

VIZI ELEMÉR

**DIE FREIHEITSLEHRE KARL RAHNER'S IM RAHMEN
SEINES TRANSCENDENTAL-ANTHROPOLOGISCHEN
ANSATZES**

(Karl Rahner szabadságtana a transzcendentál-antropológiai tételének értelmezésében)

Amikor a szabadság valóságát Karl Rahner értelmezésében próbáljuk megközelíteni, a róla szóló fejtegetéseit szükségszerűen a transzcendentál-antropológiai tételének keretében kell megvizsgáljunk. Az antropológiai szempont Rahner teológiai gondolkodásában, mint kérdés az emberről és az arra adott válasz, domináns alapotívum. Teológiája mélyen az emberben gyökerezik. Műveiben az ember tapasztalatvilágát ragadja meg, hogy ezen keresztül kifejezésre juttassa a teológia igazságait. Ha az ember Istenre irányultlan excentrikus lény és krisztológiailag Isten lehetséges mássága, akkor a teológia átfogó helye az antropológia. Egy ilyen antropológia Rahner számára szükségszerűen transzcendentális, mivel az emberben egy a priori adottság létezését vallja és kizárja annak lehetőségét, hogy a teremtményileg értelmezett szubjektivitás mögé jussunk; az ember szubjektum volta egzisztenciájának levezethetetlen adottsága.

Első lépésként a szabadság előfeltételeit vizsgáljuk meg, amelyek az ember a priori adottságát képezik, vagyis mindazt, amit az ember nem a konkrét tapasztalatvilágából, kívülről, a tér és idő valóságából merít, hanem ami eredetileg és szükségszerűen, belülről, az ember lényegéből adódóan mindig megvan és amely által az ember nyitott a végtelenre. Az emberi szabadság csak ezen adatok alapján közelíthető és érthető meg, mert annyiban lehet szabadság, amennyiben a szubjektum és így a személy szabadsága, amennyiben az ember transzcendenciájának részes momentuma és a megismeréssel együtt az ember alapvető megvalósulását alkotja. Az ember ezen a priori adottságai annyira szorosan összetartoznak, hogy csak egymás kölcsönösségében létezhetnek.

A második részben a szabadság transzcendens valóságával foglalkozunk. A szabadság mint az emberi szellem ontológiai meghatározása, mely Karl Rahner transzcendentális antropológiájában jelentős hangsúlyt kap, elsősorban a „Geist in Welt“ (Szellem a világban) című művének alapvető szempontja. A „Hörer des Wortes“ (Az ige hallgatója) című művében, de különösen későbbi írásaiban világosan kirajzolódik az ember felelős kapcsolata Istennel és környezetével, amely által meghatározza önmagát. A keret rövidsége miatt viszont az ember szabadságát ebben a tanulmányban csak lényegi strukturájában vizsgáljuk meg a transzcendentál-filozófiai értelmezés alapján: az emberi egzisztencia és tapasztalás szubjektív pólusán. A szabadságot nagyon leegyszerűsítve értelmeznénk, ha csupán egy képességnek fognánk fel a többi között, mellyel az ember választhat az őt körülvevő világban. Ez lenne a szabadság kategoriális, primitívebb értelmezése.

Az ember szabadsága nem az emberi valóság egy bizonyos, empirikus adottsága mások mellett. Az is világos, hogy ha nem volna meg a transzcendentális tapasztalat az ember szubjektum voltáról és szabadságáról, akkor nem találkozhatnánk a szabadsággal az ember kategoriális tapasztalatának terében sem. Az ember transzcendens lény és

ezáltal szembeállít önmagával, felelős önmagáért, vagyis személy és szubjektum. Az embert nyitottá teszi transzcendenciája, ezáltal felelős is önmagáért – nemcsak a megismerésben, hanem a cselekvésben is, és éppen abban tapasztalja felelősségét és szabadságát, hogy számot kell adnia önmagáról. A szabadság az emberi létezés egyetlen egésze vonatkozik; a szubjektum képessége, hogy rendelkezze magával – így a szabadság a szubjektumra önmagára irányul és azt alkotja, valósítja meg a tér- és időbeli kategoriális tevékenységben.

Einleitung

Die Theologie Karl Rahners wurzelt tief im Menschen selbst. In seinen Werken greift er die Erfahrungswelt des Menschen auf und versucht daran die Wahrheiten der Theologie zur Sprache zu bringen, denn ein theologischer Gegenstand kann nicht bedacht werden, ohne dass das denkende Subjekt nicht mitbedacht wäre. Es ist sein Anliegen zu zeigen, dass die Theologie heute theologische Anthropologie sein muss.¹

Der anthropologische Ansatz im theologischen Denken Rahners als die Frage nach dem Menschen und die Antwort darauf versteht sich nicht als irgendein Aspekt der Theologie, der neben anderen Gesichtspunkten eben auch noch zur Sprache zu bringen wäre, sondern wesentlich als ihr dominantes Grundmotiv. Wenn der Mensch das immer schon „auf Gott exzentrische Wesen“ und christologisch „das mögliche Anderssein Gottes“ ist, dann „ist der umgreifende Ort aller Theologie die Anthropologie.“² Eine solche Anthropologie versteht Rahner notwendig als eine transzendente, da er im Menschen eine apriorische Gegebenheit postuliert und ein Zurück hinter die kreatürlich verstandene Subjektivität ausschliesst. Deshalb ist für ihn alle heute mögliche Philosophie Transzendentalphilosophie und analog dazu alle Theologie Transzendentaltheologie.³ „Transzendental meint eine

¹ Vgl. RAHNER, K., *Theologie und Anthropologie*, In: *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 43–65, hier: 43. Weiterhin werden die Texte aus Rahners „Schriften zur Theologie“, 16 Bde., Einsiedeln 1954–1984 folgendermassen zitiert: *Schriften I, II, III, ...XVI*. (Grundsätzlich zur Zitationsweise: Bei jeder erstmaligen Nennung eines Werkes im Text wird dessen Titel mit den bibliographischen Hinweisen vollständig angegeben. Im folgenden bleibt es dann bei Autorennamen, erster Betitelung und Seitenzahl der Zitation bzw. Bezugnahme.)

² RAHNER, K., *Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie*, In: *Mysterium Salutis – Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik – Die Heilsgeschichte vor Christus*, Bd. 2, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, unter Mitarbeit von H. U. v. Balthasar u. a., Einsiedeln 1967, 406–420, hier: 406.

³ S. dazu: SEEBER, D., *Art. Helfer im Glauben – zum Tode von Karl Rahner*, In: Herder-

Methode des Denkens, meint vor allem eine Bedingung der Möglichkeit, welche durch diese Methode aufgewiesen wird.⁴ Rahner geht es dabei konkret um die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des Absoluten, der Erfahrung Gottes.

Den Grundansatz und die hermeneutische Grundkonzeption der Theologie Rahners bildet eine transzendental theologische Anthropologie. Das bestätigt Rahner in einem Interview aus Anlaß seines 70. Geburtstages.⁵ Er weist darin auch darauf hin, daß diese keine Besonderheit seiner Theologie ist, sondern jede Theologie, wenn sie katholisch und richtig ist, in sich hat. Diese Behauptung beruht notwendigerweise auf seiner Gnadentheologie, von der her letztlich sein Ansatz verständlich wird: „Meine theologische Grundüberzeugung ... ist ..., daß das, was wir Gnade nennen, zwar selbstverständlich eine Wirklichkeit ist, die in einem dialogisch freien Spannungsverhältnis von Gott her gegeben, also ungeschuldet, übernatürlich ist. Aber für mich ist Gnade zugleich eine Wirklichkeit, die so sehr in der innersten Mitte der menschlichen Existenz in Erkenntnis und Freiheit *immer* und überall im Modus des Angebotes, im Modus der Annahme oder der Ablehnung, so gegeben ist, daß der Mensch aus dieser transzendentalen Eigentümlichkeit seines Wesens überhaupt nicht heraustreten kann.“⁶ Diese Position schwingt als ein roter Faden durch die Werke Rahners.

Auf dem Boden dieses angedeuteten Ansatzes hat die anthropologische Freiheitslehre Rahners ihren Platz, deren Thema sein Werk sich mit zunehmender Leidenschaft geöffnet hat.

Im ersten Teil der vorliegenden Erörterung möchten wir zunächst den anthropologischen Grundvoraussetzungen der Freiheit nachgehen, die zur apriorischen Verfasstheit des Menschen gehören und mit der Freiheit zusammen deren Wirklichkeit bilden. Die menschliche Freiheit wird erst aufgrund dieser Daten zu fassen sein, da sie nur insofern Freiheit sein kann, als sie eine Freiheit des Subjekts und so der Person ist, als sie an der Transzendenz des Menschen partizipiert und mit der Erkenntnis zusammen den Grundvollzug des Menschen bildet. Es wird

Korrespondenz 38 (1984), 220–224, hier: 223.

⁴ HILBERATH, B. J., *Karl Rahner – Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 76.

⁵ *Gnade als Mitte menschlicher Existenz – Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages*, Interview In: Herder - Korrespondenz 28 (1974), 77–92, hier: 83.

⁶ Ebd.

deutlich, dass diese Daten so sehr ineinanderfallen, dass ohne das eine das andere, das es bedingt, gar nicht zu denken wäre. Wo von der menschlichen Freiheit gesprochen wird, muss man auch von diesen Momenten, gesprochen haben. Allerdings wird deutlich, dass die Transzendentalität bzw. die Transzendenz so zur apriorischen Verfasstheit des Menschen gehört, dass sie wiederum eine quasi Bedingung der Möglichkeit aller anderen zum Wesenskonstitutivum des Menschen gehörenden Daten ist. Die Subjekthaftigkeit und Personhaftigkeit des Menschen und auch seine Erkenntnis wird bei Rahner erst aufgrund der Transzendenz verständlich.

Im zweiten Teil der Untersuchung wird dann ersichtlich, dass auch die menschliche Freiheit in der Transzendenz begründet wird, denn „Freiheit gibt es ... nur, weil es Geist als Transzendenz gibt“⁷. Da aber die Transzendenz ihre Bedingung der Möglichkeit nicht in sich selber hat, sondern erst in dem „Sich-Zuschicken“ und „Sich-Eröffnen“ ihres Woraufhin erscheint, gründet auch die menschliche Freiheit in diesem Woraufhin als dem heiligen Geheimnis, Gott genannt.

1. ANTHROPOLOGISCHE GRUNDVORAUSSETZUNGEN DER FREIHEIT

1.1. Hermeneutische Vorüberlegungen

Das Ziel der folgenden Erörterung ist die Darstellung anthropologischer Daten, die nicht nur konstitutive, sondern auch wechselseitige Komponenten der menschlichen Freiheit sind und mit ihr „die apriorische Verfasstheit“⁸ des Menschen bilden. Was diese Verfasstheit meint, wird in der Beschreibung Karl Rahners von der zweierlei Wirklichkeit und Erfahrung des Menschen deutlich: Zum einen nennt er die kategoriale Wirklichkeit, womit die konkrete Erfahrungswelt des Menschen gemeint ist, all das, was dem Menschen von aussen, a posteriori, in Raumzeitlichkeit entgegenkommt. Und zum anderen redet er von der transzendentalen Wirklichkeit, die eine apriorische Gegebenheit des Menschen ist, die der Mensch nicht erst

⁷ RAHNER, K., *Gnade als Freiheit – Kleine theologische Beiträge*, Freiburg i. Br. 1968 (Herderbücherei; Bd. 322), 33. Künftige Zitazion: GF; LEHMANN, K. (Hrsg.)/RAFFELT, A. (Hrsg.), *Rechenschaft des Glaubens – Karl Rahner-Lesebuch*, Freiburg i. Br. 1979, 44.

⁸ WEGER, K.-H., *Karl Rahner – Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg i. Br. 1986, 25.

aus dem Umgang mit seiner konkreten Erfahrungswelt lernt,⁹ sondern die ursprünglich und notwendig von innen her immer schon gegeben ist. Aufgrund dieser zweiten Erfahrung lässt sich die apriorische Verfasstheit des Menschen erörtern. Allerdings sind diese zwei Erfahrungswelten des Menschen aufeinander angewiesen. Sie stehen in einem Bedingungsverhältnis zueinander, denn ohne die kategoriale Erfahrung könnte man nicht um die apriorische Verfasstheit des Menschen wissen, und andererseits ist eben die apriorische Verfasstheit ein Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung.¹⁰ Dementsprechend lässt sich die genannte apriorische Verfasstheit mit ihren konstituierenden Daten nur in einer Dialektik mit der kategorialen Erfahrungswelt verständlich machen.

Die apriorischen Daten des Menschen können hier aufgrund ihres grossen Umfangs im Rahmen der anthropologischen Theologie bzw. der transzendental-anthropologischen Methode Rahners nur insofern behandelt werden, als sie in Zusammenhang mit dem Thema der menschlichen Freiheit stehen, und als Mitkonstituenten des apriorischen Momentes auf die Freiheit hinweisen.

Die anthropologischen Voraussetzungen menschlicher Freiheit bringen die Wirklichkeit Gottes unvermeidbar ins Blickfeld, denn für Karl Rahner sind Anthropozentrik und Theozentrik der Theologie streng ein und dasselbe.¹¹ Ebenso kann seine philosophisch bedingte Methode nicht ausser acht bleiben. Rahner betrachtet nämlich die Methode seiner Theologie, den anthropologischen Ansatz, als Resultat und logische Konsequenz einer bestimmten philosophisch-theologischen Methode, die allerdings kein philosophisches System darstellt.¹²

1.2. Fragestellung

Wollen wir auf die Freiheit des Menschen zu sprechen kommen, ist es unvermeidbar, die Frage zu stellen, warum es überhaupt möglich ist, dass der Mensch frei ist, dass er seine Freiheit erfährt und sich damit auseinandersetzen kann. Um dies klarzustellen, soll zunächst im

⁹ Vgl. ebd.

¹⁰ Vgl. Schriften VI, 189, 201–206; RAHNER, K., *Grundkurs des Glaubens – Einführung in den Begriff des Christentums*, 3. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg i. Br. 1985, 31. Künftige Zitation: GK.

¹¹ Schriften VIII, 43.

¹² Vgl. WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a. a. O., 24.

Vordergrund erläutert werden, was das Menschsein schlechthin ausmacht und so als Voraussetzung die Freiheitserfahrung konstituiert.

Karl Rahner gelingt es, die menschliche Daseinsanalyse im anthropologischen Ansatz seiner Theologie meisterlich auszuarbeiten. Er weiss sehr wohl zu unterscheiden, was letztlich die immer gleichen Erfahrungen des Menschen sind und was nur zeitbedingt und damit vorübergehend sein kann. Das Menschsein und das, was es schlechthin ausmacht, schliesst Rahner immer an der „transzendentalen Fragestellung“¹³ an. Diese fragt nach den notwendigen Bedingungen der Möglichkeit all dessen, was die Selbsterfahrung des Menschen konstituiert, und so auch nach der Bedingung der Möglichkeit von den zwei Grundvollzügen der Selbsterfahrung, von der Erkenntnis und Freiheit im Subjekt. Es ist ein Anliegen Rahners aufzuzeigen, dass der Mensch in seiner Grunderfahrung immer auf ein „Mehr“ verwiesen ist. Darum geht es auch, wenn er in seinem Artikel „Gotteserfahrung heute“ auf die Erfahrungswelt des Menschen zu sprechen kommt und sagt: „Überall im Alltag gegebener Erfahrung [wohnt] der Mensch immer, mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses.“¹⁴

In den folgenden Überlegungen wollen wir eben dem nachkommen, was es heisst, dass der Mensch am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt, nämlich, welche anthropologischen Daten es sind, die das apriorische Moment im Menschen mitkonstituieren und so auch

¹³ Schriften VIII, 44. Gerd Neuhaus weist in einer Abhandlung über die Heideggerrezeption und -kritik Rahners die Gemeinsamkeit von dem Ausgangspunkt der transzendentalen Fragestellung bei Rahner und M. Heidegger und zeigt zugleich auch auf die Divergenz ihrer Interpretation hin: Die Gemeinsamkeit ist die, „dass [sie beide] das in den Akten des Urteilens und Handelns konstituierte Weltverhältnis des Menschen aus der vorwissenschaftlichen Erfahrung der Geworfenheit in eine ihm fremd gegenüberstehende Welt bestimmen, in der der Mensch sich als Seiendes unter anderem Seienden vorfindet. Doch anders als Heidegger bestimmt Rahner das in dieser Geworfenheit eröffnete Seinsverhältnis nicht als das der Sorge, sondern als das der Frage nach dem 'Was' der umgebenden Welt. ... [Bei Heidegger ist aber diese] Frage nach dem 'Was' eines Seienden in der Sorge um das eigene Seinkönnen fundiert.“ (NEUHAUS, G., *Transzendente Erfahrung als Geschichtsverlust? – der Vorwurf der Subjektivität an Rahners Begriff geschichtlicher Existenz und eine weiterführende Perspektive transzendentaler Theologie*, 1. Aufl., Düsseldorf 1982 [Themen und Thesen der Theologie], 78.) Zu weiterer Erörterung der transzendentalen Fragestellung Rahners s. LEHMANN, K., *Karl Rahner – Ein Porträt*, In: ders. (Hrsg.)/RAFFELT, A. (Hrsg.), *Rechenschaft des Glaubens*, a. a. O., 30 ff.

¹⁴ Schriften IX, 170.

seine Freiheit ermöglichend auf das Geheimnis hinweisen. Entsprechend dem Ansatzpunkt der Theologie Rahners schauen wir auf den Menschen, darauf, was oder wie er sich selbst erfährt, wenn er dies oder jenes tut. Welche Erfahrungen machen sein Menschsein schlechthin aus? Wo ist seine Selbsterfahrung gegeben? Rahner hält daran fest, dass der Mensch nicht ein blosses Produkt geschichtlich bedingter Bestimmung, nicht bloss ein von empirischen Wissenschaften ableitbares soziologisches, biologisches Lebewesen ist,¹⁵ sondern er ist immer ein Ganzes, das als solches von den empirischen Einzelwissenschaften nicht erfasst werden kann. Weiterhin weist Rahner auf die Zweideutigkeit des Menschen hin: „er ist immer in die Welt verwiesen und ist immer schon über sie hinaus,¹⁶ indem er sich als Geist und als solcher nicht nur als reiner Geist erfährt.¹⁷ Erst aufgrund dieser zwei Pole der Selbsterfahrung „wird der Mensch begriffen als das Seiende von transzendentaler Notwendigkeit, das in jeder kategorialen Tat der Erkenntnis und der Freiheit immer schon über sich und den kategorialen Gegenstand ... hinaus ist auf das unumfassbare Geheimnis hin, das ... Gott genannt wird.“¹⁸ Die Selbsterfahrung gründet also im leiblich-geistigen Wesen des Menschen. Er ist ein Teil der Materie, er lebt in Raum und Zeit und ist durch die konkrete Welt bedingt, in der er sich durch seine Geistigkeit in Erkenntnis und Freiheit vollzieht. Aufgrund der Geistigkeit erfährt der Mensch seine apriorische Verfasstheit, die ihm gegeben ist und ihm diese Erfahrung als solche ermöglicht. Trotz der angebrachten Differenzierungen des menschlichen Daseins als Materie und Geist muss gesagt werden, dass Rahner den Menschen primär und in erster Linie als eine untrennbare Einheit sieht. Auch wenn sich nur der eine Aspekt der menschlichen Existenz beschreiben lässt, muss auch der andere Aspekt notwendig mitbedacht werden.

In folgenden wollen wir näher anschauen, was unter der Geistigkeit des Menschen zu verstehen ist und welche Daten es sind, die sie

¹⁵ Vgl. GK, 38–39, 51.

¹⁶ RAHNER, K., *Geist in Welt – Philosophische Schriften*, In: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter der Leitung von Karl Lehmann u. a., Bd. 2, bearb. von Albert Raffelt, Solothurn 1996, 299. Künftige Zitation: SW 2 - GW.

¹⁷ Vgl. GK, 43.

¹⁸ RAHNER, K., *Grundlinien einer systematischen Christologie*, In: ders./Thüsing, W., *Christologie – systematisch und exegetisch*, Freiburg i. Br. 1972 (*Quaestiones disputatae*; Bd. 55), 21f.

konstituieren und so die apriorische Verfasstheit des Menschen klarstellen.

1.3. Der Mensch als Person und Subjekt

Als erstes Datum hinsichtlich der Geistigkeit des Menschen stellt die theologische Anthropologie fest: Der Mensch ist Person und Subjekt.¹⁹ Ohne diese zwei adäquaten Begriffe kann von der menschlichen Freiheit nichts ausgesagt werden. Die Personhaftigkeit und Subjekthaftigkeit als Vorbedingungen jeglicher transzendentalen Erfahrung und als solcher auch der Freiheit gehören zum Wesen des Menschen.

Bei Rahner wird der Personbegriff auf die Grunderfahrung der immerwährenden Transzendentalität und Universalität des Geistes hin interpretiert.²⁰ Der Mensch ist Person, weil er ein erkennendes, geistiges Wesen ist, das in der Erkenntnis des Raumzeitlichen bei sich selbst ist und sich als Ganzer vor sich bringt.²¹ Er erfährt seine Verwiesenheit auf die unmittelbar gegebenen Gegenstände, seine Anlage auf Gemeinschaft mit anderen Personen und seine Hinordnung auf die Transzendenz, die in der unbegrenzten Eröffnetheit des menschlichen Geistes, im die Gegenständlichkeit übersteigenden Vorgriff auf das absolute Sein gegeben ist. Diese Erfahrung erweist ihn als den, der mehr ist als die analysierbaren Komponenten seiner Wirklichkeit. Sein „Sich-zu-sich-selber-verhalten-Können“ und sein „Mit-sich-selber-zu-tun-Haben“²² ist kein Moment an ihm neben anderen empirisch feststellbaren Elementen,²³ sondern eben als solches eine Wirklichkeit, die ihn aus seiner Sachhaftigkeit heraushebt und somit seine Subjekthaftigkeit ausmacht, in der sein Selbstverständnis mitgegeben ist. In dieser

¹⁹ Vgl. GK, 37; RAFFELT, A./RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*, In: BÖCKLE, F. (Hrsg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 24, Freiburg i. Br. 1981, 14.

²⁰ Zum philosophischen Personbegriff im Allgemeinen vgl. im Überblick: HALDER, A., *Art. Person. I. Philosophisch*, In: LThK, hrsg. von Josef Höfer und Karl Rahner, Bd. 8, 2., völlig neu bearb. Aufl., Freiburg i. Br. 1963, 287–290.

²¹ Vgl. hier und in folgenden: *Schriften II*, 251–252; *Schriften IV*, 68–69; GK, 37–42; RAFFELT, A./RAHNER, K., *Anthropologie und Theologie*, a.a.O., 14–17.

²² GK, 41.

²³ Hier nimmt Rahner Bezug auf die empirischen Einzelwissenschaften, etwa auf die partikuläre Anthropologie der Biochemie, Biologie, Genetik, Soziologie usw., die darauf hinzielen, den Menschen zu erklären und abzuleiten. Rahner betont, dass jede dieser Anthropologien nur Einzeldaten vom Menschen aussagt, indem sie ihn in seine Elemente destruierend zerlegt und nach Belieben konstruierend zu einer funktionierenden Einheit zusammenfügt. (Vgl. GK, 38–39.)

Daseinserfahrung erfährt der Mensch seine in Freiheit und Verantwortung gegebene Überantwortetheit. Indem er „immer mit mehr umgeht und zu tun hat als mit dem, worüber man in Worten und Begriffen redet und womit man sich als konkretem Gegenstand des Handelns gerade hier und jetzt abgibt,“²⁴ konstituiert und erfasst er sich als personales Subjekt. Die Subjekthaftigkeit ist also ein unableitbares Daseinsdatum, das jeder Erfahrung als ihre apriorische Bedingung vorausgeht. Entsprechend dieser Darlegung definiert Rahner das Personsein als „Selbstbesitz des Subjekts als solchen in wissender und freier Bezogenheit auf die Wirklichkeit als ganze und deren unendlichen Grund, Gott.“²⁵ Diese Bezogenheit ermöglicht es dem Menschen, in seiner empirischen Einzelerfahrung mit sich als einem einheitlichen Ganzem umzugehen.

Die Erfahrung der Subjekthaftigkeit und Personalität bedeutet für Rahner natürlich auch, dass der Mensch sich individuell und begrenzt erfährt als der, der einmalig ist und sich von anderen unterscheidet, als der, der sich selbst im Hier und Jetzt der Geschichte durch seine Freiheit vollzieht.²⁶ Um personal und subjektiv sein zu können, muss der Mensch auch welthaft sein. Rahner schreibt: „Der Mensch braucht immer ein von ihm verschiedenes Material, das gleichsam den ausserhalb seiner selbst liegenden archimedischen Punkt abgibt, von dem aus er allein sich erreichen kann.“²⁷ Hiermit besteht bei Rahner nicht die Gefahr eines solchen Subjektivismus, der das Seins- und Selbstverständnis des Subjekts gegenüber der Welt und Geschichte isoliert und diese nur als „durchschautes 'Material' einer schliesslich in sich selbst ruhenden 'transzendentalen Subjektivität',“²⁸ betrachtet. J. B. Metz²⁹ betont nachdrücklich in bezug auf das Rahnersche Subjekt, dass es keine reine Reflexionsbestimmung ist, sondern der Mensch selbst, der aus seiner Erfahrung und Geschichte immer wieder zu sich kommt und sich darin neu identifizieren kann. Die Erfahrungswelt des Menschen darf aber nicht auf die Sachebene reduziert bleiben, wenn er

²⁴ GK, 61.

²⁵ Art. Person, In: RAHNER, K./VORGRIMLER, H., *Kleines theologisches Wörterbuch*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1962, 282–285, hier: 283. Künftige Zitation: KthW. Vgl. ferner: GK, 41.

²⁶ Vgl. GK, 82.

²⁷ Schriften II, 284.

²⁸ METZ, J. B., Art. *Subjekt, Subjektivismus*, In: LThK² IX, 1135f.

²⁹ Vgl. METZ, J. B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, a.a.O., 196, 199.

sich als Subjekt erfahren soll. In der „Selbsterfahrung und Gotteserfahrung“ zeigt sich die unübersehbare Bedeutung der mitmenschlichen Begegnung für Rahner, wenn er schreibt: „Man erfährt sich, indem man *den* anderen und nicht *das* andere erfährt.“³⁰ Das heisst, der Mensch kann sich als Subjekt erst in der Begegnung mit dem Du identifizieren.

Nicht zuletzt soll noch darauf hingewiesen werden, dass Rahner neben diesen anthropologischen Beschreibungen der Subjekthaftigkeit, bei denen er grundsätzlich vom Menschen und seiner Erfahrung ausgeht, auch eine theologische Bestimmung kennt. Im Grunde geht es aber um ein und dasselbe, es ist lediglich aus einem anderen Blickwinkel betrachtet. Dabei versucht Rahner, das Subjekt vom theologischen Begriff des Geheimnisses³¹ her zu interpretieren, das dem Menschen gegenübertritt. Der Mensch erfährt dieses Geheimnis, das als solches auf seine geschöpfliche Gegebenheit hinweist und zugleich das Verhältnis zwischen Gott und ihm konstituiert.³² Das bleibende Geheimnis, das Rahner Urgeheimnis oder heiliges Geheimnis nennt, bestimmt den Menschen so sehr, dass er gerade auch dort, wo er mit dem geheimnislosen Nahen, mit dem Umgreifbaren umgeht, mit diesem Geheimnis zu tun hat. Er lebt immer und überall, in jeder Alltagserfahrung und auch im Modus der Ablehnung, aus diesem Geheimnis. Er ist „jenes Seiende, dem sich die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit der Wirklichkeit als Geheimnis dauernd

³⁰ Schriften X, 139. Dass Rahner von den sachlichen Formulierungen seiner frühen, religionsphilosophischen Werken (z.B. die Bewegung des menschlichen Geistes zu Sachen, zu Gegenständen hin in den Schritten der Erkenntnis Gottes) zu einer Philosophie und Theologie der Interkommunikation gelangte, verdankte er laut H. Vorgrimler in erster Linie J. B. Metz. (S. dazu: VORGRIMLER, H., *Karl Rahner verstehen – Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i. Br. 1986, 152f.)

³¹ Die Rede von dem „Geheimnis“ als dem tragenden Grund des Subjekts und somit des menschlichen Erkennens und der menschlichen Freiheit wird in den späteren Schriften, die Rahner in den Sammelbänden seiner „Schriften zur Theologie“ vorlegt zu einem Schlüsselbegriff, der im Grunde an die Stelle des Seinsbegriffes von „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ tritt. Zum theologischen Begriff des Geheimnisses vgl. RAHNER, K., *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, In: Schriften IV, 51–99, hier vor allem: 51–82. Eine weiterführende Literatur zu diesem Begriff s. ferner In: ATHAPPILLY, S., *Glaube und Welt – Eine Studie über das Wohl-Heil-Verständnis bei Karl Rahner*, 1. Aufl., Graz 1987, 100–104.

³² Hier und in folgenden vgl. ebd.

zuschickt.”³³ Und weil der Mensch dieses Geheimnis unausweichlich „erfährt“, muss er für Rahner ein geistiges Subjekt sein, das als solches durch die Gnade erhöht ist. Eigentlich erst durch die Gnade ist der Mensch dasjenige geistige Subjekt, das in seinem Leben mit dem Geheimnis zu tun hat, es erfährt und sich auf es richtet. Das heisst: Der Mensch ist dasjenige geistige Wesen, das ontologisch auf die *visio beatifica* ausgerichtet ist und den Grund seiner Personalität in Gott hat.

Zwar begründet Rahner das Sein des Subjekts grundsätzlich von Gott her, erkennt er auch die eigene und eigenständige Wirklichkeit des Subjekts an, obwohl er dies als der Verfügung Gottes überantwortet betrachtet. Das wird klar, wenn er darüber in bezug auf die Kreatürlichkeitserfahrung schreibt: „Kreatürlichkeit bedeutet .. immer auch die Gnade und den Befehl, jene Schweben der Analogie, die das endliche Subjekt ist, aufrechtzuerhalten und anzunehmen, sich selbst zu denken, zu verstehen, anzunehmen als das wahrhaft Wirkliche und sich selbst Aufgetragene und so gerade schlechthin Herkunftige und in das absolute Geheimnis als seine Zukunft Verwiesene.”³⁴ Der Mensch als Subjekt ist also selbständig und von seinem Grund, von dem er sich herleitet und auf den er verwiesen ist, abhängig. Da er aber sein geschöpfliches Dasein einer Setzung Gottes verdankt und erst so als Subjekt konstituiert wird, sieht Erwin Dirscherl³⁵ bei Rahner „eine grundlegende Passivität menschlichen Subjektseins“, die sich darin zeigt, dass das Subjekt in seine Leiblichkeit und Geschichtlichkeit ohne sein Zutun eingesetzt ist. Darüber hinaus spricht er dann von der „dialektischen Struktur von *actio* und *passio*“ im Subjekt, die bei Rahner explizit nicht vorkommt, aber angedeutet ist. In „Der Leib in der Heilsordnung“³⁶ schreibt nämlich Rahner, dass „das Sich-zur-Erscheinung-Bringen des Subjekts“ an einem wirklich Anderen, in einem „Sich-Unterwerfen unter eine fremde Gesetzlichkeit“ geschieht.³⁷ Dirscherl verweist weiterhin darauf, dass diese Dialektik kein geschlossenes System bildet, sondern in ihrer Spannung – im Sinne

³³ GK, 46.

³⁴ GK, 87.

³⁵ DIRSCHERL, E., *Die Bedeutung der Nähe Gottes – Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*, Würzburg 1996 (Bonner dogmatische Studien ; Bd. 22), 197ff.

³⁶ Schriften XII, 407–427.

³⁷ Ebd., 423. Weiterhin s. dazu eine eingehendere Ausführung unter dem Punkt 1.4.2. dieser Arbeit.

Rahners³⁸ – in jenes Geheimnis einweist, das jenseits dieser Dialektik in der Transzendenz anzusiedeln ist, von woher der Mensch sich als der Verfügung empfängt und in der er in seiner Freiheit gründet. Letztlich ist diese Dialektik jene Zweideutigkeit, die auch in der Unterscheidung von transzendentaler und kategorialer Dimension des Menschseins zum Tragen kommt.

„Der Mensch ist Person und Subjekt“ heisst also zunächst: Er ist der Unableitbare, der mehr ist als die ihn umgebende kategoriale Wirklichkeit, und eben daher ist er der sich selbst immer schon Überantwortete. Er ist das geistige Wesen, das sich vom Geheimnis her empfängt und auf es hingeeordnet ist.

Weil Rahner den Menschen in seiner personalen Subjektivität im Blick auf seine Geistigkeit und darüber hinaus auf seinen unendlichen Horizont konzipiert, scheint hier der nächste theologisch notwendige Schritt durch: Das subjektiv-personale Bewusstsein des Menschen ist nur im Überstieg über alles Endliche, in der Erfahrung der Transzendenz möglich und verständlich. Die Subjekthaftigkeit des menschlichen Wesens können wir letztlich deutlicher verstehen, wenn der Mensch als Wesen der Transzendenz begriffen und bestimmt ist.

1.4. Der Mensch als Wesen der Transzendenz

1.4.1. Zum Begriff „Transzendenz“ bei Karl Rahner

Mit dem Begriff „Transzendenz“³⁹ haben wir schon in den vorigen Ausführungen zu tun gehabt, und es wurde dort teilweise auch dessen Rahnersche Bedeutung angedeutet. Um die Bedeutung des Begriffes jedoch näher zu klären, soll im anschliessenden Verlauf kurz dessen

³⁸ Vgl. Schriften XII, 423 ff.

³⁹ Zu der historischen Herkunft des Begriffes „Transzendenz“ und zu deren Bedeutung vgl. im Überblick: Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, hrsg. von Jürgen Mittelstrass, Bd. 4., Stuttgart 1996, 332–333; Philosophisches Wörterbuch, hrsg. von Walter Brugger, 14., neu bearbeitete Aufl., Freiburg i. Br. 1976, 412–413. Vgl. weiterhin zum Rahnerschen Verständnis des Begriffes und zu dessen Sachebene gehörende Termini „transzendent“, „transzendental“, und „Transzendentalität“: PUNTEL, L. B., *Zu den Begriffen „transzendental“ und „kategorial“ bei Karl Rahner*, In: VORGRIMMLER, H. (Hrsg.), *Wagnis Theologie*, a.a.O., 189–198; WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a.a.O., 28–37; KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner – Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, Innsbruck 1993 (Innsbrucker theologische Studien ; Bd. 39), 42–57. Zum theologischen Begriff der „Transzendenz“ vgl. ferner: KthW, 363f.

Kantische Verwandtschaft und anschliessend seine radikal andere Verwendung bei Rahner dargestellt werden.

1.4.1.1. Die Kantische Herkunft

Immanuel Kant hat den in der Scholastik gebrauchten Begriff der Transzendenz übernommen und im Rahmen seiner Erkenntnistheorie ganz spezifisch geprägt. In der „Kritik der reinen Vernunft“⁴⁰, wo Kant vor allem nach der Möglichkeit der apriori synthetischen Urteile fragt, behandelt er den Terminus der Transzendenz eingehend. Hier wird klar, dass er unter diesem Terminus nur eine apriorische subjektive Erkenntnisstruktur versteht, die allen Menschen unausweichlich gegeben ist, ohne dass der Überstieg bzw. die Transzendenz des Verstandes und seines formalen Apriori über den Bereich der Sinnlichkeit hinausreichen würde. Diese Bestimmung des Begriffes auf der Ebene der Erkenntnisstruktur taucht auch bei Rahner auf. Er versteht aber unter „Transzendenz“ im Anschluss an den belgischen Philosophen und Theologen Joseph Maréchal⁴¹, neben der Kantischen horizontalen Bestimmung des Überstiegs auch eine vertikale Stossrichtung, nämlich, dass die Transzendenz des menschlichen Geistes aus der sinnlichen Welt hinausgehend auf das Sein überhaupt und somit auf das absolute Sein gerichtet ist.⁴² Rahner verweist gegenüber dem Kantischen Verständnis also im Grunde darauf, „dass die Transzendenz als Bedingung der Möglichkeit urteilender apriorischer Erkenntnis von Gegenständen der Anschauungswelt eine Transzendenz über diese Welt hinaus sein muss und sich daher als solche in jeder innerweltlichen Erkenntnis bejaht.“⁴³

⁴⁰ KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl., 1781 und 2. Aufl., 1787, In: KANT, I., Werke, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 2, 1. u. überprüfter Nachdruck der Ausgabe, Darmstadt 1956.

⁴¹ Joseph Maréchal war darum bemüht, in der Konfrontation des Thomismus mit der der Philosophie Kants die Kantische transzendente Methode für die thomistische Erkenntnislehre fruchtbar zu machen. Er fragte über Kant hinaus nach einer transzendentalen Bedingung, d.h. einer Bedingung der Möglichkeit des Erkennens, die er in der „transzendentalen Aktivität“ des menschlichen Geistes und diese als solche wiederum im absoluten Sein begründet sah. Somit bricht er aus der Ebene Kants, wo es um empirische Bedingungen der Dynamik des Erkennens geht, aus. (Vgl. unter anderen: HILBERATH, B. J., *Karl Rahner*, a.a.O., 62f; VORGRIMLER, H., *Karl Rahner verstehen*, a.a.O., 70.) In diesem Sinne ist sein Einfluss auf Rahner offensichtlich.

⁴² Vgl. RAHNER, K., *Die Wahrheit bei Thomas von Aquin*, In: SW 2 - GW, 311–312; Weiterhin s. dazu: WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a.a.O., 28–29.

⁴³ SW 2 - GW, 312.

1.4.1.2. Die Rahnersche Verwendung

Den Begriff „Transzendenz“ verwendet Rahner meistens in seinem Werk „Grundkurs des Glaubens“. Hier finden wir die grundlegende Bedeutung des Begriffes mit seinen Nuancen in der Terminologie. Damit der Begriff klar genug umschrieben werden kann, wird er auch im Horizont der früheren Werke Rahners berücksichtigt. Vor allem die Überlegungen in „Geist in Welt“ sind nicht ohne Bedeutung für das Begriffsverständnis. Für die zentrale Bedeutung von „Transzendenz“ bei Rahner ist wichtig, dass sie einerseits (a) den Überstieg des Geistes über die Einzelgegenstände bedeutet, der in der Erkenntnisstruktur des Menschen gegeben ist. Diese Bestimmung geht aus „Geist in Welt“ hervor, wo die Transzendenz von der Erkenntnis her entwickelt wird. Dementsprechend ist sie dort gegeben, wo der Mensch in der Frage über den Einzelgegenstand auf die unbegrenzte Weite des Seins als Erkenntnishorizont hinausgreift. Dieser im Erkenntnishorizont gegebene Überstieg des Geistes, der im Subjekt apriorisch vorausliegt und eine raumzeitliche Erfahrung ermöglicht, ist die Bedingung der Möglichkeit allen geistigen Verstehens und Begreifens. Hier liegt ein gewisser Kantischer Einfluss nahe. Dieser Überstieg des Geistes als Transzendenz ist aber für Rahner zugleich und so andererseits (b) ein Vorgriff auf das Sein überhaupt,⁴⁴ d.h. auf die absolute Weite aller möglichen Gegenstände und letzten Endes auf das absolute Sein. Um dies näher zu verdeutlichen, gehen wir in folgenden auf eine erkenntnistheoretische Erörterung ein.

Was dieser „Vorgriff“ ist, macht Rahner zuerst in „Geist in Welt“ deutlich: Der Vorgriff selbst ist eine Fähigkeit und das Geschehen des menschlichen Geistes als „intellectus agens“⁴⁵, durch den ein übergreifendes Betrachten möglich wird, das Begrenzte als solches erkennbar macht, und es erfasst, wodurch das Begrenzte als „die in der Sinnlichkeit in concretionem gehabte Form“ abstrahiert wird.⁴⁶ In „Hörer des Wortes“ wird der Vorgriff als „die bewusstmachende Eröffnung des

⁴⁴ Im „Hörer des Wortes“ ist der Überstieg des Geistes mit dem Vorgriff gleichgesetzt (RAHNER, K., *Hörer des Wortes – Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie*, In: ders., *Sämtliche Werke*, hrsg. von der Karl-Rahner-Stiftung unter der Leitung von Karl Lehmann u. a., Bd. 4, bearb. von Albert Raffelt, Solothurn 1997, 216. Künftige Zitation: SW 4 - HW).

⁴⁵ Ebd., 115–119. Zur ausführlichen Darstellung und Untersuchung von „Vorgriff“ s. ebd. und In: SW 4 - HW, bes. 89–105.

⁴⁶ SW 2 - GW, 116.

Horizontes [beschrieben], innerhalb dessen das einzelne Objekt der menschlichen Erkenntnis gewusst wird.⁴⁷

Weiterhin sucht Rahner nach einem Worauf des Vorgriffs, nachdem er feststellt, dass diesbezüglich ein menschlich vorstellbarer Gegenstand nicht in Frage kommen kann, da sonst dieser Vorgriff selbst wieder durch einen anderen Vorgriff als den Horizont der Erkenntnis bedingt wäre. Der Vorgriff ist vielmehr die Hinbewegung des Geistes auf das Ganze seiner möglichen Gegenstände, denn nur so lässt sich die Begrenztheit des einzelnen Gewussten erfahren. In seinem „Grundkurs“ hat Rahner dargelegt, dass der Vorgriff nicht in die Leere, ins Nichts gehen kann, sondern auf das Sein aus ist, das die Bedingung seiner Möglichkeit und somit jeglicher Erkenntnis ist. Das Sein als Worauf des Vorgriffs kann aber nicht ein Endliches sein, denn jede Bejahung des real Endlichen setzt die Behauptung des real Unendlichen voraus. Demzufolge lehrt Rahner die Unendlichkeit dessen, worauf der Vorgriff geht.

Da Rahner sich die thomanische Seinsauffassung zu eigen macht, besagt „das Sein“ zunächst das Sein als solches (*esse ipsum, esse commune*), das allen Seienden gemeinsame Sein. Dieses Sein ist die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis, da es in jedem Urteil vorausgesetzt ist, in dem das Subjekt das Endliche erkennt. Dadurch steht der Mensch der gegenständlichen Welt gegenüber als „In-sich-selber-Ständiger“, da er urteilend und handelnd mit den Gegenständen umgeht, sie unter Begriffen erfasst und so wissend „die Möglichkeit der Rückkunft in sich selbst“ hat.⁴⁸ Und indem der Vorgriff als die unendliche Erstreckung des Geistes auf das Sein überhaupt ausgerichtet ist, erkennt das Subjekt die einzelnen Gegenstände seiner Erkenntnis immer auch als ermöglichende Momente dieses Hinausgreifens. Im Vorgriff auf das Sein überhaupt, in einem unthematischen, aber unausweichlichen Wissen um die Unendlichkeit der Wirklichkeit ist die Selbstgegebenheit des Subjekts, seine Erkenntnis und erkennende Tat begründet. In diesem Horizont des Unendlichen erfährt sich das Subjekt als Endliches mit einer apriorischen Struktur, denn genau diese Erfahrung zeigt, dass das sich als endlich erkennende Subjekt diese

⁴⁷ SW 4 - HW, 92.

⁴⁸ Vgl. SW 4 - HW, bes. 217.

Endlichkeit schon überschritten haben muss, um sie erkennen zu können.⁴⁹

Der Vorgriff bezeichnet mithin die Grunderfahrung des Menschen als endlicher Geist in der Welt und als verfügtes Wesen angesichts der Unendlichkeit. Rahner denkt diesen Vorgriff immer als den, der die Endlichkeit des Subjekts nicht aufhebt, da ja die erfahrene Grenze auch die bleibende und ständig gegenwärtige Bedingung der Möglichkeit des Vorgriffes selbst ist.⁵⁰ Insofern aber der Vorgriff auf das Sein überhaupt abzielt, das seinerseits den unendlichen Horizont für das in Erkenntnis Gewussten besagt, beschreibt es nur die Weite des „Worauf des Vorgriffs“. Das esse commune ist nur in der Bewusstheit des Vorgriffs selber gegeben und deshalb auch einschränkbar. Rahner schreibt dazu: „Das im Vorgriff erfasste esse [commune] wurde als nur im Vorgriff miterfasstes mitgewusst als durch washeitliche Bestimmungen einschränkbares und immer schon eingeschränktes, weil der Vorgriff, soll er nicht 'Griff' werden, nur vollzogen werden kann unter gleichzeitiger conversio auf eine bestimmte ... forma und in der conversio ad phantasma.“⁵¹ Und wenn dieses esse commune reflektiert wird, um so selbst gewusst zu werden, „dann kann dies nur geschehen, indem es selbst wieder durch eine forma konkretisiert wird.“⁵² Damit verweist Rahner darauf, dass das esse commune „nicht-absolutes“ ist, weil ein Absolutes notwendig die Möglichkeit einer Einschränkung ausschliesst und dass so das absolute Sein (esse absolutum) implizit mitbejaht wird. Ein „nicht-absolutes“ fordert als seine Bedingung die Realität eines Absoluten. Der Vorgriff richtet sich zwar prinzipiell auf das esse comune, aber insofern es ein einschränkbares ist, kann es den Vorgriff nicht restlos erfüllen. Das esse commune als das Sein überhaupt ist nur der Ausdruck für die Weite des Vorgriffs selbst gewesen. Was diese Weite restlos erfüllen würde, das ist das absolute Sein.⁵³ Das letzte Worauf des Vorgriffs ist somit das absolute Sein, das als solches nichts ausserhalb seines selbst hat, von dem aus es bestimmt werden könnte; es ist also überkategorial, unumfassbar und schlechthin

⁴⁹ Vgl. GK, 31.

⁵⁰ Vgl. SW 4 - HW, 93.

⁵¹ SW 2 - GW, 142. Die conversio ad phantasma steht für die Erkenntnis des Menschen, und besagt die Einheit zwischen geistiger und sinnlicher Erkenntnis.

⁵² Ebd.

⁵³ Hier und in den folgenden vgl. ebd., 143.

unendlich. Der Vorgriff geht aber nicht unmittelbar auf das absolute Sein, es wird erst im *esse commune* implizit mitbejaht.

Die Transzendenz als Vorgriff auf das Sein überhaupt und somit auf das absolute Sein lässt sich gegenständlich nicht reflektieren, denn sie ist neben anderen Gegenständen nicht erfahrbar. Sie ist vielmehr eine Grundbefindlichkeit, die jeder Erfahrung vorausliegt und sie durchwaltet.⁵⁴ In diesem Sinne verstandene Transzendenz, die auch als die apriorische Eröffnetheit des Subjekts umschrieben werden kann, ist die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Erfahrung. Diese Transzendenz bleibt immer hinter dem Menschen am unverfügbaren Ursprung seines Lebens und Erkennens.⁵⁵ Sie wird in der metaphysischen Reflexion nie eingeholt.

Die Transzendenz des Menschen ist also die Hingeordnetheit auf das absolute Sein, das in der späteren Terminologie als das umgreifende bzw. absolute Geheimnis auftaucht. Dieses Geheimnis ist der Grund nicht nur der Erkenntnis, sondern der Wirklichkeit jedes Seienden überhaupt. In diesem Fall spricht Rahner vom „Woraufhin und Wovonher der Transzendenz“, das unmittelbar nicht greifbar ist, sondern immer nur „im Modus der abweisenden Ferne“ gegeben ist, und „es gibt sich nur, insofern es uns stumm auf ein anderes, auf ein Endliches als Gegenstand des direkten Anblickes hinweist.“⁵⁶

Zwar wurde hier die Transzendenz des Geistes von der Erkenntnisstruktur her beschrieben, jedoch kennt Rahner auch ihre anderen Dimensionen: „Die Transzendenz [ist] immer *in einem* in *allen* ihren Dimensionen zu verstehen: Transzendenz zurück in den entzogenen Anfang, Transzendenz auf die ursprünglich *eine* 'Summe' möglicher Gegenstände der Erkenntnis, Transzendenz über den immer einzelnen Gegenstand der Freiheit hinaus in dessen Realisation, Transzendenz über die manipulierbaren Zukünftigkeiten hinaus (in absoluter Hoffnung), Transzendenz der personalen Interkommunikation über das einzelne konkrete Du hinaus, das für sich allein verstanden, immer Verheissung bleibt, nicht aber absolute Erfüllung gewähren kann.“⁵⁷

In einem nächsten Schritt soll nun neben dieser anthropozentrischen Beschreibung der Transzendenz auf die andere Seite der Münze der

⁵⁴ Vgl. GK, 45.

⁵⁵ Vgl. ebd.

⁵⁶ GF, 35; Schriften VI, 218.

⁵⁷ RAHNER, K., Art. *Geheimnis*, In: SM II, 192f.

Theologie Rahners, auf die Theozentrik geschaut werden. Rahner kennt ebenso einen von Gott her differenzierten Begriff der Transzendenz⁵⁸. Diesbezüglich schreibt er: „Die Transzendenz erscheint nur als sie selbst in dem Sicheröffnen dessen, woraufhin [die] Transzendenzbewegung geht. Sie ist durch das da, was sich in ihr als das andere gibt, das diese Transzendenz selbst von sich absetzt und sie für das durch sie konstituierte Subjekt als Geheimnis erfahrbar macht.“⁵⁹ Dieses Geheimnis, das sich in einer schweigenden Unendlichkeit dem Subjekt zuschickt und sich unthematisch erfahren lässt, nennt Rahner „Gott“.⁶⁰

Damit ist bereits festgestellt dass die Transzendenz des Menschen über die sinnliche Welt hinausgehend auf das absolute Sein, Gott hin gerichtet ist. Rahner sieht dies als die ursprüngliche Verwiesenheit des Menschen auf das absolute Geheimnis, die die Grunderfahrung Gottes ausmacht, wobei für Kant Gott nur jene Wirklichkeit ist, die es nur als postulierte, nämlich als unbekannt und auch unerkennbare Instanz gibt.

Rahner hat mit diesen Überlegungen eine Konzeption der Erkenntnis bzw. Erfahrung Gottes entwickelt, die im Grunde zwei Extreme vermeidet.⁶¹ Auf der einen Seite schliesst er eine rein aposteriorische Gotteserkenntnis aus, in der Gott dem Menschen erst als von aussen angedeuteter erscheinen könnte, und auf der anderen Seite vermeidet er auch eine solche apriorische Gotteserkenntnis, die der Ontologismus vertritt, nämlich dass Gott der unmittelbare Gegenstand der Erkenntnis als der Ersterkannte des Menschen zum Grund aller anderen Erkannten wird. Deswegen betont Rahner, dass der Vorgriff Gott nicht unmittelbar gegenständlich erfasst, er wird erst in der Begegnung mit der Welt erkannt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Transzendenz die natürliche Geöffnetheit des Geistes auf das absolute Sein und zugleich

⁵⁸ Zwar kennt Rahner auch den Begriff der „Transzendenz Gottes“ im Sinne der scholastischen Theologie und Philosophie, verwendet er aber diesen möglichst selten. S. dazu: Schriften I, 249, 320, 357–359. Ich verlasse mich dabei vor allem auf NEUFELD, K.H., *Rahner-Register – Ein Schlüssel zu Karl Rahners „Schriften zur Theologie I–X“ und zu seinen Lexikonartikeln*, Einsiedeln 1974. Ich habe dabei auch die anderen Werke Rahners und die darin angegebenen Sachregister mitberücksichtigt.

⁵⁹ GK, 67.

⁶⁰ Die Erfahrung des Geheimnisses bedeutet für Rahner eine transzendente Gotteserkenntnis, die in einem unthematischen Wissen um dieses Geheimnis gegeben ist. (Vgl. GK, bes. 32–34, 67–70.)

⁶¹ Vgl. GF, 35; NEUMANN, K., *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, Freiburg i. Br. 1980 (Freiburger theologische Studien ; Bd. 118), 147.

die übernatürliche, von der Gnade eröffnete und getragene Transzendenz des Geistes ist.⁶² Die Transzendenz wird demnach bei Rahner letztlich nicht als Selbstsetzung eines sich begreifenden Subjekts bestimmt, sondern im Sinne eines Sinnempfangens von seinem transzendenten Grund.

1.4.2. Wesensverschiedenheit zwischen Geist und Materie in anthropologischer Begründung

Der Mensch als Wesen der Transzendenz kann nur begriffen werden, insofern er zuvor als Geist und als solcher wiederum auch als Materie verstanden wird. Geist und Materie des Menschen werden in ihrem eigentlichen Wesen und in ihrer Einheit erfahren. Der Mensch weiss zwar, dass dies eine Einheit von Verschiedenem ist, kann aber in dem existentiellen Vollzug seines Daseins nie gleichsam hinter diese Einheit rücken. Geist und Materie sind aufeinander bezogene, untrennbare und jedoch aufeinander nicht zurückführbare Momente des einen Menschen.⁶³ Rahner denkt die Materie als Andersheit gegenüber dem Geist, aber dennoch von diesem her und auf diesen hin. Der Geist ist der einheitsstiftende Ursprung der pluralen Materie und ihre Vollendung, in ihr vermittelt sich der Geist zu sich selbst.⁶⁴ Das unterstreicht bereits die Wesensverschiedenheit zwischen Materie und Geist, die aber keinesfalls als eine Wesensverschiedenheit von zwei Seienden im Sinne einer Wesensgegensätzlichkeit aufgefasst werden darf. Rahner betont die absolute Bedeutung der Wesensverschiedenheit zwischen Materie und Geist, denn nur so kann der Blick für alle Dimensionen des einen Menschen und so auch für die unendliche Erstreckung, ja für die Eröffnetheit des Menschen auf das absolute Sein, Gott genannt, offengehalten werden. Die Wesensverschiedenheit bedeutet aber auch, dass zwischen Materie und Geist eine innere Bezogenheit besteht. Die Materie als Leiblichkeit des Menschen ist als das konkrete Dasein des Geistes selbst in Raumzeitlichkeit gesehen.

Die Materie ist zumindest die Bedingung der Möglichkeit für die gegenständliche andere, die unmittelbare Erfahrung von Raum und Zeit, die Bedingung jener Andersheit, die den Menschen sich selbst entfremdet und dadurch gerade zu sich bringt. Die Selbsterfassung bzw. die wissende „In-sich-selber-Ständigkeit“ kommt immer und

⁶² Vgl. Schriften IV, 225.

⁶³ Vgl. hier und in den folgenden: GK, 184–186.

⁶⁴ Vgl. ebd; Schriften XII, 421–427.

grundsätzlich von einer „Auskehr in die Welt“ her, die der erfasste Gegenstand der menschlichen Erkenntnis ist.⁶⁵ Mit der „Welt“ ist dabei nicht nur das unmittelbare Objekt unserer äusseren Sinne gemeint, sondern alle Gegenstände unserer sinnlichen Erkenntnis und so auch der Mensch als Materie. Die Materie konstituiert somit jene ursprüngliche Erfahrung des Menschen, aufgrund derer Rahner weiterhin feststellt: „Geist ist der Mensch, insofern er zu sich selbst in einem absoluten Sich-selbst-Gegebensein kommt, und zwar dadurch, dass er auf die Absolutheit der Wirklichkeit überhaupt und auf deren einen Grund, Gott genannt, immer schon verwiesen ist.“⁶⁶ Die Rückkehr zu sich selbst und die daran erfahrene Verwiesenheit auf die Ganzheit der Wirklichkeit und auf deren einen Grund bedingen sich gegenseitig.⁶⁷ Diese Verwiesenheit ist nichts anderes als das, was vorher mit dem Vorgriff auf das absolute Sein überhaupt gemeint war. In der Erfahrung dieser zwei Momente der Geistigkeit hebt sich der Mensch von der materiellen Welt bzw. der Geist von der Materie ab, indem er sich urteilend vom Erkannten absetzt und zu sich kommt und dadurch um sich selbst und um seine Offenheit für das absolute Sein überhaupt weiss. Diese Fähigkeit besitzt der Geist aber nur in der Begegnung mit den „materiellen Seienden“⁶⁸ in Raum und Zeit. Wir sehen also, dass die Sinnlichkeit im Menschen nicht als ein zunächst für sich selber wesendes Vermögen aufgefasst werden darf, sondern von vornherein als ein Vermögen des Geistes verstanden werden muss, das zu dessen eigener Wesensverwirklichung notwendig ist.

Die so herausgestellte Wesensverschiedenheit zwischen Materie und Geist und ihre darin begründete Einheit ist für uns wichtig, damit wir die Transzendenz des Menschen, die als solche die Transzendenz des Geistes ist, nicht ohne die Rückbindung an die Materie betrachten.

⁶⁵ Vgl. SW 4 - HW, 85, 189.

⁶⁶ GK, 184.

⁶⁷ Vgl. ebd.

⁶⁸ Mit diesem Begriff meint Rahner – ähnlich wie mit dem der Welt – alles, „was unmittelbar als solches einer hinnehmenden, einen einzelnen realen Gegenstand erfassenden Erkenntnis gegeben werden kann. So sind nicht nur die äusseren sinnlichen Gegenstände allein gemeint, sondern auch der Mensch selbst, insofern er im erkennenden und handelnden Umgehen mit seiner Mit- und Umwelt sich selbst in seiner konkreten Einzelheit erfasst.“ (SW 4 - HW, 215.)

1.4.3. Die apriorische Eröffntheit des Geistes

Die natürliche Eröffntheit des Geistes ist für das Verständnis der menschlichen Freiheit insofern wichtig, dass sie darin als apriorisch gegebene transzendente Freiheit begründet wird. Darauf aber kommen wir im zweiten Teil zu sprechen. Nun wollen wir uns zuerst mit der Eröffntheit des Geistes beschäftigen, die – worauf bereits hingewiesen wurde – im Überstieg des Geistes über die Materie als dessen Vorgriff auf das absolute Sein mitgegeben ist. Wir nennen sie apriorisch, weil sie jeder Erfahrung vorausgeht und diese durchwaltet und sich zugleich als unbegrenzt erfahren lässt. Es genügt dabei auf die unendliche Weite möglicher Erkenntnisse, Einsichten und Erfahrungen zu achten, die von sich aus und mit eigenen Mitteln nie zu einer vollendeten Erfüllung kommen.⁶⁹ Diese unbegrenzte Eröffntheit des Geistes zeigt sich an der Erfahrung des Subjekts als geistlichen Wesens. Dadurch, dass es sich durch die sinnliche Erfahrung als bedingt und begrenzt, also endlich erfährt, greift es schon über diese Erfahrung hinaus und versteht sich als ein Subjekt des Vorgriffs, der keine innere Grenze hat.⁷⁰ Auch in der Erkenntnis des Subjekts ist diese unbegrenzte Eröffntheit immer da, wenn dieses sich abstrahiert. Im Grunde kann das Subjekt sich selbst und seine Erkenntnis wissend besitzen und so über sich und seine Erkenntnis hinausgreifen, indem es in einem immer wieder nachträglichen zweiten Akt sich selbst in seiner Erkenntnis reflektiert, nämlich, dass es in einem ersten Akt etwas erkannt hat und nun diese frühere Erkenntnis selbst zu einem Gegenstand einer Erkenntnis macht.⁷¹ Mit der in diesem Abstrahieren genannten Erkenntnis meint Rahner vor allem jene geistige Erkenntnis, in der „der wissende, subjekthafte Selbstbesitz“, „die *reditio completa*, die vollkommene Rückkehr des Subjekts zu sich selbst“⁷², wie Thomas von Aquin es nennt,⁷³ gegeben ist.

Die grenzenlose Weite des Vorgriffs ist nicht einfachhin evident, sondern enthüllt sich selbst dem Menschen erst als Grunderfahrung in der erkennenden Begegnung mit dem, was ist.⁷⁴ Die apriorische

⁶⁹ Vgl. WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a.a.O., 41.

⁷⁰ Vgl. dazu und zu den folgenden: GK, 31.

⁷¹ Vgl. GK, 29.

⁷² GK, 31.

⁷³ S. dazu SW 2 - GW, Anm. 237.

⁷⁴ Allgemeine Grundlinien bietet uns dafür das philosophische Werk Rahners „Geist in

Eröffnung des Geistes können wir demzufolge nur aufgrund der sinnlichen, hinnehmenden Erkenntnis erfahren und feststellen. Diese Eröffnung ist als Erfahrung gerade dann gegeben, „wenn der Mensch sich als sorgend und besorgend, fürchtend und hoffend der Vielfalt seiner Alltagswelt ausgesetzt erfährt.“⁷⁵ In dem philosophischen Werk „Geist in Welt“ wird deutlich gemacht, dass der Mensch als Geistwesen, um überhaupt zu erkennen und erkennend bei sich zu sein, immer schon und wesenhaft für ein transzendentes Absolutes als unbedingte Voraussetzung seiner selbst geöffnet ist.⁷⁶

Aus diesen Überlegungen können wir nun folgern, dass der Mensch sich als ein Wesen der Eröffnung erfährt, und weil er so ins Offene gesetzt ist, kann er sich niemals einholen. Wo er seine Endlichkeit erkennt, überschreitet er diese bereits in der gegebenen Erkenntnis seiner Begrenztheit. Er erfährt dabei sich selbst und seinen Vorgriff auf das unendliche, absolute Sein, indem er die gegenständlich Seienden miterfasst. Die Eröffnung des Geistes, die im und mit dem Vorgriff gegeben ist, macht dessen Transzendenz aus und gehört zur Grundverfassung des Menschen. Denn: Der Mensch ist Geist, und „der Geist ist wesentlich transzendenter Geist, Transzendenz auf das Geheimnis des absoluten Seins hin [und erst] dadurch, dass er so Transzendenz ist, ist er überhaupt – Geist.“⁷⁷

1.4.4. Die transzendente Erfahrung – Erfahrung der Transzendenz

Vor allem ist es wichtig, darauf hinzuweisen, dass „transzendental“ bei Rahner in erster Linie weder die Methode, noch die Bedingungen der Möglichkeit jeglicher Erfahrung, sondern vielmehr die Erfahrung dieser Bedingungen als Angewiesensein auf das absolute Geheimnis selbst bedeutet. Im „Grundkurs“ gibt Rahner prägnant an, was er unter dieser transzendentalen Erfahrung versteht. Sie ist „das subjekthafte, unthematische und in jedwedem geistigen Erkenntnisakt mitgegebene,

Welt“. Vgl. näherin FISCHER, K., *Der Mensch als Geheimnis – Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*, Freiburg i. Br. 1974, 136. (Ökumenische Forschungen, II. Soteriologische Abteilung; Bd. 5.)

⁷⁵ GK, 45.

⁷⁶ In seinen religionsphilosophischen Werken „Geist in Welt“ und „Hörer des Wortes“ deutet Rahner den Menschen als eine offene, auf Gott als seine absolute Erfüllung hin ausgerichtete Frage, als 'potentia oboedientialis' für Offenbarung. (Vgl. FISCHER, K., *Gott als das Geheimnis des Menschen – Karl Rahners theologische Anthropologie – Aspekte und Anfragen*, In: ZKTh 113 (1991), 1–23, hier: 10.

⁷⁷ Schriften IV, 480. Vgl. ferner dazu: ebd., 231.

notwendige und unaufgebbare Mitbewusstsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit.⁷⁸ Durch diese Entschränktheit ist das Mitbewusstsein vom Sein überhaupt ausgesprochen,⁷⁹ und ist sie im Sinne der Frühwerke Rahners zu verstehen: Das Subjekt vermag immer allem Endlichen und auf dessen letzten Grund vorzugreifen, weil es alles Endliche in Frage stellen und dadurch als begrenzt erkennen kann.⁸⁰

Die „transzendente Erfahrung“⁸¹ kann „*Erfahrung*“ genannt werden, weil sie unausweichliches Moment und Bedingung der Möglichkeit jeder konkreten gegenständlichen Erfahrung ist. Sie ist „*transzendental*“, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts gehört und gerade im Überstieg über die Kategorien der Gegenstände besteht.

Darüber hinaus ist die transzendente Erfahrung bei Rahner auch die Erfahrung der Transzendenz, „in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist.“⁸² Damit ist die oben behandelte Struktur des Vorgriffs gemeint, die unbegrenzte Offenheit des Subjekts, das im Erkennen immer schon über dieses hinausgreift, letztlich auf den Seinshorizont überhaupt. Dazu aber schreibt Rahner weiter: „Natürlich ist diese transzendente Erfahrung nicht bloss eine solche der reinen Erkenntnis, sondern auch des Willens und der Freiheit, denen derselbe Charakter der Transzendentalität zukommt, so dass grundsätzlich immer nach dem Woraufhin und Wovonher des Subjekts als eines Wissenden und eines Freien in einem gefragt werden kann.“⁸³ Besonders bedeutend ist dabei, dass Rahner

⁷⁸ GK, 31. In folgenden Darstellungen vgl. ebd.

⁷⁹ Vgl. dazu HILBERATH, B. J., *Karl Rahner*, a.a.O., 84.

⁸⁰ Vgl. KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, a.a.O., 91f.

⁸¹ Mit dieser Definition geht Rahner entscheidend über Kant hinaus. „Für Kant wäre transzendente *Erfahrung* ein Widerspruch, insofern es ihm in der transzendentalen *Reflexion* nicht um Erfahrung, sondern um die Bedingung möglicher Erfahrung geht. Allerdings schränkt Kant das Feld möglicher Erfahrung auf die sinnlich gebundene Erfahrung ein.“ (HILBERATH, B. J., *Karl Rahner*, a.a.O., 82.) Zu der detaillierten Untersuchung des Begriffes in der Zusammenschau seiner Kantischen Herkunft vgl. KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, a.a.O., 87–103, 173–184.

⁸² GK, 32.

⁸³ Ebd.

Erkenntnis und Freiheit zusammenbindet und so bewusst von „Erfahrung“ spricht. Wie die Erkenntnis, so ist auch die Freiheit eine „transzendente Eigentümlichkeit des einen Subjekts als solche.“⁸⁴ Sie sind insofern vergleichbar, als Selbstbewusstsein und Selbsttat der Gegenstände, der Welt bedürfen und so eine Erfahrung konstituieren.

Die transzendente Erfahrung wird überall dort genannt, wo die Gotteserfahrung in der Selbsterfahrung des Menschen beschrieben wird oder aber wo die Geist- und Gnadenerfahrung des Menschen thematisiert wird. Sie ist einmal als Gotteserfahrung⁸⁵, einmal als Gnadenerfahrung⁸⁶ gedeutet, was Rahner nicht strikt unterscheidet, weil der erfahrene Gott letztlich ja der Gott der Selbstmitteilung, der Gnade ist.⁸⁷ Diese Grunderfahrung mag zwar abstrakt klingen, wenn sie als Verwiesenheit des Subjekts auf das absolute Sein bzw. Geheimnis beschrieben wird, aber sie bleibt im Grunde nicht abstrakt, sondern entfaltet und konkretisiert sich in verschiedenen Lebenssituationen. Besonders in „Erfahrung des Geistes“ und in „Gotteserfahrung heute“ zeigt Rahner Beispiele dafür auf. Er spricht darin von der Erfahrung der Hoffnung, der Verantwortung und Freiheit, der personalen Liebe und Begegnung, der Freude, der Treue, der Sehnsucht, von der Annahme des Todes, von der Erfahrung der Angst und Verzweiflung, vom Frieden der Gelassenheit, von der Erfahrung der radikalen ausgewogenen Schuld usw.⁸⁸ Und schliesslich fügt er hinzu: „So könnte man noch lange fortfahren, und man müsste noch viel konkreter werden, konkret nicht in einem Sichverlieren in die Einzelheiten der äusseren Welt, sondern in jener einfachen Dichte letzter und doch überall im Alltag gegebener Erfahrung, in dem der Mensch immer, mit den Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt.“⁸⁹ Diese Erfahrungen können zwar in

⁸⁴ GK 48f.

⁸⁵ S. dazu: RAHNER, K., *Gotteserfahrung heute*, In: Schriften IX, 161–176; RAHNER, K. (Hrsg.)/SEMMELOTH, O. (Hrsg.), *Theologische Akademie*, Bd. 7, 1. Aufl., Frankfurt am Main 1970, 9–24.

⁸⁶ Zu dieser Nennung s. RAHNER, K., *Über die Erfahrung der Gnade*, In: Schriften III, 105–109; ders., *Vom Glauben inmitten der Welt*, 4. Aufl., Freiburg i. Br. 1967, 44–48, und ders., *Erfahrung des Geistes – Meditation auf Pfingsten*, Freiburg i. Br. 1977.

⁸⁷ Vgl. dazu: NEUMANN, K., *Der Praxisbezug der Theologie bei Karl Rahner*, a.a.O., 161.

⁸⁸ Zu den ausführlicheren Beschreibungen solcher Erfahrungen und Situationen s. unter anderen: RAHNER, K., *Erfahrung des Geistes*, a.a.O., 37–45; Schriften IX, 168–170.; ders., *Von der Not und Segen des Gebetes*, 4. Aufl., Innsbruck 1949, 44–61.

⁸⁹ Schriften IX, 170.

unterschiedlicher Intensität gemacht werden, aber sie werden von jedem Menschen unausweichlich gemacht. Die genannte Realität der transzendentalen Erfahrung verlangt ihrerseits auch eine ebenso reale Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung. Da der Mensch in der Transzendentalität seiner Erfahrung mit der Welt diese aufgrund seiner Geistigkeit übersteigt, spricht Rahner von Absolutheitserfahrungen, die als solche eine Einheit bedeuten.⁹⁰ Diese Einheit der Erfahrungen sieht Rahner in der Transzendenz begründet, die ihrerseits auf Gott hinzielt und in ihm ihre Bedingung der Möglichkeit findet.

1.4.5. Die übernatürlich erhobene Transzendentalität des Menschen

Rahner geht bei der Transzendentalität des Menschen von der Selbstmitteilung Gottes aus, die als Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme in jedem Menschen unausweichlich gegeben ist und sich an sein ganzes Wesen richtet. Als solche ist sie eine Eigentümlichkeit der Transzendenz und Transzendentalität des Menschen, die letztlich im absoluten Geheimnis, Gott genannt, gründet. Ja, die Transzendentalität wird erst im „Sich-Eröffnen“ und „Sich-Zuschicken“ des Geheimnisses erfahren, das sich in ihr als das andere gibt.⁹¹ Dieses erfahrene Geheimnis ist hier als Selbstmitteilung Gottes⁹² zu verstehen, die die Transzendenz und somit alle Momente der transzendentalen Verfasstheit des Menschen, auch die Freiheit, trägt und ermöglicht: „Die transzendente Bewegung des Geistes in Erkenntnis und Freiheit auf das absolute Geheimnis hin .. [ist] von Gott selbst in seiner Selbstmitteilung [letztlich der Gnade] getragen.“⁹³

Als anthropologisches Ergebnis der Daseinserfahrung des Menschen als Wesen der Transzendenz ist letztlich festzuhalten: „Der Mensch ist ... jenes Seiende, dem sich die unverfügbare und schweigende Unendlichkeit der Wirklichkeit als Geheimnis dauernd zuschickt.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. GK, 67.

⁹² Diesbezüglich ist bei Rahner noch klar zu stellen, dass „wo die transzendente Erfahrung der Selbstmitteilung wahr und amtlich-öffentlich ausgelegt wird, ereignet sich die *spezielle Heilsgeschichte*, die ihren Höhepunkt in *Jesus Christus* findet, der Mitteilung und Annahme und deren irreversible eschatologische (unumkehrbare, endgültige) Erscheinung in einem ist.“ (HILBERATH, B. J., *Karl Rahner*, a.a.O., 117.) Vgl. dazu weiterhin: Schriften VIII, 359–362; RAHNER, K. (Hrsg.)/SEMMELROTH, O. (Hrsg.), *Theologische Akademie*, Bd. 3, 1. Aufl., Frankfurt am Main 1966, 70–87, hier: 74–77.

⁹³ GK, 135.

Dadurch wird [er] zur reinen Offenheit für dieses Geheimnis gemacht und gerade so als Person und Subjekt vor sich selbst gebracht.⁹⁴ Die Transzendenz als apriorische Eröffnetheit des Menschen ist einerseits die Selbsterfahrung des geistigen Subjekts in Erkenntnis und Freiheit und andererseits zugleich die Erfahrung der Verwiesenheit auf einen Ermöglichungsgrund, auf das unendliche und ganz nahe absolute Geheimnis, von dem her das Subjekt sich selbst letztlich empfängt, „so dass der Mensch in einem wirklichen Sinn 'mehr' ist, als er ist.“⁹⁵

1.5. Erkenntnis als apriorisches Datum: Das Wissen um die „In-sich-selber-Ständigkeit“ des Menschen

In „Hörer des Wortes“ betont Rahner, dass Freiheit von vornherein nur dort denkbar ist, wo der Mensch in sich verwurzelt ist, also einen Stand hat und von diesem Stand aus von dem, womit er handelt, unabhängig ist. Diesen Stand sieht er in der Erkenntnis gegeben, in der der Mensch seine „vollkommene Rückkehr zu sich selbst“⁹⁶ vollzieht und so zum erkannten *Gegenstand* einen unabhängigen bewussten *Abstand* gewinnt. Der Mensch wird zu einem wissenden „In-sich-selber-Ständigen“⁹⁷, und steht einer gegenständlichen Mit- und Umwelt gegenüber. Demzufolge kann der Mensch mit den Dingen dieser Welt frei umgehen und handeln.

Es ist dabei wichtig anzumerken, dass die menschliche Erkenntnis in jedem ihrer Akte gewissermassen zweipolig ist. Sie impliziert ein subjektives Wissen um den Erkennenden selbst und seinen Akt auf der Seite des Subjekts. Man könnte dieses subjektive Wissen in der Erkenntnis als das mitbewusste Subjekt des Wissens und das mitbewusste Wissen von etwas das subjekthafte Mitbewusstsein nennen, das den einen Pol des Spannungsbogens der Erkenntnis bildet.⁹⁸ Der andere Pol wird vom Gegenstand gebildet, indem dieselbe Erkenntnis auf einen gewissen Gegenstand zielt und sich mit ihm beschäftigt. Gemäss diesen zwei Polen der Erkenntnis spricht Rahner von geistiger und sinnlicher Erkenntnis. Er sieht sogar die sinnliche Erkenntnis als Bedingung der Möglichkeit der geistigen, die sich selbst,

⁹⁴ GK, 46.

⁹⁵ WEGER, K.-H., *Karl Rahner*, a.a.O., 64.

⁹⁶ SW 4 - HW, 87. Bei Thomas von Aquin ist dies die „reditio completa“.

⁹⁷ Ebd., 217.

⁹⁸ Vgl. hier und in den folgenden: Schriften VIII, 198f; GK, 28–30; KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, a.a.O., 91.

die sinnliche Erkenntnis von sich absetzend, schafft.⁹⁹ Die geistige Erkenntnis ist dem Menschen nur in einer vorgängigen Einigung des intellektuellen Aktes mit dem sinnlichen Akt möglich.¹⁰⁰ Die sinnliche und geistige Erkenntnis bedingen sich aber so sehr einander, dass sie eine Einheit bilden. Darin besteht das Prinzip der „*conversio ad phantasma*“.

Der angedeutete Spannungsbogen bleibt beim normalen Erkenntnisakt verborgen, weil das subjektive Mitbewusstsein in der Begegnung mit dem Gegenstand unthematisch bleibt. Zwar lässt sich die Selbstgegebenheit des Subjekts und seines Wissens in der Erkenntnis thematisieren und so zum Gegenstand machen, aber auch in diesem Akt wird das Mitbewusstsein des Subjekts nicht überholt. Das bedeutet, dass die Zweipoligkeit zwischen dem bei sich seienden Subjekt und dem gewussten Gegenstand auch in einem solchen Fall nicht aufgehoben wird. Somit zeigt die Erkenntnis, in der das subjektive Mitbewusstsein unüberholbar gegeben ist, eine apriorische Struktur an. In der metaphysischen Erfahrung ist immer ein unthematisches, ungegenständliches Wissen gegeben, das die apriorische Bedingung der Einzelerkenntnis ist. Ohne sie könnte nicht verglichen, nicht bezogen, nicht geurteilt werden. Die miteinander verglichenen oder in Unterschied gesetzten aposteriorisch gegebenen Gegenstände setzen einen gemeinsamen Massstab voraus, schaffen ihn aber nicht.¹⁰¹ Die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis bleibt immer ein inneres Moment des menschlichen Geistes und so der Transzendenz.¹⁰² In der transzendentalen Erfahrung ist die Erkenntnis, da sie die wissende „In-sich-selber-Ständigkeit“ des Menschen bildet, eine Erkenntnis in Freiheit. Sie wird erst Erkenntnis, indem der Mensch sich auf die Dinge seiner Welt beziehen und mit ihnen frei umgehen kann.

Erkenntnis und Freiheit gehören insofern zusammen, dass sie trotz ihrer radikalen Verschiedenheit eine gemeinsame letzte Struktur haben. In Erkenntnis und Freiheit ist der Mensch unausweichlich das Wesen der Transzendenz. In ihnen lässt sich die unbegrenzte Weite des

⁹⁹ Vgl. Schriften VI, 202.

¹⁰⁰ SW 2 - GW, 210.

¹⁰¹ Vgl. unter dem Art. Sein, In: KthW, 332.

¹⁰² Zum transzendentalen Wesen der Erkenntnis vgl. LOSINGER, A., *Orientierungspunkt Mensch – Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, 2. Aufl., St. Ottilien 1992, 34f.

menschlichen Geistes erfahren, die immer in jeder Alltagssituation unthematatisch gegeben ist.¹⁰³ Erkenntnis und Freiheit sind die zwei „Grundkräfte“¹⁰⁴ des Menschen, in denen „der Mensch immer zugleich beim einzelnen benennbaren und von anderen abgrenzbaren Einzelgegenstand seiner Alltagserfahrung ... und immer auch gleichzeitig darüber hinaus [ist]“¹⁰⁵, auch wenn er dieses unausweichlich mitgegebene Darüber-hinaus unbeachtet und unbenannt lässt.

2. DIE FREIHEIT AUS DER SICHT DER TRANSCENDENTAL PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE RAHNER'S

2.1. Einleitende Überlegung

Nachdem wir die konstitutiven Momente der Freiheit des Menschen und somit seiner apriorischen Verfasstheit im Rahmen der transzendental-anthropologischen Methode Rahners erörtert haben, wollen wir uns nun der Freiheit selbst zuwenden und sie zuerst von der Rahnerschen transzendentalen Anthropologie her betrachten. Es geht hier vor allem darum, den Menschen in seiner Geistigkeit als ontologisch immer schon zur Freiheit bestimmt darzustellen. Wenn wir uns mit der Analyse der menschlichen Freiheit beschäftigen, werden wir die bereits behandelten anthropologischen Daten ständig vor Augen halten müssen.

Bei der Darstellung der menschlichen Freiheit gäbe es auch viel zu ihrer Geschichte zu sagen, wie der Mensch seine Freiheit, die er in jedem seiner Akte unthematatisch vollzieht, in seiner individuellen und kollektiven Geschichte nach und nach thematisch vor sich bringt. Hier können wir aber nicht auf die Darlegung der Freiheitsgeschichte eingehen, da dies ihren Rahmen sprengen würde. Rahner selbst geht auf eine solche Analyse weniger ein. Weil für ihn die Erfahrungswelt des heutigen Menschen, in *hic et nunc*, als Ausgangspunkt seiner Anthropologie und Theologie von grosser Bedeutung ist, legt er den Schwerpunkt auf die Wirklichkeit des Menschen. Deshalb soll auch für

¹⁰³ Vgl. Schriften XIII, 233–236; LEHMANN, K. (Hrsg.)/RAFFELT, A. (Hrsg.), *Rechenschaft des Glaubens*, a.a.O., 256f.

¹⁰⁴ VORGRIMLER, H., *Gotteserfahrung im Alltag – Der Beitrag Karl Rahners zu Spiritualität und Mystik*, In: RAFFELT, A. (Hrsg.), *Karl Rahner in Erinnerung*, mit Beitr. von Franz König u. a., 1. Aufl., Düsseldorf 1994 (Freiburger Akademieschriften ; Bd. 8), 103.

¹⁰⁵ Schriften XIII, 234.

uns im folgenden die Wirklichkeit und nicht die Geschichte der menschlichen Freiheit das Feld der Untersuchung bzw. der Beschreibung bilden.

2.2. Transzendentalität der menschlichen Freiheit

Es steht uns fest, dass der Mensch durch seine Transzendenz ins Offene gesetzt ist und sich in der darin gegebenen Überantwortetheit an sich selbst als verantwortlich und frei erfährt. Dies ist eine ursprüngliche Erfahrung des Subjekts, das sich immer schon als das sich Aufgebene erfährt. Der Mensch als Subjekt ist ein erkennender Geist, der die Freiheit grundsätzlich als sein abstrahierendes Vermögen erfährt. Die Freiheit des Menschen kann also nicht einfachhin mit einem sinnlichen Vermögen identifiziert werden, denn sie ist das Vermögen des Geistes. Deswegen kann die Freiheit für Rahner nicht ein partikuläres Datum sein, das in der Wirklichkeit des Menschen neben seinen empirischen Daten existieren würde. Er warnt davor, der Freiheit aufgrund der empirischen Wissenschaften der Anthropologie und der Psychologie nachzugehen. Diese können im Grunde die Freiheit nicht entdecken, weil sie ein Phänomen notwendigerweise immer auf ein anderes zurückführen, um die Teilwirklichkeiten des Menschen feststellen zu können. Wenn sich der Mensch aber in seinem Alltagsleben frei erfährt, handelt es sich dabei nicht um ein regionales, raumzeitlich eindeutig feststellbares Phänomen, sondern um „die Applikation und Konkretisation einer transzendentalen Erfahrung von Freiheit“¹⁰⁶. Diese Erfahrung ist ganz anders als die, mit der die partikularen Wissenschaften zu tun haben, wenn sie das Phänomen in seinen raumzeitlichen Abhängigkeiten erklären. Rahner hebt hervor – und darin bleibt er auch konsequent –, dass es ohne die transzendente Erfahrung von der Subjekthaftigkeit und Freiheit des Menschen keine kategorial im bürgerlichen und persönlichen Leben vorkommende Erfahrung der Freiheit gäbe.¹⁰⁷ Die Freiheit ist also zunächst transzendental. Und eben deshalb soll die Freiheit nicht als ein Datum gedeutet werden, das innerhalb des menschlichen Bewusstseins zu entdecken ist. Der Mensch erfährt sich immer schon als das sich aufgegebene Subjekt und somit als der frei sich selbst Überantwortete.

¹⁰⁶ GK, 46.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., 47.

Daher bleibt es nun unsere Aufgabe, die Freiheit im folgenden aus dem Blickwinkel der transzendentalen Erfahrung, der Transzendentalität des Menschen her zu betrachten.

2.3. Die ontologische Freiheit des Geistes

Von der Freiheit und ihrem Ursprung spricht Rahner bereits in „Geist in Welt“, wo er sie im Rahmen der thomistischen Erkenntnismetaphysik im 4. Kapitel unter dem Titel „*Conversio ad phantasma*“ als „Die Freiheit des Geistes“ behandelt. Hierin zeigt er einen wesentlichen Ansatzpunkt für die Freiheit, die er im Transzendieren des unmittelbar gegebenen Einzelobjektes, im Überspringen der Sinnlichkeit verdeutlicht.¹⁰⁸ Dabei kommt er an Thomas von Aquin anschliessend vom Verständnis der *conversio ad phantasma* her. Diese besteht in dem Verhältnis von Sinnlichkeit und Geist, das für das hier zu behandelnde Freiheitsverständnis von grosser Bedeutung ist.¹⁰⁹ Wir wollen uns dieses Verhältnis vor Augen halten: Der Geist behält sein eigenes Wesen, indem er als Ursprung der Sinnlichkeit diese dauernd aus sich entspringen lässt¹¹⁰ und insofern die Sinnlichkeit sein empfangender Ursprung ist¹¹¹. In dieser Dialektik kommt der Geist zu sich selbst. Hier stellt sich aber bereits eine erste Frage, „warum sich nicht auch der Geist im Entspringenlassen der Sinnlichkeit so an das andere, an die Materie verliere, dass er sich nur im anderen wesend hat und so gerade nicht mehr bei sich selbst ist“¹¹² und warum er die Möglichkeit einer Rückkunft zu sich selbst (*reditio completa*) hat. Zur Beantwortung der Frage bleibt die Feststellung, dass der Geist, indem er die Sinnlichkeit aus sich entspringen lässt, auf das Sein überhaupt vorausgreift und so

¹⁰⁸ H. Verweyen urteilt richtig, wenn er das in „Geist in Welt“ behandelte Freiheitsverständnis als *einen* Modus der menschlichen Freiheit bei Rahner beschreibt. (VERWEYEN, H., *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes – Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, 1. Aufl., Düsseldorf 1969, 206.) Der Vorwurf Klaus Fischers an Verweyen, er sehe in „Geist in Welt“ den Freiheitsbegriff als den ursprünglichsten Modus des Rahnerschen Freiheitsverständnisses, ist eine Fehlinterpretation Fischers. (FISCHER, K., *Der Mensch als Geheimnis*, a.a.O., 152, Anm. 98.) Er übersieht nämlich, dass Verweyen in bezug auf den ursprünglichsten Modus von Freiheit im Konjunktiv I als Möglichkeitsform (*modus coniunctivus*) spricht.

¹⁰⁹ Vgl. SW 2 - GW, 210.

¹¹⁰ Vgl. ebd., 211.

¹¹¹ Vgl. ebd., 215.

¹¹² Ebd., 220.

über seinen empfangenen Ursprung hinaus ist.¹¹³ Der Geist kann aufgrund dieses Vorgriffes nicht in die Sinnlichkeit aufgenommen werden und so gilt, dass er vor und auch nach der Sinnlichkeit ist. Durch die Hinauskehr in die Welt erkennt der Geist das andere der Sinnlichkeit, und – darüber hinaus – in der Rückkunft zu sich selbst erkennt er sich selbst als vom anderen Verschiedenes. In dieser Bewegung des Geistes als Hinauskehr und Rückkunft wird thomistisch die Freiheit des Geistes gesehen.¹¹⁴ Die Freiheit des Geistes ist also letztlich nur ein anderer Ausdruck für die Möglichkeit des Vorgriffs auf das Sein im Ganzen.

Nun lässt sich aber auch eine zweite Frage nicht vermeiden: Wie kann der Geist noch frei sein, wenn er doch die Wirklichkeit eines anderen ihm wesensfremden Momentes ist? Schliesst seine Verwiesenheit an die Sinnlichkeit seine ontologische Freiheit nicht aus? Die Schwierigkeit lässt sich nur durch das Konzept von dem Vorgriff des Geistes auf das Sein lösen. Der endliche Geist ist nämlich zum einen Vorgriff im Empfangen der Sinnlichkeit und deshalb auf ein materielles Vermögen notwendig angewiesen, zum anderen ist er aber Vorgriff auf das Sein, von dem her deutlich wird, dass der Geist selbst nicht materialbestimmt ist.¹¹⁵ So ist es einzusehen, dass der Geist notwendig die Wirklichkeit des Materiellen ist und zugleich über alles Materielle hinausgeht, da er das andere erkenntnismässig empfangen kann und zugleich als „In-sich-selber-Ständiger“ im Vorgriff auf das Sein dieses andere als Objekt bewusst vor sich stellen kann. Der Geist ist also nicht nur im Erkennen und Handeln sondern schon immer in sich selbst frei. Seine ontologische Freiheit ist immer gegeben. In diesem Sinne spricht dann Rahner von der „Seinsfreiheit“ als der „transzendentalen Auszeichnung des Menschseins selber“¹¹⁶

Aus dem Gesagten lässt sich demnach feststellen, dass der Geist in seinem Sein frei ist und sich durch seine Freiheit von der Sinnlichkeit unterscheidet. Er steht als Vermögen neben der Sinnlichkeit.

¹¹³ Rahner versteht den endlichen Geist in der Tradition von Thomas und besonders von Maréchal als Dynamik hin auf das Sein schlechthin. (Vgl. FISCHER, K., *Der Mensch als Geheimnis*, a.a.O., 150.)

¹¹⁴ Vgl. SW 2 - GW, 221.

¹¹⁵ Vgl zu dieser Ausführung wie auch im folgenden: Schriften II, 287; EICHER, P., *Die anthropologische Wende – Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg / Schweiz 1970, 341.

¹¹⁶ Schriften VI, 222.

Diesbezüglich schreibt Rahner: „ Darum ist der Ursprung der Sinnlichkeit, der Geist, nicht bloss ihr tiefer liegender Grund, der sich nur in ihr allein als bloss sinnlicher offenbaren könnte, sondern ein Vermögen, das sein eigenes Wesen treibt neben der Sinnlichkeit.“¹¹⁷

Weil die Freiheit des Geistes als solche gegeben ist, eröffnet sie bereits den Weg zum Verständnis ihrer Subjekthaftigkeit. Die Geistigkeit des Menschen schliesst nämlich die Subjekthaftigkeit, die sie begründet, in sich, und lässt die Freiheit als die des Subjekts verstehen.

2.4. Die Subjekthaftigkeit der Freiheit als Wirklichkeit transzendentaler Erfahrung

Wir haben bereits im ersten Teil festgestellt, dass von transzendentaler Erfahrung nur dort die Rede sein kann, wo der Mensch sich als Subjekt erfährt, d.h. als das Wesen, das durch die Eröffnung des Geistes ins Offene gesetzt auf das absolute Sein vorgreift und in dieser Transzendenz seine Selbstgegebenheit hat. Die transzendente Erfahrung kann nur dort gegeben sein, wo sich das Subjekt als Subjekt erfährt. Als solches erfährt es dann im Umgang mit der Welt auch seine Tat als subjekthafte und darin notwendig die im Grunde seines Daseins mitgegebene Freiheit.¹¹⁸ Die Freiheit ist nicht etwas, was im geistigen Subjekt verschlossen innewohnt, sondern sie vollzieht sich entsprechend der leibhaften Natur des Menschen in einer Pluralität von konkreten Handlungen. In diesem Vollzug, der die In-die-Welt-Verwiesenheit nicht entbehren kann, bleibt sie aber ursprünglich eine transzendente Eigentümlichkeit des Subjekts.

Rahner sieht die Freiheit des Menschen in einem engen Zusammenhang mit der Erfahrung der Subjekthaftigkeit. Wie nämlich die Subjekthaftigkeit des Menschen nicht die nachträgliche Summe seiner Einzelwirklichkeiten empirischer Art ist, so darf auch die Freiheit nicht als ein nachträglich zusammenaddierbares Ergebnis der Einzeltaten gesehen werden. Sie bildet ja aufgrund ihrer Transzendentalität eine Einheit im Daseinsvollzug des Menschen.¹¹⁹ Subjekthaftigkeit und Freiheit gehören so eng zusammen, dass sie ohne einander gar nicht zu denken wären. Da Rahner in seinem transzendental-anthropologischen

¹¹⁷ SW 2 - GW, 223.

¹¹⁸ GK, 48.

¹¹⁹ Hier und in folgenden vgl. ebd., 102.

Ansatz den Menschen als Subjekt immer in der Einheit des ganzen Existenzvollzugs als einen meint, prononciert er die Freiheit als eine Grundeigentümlichkeit des Subjekts, aufgrund derer es sich „in zeitlicher, immer schon geschehener und immer noch geschehender Tat, als Selbstbesitz ... erfährt“¹²⁰. Die Freiheit kann also kein neutrales Vermögen sein, das man als von sich Verschiedenes bei sich trägt. In ihr geht es immer um den Menschen als einen und ganzen: „Das Objekt der Freiheit in ihrem ursprünglichen Sinn ist das Subjekt selbst, und alle zu behandelnden Gegenstände der Umwelterfahrung sind nur Gegenstände der Freiheit, insofern sie dieses endliche und raumzeitliche Subjekt an es selber vermitteln.“¹²¹ Die Freiheit ist das Vermögen, über sich selbst zu entscheiden und sich selbst zu tun. Sie ist ein Moment am Subjekt selber, das das Subjekt nicht vor sich bringen kann, und eben darum kann sie kein empirisches Einzeldatum sein.

Ähnlich wie Rahner den Vorgriff des Geistes unter anderem in der Uneinholbarkeit der Erkenntnis des Subjekts beschreibt, verweist er auch auf den transzendentalen Charakter der Freiheit. Sie wird auch im Rahmen der Erkenntnistheorie metaphysisch begründet. Nämlich: Im Akt der Reflexion ist die Freiheit am subjektiven Pol selbst wieder Freiheit, so dass in der suchenden Reflexion auf die Freiheit immer nur die Objektivation einer früheren Freiheit vorzufinden ist.¹²² Die ursprüngliche Freiheit entzieht sich der Reflexion, sie ist nicht einzuholen. Deswegen ist sie als eine immer ursprüngliche Freiheit des Subjekts eine transzendente Wirklichkeit.

2.5. Die transzendente Einheit von Erkenntnis und Freiheit

Für Rahner fallen Erkenntnis und Freiheit als Konstituenten des Subjekts in der transzendentalen Erfahrung in eine Einheit zusammen. Diese transzendente Erfahrung ist für ihn ja „nicht bloss eine solche der reinen Erkenntnis, sondern auch ... der Freiheit, .. [der] derselbe Charakter der Transzendentalität zukommt, so dass grundsätzlich immer nach dem Woraufhin und Wovonher des Subjekts als eines Wissenden und als eines Freien in einem gefragt werden kann.“¹²³ Wo sich also der Mensch in transzendentaler Reflexion als Subjekt erfährt, ist zugleich

¹²⁰ Ebd. 49.

¹²¹ Ebd.

¹²² Vgl. ebd. 103.

¹²³ Ebd. 32.

der Wurzelgrund menschlicher Freiheit gelegt. In der transzendentalen Erfahrung erfährt sich das Subjekt durch seine Freiheitstat, die der „Hinauskehr in die Welt“ notwendig grundgelegt ist, als das, das zu sich selbst kommt bzw. gekommen ist. Damit es aber um dieses Zu-sich-selbst-kommen wissen kann, anders gesagt, damit die „reditio in seipsum“ eine „reditio completa“ wird, benötigt es die Reflexion. Also ist auch die Erkenntnis im Spiel. Es handelt sich somit um „eine reflektierende Freiheit“¹²⁴, wobei Freiheit über Erkenntnis „gelichtet“ wird. Rahner benutzt möglichst oft die Wendung von „Erkenntnis und Freiheit des Geistes“, wobei er die zwei parallelen Grössen einander untrennbar zuordnet, nicht zuletzt um die Wirklichkeit des Subjekts als „In-sich-selber-Ständiger“ bzw. „Bei-sich-selber-sein“ unterstreichen zu können. Die Parallelität der Erkenntnis und der Freiheit ist also nicht zu bestreiten. Auf ihr Verhältnis zueinander geht Rahner näher nicht ein, sondern lässt sie unter dem Oberbegriff „transzendente Erfahrung“ stehen. Um dieses Verhältnis doch deutlicher zu zeigen, wenden wir uns einer über Rahner hinausgehenden Präzisierung N. Knoepfflers zu: „Zwischen Freiheit und Erkenntnis gibt es eine hermeneutische *Spirale*. Erkenntnis ist ohne einen Freiheitsakt nicht denkbar, da Erkenntnis selbst Akt des Menschen als freien im Unterschied zum instinktiv handelnden und wahrnehmenden Tier ist. Freiheit lichtet sich durch Erkenntnis, Erkenntnis verwirklicht sich durch Freiheit.“¹²⁵ In diesem Sinne lassen sich Erkenntnis und Freiheit als transzendente Einheit verstehen.

2.6. Die Vermitteltheit der Freiheit als „entspringende und entsprungene“

Wie der Geist des von ihm Verschiedenen bedarf, um zu sich selbst kommen zu können, ist auch die Freiheit immer durch die konkrete Raumzeitlichkeit, Leiblichkeit und durch die Geschichte des Menschen vermittelt. Eine rein innere Freiheitsentscheidung als bloss transzendente ist nicht möglich. Zur Transzendenz gehört auch die Objektivierung. Das zeigt uns auch das Beispiel eines liebenden Menschen. Er kann nur in kategorial inneren Gedanken und Empfindungen lieben, welche aber zugleich die überkategoriale Liebe

¹²⁴ KNOEPFFLER, N., *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner*, a.a.O., 95.

¹²⁵ Ebd., Anm. 169.

inkarnieren.¹²⁶ Deshalb hält Rahner für das richtige Verständnis der Freiheit zunächst eine Unterscheidung notwendig, nämlich zwischen der Ursprünglichkeit und der kategorialen Objektivation der Freiheit.¹²⁷ Diese letztere wird durch das Medium der Welt und der leibhaftigen Geschichte zu sich selbst vermittelt, und so wird sie eine welthafte Freiheit, die in Erscheinung tritt. In diesem Sinne spricht Rahner von einer Freiheit im Ursprung und von einer Freiheit der welthaften Inkarnation, von „einer entspringenden und einer entsprungenen“ Freiheit.¹²⁸ Natürlich darf man diese Unterscheidung nicht so verstehen, als ob die zwei Momente der Freiheit voneinander trennbar wären. Sie bilden vielmehr die eine Einheit der Freiheit. Die transzendente Freiheit in ihrer Ursprünglichkeit braucht ja immer ihre raumzeitliche Objektivation, um erscheinen zu können, ohne dass sie aufhörte „letzte Sichselbstüberantwortetheit der Person“¹²⁹ in Erkennen und Selbsttat zu bleiben. Und eben in diesem Erkennen und in der Selbsttat ist ihr kategoriales Moment vorhanden.

Der Mensch objektiviert seine ursprüngliche Freiheit und die damit gegebene innere Entscheidung und Haltung nach aussen, er konkretisiert sie im äusseren Akt der Handlung, der notwendig zum Vollzug der Freiheit gehört, so dass „die äussere ... auch Bedingung der inneren [ist], und nicht nur umgekehrt.“¹³⁰ Ob man ein konkretes, empirisches Einzeldatum in der Geschichte eines Menschen als Produkt und Inkarnation der ursprünglichen Freiheit betrachten kann oder im Gegenteil, lässt Rahner offen. Die Freiheit, die sich in die Welt hinein verwirklicht, ist von ihr in bestimmter Weise auch bedingt, da sie Institutionen, Denkschemen, Konventionen usw. vorfindet.¹³¹ Diese dienen einerseits zur Ermöglichung der Freiheit, andererseits aber beschränken sie sie, auch wenn der Charakter des Zwanges nicht gegeben ist. Weil die Einzelhandlungen des Subjekts in dieser nicht auflösbaren Synthese von ursprünglicher Freiheit und angenommener Notwendigkeit geschehen, kann das Subjekt nie mit absoluter Sicherheit

¹²⁶ Das Beispiel habe ich von Bert van der Heijden übernommen. Vgl. dazu: HEILDEN, B. v. d., *Karl Rahner – Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973, 129.

¹²⁷ Vgl. GK, 47.

¹²⁸ Vgl. ebd., 48.

¹²⁹ Ebd., 47.

¹³⁰ Schriften III, 128.

¹³¹ Vgl. HEILDEN, Bert v. d., *Karl Rahner*, a.a.O., 131.

die tatsächliche Freiheit oder die Determiniertheit seiner Handlung feststellen und so auch nicht darüber urteilen, wie es sich selbst durch die konkrete Vermitteltheit seiner kategorialen Tat vollzogen hat bzw. wer es geworden ist. Was dieser Selbstvollzug des Subjekts eigentlich bedeutet, soll im theologischen Kontext der Freiheitlehre Karl Rahners eingehend dargestellt werden, worauf aber wir jetzt, in gegebenem Rahmen nicht eingehen können.

Die Freiheit als ontologische Bestimmung der menschlichen Geistigkeit, die im Rahmen der transzendentalen Anthropologie Rahners den Schwerpunkt der Darstellung bildete, ist in erster Linie ein grundlegender Ansatz von „Geist in Welt“. In „Hörer des Wortes“ aber dann vor allem in seinen späteren Schriften zeichnet sich das freie und verantwortliche Verhältnis des Menschen zu Gott und zu seiner Mitwelt deutlich ab, wodurch er sich selbst bestimmt.

Wie wir es in den bisherigen Überlegungen gesehen haben, versteht Rahner die innerste Wesensstruktur des Subjekts nicht als statische Wirklichkeit sondern vielmehr als dynamischen Vollzug des Bei-sich-seins. Wir können also sagen: Die Freiheit ist zunächst die Überantworttheit des Subjekts an sich selbst und als solche bezieht sich auf das eine Ganze des menschlichen Daseins. Sie ist kein partikuläres Vermögen, sondern das Vermögen des Subjekts über sich selbst.