGESCHICHTLICHER KATEGORIALITÄT

Rahner versucht mit seiner gesamten Theologie die Bewegung der Moderne mitzuvollziehen, die sich seit Kant nicht mehr in der Lage sieht, spekulative Metaphysik zu betreiben. Statt von einer absoluten Wahrheit geht er daher von den transzendentalen Erkenntnisbedingungen des Menschen aus. Dabei nimmt er im Rahmen der transzendentalen Methode auch den religiösen Transzendenz-Begriff auf: Auf Grundlage des sogenannten Reflexions-Paradoxons, bei dem der Mensch, wenn er auf seine eigene Erkenntnis und Erkenntnismöglichkeiten reflektiert, immer gleichzeitig als Subjekt und Objekt der Untersuchung auftaucht und sich darum über diesen Vorgang nie reflexiv einholen und aufschlüsseln kann, kennzeichnet Rahner den Menschen als „Wesen der Transzendenz“ und damit der Verwiesenheit auf einen Seinsgrund außerhalb seiner Selbst: Gott. <sup>70</sup> Gleichzeitig hält er aber daran fest, dass diese apriorische Transzendentalität sich notwendigerweise immer erst aposteriorisch geschichtlich bewähren muss. Damit betont er auch, dass der Mensch dem absoluten Heilsbringer

<sup>67</sup> Ebd., 219.

<sup>68</sup> Ebd.

<sup>69</sup> DERS.: „Probleme“, 188.

<sup>70</sup> DERS.: GdG, 43 u.ö.

geschichtlich begegnen *muss*, weswegen er dies wiederum in seiner transzendentalen Verfasstheit auch können muss.

Diese sonst oft disparat erscheinende doppelte Grundbestimmung von Rahners gesamtem theologischen Denken sowohl durch die transzendente Verwiesenheit des Menschen als auch durch die kategoriale Geschichtlichkeit des Heils lässt sich m.E. problemlos miteinander vermitteln, sobald man sie als Ausführung der durch die hypostatische Union gegebene Grundstruktur auf der Makroebene seiner Theologie liest: Transzendentalität und Kategorialität, Christologie von oben und von unten, Existentialphilosophie und Heilsgeschichte konstituieren so eine Einheit aus zwei bleibend verschiedenen Elementen, die aber erst in ihrer Verschränkung füreinander und für sich selbst durchsichtig werden. Auch hierbei gilt ontisch der Primat der göttlichen Wirklichkeit, die sich in der Heilsgeschichte offenbart. Die transzendente menschliche Potentialität ist in ihr begründet, von ihr abgeleitet und kommt durch sie erst zur Vollendung. Die menschliche Seite hat wiederum den epistemologischen Vorrang, da sie im existentialen Vollzug immer zuerst begegnet, und sei es auch lediglich als Fraglichkeit der eigenen Existenz.

## **1.5.1 KRITISCHE WÜRDIGUNG UND ETHISCHE ANWENDUNG**

### **1.6. KRITISCHE WÜRDIGUNG**

Eine reduktionistische **EIN-PRINZIPIEN-THEOLOGIE** ist Rahner trotz gewisser Tendenzen dazu sicher nicht anzulasten.<sup>71</sup> Gerade die Formel der hypostatischen Union, die natürlich selbst auch nicht als seine gesamte Theologie umfassende Figur betrachtet werden darf, hält fest, dass es zumindest zweier, wenn auch in einer bestimmten Form aufeinander bezogener Größen bedarf, um Theologie zu betreiben: Gott und den Menschen. Der Vorwurf des modernistischen Anthropozentrismus gegen Rahner ist letztlich unhaltbar: Über die hypostatischen Union wird gerade ein Menschsein postuliert, das keineswegs autonom und von Gott unabhängig, sondern vielmehr in Gott gegründet und transzendental wie geschichtlich durch ihn vermittelt ist.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> S.o. Anm. 17.

<sup>72</sup> Vgl. dazu ausführlich HOGAN, K.: „Entering into Otherness. The Postmodern Critique of the Subject and Karl Rahner’s Theological Anthropology“, in: *Horizons* 25 (2/1998), 181-202. Anthropozentrismus kann Rahner demnach nur auf epistemologischer Ebene bescheinigt werden.

Rahners Ansatz ermöglicht eine **THEOLOGISCHE WÜRDIGUNG DER LEIBHAFTIGKEIT**: Dass das Wort *Fleisch* wurde, erlaubt es einer christologisch fundierten Anthropologie gerade nicht, den Menschen auf eine immaterielle Geistseele zu reduzieren und seine leibhafte Konstitution ebenso wie seine Verwobenheit mit seiner Umwelt abzuwerten, sondern muss auch die Leibhaftigkeit und materielle Verhaftung als konstitutiven Bestandteil des Menschseins *theologisch* würdigen. Auch aufgrund der Einordnung der Christologie in eine evolutive Weltanschauung, in der die Materie als teleologisch auf die Inkarnation bezogene, sich selbst auf Geistigkeit hin transzendierende Größe gekennzeichnet wird, ist sie nicht herauskürzbar. Schließlich ermöglicht diese Verknüpfung es Rahner auch, im Christusereignis nicht nur die Erlösung des Menschen, sondern der ganzen Schöpfung angelegt zu sehen. Allerdings müsste die Frage gesondert betrachtet werden, inwiefern dies noch Erlösung im traditionellen Sinne bedeutet, die ja auch spezifische Erlösung von der Sünde sein soll, und nicht nur ein schöpfungsimmanenter Vergöttlichungsprozess der Welt.<sup>73</sup> Auch erscheint der weitgehend aristotelisch selbstreflexive Geistbegriff gegenüber der biblisch-theologischen Bestimmung unzureichend.

Die intendierte **ANSCHLUSSFÄHIGKEIT FÜR MODERNE EVOLUTIONSTHEORIEN** ist leider durch eine (unter Theologen weit verbreitete) teleologische Überformung der naturwissenschaftlichen Diskurse gefährdet. Bei aller heterogenen Ausprägung gehen die im Gefolge Darwins entstandenen allgemein anerkannten Evolutionstheorien grundsätzlich von einer *nicht-zielgerichteten* Entwicklung anhand von Selektionsmechanismen auf Grundlage willkürlicher Mutationsprozesse aus.<sup>74</sup> Die Genealogie bestehender Organismen als Evolution zu beschreiben impliziert jedenfalls aus naturwissenschaftlicher Sicht keinesfalls automatisch die Möglichkeit, ein Ziel oder gar einen Abschluss der Evolution angeben zu können,

<sup>73</sup> Rahner nimmt selbst zu dieser Anfrage Stellung, indem er im Unterschied zur thomistischen auf die skotistische Tradition verweist, in der „das erste und grundlegende Motiv der Inkarnation nicht die Tilgung der Schuld sei, sondern diese [...] Inkarnation als freier Gipfel der Selbstäußerung und Selbstentäußerung Gottes in das andere der Kreatur hinein der ursprünglichste Akt Gottes sei, der als seine Momente den Willen zur Schöpfung und (unter der Voraussetzung der Schuld) zur Erlösung gewissermaßen einbegreifend vorwegnehme“ (RAHNER: „Evolutive Weltanschauung“, 213). Auch wehrt er sich gegen den Vorwurf, Freiheit und Schuld hätten in dem von ihm postulierten evolutiven Weltbild keinen Platz mehr (215f.). Insbesondere möchte er „Erlösung“ weiter fassen als nur im Sinne einer bloßen „Freisprechung und Nichtanrechnung einer Schuld“, sondern sie vielmehr als „Mitteilung der göttlichen Gnade“ verstanden wissen (216). Die endliche menschliche Schuld ist immer schon umgriffen von Gottes Entschluss zu dieser Selbstmitteilung, die Schöpfung und Inkarnation erst möglich machen, und nicht umgekehrt ermöglicht erst Christi Tat Gottes Vergebungswillen.

<sup>74</sup> Vgl. DARWIN, Ch.: *The Origin of Species*, London 1859. Die teleologische Deutung der Evolution, wie sie in der Theologie Teilhard de Chardin vornimmt, wurde neben Rahner auch von Pannenberg stark rezipiert, während sich in den Naturwissenschaften die antiteleologische Deutung – selbst bei Verfechtern eines „anthropischen Prinzips“! – flächendeckend durchgesetzt hat (Vgl. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Le Phénomène Humain*, Paris 1955; PANNENBERG: ST II, insb. 138-163 u.ö.; dagegen RENSCH, B.: Art. „Darwin, Charles/Darwinismus“, in: TRE 8 (1981), 359-376).

der dann im Menschen bzw. in Christus zu sehen sei.

Immer wieder wurde Rahner vorgeworfen, in seinem theologischen Denken unkritisch die **HEGELSCHER DIALEKTIK UND DAMIT EINEN MENSCH-GOTT-MONISMUS** zu übernehmen. Auf die Frage, ob die Bewegung der Selbsttranszendenz als Grundbewegung der Schöpfung auf Gott zu und als Prozess ihrer immanenten „Vergöttlichung“ nicht in einen dialektischen Pantheismus mündet, wurde bereits hingewiesen. Die Selbstvergöttlichung der Materie und die Weltwerdung Gottes könnten ununterschieden lediglich als Aspekte der Bewegung des einen, zu sich selbst kommenden absoluten Geistes verstanden werden.<sup>75</sup> Rahner selbst hat sich von solchen Interpretationen explizit abgesetzt und sie als Missverständnis seines Anliegen gebrandmarkt.<sup>76</sup> Auch von der hier als Schlüsselkonzept vorgeschlagenen Formel der hypostatischen Union her lässt sich der Vorwurf entkräften: In der christologischen Formel wird gerade der bleibende Wesensunterschied der zugrunde liegenden Prinzipien *in* ihrer asymmetrischen Bezogenheit aufeinander ausgesagt, der darin besteht, dass der Mensch wesenskonstitutiv auf Gott verwiesen ist – und damit eben nicht göttlich ist –, während Gott sich in sich selbst konstituiert;<sup>77</sup> seine Annahme der Menschheit in der Menschwerdung erfolgt rein aus freier Gnade, nicht aus der Notwendigkeit eines himmlischen Selbst-Verwirklichungs-Prozesses.<sup>78</sup> Von „Hegelianismus“ und damit einhergehendem „Monismus“ oder „Pantheismus“ kann also bei genauerem Hinsehen keine Rede sein, wenn man nicht bereits den theologischen Allgemeinplatz von der geschöpflichen Bezogenheit auf den Schöpfer als solchen verdammen möchte.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> So hat etwa A. von Stockhausen unlängst in dem umstrittenen Band von D. Berger Rahner „Hegelianismus“ vorgeworfen, da für ihn die „göttlichen und menschlichen Personen [...] nur Momente im Prozess der Weltwerdung Gottes“ seien (STOCKHAUSEN, A. VON: „Die christliche evolutive Weltkonzeption. Anmerkungen zu Rahners Aufhebung von Metaphysik und Theologie in die Weltwerdung Gottes“, in: Karl Rahner. Kritische Annäherungen, hg. v. D. Berger, Siegburg 2004 (Quaestiones non disputatae 8), 127). Doch selbst innerhalb desselben Bandes kommt M. Christoph genau zum gegenteiligen Schluss (CHRISTOPH, M.: „Karl Rahners Anthropologie und Gnadenlehre. Zwei Seiten einer Medaille?“, in: Karl Rahner. Kritische Annäherungen, hg. v. D. Berger, Siegburg 2004 (Quaestiones non disputatae 8), in: ebd., 267-97). H. Vorgrimler hat diese Rahner sehr stark verzeißende Gesamtpublikation umfassender Kritik unterzogen (VORGRIMLER, H.: Eine Nachlese zum Rahner-Jahr (2004)).

<sup>76</sup> Vgl. RAHNER: „Menschwerdung“, 147f., Anm. 3 u.ö.

<sup>77</sup> Rahner formuliert: „Der Unterschied zwischen Gott und Welt ist derart, dass das eine den Unterschied des anderen zu sich selber noch einmal setzt und ist und darum gerade in der Unterscheidung die größte Einheit zustande bringt“ (DERS.: GdG, 71).

<sup>78</sup> Dennoch kommt Rahner eben auch zu missverständlichen Aussagen, neben den bereits zitierten etwa, dass „Gott selbst [...] die Wirklichkeit unserer Völlendung ist“ (DERS.: „Evolutive Weltanschauung“, 200) und die „letzte und absolute Selbsttranszendenz des Geistes in Gott hinein“ geschehe (207).

<sup>79</sup> Zu diesem Schluss kommt auch W. Corduan, obwohl er ausführlich Gemeinsamkeiten zwischen Hegel und Rahner in Bezug auf die transzendente Methode, die Konzeption des Menschen als Schnittpunkt zwischen Gott und Welt bzw. Geist

Dramatischer ist m.E. die **TENDENZ ZUM ABSTRAKTEM GOTTES- UND MENSCHENBILD**, die aus der starken Verwurzelung der Rahnerschen Theologie in der transzendentalen Introspektion folgt. So ergibt sich einerseits ein sehr numinos-metaphysisches Gottesbild (Gott als das „heilige Geheimnis“, „Woraufhin der Transzendenz“, das „Unabgrenzgabe und Unnennbare“, „das Unverfügbare, Namenlose“), andererseits auch ein stark existentialistisches Menschenbild (der Mensch als *die Frage*, als *potentia oboedientialis* für die göttliche Offenbarung etc.), was in eine gewisse inhaltliche Leere und Abstraktheit von Rahners Theologie führt.<sup>80</sup> Karl-Heinz OHLIG kritisiert m.E. zu Recht, dass die Christologie nicht aus *der* (transzendental formulierten) Anthropologie deduzierbar sei, da eine anthropologische Eindeutigkeit nicht gegeben sei.<sup>81</sup> Im Licht einer aus der hypostatischen Union abgeleiteten Anthropologie erscheint der Mensch aber *für sich* tatsächlich als leer; erst in Einheit mit dem ihn begründenden und vollendenden Gott gewinnt er Konturen, wie gleich beispielhaft noch im Rahmen einer christologisch fundierten Ethik angedeutet werden soll. Die in der *unio hypostatica* konstitutive Asymmetrie liegt übertragen auf das Verhältnis von transzendentaler Verwiesenheit und kategorialer Bestimmtheit des Menschen aber gerade im ontischen Primat des *Kategorialen* (inkl. der Kategorialität der Offenbarung in Jesus Christus), durch das die transzendente Dimension erst als Möglichkeit freigesetzt wird und wiederum zur Erfüllung kommt. Mit der Formel der hypostatischen Union wäre also eine Stärkung des Kategorialen, gerade auch der geschichtlichen Kontingenz einzufordern, hinter der Rahner jedoch leider zurückbleibt.<sup>82</sup>

und Materie und die epistemologische Qualifizierung des Christus-Ereignisses herausarbeitet (CORDUAN, W.: „Hegel in Rahner. A Study in Philosophical Hermeneutics“, in: *HThR* 71 (1978), 285-98). Als weitere Gemeinsamkeit ließe sich noch der selbstreflexive Geistbegriff festhalten.

<sup>80</sup> RAHNER: *GdG*, 23.69-73 u.ö.

<sup>81</sup> Die Kritik ist berechtigt, auch und gerade wenn ich im Gegensatz zu K.-H. Ohlig nicht von genau zwei „einzig denkbaren anthropologischen Perspektiven“, sondern einer Vielzahl möglicher Perspektiven ausgehen würde (OHLIG, K.-H.: „Christologie ist Anthropologie“, in: *Wie wirkt Gott in der Welt? Theologische Zugänge und naturwissenschaftliche Sichtweisen*, hg. v. R. Kögerler u. G. Schörghofer, Linz 2005, 119-149). Ohlig fordert richtig, den seit Feuerbach immer wieder naheliegenden theologischen Projektionsverdacht ernster zu nehmen: Mit einer quasi-automatischen Offenbarung des Göttlichen im Rahmen der transzendentalen Verwiesenheit des Menschen, in der lediglich „ein additives Verhältnis von Offenbarung und Anthropologie“ besteht, ist dieser gerade nicht beizukommen (Ebd., 120).

<sup>82</sup> Greiner wirft richtig ein: „Transzendentalität ist das Resultat geschichtlicher Erfahrung. Sie ist nicht eine der ‚geschichtlichen Aposteriorität‘ gegenüber strukturell und qualitativ abgesetzte ‚apriorische Wirklichkeit‘ (GREINER, F.: *Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner*, München 1978 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 2), 291). Allerdings kommt er darum zu dem Schluss, „die angestrebte Vermittlung von Transzendentalität und Geschichte [habe] letztlich über eine in sich spannungsvolle Zuordnung nicht hinauszuführen vermocht [...], da] Rahner zwei Reflexionsebenen zu einer Einheit verbindet, die von ihrem Selbstverständnis her nicht wirklich miteinander vermittelt werden können“ (289). Damit verkennt Greiner, dass die Formel der hypostatischen Union durchaus Möglichkeiten bietet, Transzendentalität und Geschichte analog zu der dort konstituierten Einheit von Göttlichem und Menschlichem zu verbinden, da sie dann gerade nicht selbständig, sondern ontisch und asymmetrisch aufeinander bezogen sind. Auch E. Mittelstieler R wirft Rahner eine „Entleerung der Geschichte“ vor, da für

Noch stärker schlägt die **VERNACHLÄSSIGUNG VON SÜNDE UND KREUZESTHEOLOGIE** in Bezug auf Anthropologie respektive Christologie zu Buche. Die Einordnung der transzendentalen menschlichen Suchbewegung in eine „evolutive Weltanschauung“ impliziert ein sehr optimistisches, teleologisch aufgeladenes Geschichts- und Menschenbild. Wenn der Mensch nach Rahner als *potentia oboedientialis* für die Inkarnation gelten kann, weil in ihm „die Grundtendenz der Selbstfindung der Materie im Geist durch Selbsttranszendenz zu ihrem definitiven Durchbruch kommt“, bleibt völlig ungeklärt, ob und inwiefern Sünde und Tod darauf Einfluss nehmen.<sup>83</sup> Auch die Konzeptionalisierung des Menschen als Frage in transzendentaler Verwiesenheit impliziert geradezu als Automatismus die göttliche Antwort, ohne die Möglichkeit des Scheiterns dieser Anlage zu erwägen. Dieser Verdacht wird durch blumige Versicherungen von höchstens poimenischem Wert noch bestärkt: „[W]er loslässt und springt, fällt in die Tiefe, die da ist, nicht nur insoweit er sie selbst ausgelotet hat“.<sup>84</sup> Demzufolge müsste man mit Barths berühmtem Spruch über Feuerbach auch Rahner als „Nichtkenner des Todes“ und „Verkenner des Bösen“ beurteilen.<sup>85</sup> Diesen anthropologischen Optimismus begleitet dementsprechend dann auch eine glorifizierende Christologie,

Rahner zwar das ‚dass‘ der Inkarnation, nicht aber die konkrete raumzeitliche Füllung transzendental apriorisch ableitbar ist (MITTELSTIELER, E.: *Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur ‚fides quaerens intellectum‘ in der Theologie Karl Rahners*, Frankfurt a.M. 1975 (FTS 18), 139). Es erscheint fast paradox, dass die stärkere Betonung der transzendentalen Dimension gegenüber der ihr eigentlich vorangehenden kategorialen Heilsgeschichte als „Tendenz zur anabatischen Christologie“ zu sehen ist, wie J. Macquarrie Rahner (neben einer Reihe weiterer Theologen der Moderne) bescheinigt (MACQUARRIE, J.: Art. „Jesus Christus VII. Dogmatisch“, in: TRE 17 (1987), 50f.). Rahner selbst erkennt übrigens die schwache Ausleuchtung der „Mysterien des Lebens Jesu“ und fordert demzufolge eine stärkere Beschäftigung mit ihnen. Insbesondere eine „Theologie des Todes im allgemeinen und Christi im besonderen“ hält er für nötig (RAHNER: „Probleme“, 215).

<sup>83</sup> RAHNER: „Evolutive Weltanschauung“, 186. Bereits Thomas von Aquin erkannte aber, dass auch bei Annahme der Gottoffenheit des Menschen „die Erlösung des Sünders der einzig sichere Grund [ist], den wir aus der Offenbarung für die Inkarnation ausmachen können. Es ist das Paradox der ‚felix culpa‘, auf das der Theologe am Ende stößt, wenn er die anthropologischen Voraussetzungen der Inkarnation ergründen will: Die Schuldverfallenheit macht den Menschen in der unergründlichen Logik Gottes ‚geeignet‘ für die hypostatische Union. Hier wird vollends deutlich, dass das Verstehen der Inkarnation nach Thomas niemals eine bruchlose Verlängerung anthropologischen Wissens darstellen kann. Denn Sünde ist kein Wesensmerkmal des Menschen“ (So die aktuelle Darstellung der thomistischen Position bei MARSCHLER, T.: ‚Natura assumptibilis‘. Die Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union nach Thomas von Aquin. *Congresso Tomista Internazionale ‚L’Umanesimo cristiano nel II millennio: Prospettiva di Tommaso d’Aquino‘*. Roma, 21-25 settembre 2003, 15). Rahner stellt sich dagegen, wie bereits erwähnt, in die skotistische Tradition.

<sup>84</sup> RAHNER: „Menschwerdung“, 154. Solche Formulierungen wie auch die durchgehende Rede vom „Geheimnis Gottes“ veranlassten K.P. Fischer zur Postulierung der ignatianisch-jesuitischen Spiritualität als Grundlage Rahnerschen Denkens (FISCHER, K. P.: *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief K. Rahners*, Freiburg i.Br. 1974; „Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie“, in: ZKTh 113 (1991), 1-23). Rahner selbst hat sich allerdings von dieser Deutung zumindest in ihrer Verabsolutierung distanziert (vgl. WAGNER, H.: Art. „Rahner, Karl“, in: TRE 28 (1997), 116).

<sup>85</sup> BARTH, K.: „Fragment aus einer im Sommersemester 1926 zu Münster i. W. gehaltenen Vorlesung über ‚Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher““, in: ZZ 5 (1927), 31. Die durch Barth bekannt gewordene Formulierung stammt ursprünglich von H. Ehrenberg.

in der die Inkarnation zwar die gesamte Schöpfungsintention Gottes mit einholen kann, aber wenig Aufmerksamkeit für Leid und Kreuz Christi erübrigt. Mit der Möglichkeit der Selbstentfremdung des Menschen fällt auch die Fremdheit Gottes aus der Rahnerschen Theologie weitgehend heraus.<sup>86</sup> Durch den Ansatz bei den Erkenntnisbedingungen des Menschen (die doch aus theologischer Sicht durch die Sünde mit betroffen sind!) statt bei der Offenbarung Gottes *in Kreuz und Auferstehung* lässt Rahner also entscheidende theologische Dimensionen außer Acht. Darum bleibt m.E. letztlich fraglich, ob die Menschwerdung Gottes durch die Formel der hypostatischen Union *allein* hinreichend erfasst werden kann, oder ob unter den Gedanken der Mensch-Werdung nicht noch stärker auch die Inkarnation im Sinne der *Fleisch*-Werdung inklusive der damit einhergehenden Bedrohtheit durch Sünde, Nichtigkeit und Tod gefasst werden müsste.

#### 1.7. DIE HYPOSTATISCHE UNION UND DIE MÖGLICHKEIT EINER CHRISTOLOGISCH BEGRÜNDETEN ETHIK

Der entscheidende Punkt der hypostatischen Union für die Begründung ethischer Forderungen liegt m.E. in der sich dort vollziehenden doppelten *Annahme der Menschheit*: Gott, der hier eine einzelne menschliche Natur annimmt, nimmt in Christus die Menschheit an und erlöst sie – das wird uns in Christus von Gott aus- und zugesagt. Auf der anderen Seite nimmt der Mensch Jesus eben dieses Angenommensein von Gott als sein wahres Wesen und seine Bestimmung an und ist darin in diesem seinem Menschsein vor Gott gerechtfertigt. Sowohl das göttliche als auch das menschliche Wesen werden hier in ihrer ekstatischen Konstitution geoffenbart, in der Selbstsein nicht Bei-sich-Sein, sondern Sein-beim-Anderen bedeutet. Der Unterschied besteht darin, dass Gottes Sein-beim-Anderen in seiner Freiheit gründet, der Mensch als *potentia oboedientialis* der hypostatischen Union hingegen erst durch die Annahme dieser Bestimmung zum Sein-beim-Anderen zu sich selbst – und zu Gott – kommt.

„Gott ist Mensch, das sagt wirklich etwas über Gott selber aus [...], so dass man in aller Wahrheit von Gott selbst etwas begriffen und ergriffen hat, wenn man dieses Menschliche ergreift“, formuliert Rahner.<sup>87</sup> In Gottes Menschwerdung wird Mensch-Sein zur Annahme

<sup>86</sup> Jedenfalls soweit diese Fremdheit inhaltlich bestimmt und nicht nur die mystische Faszination des göttlichen Geheimnisses ist.

<sup>87</sup> RAHNER: „Weihnachtsfeier“, 41.

des Menschen, wird *Menschheit* zu *Menschlichkeit* – und das hat auch Konsequenzen für unser Menschsein und unsere Menschheit. Für Rahner ist das Ziel der Inkarnation, dass durch sie Gott „als der einzelne für den je einzelnen der Menschen da ist“.<sup>88</sup> Dies bedeutet zunächst auf individueller Ebene: Weil in Christus Gott den Menschen annimmt, kann der Mensch sein eigenes Menschsein und damit sich selbst als von Gott angenommen annehmen, und indem er das tut, nimmt er darin zumindest implizit auch den Gott, der Mensch wird, an. Auf das eigene Menschsein bezogen heißt es vor allem: die eigene Verwiesenheit und Ge-gründetheit in Gott anzunehmen, sich nicht in sich selbst letzt-begründen zu wollen. So gilt nach Rahner: „Wer sein Menschsein ganz annimmt [...], der hat den Menschensohn ange-nommen, weil in ihm Gott den Menschen angenommen hat.“<sup>89</sup>

Bei dieser christologisch vermittelten Selbstannahme bleibt Rahner aber nicht stehen. Die Annahme der Menschheit als Menschlichkeit bedeutet zweitens auch *Mitmenschlichkeit*: die Achtung der besonderen Würde anderer Menschen, die darin begründet liegt, dass Gott sie angenommen hat. „Wenn es in der Schrift heißt, es habe das Gesetz erfüllt, wer den Nächsten liebt, dann ist dies darum die letzte Wahrheit, weil Gott dieser Nächste geworden ist und so in jedem Nächsten immer dieser eine Nächste und Fernste zumal angenommen und geliebt wird.“<sup>90</sup> Das Gebot der Nächstenliebe wird so in der Annahme des Menschen durch Gott begründet und untrennbar mit der Gottesliebe verbunden, Gottesdienst und Dienst am Nächsten werden identifiziert. Wer zu Gott Ja sagt, muss auch zu Gottes Ja zum Menschen Ja sagen. Erst in der Annahme der eigenen Menschlichkeit und der eigenen Mitmenschlich-keit in der Verwiesenheit auf Gott erfolgt auf die Menschwerdung Gottes hin auch die Men-schwerdung des Menschen.<sup>91</sup>

Rahner selbst entwickelt im Gegensatz zu Karl Barth von der Menschwerdung Gottes aus

<sup>88</sup> DERS.: „Menschwerdung“, 145.

<sup>89</sup> Ebd., 154. Ob er das mit dieser christologisch explizierten Intention tut oder nicht, ist für Rahner letztlich irrelevant (vgl. die bereits oben zitierte Versicherung Rahners: „[W]er loslässt und springt...“, ebd.).

<sup>90</sup> Ebd.

<sup>91</sup> Guggenberger kommt zu dem richtigen Schluss „Jesus Christus sei das Proprium einer christlichen Ethik“. Material versteht er darunter „die absolute Nächstenliebe, welcher die – mindestens unthematische – Liebe zu Christus als Bedin-gung der Möglichkeit vorausliegt“ (GUGGENBERGER, E.: *Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral*, Inns-bruck-Wien 1990 (Innsbrucker theologische Studien 28), 204. Kursiv i.O.). Die Verbindung zwischen Christologie und Ethik ist bei ihm aber keine innere, in der Menschwerdung Gottes und der damit implizierten Annahme der Menschheit begründete, sondern erscheint eher sekundär aufgestülpt. Auch naheliegende ekklesiologische Schlussfolgerungen werden nicht gezogen.

selbst keine praktischen Forderungen für die Theologie und ihren öffentlichen Auftrag.<sup>92</sup> Doch hat die anthropologische Fundierung im Ereignis der Menschwerdung Gottes, die menschliche Bestimmung zur hypostatischen Union m.E. direkte ethische Konsequenzen: Menschheit impliziert nun Menschlichkeit, Mit-Menschlichkeit. Gottes Menschwerdung ist Ausdruck seiner Zuwendung zum Menschen und zu dessen konkreter geschichtlicher Innerweltlichkeit. Diese christologische Einholung der Weltgeschichte gibt dem innerweltlichen Vollzug des Menschseins als Aufgabe des Menschen erst seinen angemessenen Platz: Sie relativiert zwar die Heilsbedeutung des Innerweltlichen, bestätigt es aber als das „Material, an dem der Mensch seine Öffnung vollzieht, um das Heil von Gott her in Empfang zu nehmen“ und gibt der innerweltlichen Aufgabe des Menschen damit „erst ihre letzte Würde, Dringlichkeit und Gefahr“.<sup>93</sup> Sie verleiht sowohl dem Einzelnen als auch der Gemeinschaft ewige Bedeutung, relativiert aber durch die christologische Zentrierung gleichzeitig die Heilsrelevanz jedes innerweltlichen Bezuges. So „bindet und befreit diese Christologie zugleich alle innerweltlichen Zukunftsideologien und -utopien“.<sup>94</sup>

Die *unio hypostatica* bildet demnach eine solide theologische Formel für eine christologisch fundierte Ethik, die den Anderen noch in seiner Andersheit und Fremdheit als von Gott angenommenen Menschen stehen lassen kann: als Material der Freiheit, in der der Mensch die seinem Wesen entsprechende ‚existentielle Selbsthingabe‘ vollziehen kann. Ebenso wäre eine Ethik zu fordern, die Leiblichkeit und Materialität nicht abwertet, sondern als konstitutiv für den menschlichen Wesensvollzug achtet, und Werkzeuge bietet, politische und andere Ideologien kritisch zu hinterfragen. Die Begründung der Menschlichkeit des Menschen aus der hypostatischen Union bildet damit ein Beispiel dafür, dass Dogmatik und Ethik keine disparaten Disziplinen sein müssen, sondern dass sich aus material-dogmatischen Überlegungen ethische Folgerungen organisch ergeben.

<sup>92</sup> Vgl. BARTH: Menschlichkeit Gottes. Dort fordert Barth ausgehend von der als Zuwendung zum Menschen und damit als Menschlichkeit gedeuteten Menschwerdung Gottes praktische Konsequenzen. Diese gehen vor allem an die Theologie im engeren Sinne und fordern sie zu klar christozentrischer Ausrichtung, dialogischer Grundform und positiver Grundhaltung auf. Darüber hinaus klagt er aber auch die Achtung der Menschenwürde inkl. seiner Leiblichkeit und Sozialität und die eindeutige Konstitution des Christentums als Kirchlichkeit ein. Dies kann unmittelbar für eine öffentliche Theologie fruchtbar gemacht werden, wie D. Smit eindrucksvoll demonstriert hat (SMIT, D.: „No Ulterior Motive – and Public Theology?“, in: Religion Without Ulterior Motive, hg. v. E.A.J.G. van der Borgh, Leiden 2006 (Studies in Reformed Theology 1), 21-45).

<sup>93</sup> RAHNER: „Evolutive Weltanschauung“, 220f.

<sup>94</sup> Ebd.

### 1.7.1 SCHLUSSWORT

Rahner spricht selbst explizit von der grundlegenden Bedeutung der Christologie für die Anthropologie. In einigen Zusammenhängen tritt das klar zu Tage, wie zum Beispiel in seiner Definition des Menschen als *potentia oboedientialis* für die hypostatische Union. In den vorliegenden Abschnitten hoffe ich aber auch gezeigt zu haben, dass diese Verknüpfung viel tiefer geht und sich auf mehreren Ebenen wiederholt. Als Schlüsselbegriff habe ich dafür den der *unio hypostatica* identifiziert, um so gewisse der Dialektik entlehnte, aber doch über sie hinausgehende Strukturierungen zu erklären und in ihrer theologischen Berechtigung plausibel zu machen. Dadurch wird die christologische Formel zur theologischen Methode Rahners und zum hermeneutischen Schlüssel für die Analyse seiner Theologie.<sup>95</sup>

Betrachtet man die Theologie Rahners unter der in dieser Arbeit versuchten Akzentuierung der hypostatischen Union, erscheinen nicht nur Christologie und Anthropologie stark miteinander verbunden, sondern auch seine gesamte theologische Konzeption christologisch *und* anthropologisch – in perichoretischer Durchdringung und gegenseitiger Verstärkung – fundiert. Durch die christologische Formel werden nicht nur grundlegende und sonst gänzlich disparat erscheinende Züge von Rahners Theologie in ihrer Bezogenheit aufeinander erhellt, wie etwa transzendente Apriorität und geschichtliche Aposteriorität des Menschen. Es lässt sich an ihr auch die Auseinandersetzung mit typischen Kritikpunkten führen sowie mit Rahner über Rahner hinaus denken, etwa in der Entwicklung einer christologisch fundierten Ethik oder in der Betonung des notwendig geschichtlich-kontingenten Vollzugs menschlichen Daseins. Es werden aber auch Grenzen einer auf diese Formel aufbauenden Theologie deutlich, wo sie z.B. Sünde und Kreuz nicht angemessen einholen kann.

Immer wieder zeigt sich in theologischer Hinsicht die Christologie von Chalcedon als Dreh- und Angelpunkt ökumenischer Auseinandersetzungen, sei es in der frühen Neuzeit zwischen den Kirchen der Reformation, die sich gegenseitig wieder „nestorianische“ und „monophysitische“ Positionen vorwarfen, sei es aktuell im Gespräch mit den sog. „vor-chalcedonischen“ bzw. orientalisch-orthodoxen Kirchen. Dass Rahner seine Theologie so konsequent auf die altkirchliche Christologie bezieht, sie aber dabei vor allem inhaltlich qualifiziert und als Rahmen seiner Kosmologie, Anthropologie und Epistemologie entwirft, eröffnet darum

<sup>95</sup> Über die hier beschriebenen Zusammenhänge hinaus ließen sich strukturanalog auch weitere Grundformen der Theologie Karl Rahners analysieren, etwa das Verhältnis von Natur und Gnade.

Perspektiven für ökumenische Annäherungen. So ließe sich konkret etwa fragen, inwiefern Rahners „evolutive Weltanschauung“, in der Materie sich auf Geist und schließlich auf das Christusereignis hin selbst transzendiert, Berührungspunkte mit orthodoxen Theosis-Vorstellungen aufweist oder die wesenhafte Bezogenheit zwischen Menschheit und Gottheit über abstrakte Spekulationen der Zuordnung von Eigenschaften hinausführt.

Dass Rahners Theologie meines Wissens noch von keiner Interpretation konsequent auf ihre unterliegende Strukturierung durch die Formel der hypostatischen Union gelesen wurde, hindert mich im Lichte der dargestellten Erklärungskraft darum nicht daran, für sie als einen möglichen Schlüssel zum Verständnis seiner Theologie und als einen ökumenischen Ansatzpunkt zu plädieren, wenn man sie wie Rahner als „Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel [...], *eine* Wahrheit [...], die frei macht für *die* – immer größere – Wahrheit“ versteht.<sup>96</sup>

<sup>96</sup> RAHNER: „Probleme“, 169. Kursiv i.O.

## 1.7.2 LITERATURVERZEICHNIS

### 1.8. QUELLEN

- RAHNER, K.: „Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis“, in: Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln 1953, 47-60 [= Geist und Leben 26 (1956), 279-288 = SW 12, 251-260].
- DERS.: „Probleme der Christologie von heute“, in: Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln: Benziger 1954, 169-222 [= Chalkedon – Ende oder Anfang? in: Das Konzil von Chalkedon, hg. v. A. Grillmeier u. H. Bacht, Bd. 3, Würzburg 1954, 3-49 = Beiträge zur Christologie, hg. v. S. Hübner, Leipzig 1974, 17-62 = SW 12, 261-301].
- DERS.: „Zur Theologie der Weihnachtsfeier“, in: Schriften zur Theologie 3, Einsiedeln 1956, 35-46 [= SW 14, 97-105].
- DERS.: Art. „Anthropologie, Theologische“, in: LThK<sup>2</sup> 1 (1957), 618-27 [= SW 17, 120-129].
- DERS.: „Zur Theologie der Menschwerdung“, in: Cath (M) 12 (1958), 1-16 [= Schriften zur Theologie 4 (1960), 137-155 = SW 12, 309-322. – Bearbeitete Fassung: Die Menschwerdung Gottes, in: Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch, hg. v. K. Rahner, München 1965, 100-116. – Auszug in: Sachkunde Religion, hg. v. G. Otto, Hamburg-Düsseldorf<sup>2</sup>1970, 188-189; sowie in: Beiträge zur Christologie, hg. v. S. Hübner, Leipzig 1974, 82-97. – Überarbeitete Fassung: „Was heißt ‚Menschwerdung Gottes?‘“ in: GdG, 211-226 = SW 26, 204-219].
- DERS.: „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“, in: Schriften zur Theologie 5, Einsiedeln 1962, 183-221 [= SW 15, 219-247 = „Christologie in einer evolutiven Weltanschauung“ in: Gespräche um Glauben und Wissen 1, München 1964 (Dokumente der Paulus-Gesellschaft 6), 22–63. - Teilweise überarbeitet wiederaufgenommen in: GdG, 180-202 = SW 26, 174-196].
- DERS.: „Theologie und Anthropologie. Vortrag beim theologischen Symposium des St. Xavier-Colleges in Chicago (USA) am 31.3.1966“, in: Schriften zur Theologie 7, Einsiedeln 1966, 43-65 [= Künftige Aufgaben der Theologie, hg. v. P. Burke, München 1967, 31-60 = Wahrheit und Verkündigung, Band 2. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, hg. v. L. Scheffczyk, W. Dettloff u. R. Heinzmann, München 1967, 1389-1407].
- DERS.: Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968 (ThMed 21).

DERS.: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976  
[= SW 26].

DERS.: Sämtliche Werke in 32 Bden., hg. v. K. Lehmann u. A. R. Batlogg. Freiburg u.a.  
1995-2012 [= SW 1-32].

### 1.9. SEKUNDÄRLITERATUR

BARTH, K.: „Fragment aus einer im Sommersemester 1926 zu Münster i. W. gehaltenen Vor-  
lesung über ‚Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher‘“, in:  
ZZ 5 (1927), 11-33.

DERS.: Die Menschlichkeit Gottes. Vortrag, gehalten an der Tagung des Schweizer Refor-  
mierten Pfarrvereins in Aarau am 25. September 1956, Zürich 1956 (ThSt 48).

BERGER, D. (Hg.): Karl Rahner. Kritische Annäherungen, Siegburg 2004 (Quaestiones non  
disputatae 8).

BOKWA, I.: Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Ver-  
hältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner, Frankfurt a.M.  
1990 (EHS.T 381).

DERS.: „Das Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie als Interpretationsmodell  
der Theologie Karl Rahners“, in: Karl Rahner in der Diskussion. Themen, Referate,  
Ergebnisse. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposion, hg. v. R. A.  
Siebenrock, Innsbruck-Wien 2001 (Innsbrucker Theologische Studien 56), 33-43  
[= Theologia bogoslovie 1 (2001), 83-92].

CALVIN, J.: Unterricht in der christlichen Religion, hg. v. M. Freudenberg u. O. Weber, Neu-  
kirchen-Vluyn <sup>2</sup>2009.

CARR, A. E.: The Theological Method of Karl Rahner, Missoula 1977.

CHRISTOPH, M.: „Karl Rahners Anthropologie und Gnadenlehre. Zwei Seiten einer Me-  
daille?“, in: Karl Rahner. Kritische Annäherungen, hg. v. D. Berger, Siegburg 2004  
(Questiones non disputatae 8), 267-97 [= Theologisches 34 (2004), 245-268].

CORDUAN, W.: „Hegel in Rahner. A Study in Philosophical Hermeneutics“, in: HThR 71  
(1978), 285-98.

DARWIN, Ch.: The Origin of Species, London 1859; dt: Über die Entstehung der Arten im

Thier- und Pflanzen-Reich durch natürliche Züchtung oder Erhaltung der vervollkommneten Rassen im Kampfe um's Daseyn, hg. v. H.G. Bronn. Stuttgart 1860.

DIRSCHERL, E.: Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas, Würzburg 1996 (Bonner dogmatische Studien 22).

EBELING, G.: „Lebensangst und Glaubensanfechtung. Erwägungen zum Verhältnis von Psychotherapie und Theologie (1973)“, in: Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, hg. v. G. Ebeling, Tübingen 1975, 362-87.

EICHER, P.: Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz, Freiburg/Schweiz 1970 (Dokimion 1).

FISCHER, K. P.: Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief K. Rahners, Freiburg i.Br. 1974.

DERS.: „Gott als das Geheimnis des Menschen. Karl Rahners theologische Anthropologie“, in: ZKTh 113 (1991), 1-23.

FRIES, H.: Art. „Karl Rahner“, in: Theologenlexikon. Von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, hg. v. W. Härle, München 1994, 225-27.

GRAY, P.: Art. „Neuchalkedonismus“, in: TRE 24 (1994), 289-96.

GREINER, F.: Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner), München 1978 (Münchener Monographien zur historischen und systematischen Theologie 2).

GUGGENBERGER, E.: Karl Rahners Christologie und heutige Fundamentalmoral, Innsbruck-Wien 1990 (Innsbrucker theologische Studien 28).

HOGAN, K.: „Entering into Otherness. The Postmodern Critique of the Subject and Karl Rahner's Theological Anthropology“, in: Horizons 25 (2/1998), 181-202.

HÜNERMANN, P.: Art. „Hypostase/Hypostatische Union“, in: LThK<sup>3</sup> 5 (1996), 371-77.

KOCH, T.: Art. „Mensch IX. Systematisch-Theologisch“, in: TRE 22 (1992), 548-67.

DERS.: Art. „Mensch VIII. 19. und 20. Jahrhundert“, in: TRE 22 (1992), 530-48.

LOSINGER, A.: Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners, St. Ottilien 1991.

MACQUARRIE, J.: „The Anthropological Approach to Theology“, in: HeyJ 25 (1984), 272-87.

DERS.: Art. „Jesus Christus VII. Dogmatisch“, in: TRE 17 (1987), 42-64.

MARSCHLER, T.: ‚Natura assumptibilis‘. Die Eignung der menschlichen Natur für die hypostatische Union nach Thomas von Aquin. Congresso Tomista Internazionale ‚L'Umanesimo cristiano nel II millennio: Prospettiva di Tommaso d'Aquino‘. Roma, 21-25 settembre 2003, Internetressource unter <http://www.e-aquinas.net/pdf/marschler.pdf>, zuletzt besucht am 14.11.2011.

MEYER, H. u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. I: 1931-1982; Bd. II: 1982-1990; Bd. 3: 1990-2001, Paderborn 1983/1991/2003.

MITTELSTIELER, E.: Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur ‚fides quaerens intellectum‘ in der Theologie Karl Rahners, Frankfurt a.M. 1975 (FTS 18).

OHLIG, K.-H.: „Christologie ist Anthropologie“, in: Wie wirkt Gott in der Welt? Theologische Zugänge und naturwissenschaftliche Sichtweisen, hg. v. R. Kögerler u. G. Schörghofer, Linz 2005, 119-149.

PANNENBERG, W.: Systematische Theologie II, Göttingen 1991.

RENSCH, B.: Art. „Darwin, Charles/Darwinismus“, in: TRE 8 (1981), 359-76.

SIEBENROCK, R. A. (Hg.): Karl Rahner in der Diskussion. Themen, Referate, Ergebnisse. Erstes und zweites Innsbrucker Karl-Rahner-Symposium, Innsbruck-Wien 2001 (Innsbrucker Theologische Studien 56).

SMIT, D.: „No Ulterior Motive – and Public Theology?“, in: Religion Without Ulterior Motive, hg. v. E.A.J.G. van der Borght, Leiden 2006 (Studies in Reformed Theology 1), 21-45.

SPLETT, J.: „Zu welchem Ende lebt der Mensch? Über Karl Rahners theozentrische Anthropozentrik“, in: ThPh 79 (2004), 55-72.

STOCKHAUSEN, A. VON: „Die christliche evolutive Weltkonzeption. Anmerkungen zu Rahners Aufhebung von Metaphysik und Theologie in die Weltwerdung Gottes“, in: Karl Rahner. Kritische Annäherungen, hg. v. D. Berger, Siegburg 2004 (Quaestiones non disputatae 8), 109-34.

TEILHARD DE CHARDIN, P.: Le Phénomèn Humain, Paris 1955; dt.: Der Mensch im Kosmos, München <sup>4</sup>1959.

TILLICH, P.: Systematische Theologie (1955/58/66), Berlin-New York <sup>8</sup>1987.

VORGRIMLER, H.: Eine Nachlese zum Rahner-Jahr (2004), Internetressource unter [www.muenster.de/~angergun/vorgrimlersnachlese.pdf](http://www.muenster.de/~angergun/vorgrimlersnachlese.pdf), zuletzt besucht am 14.11.2011.

WAGNER, H.: Art. „Rahner, Karl“, in: TRE 28 (1997), 111-17.

WERNER, W.: Fundamentaltheologie bei Karl Rahner. Denkwege und Paradigmen, Tübingen-Basel 2003 (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 21).

WILLIAMS, R.: Art. „Jesus Christus II. Alte Kirche“, in: TRE 16 (1987), 726-45.

ZUR MÜHLEN, K.-H.: Art. „Jesus Christus IV. Reformationszeit“, in: TRE 16 (1987), 759-772.