



Universität Paderborn

Fakultät für Kulturwissenschaften

Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften

## Der Mensch als Selbstmitteilung Gottes.

Offenbarungstheologie und theologische Anthropologie bei

Karl Rahner (1904-1984) und Morteza Motahhari (1919-1979)

Schriftliche Doktorarbeit vorgelegt im Rahmen des Promotion Abschlusses an der  
Universität Paderborn im Fach Komparative Theologie der Religionen von  
Mojtaba Beidaghy  
Martikel-Nr.:6727435

Paderborn, September 2019

Erstgutachter: Prof. Dr. Klaus von Stosch

Zweitgutachter: Prof. Dr. Mohammad Legenhausen

# 1 Inhalt

1	EINLEITUNG.....	5
1.1.	Zur Erläuterung des Themas und Begründung des Vergleichs zwischen Rahner und Motahhari.....	5
1.2.	Anthropologie in der christlichen und islamischen Theologie.....	6
1.3.	Forschungszweck .....	8
1.4.	Karl Rahners transzendental-anthropologische Wende .....	10
I.	DER MENSCH IN DEN THEOLOGISCHEN GEDANKEN VON MORTEZA MOTAHHARI...	14
1.	die Gedankenwelt des Denkers Morteza Motahhari .....	14
1.1.	Der Mensch als Ausgangspunkt der Theologie.....	22
1.2.	Lebensgeschichte und gedankliche Entwicklung Motahharis.....	25
2.	Die Fitrat als Schlüsselbegriff und methodische Orientierung in der Humantheologie	
	49	
2.1.	Geschichtlicher Hintergrund der Theorie der Fitrat in islamischen Theorien...	49
2.2.	Motahharis Ansichten über die Stellung und Wichtigkeit der Fitrat.....	50
2.3.	Motahharis Denkansatz zur Erlangung seiner Theorie der Fitrat.....	52
2.4.	Konzeptualisierung des Begriffs Fitrat .....	53
2.5.	Arten der Fitrat.....	54
2.5.1	Die Erkenntnis betreffende Fitrat.....	55
2.5.2.	Die Neigung betreffende Fitrat .....	55
2.6.	Motahharis Methodik zum Beweis der Fetrat.....	56
2.7.	Bewertung der Argumentationsmethode Motahharis .....	58
2.8.	Die epistemologische Funktion der Theorie der Fitrat.....	59
2.8.1.	Fitrat – zur philosophischen Begründung .....	60
2.8.2.	Fitrat – zur theologischen Begründung .....	62
2.8.3	Anthropologie .....	63
2.8.4	Religionswissenschaft.....	64

.2.8.5 Die Erörterung der Frage des Angeborenseins der Religion.....	65
.2.8.6 Ursprung der Religion.....	65
.2.8.7 Ewigkeit und universale Gültigkeit der Moralprinzipien.....	66
3. Die Theorie der Fitrat und die Nicht-Muslime.....	70
3.1. Kritik am Pluralismus .....	70
3.2. Kritik am Exklusivismus.....	75
3.3. Angeborener Islam als Schlüsselwort des Seelenheils.....	78
3.4. Die Rolle des Glaubens und der Taten, die zum Seelenheil des Menschen führen	79
3.5. Hintergrund der Theorie des angeborenen Islams.....	84
3.6. Bewertung der Theorie des angeborenen Islams.....	85
4. Die Eigenschaften und das Kriterium der Theologische Anthropologie aus der Sicht Motahharis .....	94
4.1. Theologischer Formalismus und Negierung der Beweisführung in der Religion 94	
4.2. Das gescheiterte Vereinen anscheinend widersprüchlicher Lehren und das Verfallen in beliebige Interpretationen .....	96
4.3. Die Bedingung für die Wiederbelebung des religiösen Gedankens.....	98
4.4. Die Rationalität der islamischen Denkschule.....	101
4.5. Die Folgen der Theorie von Motahhari im Zusammenhang mit der rationalen Theologie .....	104
4.6. Gerechtigkeit als ein von der Offenbarung unabhängiger menschlicher Wert	108
4.6.1. Wie definiert Motahhari genau diese Gerechtigkeit? .....	110
5. Kritische Punkte an Motahharis Theorie.....	118
5.1. Argumente für die Fitrat-Theorie.....	122
5.1.1. Indirekte Argumentation .....	122
5.1.2. Direkte Argumentation.....	123
5.2. Funktion der Fitrat-Theorie.....	128
II. DER MENSCH IN DEN THEOLOGISCHEN GEDANKEN VON KARL RAHNER .....	133

1.	Neue Situation, neue Methode, neue Aussagen .....	133
1.1.	Heideggers Einfluss auf Rahnersche Theologie.....	134
1.2.	Rahners Erklärungsversuche für die katholische Krisensituation.....	137
2.	Transzendentale Erfahrung bei Karl Rahner .....	145
2.1.	Transzental .....	148
2.2.	Transzendentale Erfahrung .....	152
2.3.	Karl Rahners transzental-anthropologische Methode.....	156
2.3.1.	Der Kopernikanische Ansatz bei Kants Philosophie.....	158
2.3.2.	Maréchals kritische Auseinandersetzung mit der transzentalen Methode Kants	159
2.3.3.	Der Unterschied in der weitergeführten und der transzentalen Methode bei Josef Maréchal und Karl Rahner .....	160
3.	Die Gnade als Herzstück der Theologie Rahners.....	162
3.1.	Die Konzentration auf den Kern der christlichen Botschaft .....	162
4.	Übernatürliches Existential als Geheimnis des Menschen.....	173
4.1.	Die menschliche Reflexion als kritisch-rückwirkendes Denken.....	176
5.	Der Mensch als das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes .....	183
5.1.	Die Spitze der Theologie Rahners, ihre Folgen und Herausforderungen.....	183
5.2.	Zum Verständnis des Selbstmitteilungsbegriffes.....	185
5.3.	Realsymbolbegriff als Ausgangsbasis.....	188
5.4.	Anthropologische Konsequenz des Realsymbolbegriffs.....	192
5.5.	Freiheit gegenüber Gott.....	195
5.6.	„Unmittelbarkeit zu Gott“ durch Selbstmitteilung Gottes .....	198
5.7.	Selbstmitteilung Gottes im Menschen als formale Ursächlichkeit .....	201
5.8.	Von transzentaler Selbstmitteilung Gottes zu kategorialer Selbstmitteilung Gottes	202
6.	Fazit.....	204
7.	Literaturverzeichnis.....	210

# 1 EINLEITUNG

## 1.1. Zur Erläuterung des Themas und Begründung des Vergleichs zwischen Rahner und Motahhari

Was für ein Geschöpf ist der Mensch? Was sind seine Potenziale und Fähigkeiten? Was sind seine Schwächen und Mängel? Entsprechen seine ontologischen Strukturen der Führung Gottes? Dies sind grundlegende Fragen, die würdig sind, von Anthropologen beantwortet zu werden. Man kann sogar sagen, dass diese Fragen vor allen anderen Fragen zu beantworten sind. Wenn, wie Immanuel Kant sagte, dies die wichtigsten Fragen der Menschen sind, müssen wir erkennen, dass die Metaphysik, Ethik, Religion und Anthropologie die Antwortsuche auf diese Fragen in den Mittelpunkt stellen müssen<sup>1</sup> und dass die ersten drei Fragen von der letzten Frage abhängig sind. „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“<sup>2</sup>

Über die grundlegende Bedeutung der Anthropologie hinaus, zählen ihre Streitobjekte zu den wichtigsten Diskussionsthemen in den heutigen Wissenschaften. Max Scheler, der Wiederbegründer der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, sagt, „dass die Probleme einer philosophischen Anthropologie heute geradezu in den Mittelpunkt aller philosophischen Problematik in Deutschland gerückt sind, und dass auch weit hinaus über die philosophischen Fachkreise Biologen, Mediziner, Psychologen und Soziologen an einem neuen Bilde von Wesensaufbau des Menschen arbeiten“<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Vgl. DIERKES, HANS, Philosophische Anthropologie. Texte und Materialien für den Unterricht, Stuttgart 2010, 6. „Einen ersten und immer wieder zitierten Reflex auf diese Entwicklung (Etablierung Anthropologie als Disziplin [...] formuliert Immanuel Kant, wenn er der Philosophie nach ihrem „Weltbegriff“ die Beantwortung folgender Fragen zur Aufgabe macht.“

<sup>2</sup> Vgl. WEISCHEDEL, WILHELM (Hg), Immanuel Kant Werke in sechs Bänden. Bd. 3: Schriften zur Metaphysik und Logik, Darmstadt 1975,448. „1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich tun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion*, und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“

<sup>3</sup> Vgl. FRINGS, MANFRED S. (Hg.), Max Scheler Späte Schriften, Bern-München 1976, 10.

## 1.2. Anthropologie in der christlichen und islamischen Theologie

Der Mensch hat eine entscheidende Rolle in der Theologie der Offenbarung, weil alles beim Menschen endet und in gewisser Weise auch beim Menschen beginnt. Aus der Perspektive der abrahamischen Religionen sendet Gott die Offenbarung für die Leitung und Glückseligkeit der Menschen. Besser gesagt ist die Offenbarung aus der Perspektive der Offenbarungstheologie der Plan Gottes, der die Glückseligkeit der Menschen aufzeigt. Daher ist beim Studium der Religion die Anthropologie als das erste wichtige Thema zu betrachten. Hinzu kommt, dass auch epistemologisch gesehen, jede Rede von Gott beim Menschen und den Bedingungen der Möglichkeit seiner Erkenntnis beginnen muss. Von daher kann man gleich aus doppeltem Grund sagen, dass die Reflexion über das menschliche Wesen und seine Stellung in der Schöpfung aus der Perspektive der jeweiligen Religion notwendig sind, um die Strukturen dieser Religion zu kennen und zu verstehen. Insofern kann man behaupten, dass ohne die Anthropologie einer Religion zu verstehen, diese nicht genau und vollständig verstanden werden kann.

Obwohl es in der Bibel und im Koran viele Verse über den Menschen aus unterschiedlichen Perspektiven gibt, wird die Anthropologie in der christlichen und islamischen Theologie unterschiedlich betrachtet. Während die christliche Theologie die Anthropologie und ihre Themen ernsthaft betrachtet und sogar einen speziellen Bereich dafür hat, wurde die Anthropologie in der islamischen Theologie nicht als selbstständiges Thema betrachtet. Die anthropologischen Themen in der islamischen Theologie werden unter Themen wie der Gotteslehre, Eschatologie und der Begründung der Existenz Gottes behandelt. Sie werden als Einführung für andere Themen herangezogen. Ein Beispiel für diese Tatsache wäre, dass die Frage nach der Willensfreiheit des Menschen im Themenbereich der Gotteslehre behandelt wird. Diejenigen, die das Argument der Willensfreiheit vertreten, sind der Meinung, dass wenn der Mensch in seiner Handlungsweise nicht frei wäre, eine Belohnung oder Bestrafung für dieses determinierte Handeln ungerecht wäre. Weil diese Theologen um die göttliche Gerechtigkeit besorgt sind und nicht wollen, dass an dieser gezweifelt wird, behandeln sie die Willensfreiheit des Menschen in der

Gotteslehre. Die Gruppe von Theologen, welche die Willensfreiheit des Menschen verneinen, sind besorgt über die dadurch scheinbar gegebene Einschränkung der Allmacht Gottes. Des Weiteren behandeln sie die Willensfreiheit des Menschen unter dem Thema der Vorsehung und Vorherbestimmung Gottes. Darüber hinaus wurden die anthropologischen Themen in der Eschatologie diskutiert. Jedoch nicht unabhängig, sondern als Einführung, um das Jenseits zu beweisen. Der Hinweis darauf, dass der Mensch nicht einfach mit dem Tod endet, also nicht nur einen Körper, sondern eine ewige Seele hat, beweist, dass es ein anderes Leben geben muss. Diskussionen um den Dualismus von Seele und Körper und wie sie zueinander in Beziehung stehen, ebenso die Immateriellität und Unsterblichkeit der Seele, sind einführende Themen für die Auferstehung am Jüngsten Tag.

Die Diskussion über das Wesen beziehungsweise die besondere Art der Schöpfung des Menschen aus der koranischen Perspektive ist ein weiteres Thema der Anthropologie. In den Kalam-Büchern wurde dies in den Diskussionen über den Beweis Gottes als Begründung für die Existenz Gottes aufgenommen. Daher kann gesagt werden, dass die Anthropologie ein fehlendes Glied in der islamischen Theologie darstellt. Obwohl sie in anderen Wissenschaften wie Philosophie und Mystik ein wichtiges Thema ist, spielt sie in der islamischen Theologie keine bedeutende und unabhängige Rolle.

Dennoch handelt Morteza Motahhari anders und eröffnet einen neuen Weg. So sind in seinem sechsbändigen Werk, das als eine Einführung in die islamische Anschauung gilt, nicht nur zwei Bände zu den Themen der Anthropologie (Mensch und Glaube, Mensch im Koran) zu finden, sondern zudem beginnt er seine Theologie mit dem Menschen, während alle anderen wichtigen theologischen Einführungen mit dem Thema Gott und seiner Begründung beginnen. An dieser Stelle liegt es nahe, die Ideen von Rahner mit denen von Motahhari zu vergleichen. Die Theologie mit dem Menschen und nicht mit Gott zu beginnen, wird damit begründet, dass es der Mensch ist, der angesprochen wird, und wir als Menschen von Gott nur in menschlicher Weise sprechen können. Zugleich gilt es, das menschliche Wesen so zu entfalten, dass deutlich wird, dass der Mensch grundsätzlich dazu in der Lage ist, an Gott zu glauben. Auf diese Erneuerung

verweist Rahner in seinem Buch *Grundkurs des Glaubens*, aber auch schon in seinem Frühwerk *Hörer des Wortes*. Nicht nur von ihrer Methodik her, den Menschen an den Beginn ihrer Theologie zu setzen, sind Rahner und Motahhari vergleichbar, sondern auch inhaltlich sind Ähnlichkeiten zu verzeichnen. Während in der Theologie Rahners der Mensch als Selbstmitteilung Gottes verstanden wird, sieht Motahhari den Menschen als besondere Schöpfung, welche das Potenzial hat, Gott zu erkennen und sich ihm zuzuwenden.

Motahhari bedient sich des koranischen Begriffs *Fitrat*, um seine Position zu klären. *Fitrat* bedeutet eine spezielle Form der Schöpfung, die im Koran nur für den Menschen verwendet wird und meint, dass der Mensch in seinem Inneren zu Gott hingezogen ist und ihn erkennen kann.

### 1.3. Forschungszweck

Diese Forschung hat die Absicht, die Ansichten über die menschliche Natur in Christentum und Islam auf der Grundlage der katholischen und schiitischen Theologie zu vergleichen. Genauer möchte ich über die menschliche Natur aus der Sicht Karl Rahners und von Morteza Motahhari nachdenken. Was sind die gemeinsamen Merkmale der Menschen? Welche Kriterien gibt es für die Unterscheidung? Kennt der Mensch aus seinem Inneren heraus Gott und liebt er ihn? Oder gibt es keine innere Instanz für Glaube an und Liebe zu Gott? Wenn Gott im Inneren der Menschen ist, warum leugnen einige Menschen Gott und wenden sich von ihm ab? Was ist die Funktion und die Bedeutung der theologischen Anthropologie für die Sorgen des heutigen Menschen, beziehungsweise wie kann diese Bedeutung aussehen? Antworten auf diese Fragen werden aus der Sicht von Karl Rahner und Morteza Motahhari, zwei der bedeutendsten und einflussreichsten katholischen und schiitischen Theologen des zwanzigsten Jahrhunderts in Deutschland und im Iran, erforscht. Beide Denker sind in ihrer theologischen Tradition wichtig und wirksam und haben in ihrer Theologie innovative Ideen für die Anthropologie vorgestellt. Warum befasst sich diese Arbeit nun mit eben diesen

beiden Theologen? Es gibt zwei besondere Auswahlkriterien, die auf beiden zutreffen: a) Beide Theologen entwickeln ihre Theologie vom Menschen her und bemühen sich doch zugleich um Treue zur Tradition und damit auch zur Heiligen Schrift, b) sie haben nicht nur die vorangehenden Ideen erläutert und kommentiert, sondern selbst neue Ideen hervorgebracht und neu gedeutet.

Für die Behandlung dieses Themas bei Rahner und Motahhari setzt diese Arbeit bei folgenden Fragen an:

Wie gehen die beiden Theologen das Thema der theologischen Anthropologie an?

Mit welchen Methoden rationalisieren und begründen sie ihre Ansichten?

Was ist der Inhalt ihrer theologischen Anthropologie?

Was meint Rahner, wenn er vom Menschen als Selbstmitteilung Gottes spricht?

Was ist die angeborene *Fitrat* im Menschen und was sind ihre Komponenten?

Wo liegt die Stellung der theologischen Anthropologie in ihrer Theologie?

Wie und wo kann diese Theologie angewendet werden?

Der Schwerpunkt der koranischen Bilder vom Menschen ist die *Fitrat*. Daher nennt Motahhari *Fitrat* in der Theologie an einer Stelle die „Mutter der Dinge“<sup>4</sup> und sie wird an einer anderen Stelle als das „Mutterprinzip“<sup>5</sup> betrachtet.

Motahhari erschließt die *Fitrat*-Theorie aus den religiösen Texten, meint aber, dass ihre Begründung grundsätzlich philosophisch ist. Um die *Fitrat* zu begründen, verwendet er die Methodik der logischen Analyse und bezieht sich auf allgemein menschliche Erfahrungen. Er kritisiert auch die soziologischen und psychologischen Perspektiven. Seine Begründungsform ist in ihrer argumentativen Stringenz und ihrer explikativen Beweiskraft besonders überzeugend.

Die Funktion dieser Theorie kann aus drei Perspektiven untersucht werden. Aus der Perspektive der logischen Resultate, der konkreten Spuren im persönlichen und sozialen Leben und den kognitiven Ergebnissen. Motahhari verwendet diese Theorie vorwiegend aus der Perspektive der kognitiven Ergebnisse. Er verwendet

---

<sup>4</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Einführung in die islamische Weltsicht. Bd. 1: Mensch und Glaube, Tehran 2008, 61.

<sup>5</sup> DERS., Einführung in die islamische Weltsicht. Bd. 5: Gesellschaft und Geschichte, 105.

*Fitrat* mal als Antwort, mal als Lösung für die theologischen Fragen sowie als Kriterium für die Einschätzung der Meinungen. Die Liste der theologischen Diskussionen, die für die *Fitrat* angewandt wird, lautet wie folgt: Erkenntnistheorie, Gotteslehre, die Universalität und Zeitlosigkeit der Ethik, die Anthropologie und menschliche Authentizität sowie die Philosophie der Erziehung. Die religionswissenschaftlichen Fragen werden bei Motahhari auch aus der Perspektive der *Fitrat* thematisiert und beantwortet.

1. Der Ursprung der Religion.
  2. Wie lässt sich die Beziehung zwischen Religion und Menschen erklären.
  3. Die anderen Religionen und religiöse Vielfalt.
  4. Unterschiedliche Gläubigkeit und die Logik des Glaubensverständnisses.
- Motahhari verwendet hauptsächlich *Fitrat* für die theologischen Diskussionen.<sup>6</sup>

#### 1.4. Karl Rahners transzental-anthropologische Wende

Die Suche nach dem Zustand der menschlichen Existenz taucht in allen Werken von Rahner auf. Diese Suche hat in seinem anfänglichen Werk zunächst *philosophischen* Duft und Geschmack, der allmählich *theologischen* Duft und Geschmack annimmt. Das verbindende Glied zwischen diesen beiden Epochen – philosophischer und theologischer Provenienz – ist die Suche nach dem Wesen des Menschen und die Entdeckung seiner inneren Beziehung zum Geheimnis des absoluten Seins. Die Wurzel seiner Gedanken ist sein Interesse für den Menschen. Aus dem Grund, dass die Theologie von Rahner auf Menschen, seine Vorbedingungen und sein Sein fokussiert ist, wird sie Transzentaltheologie genannt. Er stellt in der Tat diese kantischen Ausdrücke – transzental / die Vorbedingungen des Menschen – als Reaktion auf die Unmöglichkeit der metaphysischen Erkenntnis von Kant dar. In *Geist in der Welt* analysiert Rahner die Vorbedingungen, die die Erkenntnis ermöglichen. Solche Vorbedingungen haben

---

<sup>6</sup> Vgl. GHARAMALEKI, AHAD FARAMARZ, Motahhari & Modern Islamic Theology, Tehran 2005, 274.

seiner Meinung nach theologischer Bedeutung, weshalb er mit ihr geistige Vorbedingungen im Menschen zu beweisen sucht und damit viele christliche Lehrsätze neu zu lesen und zu rezipieren beginnt.

#### **1.4.1. *Der Mensch als Selbstmitteilung Gottes***

Rahner glaubt, dass Gott sich zu einem Teil der menschlichen Existenz gemacht hat und den Menschen so an seiner Existenz teilhaben lässt. In der christlichen Theologie weist die *visio beatifica* darauf hin, dass der gläubige Mensch im Paradies Gott von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht bzw. – etwas weniger anthropomorph formuliert – die Vollendung des Menschen in der Schau Gottes besteht. Diese Rettung und Erlösung sind nur durch die Gnade, die erschaffene Gnade genannt wird, möglich. Der Mensch kann diese nicht aufgrund seiner Natur erreichen. Rahner ist der Meinung, dass es über diese Gnade hinaus auch eine Gnade gibt, die zu Beginn der Schöpfung des Menschen als Geschenk Gottes in uns hineingelegt wurde. Im vierten Kapitel seines Werkes *Grundkurs des Glaubens* erklärt Rahner, dass Gott sich selbst dem Menschen gegeben hat. Dieses Geschenk nennt er die unerschaffene Gnade, weil sie ein Teil vom unerschaffenen Gott ist. Diese besondere Beziehung nennt Rahner die Selbstmitteilung Gottes im Menschen. Seiner Meinung nach ist die Selbstmitteilung Gottes der Hauptteil des Menschen, der ihn von anderen Wesen unterscheidet.

#### **1.4.2. *Übernatürliche Existentials***

Der Begriff des *übernatürlichen Existentials* hat in der Theologie Rahners eine große Bedeutung. Er schlägt vor, dass die Gnade als eine zugleich übernatürliche und existiale Prägung des Menschen angenommen werden soll – eine auf den ersten Blick paradoxe Idee. Sie wird dadurch nachvollziehbar, dass zum einen der Mensch Gnade von außen (fremd) annimmt und zum anderen der Mensch als Natur ohne Gnade gedacht wird, damit die Gnade als frei von Gott gegeben verstanden wird. Rahner argumentiert, wenn Gott ein Wesen für das Leben mit Gnade erschaffen hat, dann hat er in die Natur dieses Wesens auch die Möglichkeit gelegt,

diese Gnade zu empfangen. Die Natur steht in Verbindung mit Gnade und ist offen für diese, sie ist aber nicht eins mit ihr, denn die Natur benötigt die Gnade. Dementsprechend ist die Fähigkeit, Gnade zu empfangen, existenzieller und notwendiger Bestandteil der menschlichen Existenz. Darüber hinaus könnte Gott, weil er nicht verpflichtet ist, den Menschen so zu erschaffen, ihn auch anders erschaffen – zum Beispiel ohne Gnade. Das nennt Rahner dann reine Natur, was bedeutet, dass Gott dem Menschen diese unerschaffene Gnade durch freien Willen geschenkt hat. Deshalb ist diese Gnade übernatürlich. Rahner betont, dass das *übernatürliche Existential* konkret und objektiv ist und nicht als ein Vermittler zwischen Menschen und Gott verstanden werden darf. Die Verbindung zwischen Gnade und Natur soll nicht so erklärt werden, dass die Natur des Menschen vom *übernatürlichen Existential* und dieses wiederum von der Gnade abhängig ist. Die Erfahrung, die wir mit der Gnade machen, ist nicht in unseren täglichen Aktivitäten offensichtlich, denn Gnade ist die Vorbedingung für all(e) unsere Erfahrungen. Das ist ein „Horizont“<sup>7</sup> der Transzendenz, welcher dem Menschen manchmal bewusst wird, aber von ihm nicht gedeutet werden kann.

Rahner betont, dass diese besondere Schöpfung des Menschen ein Geschenk ist; die Annahme oder Ablehnung hat keine Wirkung auf die Anwesenheit im Menschen. Diese Gnade ist Anwesenheit in all unseren Erfahrungen, existiert in allen menschlichen Tätigkeiten und ist in uns verbreitet. Das heißt, dass die Gnade ein Potenzial im Menschen ist, welches offen für die Verwirklichung ist, und auch wenn es nicht verwirklicht wird, nicht bedeutungslos oder nichtig wird. Denn auch wenn die Selbstmitteilung Gottes im Menschen nicht manifest wird, bleibt das Potenzial der Offenheit zur Transzendenz bestehen und hat weiterhin als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis im Menschen eine große Bedeutung.

Die Idee der theologischen Anthropologie ist für Rahner und Motahhari Organisator und Ordnungsgeber ihrer Gedanken. Ohne diese Idee zu verstehen, ist

---

<sup>7</sup> Vgl. SCHÖNDORF, HARALD, Die Bedeutung der Philosophie bei Karl Rahner. In: HARALD SCHÖNDORF (Hg.), Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners, Freiburg im Breisgau 2005. 13-31. „Aus dem Denken Husserls hat Heidegger den Ausdruck „Horizont“ übernommen, den wir gleichfalls bei Rahner finden, wenn er davon spricht, dass unser Erkennen immer schon auf die umfassende Ganzheit des Seins ausgreift und sie darum implizit und unthematisch miterkennt.“

es nicht möglich, ihre Theologie zu verstehen. Darüber hinaus ist die Kritik der theologischen Anthropologie die Grundlage ihrer theologischen Gedanken. Bieten sie eine präzise Erklärung von theologischer Anthropologie? Verwenden sie theologische Anthropologie nicht ungenau, um die Theologie zu verteidigen? Diese Arbeit will Antworten auf diese Fragen geben, weshalb sie im Folgenden genauer betrachtet werden.

## I. DER MENSCH IN DEN THEOLOGISCHEN GEDANKEN VON MORTEZA MOTAHHARI

### 1. die Gedankenwelt des Denkers Morteza Motahhari

Motahhari gilt als einer der wirkungsvollsten muslimischen Theologen der Gegenwart und zudem als der kreativste Kopf der letzten Jahre in der iranischen Gesellschaft.<sup>8</sup> Motahhari war ein Denker, dessen umfangreiche wissenschaftliche Werke nicht nur eine große Leserschaft aus der einfachen Masse anzogen, sondern auch die elitären Schichten, wie es nur wenige andere zeitgenössische Denker seines Ranges vermochten.<sup>9</sup> Zwar wurden all seine Artikel und Bücher noch in seinem relativ kurzen Leben publiziert, dennoch blieb auch nach vierzig Jahren bis zum heutigen Tag ein Teil seiner Vorlesungen und Reden unveröffentlicht. Aber ein interessierter Forscher sieht sich trotz alledem immerhin mit einem Gedankengut von vierzigtausend Seiten konfrontiert. Noch in den Jahren nach seinem Martyrertod wurden hunderte Bücher, Artikel und Dissertationen über seine Gedanken verfasst, wobei jedoch ein wichtiger Punkt von der wissenschaftlichen Gemeinschaft unbeachtet blieb. Es handelt sich um einen Punkt, zu dem es mir kein Werk zu geben scheint, das sich direkt oder indirekt damit beschäftigt. Ich denke an das Thema der *anthropologischen Wende*, die hinsichtlich des Ausgangspunkts der islamischen Theologie meiner Ansicht nach dem wichtigsten Ereignis in den theologischen Gedanken Motahharis darstellt.

In seinen letzten Lebensjahren schlug er einen neuen Weg in der islamischen Theologie ein, der in der Tradition der traditionellen Systematischen Theologie bzw. des Kalam unüblich war. „Wohl aber hat er eine theologische Weltsicht der

---

<sup>8</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20.Jahrhundert, Wiesbaden 2002, 179.

<sup>9</sup> Vgl. GHARAMALEKI, AHAD FARAMARZ, Master Motahhary and Modern Islamic Theology, 20.

Schia vermittelte, die sich nicht direkt einer traditionellen theologischen Schule zuordnen lässt. Er bemühte sich grundsätzlich darum, die Elemente der Theologie in ihren wesentlichen Bestandteilen in einen inneren Diskurs einzubinden. Die „neue Theologie“ (kalam-e gadid), wie man sie nennen mag, entstand infolge des sozialen, politischen und geistigen Umbruchs in jener Zeit, der von der Begegnung mit den modernen geistigen Strömungen in Westen und Osten profitierte.<sup>10</sup> Die tradierte Vorstellung ist, dass der Kalam oder die Wissenschaft der Glaubensprinzipien mit Themen wie der Gotteslehre, Beweisgründen der Existenz Gottes und der göttlichen Attribute beginnt und mit der Prophetie, als einem Wegweiser von den bzw. als Reflexion auf die Menschen, die die göttliche Botschaft und die Offenbarung weitertragen, fortgesetzt wird. Ergänzend werden dann Gründe für die Notwendigkeit der Prophetie und über deren Sinn angeführt, ganz zum Schluss wird die Auferstehung angesprochen und die Gründe für die Existenz des Lebens nach dem Tode. Dieser Diskussionsverlauf ist nicht nur im Kalam gegeben, sondern auch in der kontroverstheologischen Tradition der jüdischen Religion. Das heißt, dass in den abrahamitischen Religionen<sup>11</sup> die Theologie grundsätzlich immer in der gleichen Reihenfolge verfasst und vorgestellt wird: Gotteserkenntnis, Prophetie und Auferstehung. Der übergeordnete Trend in den theologischen Büchern abrahamitischer Religionen zeigt, dass seit jeher in der Theologie zuallererst Gott und seine Existenzbeweise zur Diskussion gestellt werden. Darüber hinaus werden nachfolgend die Prophetie und deren Erkenntniswege inklusive Beweisen und schließlich die Auferstehung und das Leben nach dem Tode thematisiert.

---

<sup>10</sup> HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 181. Hier ist zu bemerken: Mullah Abderrazak Lahiji (1070), der Schüler und Schwiegersohn von Mulla Sadra, war der einzige Theologe, der die islamische Theologie mit dem Menschen schon begonnen hatte. In seinem Buch „Gohar Morad“, welches eine komplette Reihe von Glaubensprinzipien umfasst, erarbeitete er eine neue Reihenfolge, einzigartig in dem Kalam. Es gibt eine Einleitung, drei Kapitel und einen Schluss. Die Einleitung behandelt die existentielle Stellung des Menschen und das Beschreiten des Weg Gottes, den Sinn der Philosophie und der Kontroverstheologie. Das erste Kapitel berichtet über die Selbsterkenntnis, das zweite über die Gotteserkenntnis, das Erkennen des Befehls Gottes und die Träger seiner Botschaft sowie über die Themen Prophetie und Imamah. Das dritte Kapitel behandelt die Folgen der Taten, das Leben nach dem Tode und die Auferstehung. Im Schlussteil des Buches wird die Sittenreinheit und die Stationen des mystischen Weges angesprochen.

<sup>11</sup> Außer Christentum bzw. christliche Theologie.

In Motahharis letztem Buch, ein Jahr vor seinem Tod wird der Mensch, der in den Glaubensprinzipien den Mittelpunkt darstellen soll, behandelt. Dies stellt eine thematische, von der westlichen Philosophie begrüßte Wende dar, die als ein wichtiges Ereignis wahrgenommen wurde. Die *kopernikanische Wende* ist ein immer wieder vorkommender Begriff. Alles begann damals, als Galileo und Kopernikus anhand ihrer Forschungen zu ihrem heliozentrischen Weltbild gelangten, in dem die Sonne im Zentrum des Kosmos ruht. Unter der *kopernikanischen Wende* versteht man diese Abkehr vom geozentrischen Weltbild und die Anerkennung des heliozentrischen Weltbildes. Danach behauptete Kant, dass das Forschungsobjekt der Philosophie nicht der Gegenstand außerhalb des Subjekts sei, sondern das Subjekt – das erkennende Ich – und dass dies ein Umdenken innerhalb der Philosophie forderte.<sup>12</sup> Einige nannten seine Theorie die *kopernikanische Wende in der Philosophie*.<sup>13</sup> Diese thematische Wende gab es auch in der vom Westen geführten Theologie. Als Rahner, deutscher Theologe, in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verkündete, dass der Mensch im Mittelpunkt der Theologie stünde und diese auch mit ihm beginne und nicht mit Gott, sprach man von einer *kopernikanischen Wende in der Theologie*. Solche Ansätze und Vorschläge zu einer Neuausrichtung fanden stets im Rahmen wissenschaftlicher, historischer und sozialer Umbrüche statt und führten hauptsächlich zu neuen Paradigmen innerhalb der jeweiligen Wissenschaft.

Erstaunlich ist aber, dass Motahharis Idee in der wissenschaftlichen Gemeinschaft Irans keine Beachtung findet und nur allzu leicht ignoriert wird. Die von Motahhari vorgeschlagene Wende könnte in der Systematischen Theologie bzw. im Kalam für einen neuen Diskurs in der islamischen Theologie sorgen, vor allem im Blick auf

---

<sup>12</sup> Vgl. STOSCH, KLAUS VON, Kant als Herausforderung moderner Theologie. Leitfaden zur Vorlesung im WS 2019, Paderborn 2019 (unveröffentlicht). „So wie Kopernikus anregte, die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse durch eine Transformation des geozentrischen in ein heliozentrisches Weltbild in eine adäquate Gesamtsicht zu integrieren, macht Kant den Gedanken stark, dass sich nicht unsere Erkenntnis nach den Gegenständen richtet, sondern dass sich die Gegenstände nach unserer Erkenntnis richten.“

<sup>13</sup> Vgl. DERS., Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn u.a. 2012. 39. „Kants Kopernikanische Wende meint die Umkehrung der Annahme, dass sich unsere Erkenntnis nach den Gegenständen richtet. So wie bis Kopernikus die Annahme selbstverständlich war, dass die Erde der Mittelpunkt des Weltalls sei und alle anderen Planeten sich um sie herumbewegten, so war es in der vorkantischen Metaphysik selbstverständlich anzunehmen, dass sich unsere Erkenntnis nach dem Gegenständen richtet.“

ihre Methodik und ihre Kriterien und könnte folglich neue Antworten in den Diskurs einspeisen. Man kann daraus schließen, dass diese mangelnde Aufmerksamkeit im Mainstream der Theologie nicht von einer fehlenden Wahrnehmung dieser bedeutenden Wende Motahharis herührte, sondern darin begründet ist, dass sie und der Beginn der theologischen Auseinandersetzung/Beschäftigung mit der Anthropologie keine ernsthafte und anhaltende Idee in der Gedankenwelt Motahharis zu sein schien. Vielmehr wurde sie als bloße Begleiterscheinung unserer Zeit angesehen, in der sowieso ständig vom Menschen gesprochen wird.<sup>14</sup> Jeder Denker, der dieses Thema ernsthaft aufnehmen will, sieht sich nun wieder gezwungen, die Präsentation seiner Gedanken//seiner Lehre den Erwartungen der Adressaten anzupassen.<sup>15</sup> Sollte aber tatsächlich der zeitliche Rahmen Motahharis die eigentliche und entscheidende Rolle gespielt haben, ist fraglich, warum man diese Wende nicht in den Gedanken seiner Zeitgenossen findet, sondern nur bei ihm? Würde man die Annahme akzeptieren, dass die Idee Motahharis in Wirklichkeit nur ein Produkt der Zeit ist, in der dieser lebte, könnte wieder behauptet werden, dass seinen Gedanken nicht die Aufmerksamkeit geschenkt wurde, die sie verdienen, da seine Idee und sein Vorschlag der Ausformulierung einer dem modernen Menschenbild entsprechenden Theologie dienen und eine denkwürdige und forschungsbedürftige Angelegenheit ist.

Beeinflusst von dieser Sichtweise beschäftigt sich diese Arbeit damit, mehr und mehr Hinweise hierzu zu finden und tatsächlich deuten alle Anzeichen auf die Richtigkeit der oben erwähnten These hin. Dass in der Zeit, in der Motahhari lebte, die meisten seiner intellektuellen Rivalen nur vom Menschen und seinen wesentlichen Bedürfnissen sprachen, führte dazu, dass er sich wirklich ernsthaft mit diesem Thema auseinandersetzte, seine Innovation nutzte und eine Reihe von Glaubensprinzipien in neuem Stil verfasste. Die Beeinflussung durch die typischen

---

<sup>14</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 184. „Ob man Motahharis Theologie als neu und von ihm begründet bezeichnen kann, wie es Reza Dawari in seinen Beitrag zu Motahharis Todestag tut, ist fraglich.“

<sup>15</sup> Diese Vermutung wurde im Gespräch mit Herrn Prof. Reza Pakatchi und Herrn Prof. Ali Ghafuri am 27.11.2017 im Iran angesprochen.

Fragen seiner Zeit ließe vielleicht ja noch Motahharis Aufmerksamkeit für die Anthropologie begründen, aber sie bietet keine Antwort auf die Frage, warum Motahharis Theologie mit dem Menschen anfängt. Seit der konstitutionellen Revolution,<sup>16</sup> insbesondere nach den beiden Weltkriegen, schlugen die anthropologischen Diskussionen im Iran hohe Wellen, was durch verschiedene Denker reflektiert wurde. Aber Motahharis Idee zur am Menschen orientierten Theologie und sein frischer Blick auf den Kalam müssten doch eine andere Absicht verfolgt haben.

Immer wieder stellte sich mir die Frage, warum Motahhari die Theologie beim Menschen ansetzt, welche jedoch unbeantwortet blieb. Doch dann stieß ich zufälligerweise auf einen Punkt, der meine Aufmerksamkeit auf sich zog. Motahhari präsentierte in seinem letzten Buch *Mensch und Glaube* seine innovative Idee, indem er die Notwendigkeit des Glaubens für den Menschen analysierte und den in der Natur des Menschen verwurzelten Bedarf nach Glauben sowie die menschliche Natur, die den Kern seiner Anthropologie und seiner Theologie ausmacht. Aufmerksam wurde ich, als Motahhari das erste Mal von der Fitrat schrieb und so schließlich auch zur Diskussion über den Menschen gelangte. Auf der Suche nach einer Antwort auf diese Frage stieß ich auf einen sehr wichtigen Punkt, der das Rätsel über die innovative Idee Motahharis zu lösen vermochte. Motahhari beschäftigte sich das erste Mal mit der menschlichen Natur in einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit seinem Lehrer über die Theorie der *konstruktiven Wahrnehmungen* (*idrakat iitibari*).

Im Jahre 1332/1953 wurde das erste Werk von Motahhari unter dem Titel *Prinzipien der Philosophie und Methode des Realismus* veröffentlicht.<sup>17</sup> Ein Buch, das ihm Berühmtheit unter den Lesern philosophischer Bücher einbrachte. Dieses Buch ist in Wirklichkeit ein Kommentar zu dem philosophischen Buch seines

---

<sup>16</sup> Die Konstitutionelle Revolution im Iran (persisch enqelab-e maschrute), gelegentlich auch ‚Jungpersische Revolution‘, war eine von westlich orientierten Kaufleuten, Handwerkern, Aristokraten und einigen Geistlichen getragene liberale Revolution von 1905 bis etwa 1911. Ziel der konstitutionellen Bewegung (persisch: maschrutiat) war es, die absolute Monarchie durch ein parlamentarisches Regierungssystem abzulösen und eine moderne Rechtsordnung einzuführen. Vgl. AMIRPOUR, KATAJUN, Der schiitische Islam, 2015, 131-145.

<sup>17</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus, Tehran, 1954, 138-239.

Lehrers Allameh Muhammad Hosein Tabatabai mit dem Namen *Die Prinzipien der Philosophie des Realismus*, welches 14 philosophische Artikel enthält. Da der Inhalt dieses Buches für den normalen Leser schwer verständlich war, nahm man sich vor, Erklärungen hinzuzufügen. Motahhari, welcher aus dem Schülerkreis Tabatabais kam und an seinen Sitzungen teilnahm, übernahm diese Tätigkeit und stellte mit der Zeit fünf Bände zusammen.<sup>18</sup> Der Kommentar zum sechsten Artikel, *Konstruktive Wahrnehmungen*, entfachte wieder einmal eine Auseinandersetzung zwischen Motahhari und seinem Lehrer.<sup>19</sup> Es ging darum, dass Allameh Tabatabai in seinem Buch *Prinzipien der Philosophie des Realismus* eine Idee vorlegt, dass „alle Erkenntnisse und Wahrnehmungen des Menschen auf den konstruktiven Wahrnehmungen der Menschen und seinen Neigungen beruht“<sup>20</sup>, welche Motahhari für inakzeptabel hielt. Dies war die Herausforderung, womit sich Motahhari mehr oder weniger sein ganzes Leben beschäftigte und welche ihn in seinen letzten Lebensjahren zu neuen theologischen Gedanken führte. Eben zu einer Theologie, die mit dem Menschen beginnt und diesen als ihren Ausgangspunkt betrachtet. Diese ernsthafte und unerwartete Hinwendung zum Thema Mensch in den Werken Motahharis und insbesondere sein letztes Buch sind das Resultat seiner Auseinandersetzung mit den Ansichten Allameh Tabatabais über die *Konstruktiven*

---

<sup>18</sup> Vgl. TABATABAI, SEYYED MOHAMMAD HOSEIN, Die Prinzipien der Philosophie des Realismus. Mit einer Einführung von Sayyid Hadi Khosrowschahi, 13. „Aufgrund der zunehmenden Publizierung von Büchern und Abhandlungen der Philosophie, da sie nur gelegentlich als wissenschaftlich galten und die Jugend des Landes, denen diese Bücher zur Verfügung gestellt wurden, irreleiten würden, hielt Allameh Sayyid Muhammad Hossein Tabatabai besondere Sitzungen in der Hawza Ilmiya (Theologie-Schule in Iran) in Qom ab, mit dem Ziel der wissenschaftlich-philosophischen Untersuchung der Wahrheiten. Alle zwei Wochen wurden diese Sitzungen, an denen eine Gruppe Gelehrter der Hawza Ilmiya teilnahm, veranstaltet. Von den dortigen zur Diskussion gestellten Inhalten wurden vier philosophische Artikel als Buch veröffentlicht. Dieses Buch war so einfach wie möglich verfasst worden und beinhaltete keine speziellen philosophischen Begriffe, aber dennoch war das vollständige Verständnis des Inhalts für diejenigen, die nicht genügend Kenntnisse im Bereich der Logik und der Philosophie hatten nicht gegeben, so entschied man sich, die Diskussionen mit Erklärungen zu ergänzen. Diese Tätigkeit wurde von unserem geehrten Denker Herrn Morteza Motahhari, welcher auch an den Sitzungen teilnahm, ausgeführt.“

<sup>19</sup> Vgl. NARAGHI, ARASH, Überlegungen über die Meinungsunterschiede Tabatabais und Motahharis bezüglich der Verbindung wahrer und konventioneller Gesetze. In: <http://arashnaraghi.org/wp/?p=356>. Html; 06.01.2019. „Einer der wichtigsten Punkte dieser Meinungsunterschiede bezieht sich auf den Bereich der Moral. Der philosophische Meinungsunterschied zwischen diesen beiden muslimischen Philosophen ist in der Tat eine große Herausforderung, wenn es sich um die Theorie der modernen Moral handelt.“

<sup>20</sup> Vgl. TABATABAI, SEYYED MOHAMMAD HOSEIN, Die Prinzipien der Philosophie des Realismus, 151.

*Wahrnehmungen* des Menschen. Zuerst schreibt er keine Kommentare mehr zu den Artikeln, um auf diese Weise seinen Einwand deutlich zu machen.<sup>21</sup> Bei seiner Durchsicht der Artikel kam er zu dem Urteil, dass sie materialistisch seien. Ein anderes Mal, beim Vergleich der Theorie seines Lehrers mit der Moralphilosophie Russells, erhebt er den Einwand, dass die Theorie der *Konstruktiven Wahrnehmungen* in einen moralischen Relativismus führt.<sup>22</sup> Um die moralischen und humanen Werte vor der Gefahr des Relativismus, den er in den Ansichten seines Lehrers sah,<sup>23</sup> zu schützen, kam Motahhari auf die Idee der Betonung der göttlichen Natur des Menschen. Unter Hinzufügung weiterer Diskussionen, seitens der Materialisten und der Befürworter des Existentialismus, kam er zu dem Resultat: Wenn alle Erkenntnisse auf den *Konstruktiven Wahrnehmungen* des Menschen und seinen Neigungen beruht, und wenn sich alles im Menschen zusammenfassen lässt, dann muss die Theologie die Akzeptanz finden, welche dem Menschen nicht fremd ist und der Wurzel und dem Ursprung in ihm entspricht. Hier ist noch kein Ende abzusehen, denn die Theorie der göttlichen Natur aller Menschen trieb ihn zu der Frage nach der Wahrhaftigkeit der Religionen beziehungsweise der Theologie der Religionen. Mit seiner Idee der göttlichen Natur des Menschen kritisierte er auch die Ansicht des religiösen Exklusivismus und deutete die auf Exklusivität hindeutenden Koranverse anders, eine Sichtweise, die der Theorie Rahners von den anonymen Christen nicht unähnlich ist.<sup>24</sup> Die Theorie der menschlichen Natur beherrschte die theologischen Gedanken Motahharis so dermaßen, dass er mit genau diesem Schlüssel nicht nur außerreligiöse Fragen wie die nach dem Religionspluralismus öffnen konnte, sondern auch interreligiöse

---

<sup>21</sup> Vgl. SOROUSH, ABDULKARIM, Ewigkeit und Moral in Gedenkschrift für Morteza Motahhari, Tehran 1981.

<sup>22</sup> Vgl. MOTAHHARI. MORTEZA, Kritik an dem Marxismus, 2., neubearb. Aufl., Tehran 1999, 233.

<sup>23</sup> Vgl. JAWADI, MOHSEN, Die Ewigkeit der Moral und die Theorie der konstruktiven Wahrnehmungen. In: Maaref-Zeitschrift 15, 22-26. 2. „Die Theorie der Konstrukten Wahrnehmungen von Allameh Tabatabai mit dem Ziel der Analyse der Handlungswahrnehmungen ist des moralischen Relativismus verdächtigt. Dabei sollte man jedoch beachten, dass das Äußere seiner Analyse zur Akzeptanz des moralischen Relativismus führt aber, dass man diesen der sich im Westen ausbreitenden Diskussion gegenüber als übergeordnet ansehen kann und genau dies zeigt sich in den Werken Motahharis.“

<sup>24</sup> Auf die Ansichten Motahharis über Religionspluralität und seine Analyse der betreffenden koranverse werden wir im dritten Kapitel zu sprechen kommen.

Fragen und verschiedene Interpretationen der Religion. Mithilfe dieser Theorie überdenkt er den Aspekt der menschlichen Natur. Motahhari ist der Ansicht: Sollten die Natur des Menschen göttlich und die Rationalität sowie die Gerechtigkeit die eigentlichen Kriterien der Menschen für die Beurteilung und Bewertung der Gedanken und Beurteilungen sein, dann sind diese zwei Kriterien auch wichtig für die Bewertung der korrekten Auslegung und Lesart der Religion. Er versucht, neben der Begründung der Rationalität und der Gerechtigkeit im menschlichen Leben mit diesen zwei Kriterien auch die religiöse Gesetzgebung und menschliche Errungenschaften wie die Menschenrechte zu bewerten. Mit dem Artikel *Khatm Nubuwat* (Abschluss der Prophetie), dem Buch *Khatamiat* (Endgültigkeit, Finalität der Prophetie) und seinen Vorlesungen unter dem Titel *Der Islam und die Erfordernisse der Zeit* zieht er die Theorie der menschlichen Natur und die zwei Prinzipien Rationalität und Gerechtigkeit heran, um damit zu zeigen, wie und wann die Religion im gesellschaftlichen Leben des Menschen bestehen bleiben kann und unter welchen Umständen sie von der Gesellschaft vernichtet wird. Motahhari greift hier zu einer innovativen Abtrennung in der islamischen Theologie und akzeptiert den Islam als eine Denkschule und nicht als das Ersticken in reinen Formen. Er ist der Überzeugung, dass das Ersticken in reinen Formen der wichtigste Faktor für den Untergang der Religion in der menschlichen Gesellschaft war und sein wird-betont dabei aber, dass seine Meinung nur eine subjektive Sichtweise auf die Religion sei und der Lehre vom Islam als Denkschule der göttlichen Natur des Menschen entspräche.<sup>25</sup> Er ist überzeugt, dass die ewigen Prinzipien dieser Natur, also Rationalität und Gerechtigkeit, gleichbleibende Kriterien zur Erprobung der aus der Religion geschöpften Gesetze und die richtige Interpretation der Religion sind.<sup>26</sup>

Mit anderen Worten, Motahharis Konzept vom Beginn der Theologie beim Menschen unter Vorlage einer anthropologisch gewendeten Theologie ist das Ergebnis der Auseinandersetzung zwischen ihm und seinem Lehrer, welche seine

---

<sup>25</sup> Vgl. AHMADI, ALI AKBAR, Religion und Zeit, Tehran 2010, 213.

<sup>26</sup> Im vierten Kapitel werden die Ansichten Motahharis über Formalismus und mohtawagarai (Essentialismus) angesprochen.

Gedanken vollends beherrscht, bis ihn schließlich die Idee der Erneuerung ergreift und diese die *kopernikanische Wende* in der islamischen Theologie auslöst.

Im ersten Kapitel soll das wissenschaftliche Leben Motahharis und die Zeit, in der er lebte, beschrieben werden. Darauf folgend wird der Hauptaspekt in Motahharis anthropologischer Theologie, also die Angelegenheit der menschlichen Natur, im zweiten Kapitel ausführlich erklärt. Anschließend werden im dritten Kapitel eine der wichtigsten Früchte seiner Theologische Anthropologie und seine Theorie über die menschliche Natur dargelegt. Abschließend werden im vierten Kapitel Kriterien und Maßstäbe der Theologische Anthropologie aus der Sicht Motahharis aufgezeigt, wobei am Ende mit einer Gegenüberstellung der Gedanken Rahners und Motahharis versucht wird, beide Theologien mit entsprechenden Vorschlägen zu erweitern.

### 1.1. Der Mensch als Ausgangspunkt der Theologie

Bei der humanwissenschaftlichen Forschung ist die Bestimmung des ersten Schrittes, der Anfangspunkt beziehungsweise das einleitende Prinzip der Methodologie, von großer Bedeutung. Es ist hier anzumerken, dass kein angefertigter und vorbereitender Ansatzpunkt vorliegt und dieser bei jeder Forschung zuerst geschaffen und der erste Schritt definiert werden muss, damit der gesamte Inhalt der Forschung auch realisiert werden kann. Der gedankliche Beginn und der Akt des Startens gehen unausweichlich mit einigen thematischen Einschränkungen einher, wobei ein Stück des Ganzen abgetrennt wird und dieses den Beginn und Ausgangspunkt, von dem eben die Rede war, bildet.

In der vorliegenden Forschungsarbeit bestand der erste Schritt in der Annahme, dass Motahharis Auffassung über den Menschen und über die anthropologische Theologie als eine kohärente Einheit zu verstehen ist. Ich beschäftige mich nun mit der Frage, was diese Auffassung und diese Erfahrung historisch und gedanklich gesehen ermöglichte, und welche Merkmale sie aufwies. Aus einigen Gründen, welche ich in Kürze anführen und ausführlich erörtern werde, habe ich die Gesamtheit der islamisch-theologischen Aspekte auf Motahharis Ansichten im

anthropologischen Bereich beschränkt, wodurch die Frage bezüglich des Beginns der Theologie mit dem Menschen noch weiter reduziert wurde. Obwohl mit dieser Methode ein großer Teil der islamischen Theologie ausgeblendet wird, bedeutet dies nicht, dass dieser unwichtig ist, sondern dass man diesen Teil hinsichtlich des Menschen und der Bereiche des Kalam, die den anthropologischen Aspekt betreffen, getrennt von den neuen Erfahrungen Motahharis und sogar auch in Fortsetzung dieser, neu erforschen sollte.

Eine gewisse Lesart beherrschte bis heute die Forschungsvorgänge über die Denkweise Motahharis, welche dem Umgang einiger seiner Freunde und Schüler mit seinen Werken und Überlegungen entsprungen ist. Seine Werke und Ansichten bildeten eine der Grundlagen des islamischen Systems im Iran und erhielten demzufolge auch politische Bedeutung. Aber da jede politische Macht ihre Ziele und Orientierungen hat, geht die Interpretation der Werke Motahharis in eine bestimmte Richtung. Während einige die Stellung der Freiheit, der Rationalität und der Gerechtigkeit in seinem Denkuniversum hervorheben, pointieren andere seine Ansichten bezüglich der Grenzen dieser Freiheit und dieser Rationalität sowie die Rolle des Gottesdienstes im Zusammenhang mit religiösen Gesetzen.<sup>27</sup> Diese Unterschiede weisen auf ein vielfältiges Konglomerat von Elementen in den Ideen Motahharis hin, zeigen aber auch, dass für deren Analyse ein Rahmen und eine entsprechende Methodik erforderlich sind. In diesem Kapitel versuche ich in Anlehnung an die Werke Motahharis und unter Zuhilfenahme einer Lesart, die sich auf die letzten Erkenntnisse Motahharis stützt, eine methodische Systematik darzubieten, in der man alle Einzelheiten seiner Ansichten nebeneinander stellt, um eine rational fundierte Darlegung seiner verschiedenen Ansichten in diversen Bereichen Zustandekommen zu können.

Die Frage zu beantworten, warum Motahhari die Theologie mit dem Menschen beginnt und welche Überlegungen und Umstände ihn zu diesem besonderen Ergebnis brachten, ist das Ziel dieser Arbeit im ersten Kapitel. Fühlte sich

---

<sup>27</sup> Vgl. die Auseinandersetzung zwischen Abdolkarim Sorusch und Reza Dawari Ardakani über die konstruktive Wahrnehmungen (itiibariat) aus Sicht Allamahs Tabatabais und Motahharis sowie die Auseinandersetzung zwischen Akbar Ganji und Izzatullah Zarghami über die Freiheit und die Rationalität aus Sicht Motahharis. GANJI, AKBAR, Anti-Religiösität und Religions-Abwendung. Die an ihn gerichtete Kritik von IZZATULLAH ZARGHAMI, Khisch ra Taawil kon, ney zekhr ra.

Motahhari gezwungen, diese Änderung vorzunehmen? Waren es die gedanklichen und gesellschaftlichen Umstände der islamischen Revolution, die ihn in diese Richtung trieben oder ist seine neue Einstellung ein Ergebnis seiner Überlegungen und eine innovative Lösung zur Bewahrung des Glaubens in der heutigen Zeit?

Die Schriften und Reden Motahharis bezüglich seiner neuen Orientierung sind im Vergleich zu seinen unzähligen Werken mit Themen über die islamische Philosophie, Koranforschung und über sozialpolitische Fragen nicht gerade umfangreich, sodass die Leserschaft glauben könnte, dass der Mensch und die Anthropologie keine wichtige gedankliche Angelegenheit für ihn waren. Aber man sollte auf jeden Fall beachten, dass sein neuer Gedanke ein ganz junger war, immerhin wurde das Buch *Mensch und Glaube* ein Jahr vor seinem Martyrertod geschrieben und veröffentlicht. Zudem zeichnete sich die Lehre über den Menschen in seinen letzten zehn Lebensjahren immer mehr ab, und weil dieser Gedanke das Produkt seines letzten Lebensabschnitts war,<sup>28</sup> sollte man genau hier ansetzen. Der denkende Leser kann die viele wichtige Aspekte, die am Ende von Motahharis Leben unter den Maßgaben der Theologische Anthropologie zustande kamen, von Anfang bis zum Ende seiner wissenschaftlichen Aktivitäten in seinen Werken finden. Als würden die Theologische Anthropologie und die Wichtigkeit des menschlichen Offenbarungsverständnisses wie ein körperloser Geist in all seinen Werken herumziehen, bis dieser sich in seinem letzten Lebensabschnitt, in seinem Werk *Einführung in die islamische Weltanschauung*, schließlich verkörperte. So stehen nur die Werke *Mensch und Schicksal*, *Vollkommener Mensch*, *Natur des Menschen*, *Mensch und Glaube* sowie *Der Mensch im Koran* in direkter Verbindung zur Anthropologie. Obwohl er sich zunächst zögerlich mit dem Thema des Menschen in der Theologie beschäftigte, zeigen doch schon diese einzelnen

---

<sup>28</sup> Einige sind der Meinung, dass Motahhari drei gedankliche Epochen durchlief. Die erste bezieht sich auf seine Lebensjahre 32 bis 37 und war die Zeit des Trainings seiner gedanklichen und wissenschaftlichen Arbeit. Er beendete sein Studium und beschäftigte sich zum größten Teil mit der Kritik an der materialistischen Philosophie. Die zweite Phase von 37 bis 50 war die Zeit seiner Reife und seines Erfolges. Hier übte er Kritik auch an der eigenen Tradition wie an der Modernität und bemühte sich, den Scheinargumenten Pahlewis entgegenzutreten. Die dritte Phase seines wissenschaftlichen Lebens befand sich innerhalb der Jahre 50 bis 58. In dieser Zeit war er beherrscht von seinen Theorien im Bereich der Theologische Anthropologie und der Kritik an islamischen sowie religiös-intellektuellen Strömungen. Vgl. ALIJANI, REZA, analytisch-kritischer Einblick in die Gedanken und die Bewegung von Ayatollah Motahhari. In: <http://rezaalijani.com/categorie/15. Html>; 06.01.2019.

Hinweise und sein positiver Blick auf die Humantheologie, dass diese Beschäftigung ernsthafter Natur war.

Um uns weiterhin mit der Frage, warum die Theologie mit dem Menschen beginnen sollte, zu beschäftigen, sollten wir nicht nur einen Blick auf seine epistemologischen, sondern auch auf die nicht-epistemologischen bedeutenden und verborgenen Faktoren seiner Innovation werfen. Das Umfeld und der Zeitabschnitt, in dem der Denker lebt, sind zwei der effektvollen nicht-epistemologischen Faktoren, die die Stellungnahme des Denkers beeinflusst haben und die für deren Interpretation und Kritik sehr wirksam sind. Deshalb wird nun hier, erstmalig in deutscher Sprache, neben einem Bericht über die Ereignisse in seinem Leben und einem Hinweis auf einige wichtige Geschehnisse in seinem Leben und auch auf den historischen Verlauf seiner Vorlesungen und Bücher eingegangen.

## 1.2. Lebensgeschichte und gedankliche Entwicklung Motahharis

Morteza Motahhari erblickte am 3. Februar 1920, kurz vor dem Putsch Rezakhans,<sup>29</sup> in einem Dorf namens Fariman – heute eine Provinz und 45 km von Mashhad entfernt – das Licht der Welt. Nachdem er seine Grundschulausbildung bei seinem Vater Hadj Scheich Hosein beendet hatte, zog er in die Stadt Mashhad, um dort ab dem Jahr 1310/1932 an der *Hawza Ilmiya* (schiitische Theologieschule) zu studieren. Er bildete sich dort in arabischer Literatur, Logik, Kalam und Fiqh fort. Seiner eigenen Aussage zufolge waren es diese Jahre, in denen er sich immer intensiver mit den Fragen über Gott beschäftigte, was ihn letztendlich auch dazu brachte, seine theologische Ausbildung fortzusetzen. Im Jahre 1316/1938 entschied

---

<sup>29</sup> Vgl. ASSADI, MORTEZA, Iran, Islam, Moderne. Teheran, 1. Auflage 1999. 79: „Rezakhan revoltierte am 4.3.1921 in Zusammenarbeit mit Sayyid Zia ud-Din Tabatabai, welcher daraufhin sein Kriegsminister wurde. Im Jahre 1300/1921 schlug er die Jangal- Bewegung nieder und betrat im Jahre 1302/1923 das Ministerium des Premières. Dann am 09.08.1304/31.10.1925 entthronete das Parlament Ahmad Schah und Rezakhan wurde offiziell als Schah anerkannt. Am 5.02.1305/26.4.1926 wurde er zum Schah gekrönt.“

er sich für tiefergehende Studien im Bereich der islamischen Wissenschaften, vor allem der Philosophie, und zog nach Qom.<sup>30</sup>

Interessant ist, dass nach der Machtergreifung Rezakhans in der Gesellschaft plötzlich eine völlig anti-religiöse Bildungsatmosphäre herrschte. In diesen Jahren begann die befohlene Erneuerung Rezakhans, beispielsweise wurde im Jahr 1307 im iranischen Parlament ein Gesetz verabschiedet, wonach jährlich hundert Studenten durch das Ministerium für Bildung und Erziehung auf Kosten des Staates zum Studium ins Ausland geschickt wurden. Die Welle bzw. die Nachfrage nach moderner Bildung hatte sich erhöht. Im Jahre 1313/1934 wurde die Universität Teheran gegründet und im Jahre 1314/1935 wurde der Schleier verboten sowie den Theologen eine einheitliche Kleidung vorgeschrieben mit der Obligation einer staatlichen Genehmigung. Diese Verhältnisse führten dazu, dass sich die meisten Theologen moderner Bildung zuwandten und gelegentlich sogar religiöse Traditionen verworfen und ächteten.<sup>31</sup>

Motahhari jedenfalls war in den ersten Jahren seines Umzugs nach Qom – die Grundausbildung in der arabischen Sprache war auch noch nicht beendet – so sehr in seinen Gedanken über Gott versunken, dass er sich einfach nur zurückziehen wollte. Schon kurz nach dem Eintritt in die Hawza Ilmiya in Qom begann er sein Philosophiestudium.<sup>32</sup> In diesen Jahren geschah ein wichtiges politisches Ereignis. Am 5. August 1941 wurde der Iran von den Alliierten besetzt und am 15. September wurde Rezakhan gezwungen abzudanken. Der neue Schah verordnete mangels Kontrolle über die gesellschaftliche Situation die Aufhebung des Schleierverbots, um den Geistlichen damit zu imponieren.

Motahhari erreichte im Jahre 1322/1943 die höchste Bildungsstufe im *Fiqh* und nahm ein Jahr später in diesem Fach am Unterricht von Ayatollah Borujerdi teil, welcher nach Qom gekommen war. Seiner eigenen Aussage zufolge lernte er ungefähr 1325/1946 die Bücher der Materialisten kennen, was als seine erste gedankliche Konfrontation mit einer der Errungenschaften der Moderne zu

---

<sup>30</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Grund für die Neigung zum Materialismus, Tehran 1990, 9.

<sup>31</sup> Vgl. SOZANCHI, HOSEIN, Roykarde Motahhari be sonnat va tajaddod, Tehran 1999, 118.

<sup>32</sup> Ebd., 120.

bezeichnen ist. Zu jener Zeit beschäftigte er sich mit einigen Zeitschriften und Magazinen wie zum Beispiel der internationalen Zeitschrift *Organ des dialektischen Materialismus*, der Zeitschrift *Mardom* und der theoretischen Zeitschrift *Hizb Tude Iran* (Partei des Volkes Irans).<sup>33</sup> Schließlich kam es dazu, dass sich mit der Besetzung des Irans durch die Alliierten und mit dem Sturz Reza Shahs (= Rezakhans) die politische Atmosphäre rasch änderte. Die Diktatur des Reza Shah hatte eine Atmosphäre der Furcht geschaffen und Hunderte von Menschen verloren ihre Freiheit, sie wurden verhaftet und aufgrund ihrer politischen Einstellung verbannt, wozu auch die Marxisten gehörten.<sup>34</sup>

In demselben Jahr las Motahhari das Buch *Das Leben Muhammads*, geschrieben von Muhammad Husein Heikal und übersetzt von Abulqasim Payandeh. Er stellte fest, dass „die Menschen aus dem Westen den Glauben an das Schicksal und die Vorherbestimmung als Gründe oder doch eigentlich als den wahren Grund des Niedergangs der Muslime betrachten“<sup>35</sup>, was schon eine enge Beziehung zum Thema Tradition und Moderne aufweist.

Im Frühling 1326/1947 nach einer missionarischen Reise in einige Dörfer des Landes mit einer Gruppe von 16 Personen wurde entschieden, donnerstags und freitags ein spezielles Forschungsprogramm zur Erweiterung ihrer Kenntnisse im Bereich der missionarischen Tätigkeit zu beginnen und so entstanden sieben Forschungszweige: der Zweig *Materialistische Philosophie* beziehungsweise *Islam und Materialismus*, dann drei Zweige im Bereich *Islam und Religionen*, der Zweig *Tafsir* (Exegese), der Zweig *Ethik* und der Zweig *Geschichte*. Im Zusammenhang mit dem Thema Islam und Materialismus arbeiteten Motahhari, Beheshti und Montazeri zusammen, ihr Aktivitätsbereich bezog sich auf das Buch von Farid Wajdi *ala atlal mazhab al-madi* (Auf den Ruinen des Materialismus). Diese Programme wurden bis 1331/1952 fortgesetzt.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Grund für die Neigung zum Materialismus, 10.

<sup>34</sup> Vgl. ZIBAKALAM, SADEQ, Einführung in die islamische Revolution, 2., neubearb. Aufl., Tehran 1989, 216-221.

<sup>35</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Mensch und Schicksal, Tehran 1993, 21.

<sup>36</sup> Vgl. SHAFII DARABI, SEYYED HOSEIN, Denkmal des Märtyrer Morteza Motahhari, Qom 1981. 191-192.

Im Jahre 1326/1947 zog Allameh Tabatabai<sup>37</sup> (1902-1982) von Tabriz nach Qom und im Jahre 1329/1950 hielt er es, angesichts des Anstiegs materialistischer Gedanken, für notwendig, den Theologiestudenten das Studium der islamischen Philosophie nahezubringen. Er begann schließlich mit dem Unterricht unter Vorlage des theologisch-philosophischen Buches *al-Shifa*<sup>38</sup> (Buch der Genesung) von Ibn Sina (980-1037). Auch Motahhari nahm bis zum Jahre 1332/1953 an diesem Unterricht teil. In dieser Zeit initiierte Tabatabai auch in einem kleinen Schülerkreis eine philosophische Diskussion über die Philosophie des Realismus, welche später dann in Form eines Buches unter dem Titel *Prinzipien der Realismus-Philosophie*<sup>39</sup> veröffentlicht wurde. Um dieses Buch vielen Adressaten zugänglich machen zu können, wurde entschieden, eine leicht verständliche Erklärung zu diesem Buch zu schreiben und genau diese Aufgabe fiel Motahhari zu. Diese Erklärungen waren seine erste wirkliche wissenschaftliche Arbeit, die zu einer wissenschaftlichen Herausforderung zwischen Lehrer und Schüler führte und sein gedankliches Schicksal und den Beginn einer neuen Theologie bestimmte.

Motahhari heiratete im Jahre 1331/1952 die Tochter eines Theologen aus Mashhad und zog aufgrund finanzieller Probleme nach Teheran. Das Leben in dieser Stadt

---

<sup>37</sup> Seyed Mohammad Hosein Tabatabai, bekannt als Allameh Tabatabai ist „einer der bedeutendsten schiitischen Theologen der neueren Zeit und Verfasser des monumentalen Quran-kommentars *Al-Mizan fi tafsir al-Quran*.“ Vgl. ASGHAR-ZADEH, DARIUS, Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie, Paderborn 2017, 397.

<sup>38</sup> Ebd. 137. „Das Buch der Genesung (*Kitab as-sifa*) [ist] eine entsprechend der alexandrinisch-aristotelischen Wissenschaftseinteilung gegliederte enzyklopädische Systematik (1. Philosophische Propädeutik und Logik; 2. Physik, Psychologie, Biologie; 3. Mathematik, Astronomie, Mystik; 4. Metaphysik), die etwa zwischen 1020 und 1027 entstanden.“ Zur islamischen Philosophie und ihrer Geschichte generell ADAMSON, PETER, History of Philosophy without any gaps, Oxford University Press 2014, YOSEFI, HAMID REZA, Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2., überarbeitete Auflage. Paderborn 2016.

<sup>39</sup> Es ist hier darauf hinzuweisen, dass viele Forscher den Unterschied zwischen dem Buch von Allameh Tabatabai unter dem Titel *Prinzipien der Philosophie des Realismus* und dem Buch seiner Schüler unter dem Titel *Prinzipien der Philosophie und Methode des Realismus* nicht bemerkt haben. Allameh Tabatabais Buch heißt *Osule falsafeye realism* und das Buch von Motahhari, das eigentlich seine Erklärung von und Kommentar zu Tabatabai ist, heißt *Osule falsafe wa raweshe realism*. Vgl. YOSEFI, HAMID REZA, Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2., überarbeitete Auflage. Paderborn 2016, 181. „Morteza Motahhari sammelt diese Vorlesung und gibt sie, mit Marginalien versehen, unter dem Titel > Osule falsafe wa raweshe realism < in fünf Bänden heraus.“ Vgl. auch HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2002, 161.

war der Beginn eines neuen Lebensabschnitts für ihn, der in einer religiösen Familie zur Welt gekommen war, in der traditionellen Umgebung der *Hawza Ilmiya* (schiitischen Theologie-Schule) aufwuchs und dann eine lange Zeit Theologie studierte. Bei Lehrern, die als die offiziellen Vertreter der religiösen Gedanken galten, schaffte er es, in *Fiqh* (schiitisches Recht) den Grad des *Igtihād*<sup>40</sup> (selbstständige rationale Bemühungen zu Lösungen von religiösen Rechtsfragen) zu erwerben, in der Philosophie Anerkennung zu finden und sich auch in anderen Zweigen der traditionellen islamischen Wissenschaften wie *Usul al-Fiqh* (Prinzipien der religiösen Rechtswissenschaft), *Tafsir* (Koranexegese), *al-Rijal* (wörtl.: Wissenschaft von den Männern, Wissenschaft von den Traditionarien)<sup>41</sup> sowie der arabischen Literatur die erforderlichen Expertisen anzueignen. Er begann im traditionellen Bereich. Allerdings versuchte er in denselben Jahren soweit wie möglich mit den Erfordernissen der Zeit Schritt zu halten und vertiefte sich, um diese kennenzulernen, auch in die marxistischen Gedanken, welche sich sehr verbreitet hatten. In Teheran wurde er auch mit zwei wichtigen Tendenzen, die dort unter den Jugendlichen vorherrschten, konfrontiert. Und zwar mit der Abwendung von der Religion und mit der Verfälschung derselben.<sup>42</sup> Seit dem Putsch am 19. August 1952 stiegen die Aktivitäten der Anhänger der Partei des Volkes Irans und der Marxisten enorm an. Der erste Schritt, den Motahhari in Teheran unternahm, war eine Fortsetzung seiner damaligen Unternehmungen in Qom: Er lehrte verschiedene islamische Wissenschaften wie islamische Philosophie an der Marwi-

---

<sup>40</sup> „Dem *igtihad*, welcher am ehesten zum stärksten Bindeglied zwischen *kalam* und *fiqh* erklärt werden kann, kommt grade in den Fragen der Modernedebatten, des humanethischen Diskurses und der ‚Zeitangemessenheit‘ religiöser Satzungen eine enorme Bedeutung zu. Der *igtihad*, Durchführung auf der Anwendung sogenannter Rechts Prinzipien (*usul al-fiqh*) basiert und schon in frühislamischer Zeit aufkommt, erhielt seine systematisch-doktrinäre Etablierung insbesondere im schiitisch-islamischen Kontext durch die theologischen Schulen von Hilla und Gabal Amil, hauptsächlich begründet durch al-Muhaqqiq al-Hilli (gest. 1277) und seinen Neffen al-Allama al-Hilli (gest.1327).“ VGL. ASGHAR-ZADEH, DARIUS, Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie, Paderborn 2017. 253.

<sup>41</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2002, 160. „Diese Wissenschaft kann man auch Wissenschaft von der Überlieferung (*ilm al-hadit*) nennen, denn man lernt Methoden, aufgrund derer sich Kenntnisse über die Zuverlässigkeit und Seriosität der Überlieferer und ihre Überlieferungen (*ahadit*) gewinnen lassen. So bedeutet „ilm al-Rijal“ auch die „Wissenschaft von den Männern der Überlieferung.“

<sup>42</sup> Vgl. JAFARIYAN, RASOUL, Analyse der Auseinandersetzungen zwischen Motahhari und Shariati (Arzyabiye Monasebate Fekriye Motahhari wa Shariati), Tehran 1988. 121.

Schule, wobei er sich aber auch mit dem Schreiben von Fußnoten beziehungsweise Anmerkungen zu dem Buch *Prinzipien der Philosophie und Methode des Realismus* beschäftigte. Der erste Band dieses Buches wurde Ende des Jahres 1332/1953 und der dritte und vierte Band wurden in Folge in den Jahren 1333/1954 und 1335/1956 veröffentlicht. Seine Notizen zum vierten Band wurden jedoch aufgrund der Meinungsverschiedenheit zwischen ihm und Tabatabai zeit seines Lebens nicht publiziert. Der fünfte Band erschien erst sehr spät im Jahre 1352/1973.

Das Buch *Prinzipien der Realismus-Philosophie* sollte ursprünglich mit dem Ziel, den Scheinargumenten der Marxisten entgegenzuwirken, geschaffen werden. Doch entstand aus diesem Vorhaben ein wirklich komparatives philosophisches Werk, welches sich dem Vergleich der Ansichten islamischer und westlicher Philosophien sowie der Kritik an den westlichen Philosophien widmet. Die Grundlage bildete die islamische Philosophie, vor allem die von Mulla Sadra. Obwohl Motahhari während des Verfassens der Fußnoten nur ungefähr 30 Jahre alt war und dies zudem, wie soeben erwähnt, sein erstes wissenschaftliches Werk war, zeigte sich schon hier der Umfang seiner Kenntnisse, sowohl in der islamischen als auch in der westlichen Philosophie.<sup>43</sup> Motahharis historischer Blick auf die Themen und die Suche nach ihren historischen Wurzeln ist ein weiteres Merkmal, welches auf sein modernes Verständnis hindeutet. Dieses Buch ist das erste in der Geschichte der islamischen Philosophie, das sich grundlegend mit der Epistemologie beschäftigt. Die ersten zwei Bände befassen sich genau mit dieser Diskussion. Außerdem betont Motahhari darin nachdrücklich, dass wir prinzipiell „solange wir den Verstand nicht erfassen auch die Philosophie nicht begreifen werden“<sup>44</sup>. Es wurden auch ganz neue Themen, welche bisher in der islamischen Philosophie noch nicht behandelt wurden, wie zum Beispiel die Konstrukte, die wahre Wahrnehmung und die Trennung der traditionellen Philosophie von der alten Naturphilosophie, aufgegriffen.

---

<sup>43</sup> Vgl. SHAFII DARABI, H, Denkmal des Märtyrers Morteza Motahhari, 131. Interview mit Abdulkarim Soroush anlässlich des ersten Jahrestages des Märtyrertodes von Motahhari. „Obwohl Motahhari keinen direkten Zugang zu den kulturellen Quellen des Westens hatte, so konnte er sich dennoch mit den Übersetzungen, durch seinen Scharfsinn und Intelligenz über die Ansichten des Westens genauestens kundig machen, sodass selbst die Übersetzer darüber in Erstaunen gerieten.“

<sup>44</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus, 229.

Seinen zweiten Lebensabschnitt verbrachte Motahhari mit modern denkenden Intellektuellen und neuen Gedanken. Wenn wir einen Blick auf die durch die politische Situation veränderte Intellektualität werfen, hilft uns das, die Zeit und die Ansichten Motahharis besser zu verstehen. Die Situation der Intellektuellen und der Gebildeten in den neuen Wissenschaften im Iran ist in drei Phasen zu untersuchen. Die erste Phase bezieht sich auf die Zeit der Kadscharen. Die iranischen Intellektuellen, die größtenteils zu den angesehenen Familien gehörten, sprachen plötzlich von Veränderungen, dem Fortschritt und von neuen Gesetzen. Einige wenige versuchten, aus dem Innern des Staatsapparates heraus die autoritäre kadscharische Regierung zu reformieren, da sie sich aufgrund ihrer Zuneigung zur Moderne auch im Kampf mit ihr befanden. Mit dem Aufkommen Reza Shabs konnte diese Gruppe nun endlich eine Regierung bilden, welche die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Angelegenheiten in die Hand nahm und die Neuerungspolitik unterstützte. Dies war der Beginn der zweiten Phase. Der Anfang des Königreichs Reza Shabs begann mit der Gründung einer neuen Regierung (1304/1925) bis zum Ende derselben, welche mit der Besetzung Irans durch die Alliierten (1320/1941) zustande kam. Diese Phase könnte man auch als die Industrialisierung und Europäisierung von Ritualen und Bräuchen bezeichnen. In diesem Zeitabschnitt wurde die Modernisierung sehr ernst genommen, wobei die Regierung ihre Durchführung übernahm. Die zentrale Regierung war stärker geworden und die Regierung forcierte durch ihre politische Wegleitung die Industrialisierung des Landes und die Schaffung wirtschaftlicher Infrastrukturen. Die staatlichen Organisationen bekamen langsam einen westlichen Charakter und die Wissenschaften aus dem Westen und ihre Technik hielten Einzug in den Iran. Die Erbauer des neuen Irans waren diejenigen, die ihren akademischen Bildungsweg in Europa aber auch in Amerika absolviert hatten. Diese gehörten den unterschiedlichsten jedoch eher einkommensschwachen Gesellschaftsschichten an und hatten mithilfe von staatlichen Stipendien ihren Abschluss erreicht. Bei der Rückkehr in die Heimat übernahmen sie nun wichtige Tätigkeiten im Staatsdienst oder freiberuflche Stellen. In dieser Zeit entstand bei den Jugendlichen aller Gesellschaftsschichten die Hoffnung, durch Bildung einen angemessenen Platz in der Gesellschaft zu finden, und dass es nicht nur der familiäre Hintergrund sei, der

einem Menschen Identität verleiht. Diese Elite baute den neuen Iran auf, etablierte Bildungsadministrativen, rechtliche und militärische Organisationen, errichtete das neue wirtschaftliche und gesellschaftliche Fundament, baute Wege und Fabriken und beschäftigte sich mit der medizinischen Versorgung und der Bildung der Menschen. Die meisten dieser elitären Kräfte verstanden die traditionelle Kultur des Irans, aber auch die westliche Kultur, und standen aufgrund ihres sozialen Ursprungs mit den Menschen in Berührung. Eine ernste Kritik gegenüber einer Übernahme der westlichen Werte gab es in dieser Zeit seitens der Intellektuellen nicht. Die dritte Zeitperiode beginnt mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs und endet 1357/1978, sie wird als *Entwicklung und Wachstum* bezeichnet. Der Zweite Weltkrieg und der Einzug fremder Streitkräfte in den Iran führten zum ersten Kontakt des iranischen Volkes mit einer Gruppe von Ausländern. Die amerikanische Denkweise und ihre Werte verbreiteten sich und sozialistische Gedanken zogen nicht nur die Intellektuellen, sondern auch einen Teil der Mittelschicht an. Die ersten Anzeichen einer Konsumgesellschaft und eine Art *wilde Verwestlichung* traten zutage.

Zu jener Zeit zeichneten sich zwei parallele Strömungen unter den jugendlichen Intellektuellen ab. Die erste Gruppe könnte man als die Gestalter und die ausführende Kraft bei der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung bezeichnen. Sie bestand zumeist aus denen, die in Amerika studiert hatten, sich der westlichen Kultur zuneigten und das amerikanische Modell als das einzig wahre nachzuahmende betrachteten, wobei ihnen die iranische Kultur völlig fremd erschien. Diese Gruppe bestand aus Technokraten, die die Angelegenheiten der Konzeptualisierung und die Durchführung der Entwicklungspläne im öffentlichen wie im privaten Bereich in ihre Hände nahmen. Außer diesen in Amerika Studierten gab es noch diejenigen aus Europa, welche nach einer Balance zwischen dem Iran und dem Westen strebten und überwiegend in universitären Berufen, im medizinischen Bereich und als Rechtsanwälte oder dergleichen tätig waren.

Andererseits gab es eine Strömung, die dieses nicht begrüßte und gegen diese Entwicklung vorging. Die zweite Gruppe bestand aus Intellektuellen, die sich Verantwortlichkeit bei der Führung der Gesellschaft versprachen und den Anspruch

hatten, sich der örtlichen und zeitlichen Umstände bewusst zu sein – aber wie alle Intellektuellen der Welt von Sorgen, Unbehagen und Verzweiflung heimgesucht wurden. Anfang des Jahres 1320/1941, mit der Schwächung der Regierung, waren es die Anhänger der iranischen Partei des Volkes, die Fahnenträger dieser Bewegung, und auch einige unabhängige Personen, die ihren Beitrag leisteten wie zum Beispiel Fakhr ud-Din Schademan mit seinem Buch *Eroberung der westlichen Zivilisation*. Vom Ende dieses Jahrzehnts bis zum Anfang des nächsten Jahrzehnts waren die Machtkämpfe um die Verstaatlichung der iranischen Erdöl-Industrie auf dem Höhepunkt, wobei die Nationale Front gebildet wurde und die Führung für sich beanspruchte.

Zweifellos sind wir Zeugen der ersten Blüten der Islamisierung oder genauer gesagt, der Rückkehr des Islams in dieser Zeit. Es herrschte Prosperität sowohl im politischen Bereich als auch hinsichtlich der Innovation von religiösen Gedanken. Vorher waren die Strömungen beherrscht von nichtreligiösen Anschauungen, doch nun zeichneten sich langsam immer mehr religiöse Elemente ab. Nicht nur die politische Front war für die neue religiöse Entwicklung von Bedeutung, sondern es war vielmehr deren soziale Auswirkung, die schließlich die Religion auch unter den Gebildeten und Akademikern verbreitete und sie in jede Gesellschaftsschicht einführte. Die Architekten dieser Entwicklung waren die Mitglieder einer Gruppe von modern denkenden Theologen und einigen religiösen Gebildeten, die sich im Westen Wissenschaften angeeignet hatten. Die wichtigsten theologischen Persönlichkeiten waren hier Ayatollah Taleghani, Ayatollah Motahhari und die wichtigste universitäre Persönlichkeit war Mehdi Bazargan. Die Sprache, welche sie für die Verbreitung der Religion einsetzten, war natürlich eine andere als die, die damals in den religiösen Zentren und unter den Theologen benutzt wurde. Die Adressaten, welche zumeist Studenten waren, versuchten mit dieser Sprache eine Verbindung zwischen Wissenschaft und Religion herzustellen und den Islam im Zusammenhang mit den Erfordernissen der heutigen Welt zu thematisieren. Außerdem fanden auch Kategorien wie Staatlichkeit, Wirtschaft, politisches System und die sozialen Aspekte der Religion den Weg in das Territorium dieser Bewegung. Innerhalb einiger Jahre wurden islamische studentische Verbände an den Universitäten und islamische Arzt- und Ingenieurverbände gegründet.

Motahhari hatte seine Zusammenarbeit mit den religiösen Persönlichkeiten der Nationalen Front, Taleghani und Bazargan, bereits im Jahre 1332/1953 aufgenommen.<sup>45</sup> Der Höhepunkt seiner Aktivitäten in Teheran begann aber tatsächlich erst im Jahre 1334/1955, denn in diesem Jahr startete er einerseits seinen Unterricht an der Fakultät Maaqul wa Manqul (Theologie) der Universität Teheran und hielt andererseits seine ersten Reden in den Sitzungen des islamischen Verbands der Studenten. Außerdem gründete er an verschiedenen Orten Klassen für Tafsir wie in *Qulhak* und in der al-Jawad-Moschee. Mit den islamischen Versammlungen und mit religiösen Zentren begann er als Leiter und Redner zusammenzuarbeiten.

Im Jahre 1337/1958 nahmen die Aktivitäten Motahharis ihren Aufschwung, da einerseits der Islamische Verband der Ärzte gegründet wurde, bei dem er sich häufig aufhielt und bis zur iranischen Revolution einer der wichtigsten Redner war<sup>46</sup> und er andererseits auch seine Aktivitäten auf die Presse ausweitete. Die Zeitschrift *Lektionen des Islams* wurde vom Verlag Dar at-Tabliqh Eslami unter der Leitung von Ayatollah Kazem Schariatmadari herausgegeben und ein Jahr später die Zeitschrift *Die schiitische Denkschule*. Für beide Zeitschriften war Motahhari tätig. Mit dem Jahr 1958 begannen die privaten Gespräche zwischen Henry Corbin und Allameh Tabatabai. Schwerpunkte dieser Gespräche waren die islamische Philosophie, Begegnung des Ostens mit dem Westen, Verbindung zwischen Religion und Wissenschaft, hinduistische und islamische Mythologie und komparative Mystik. Auch Motahhari und andere Personen wie Sayyid Hosein Nasr, Sayyid Jalal ad-Din Ashtiani, Badi uz-Zaman Foruzarfar, Dariusch Schaiegan und Mahmud Schahdai nahmen daran teil, wobei das Kennenlernen dieser

---

<sup>45</sup> Interessant an seiner Person war auch, dass er bei religiösen Diskussionen und bei der Aufdeckung der Wahrheit, auch im Freundeskreis, immer seine wissenschaftliche und kritische Geisteshaltung bewahrte. Seine wissenschaftliche Kritik bezüglich des Buches „Rah-e Tey Shode“ (der zurückgelegte Weg) von Mehdi Bazargan beim islamischen Verband der Ärzte ist ein Beispiel seiner wissenschaftlichen Mentalität und seines kritischen Denkens. Siehe: Motahharis Diskussionsreihe über Prophetie, gehaltene Reden im Jahre 1348 in diesem Verband: Morteza Motahhari, Nubuwwat (Prophetie), Teheran 1994, 44 -61, insbesondere die Seiten 56 und 57.

<sup>46</sup> Weitere wichtige Diskussionen in diesem Verband betrafen Themen wie islamische Verschleierung (Hijab), Sklaverei (1962), Prophetie (1969), Imamah (1970), das jenseitige Leben (Maad) (1971), Islam und die Erfordernisse der Zeit (1972), Bildung und Erziehung im Islam (1973), Versicherungen (1974), Zinsen und das Bankwesen (1975) sowie den Djihad.

Personen, insbesondere von Dariusch Schaiegan, wichtige Auswirkungen auf Motahharis Verständnis von Moderne gehabt haben könnte.<sup>47</sup>

In den Jahren 1339/1960 bis 1342/1963 entstand eine relativ offene politische Atmosphäre, welche weitreichende politische Aktivitäten mit sich brachte. Motahhari nutzte dies und hielt seine Reden im iranischen Rundfunk, welche dann im Jahre 1343/1964 unter dem Titel *20 Reden* publiziert wurden. Er betonte in diesen Reden immer wieder die sozialen Aspekte des Islams und verwies auf die Vereinbarkeit von Islam und Wissenschaft. Somit bezog er Stellung im Blick auf den Ansturm der Marxisten und die Unreligiosität, die die Sympathisanten des Westens gefördert hatten. Dabei erschienen von ihm thematisierte Rubriken wie die *Vorteile und Auswirkungen des Glaubens*, die *Sicht der Religion auf die Welt und unangebrachte Verleugnungen*, die zeigen, inwieweit seine neuen Gedanken und auch seine Stellungnahme beeinflusst waren.

Im Jahre 1339/1960 unternahm er einige wichtige Schritte. Dazu gehörte, dass er dem Angebot eines Verlages nachkam, die Verantwortung für das Verfassen eines Buches über Moral und Erziehung in Form von Erzählungen und wahren Geschichten, die für das iranische Volk geeignet waren, zu übernehmen. Erst in Teheran stellte er fest, welche wichtige Rolle das Volk bei der sozialen Entwicklung spielt. Wobei er auch an die Kraft der Massen glaubte und überzeugt war, dass Korruption von den *Eliten* ausgeht und sich dann im Volk verbreitet. Seine Meinung war, die Korrektur muss vom Volk ausgehen und mit dessen Aufklärung und Wachsamkeit beginnen, damit die Elite zu einer Änderung ihres Verhaltens gezwungen ist. Also kurz gesagt: die Verbesserung der Gesellschaft muss im Volk ihren Anfang nehmen. Und wieder entschloss sich Motahhari, ein Buch zu verfassen, und veröffentlichte – entgegen der Warnungen seiner Freunde, dass dieses Buch *unter seiner Würde sei* – den ersten Band von *Dastan Rastan* (Geschichten der Rechtschaffenen), welcher so erfolgreich wurde, dass im Jahre 1342/1963 diese Geschichten auch im Rundfunk übertragen wurden. Schon

---

<sup>47</sup> Schaiegan, ein iranischer Philosoph und Kulturtheoretiker, der zuvor das Buch ‚Asien gegenüber dem Westen‘ (1977) geschrieben hatte, änderte einige seiner Ansichten, wobei er gestand, dass er „wegen einer kleinen Gruppe von Personen wie Allameh Tabatabai, Ayatollah Motahhari, über den Islam und dessen Theologen ein ideales Bild erhalten hatte“. Vgl. BORUJERDI, MEHRZAD, Iranische und westliche Intellektuelle, Teheran 2017, 237.

unmittelbar darauf gab es eine Neuauflage. Der zweite Band erschien bereits ein Jahr später, 1964. 1965 erhielt der erste Band dieser Reihe den Preis des Nationalkomitees der UNESCO für seine leichte Lesbarkeit und wurde kurze Zeit später ins Englische übersetzt.

Sein zweiter Schritt ging in Richtung Bildung des monatlichen Verbandes für Religion, der zweieinhalb Jahre lang seinen Zweck erfüllte. Dreißig Reden von verschiedenen Personen wurden dort gehalten, wovon sieben Motahhari selbst übernahm. Im Nachhinein erschienen diese im Jahre 1977 in seinem Buch *Zehn Reden*. Wie er schon in seiner ersten Rede äußerte, wollte er eine tiefgehende Erforschung einer Reihe von religiösen Themen angehen. Der Inhalt seiner Rede wurde auf das Wichtigste reduziert, zusammengefasst, korrigiert und als Lern-Broschüre den Teilnehmern der nächsten Sitzung überreicht. Zudem wurde sie in drei Bänden unter dem Titel *Rede des Monats* veröffentlicht. Diese Sammlung enthält auch eine Zusammenfassung der wichtigsten Ansichten Motahharis in Religion und Religionswissenschaften. Wie vereinbart, wählte Motahhari ein religiöses Thema aus, wie beispielsweise die Tugend der Gottesfurcht (Taqwa), dann sprach er darüber und auch über die in diesem Zusammenhang eventuell auftauchenden Missverständnisse. Doch beim Thema der Selbsterziehung und der islamischen Pflicht, *das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verwehren*, bedauerte er, dass es trotz dieser Pflicht und obwohl in jedem Bereich der islamischen Pflichten ausgezeichnete Experten existierten, viel zu wenige Reformer gebe. Diese Reden ließen die ersten Funken von Reformationsgedanken in ihm entstehen und er erkannte ihre Wichtigkeit. Anlässlich des Ablebens Ayatollah Borujerdis hielt er eine Rede über das Prinzip des Ijtihads im Islam und begründete kurz ganz zu Anfang das Verbot, sich nicht nach den Richtlinien eines verstorbenen Religionsgelehrten zu richten, da die Muslime immer wieder mit neuen Fragen konfrontiert würden. Dann beschäftigte er sich mit dem Einfluss von Weltanschauungen eines Rechtsgelehrten auf seine Rechtssprüche (Fatwas) und mit der Notwendigkeit, bei der Auswahl des Marjaas (sehr) genau zu sein.<sup>48</sup> In Fortsetzung dieser Diskussion sprach er darüber, dass es notwendig sei, die

---

<sup>48</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, *Zehn Reden*, Teheran 1982, 11.

Erfordernisse der Zeit zu verstehen, und auch über die Fach-Arbeitsteilung im Bereich *Fiqh* (Rechtslehre) sowie über die Bildung eines *Fiqh* Rates. Schließlich entschied er sich in seiner nächsten Rede, die Behandlung von religiösen Themen beiseite zu legen, Grundlagen aufzugreifen und über die Wiederherstellung des religiösen Gedankens zu sprechen. In seinen Schriften gestand er, dass er sich bei der Wahl des Titels *Wiederbelebung des religiösen Gedankens* von Iqbal Lahuri inspirieren ließ. In dieser Sitzung kritisierte er auch auf eine nie zuvor dagewesene heftige Weise die Vorstellungen der Muslime vom Islam.<sup>49</sup> Zum Schluss erwähnte er die Hadithe „Wenn die Häresien offenbart werden, ist es für den Gelehrten verpflichtend, sein Wissen zu offenbaren, um Neuerungen zu verhindern und wenn er dies nicht tut, wird ihm das Licht des Glaubens genommen“<sup>50</sup>, wonach also die Aufgabe der Wiederbelebung der Religion, durch den Kampf gegen Neuerungen und Verfälschungen, den Gelehrten zufällt.

Motahhari hielt Anfang des vierten Jahrzehnts (islamischer Mondkalender) die Kritik an der Tradition für sehr wichtig und wie aus seinen Äußerungen zu entnehmen ist, glaubte er, dass man mit der Kritik an der Tradition die Vorteile der Moderne erlangen kann. Seine Methode bei der Kritik an der Tradition scheint auch gleichzeitig eine Säuberung derselben von Neuerungen und Verfälschungen zu

---

<sup>49</sup> Ebd., 142: „Diejenigen, die gehört haben, dass auf den Kanzeln gesagt wird, wenn er [Imam Mahdi] kommt, er eine Handvoll Schiiten retten wird, muss wissen, das ist eine Lüge. Eine Handvoll Schiiten, welche als die unehrlichsten Menschen der Welt gelten, deren Unterstützer wird Imam Mahdi nicht sein. Er ist der Friedensstifter der ganzen Welt. Jetzt brauchen wir uns nicht so sehr rum diejenigen zu kümmern, die noch keine Muslime sind, um sie zum Islam zu bringen. Allerdings ist dies das Höchste unserer Wünsche, aber das Notwendigste ist zuerst einmal, dass Religiöse, Muslime, Betende, Fastende, Pilgernde, Reisende die religiöse Denkart, die sich in eine sterbende halbtote Form verwandelt hat, wiederzubeleben. Unter den Ländern der Welt, ausgenommen einige, gehören die islamischen Länder zu den entarteten und rückschrittlichsten und das nicht nur hinsichtlich ihrer Industrie, auch in der Wissenschaft, der Moral, Spiritualität und Menschlichkeit. Wir müssen uns eingestehen, dass die Wahrheit des Islams in ihrer eigentlichen Form nicht in unseren Köpfen und unserem Geist existiert, sondern verdorben ist. Unser Tauhid (Monotheismus), unsere Nubuwwah (Prophetie), unser Imamah (Führerschaft) und unsere Wilayah, unser Maad (jenseitiges Leben), alle islamischen Gesetze wie Geduld, Askese, die Tugend des Gottvertrauens sind in unseren Köpfen verwahrlost. Unsere religiöse Denkart muss korrigiert werden. Unsere Gedanken über die Religion sind falsch, falsch. Ich wage es zu sagen, dass außer in ein paar nebensächlichen Fragen wir im Bereich des Handels keine korrekte Sicht in Bezug auf Religion haben, nicht auf den Kanzeln, nicht in den Reden, nicht in Büchern, Artikeln und nicht in den Zeitschriften.“

<sup>50</sup> اذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه و لا فعلية لعنة الله

sein, also eine Rückkehr zum Koran und der ursprünglichen Tradition, wobei aber auch die aktuelle Zeit nicht außer Acht gelassen wird.<sup>51</sup>

In einer Rede von ihm mit dem Titel *Die Gründe für die Verringerung der Auswirkung religiöser Lehrinhalte* beschwert er sich wieder einmal über die unlebendigen, ja fast toten Vorstellungen der Muslime vom Islam.<sup>52</sup> Offenbar verknüpft sich hier die Frage bezüglich der Wiederbelebung des religiösen Denkens mit den Gründen der Dekadenz der Muslime.<sup>53</sup> All dies beschäftigte ihn schon seit längerem, denn auch schon in seinen früheren Reden erscheinen immer wieder die Hadithe *der Islam wird dominieren und er wird nie unterlegen sein*,<sup>54</sup> wobei er dann seine Diskussion bis zu den Gründen der Entartung der Muslime ausweitete. Hier lässt sich erkennen, dass ihn dies tiefgreifend beschäftigte. Schließlich beginnt er sein Seminar über den Menschen und dessen Schicksal.

Ein weiterer bedeutender Punkt jener Zeit ist der Unterschied zwischen der Stellungnahme Motahharis und der von anderen religiösen Intellektuellen, welcher zeigt, dass er seine eigenen unabhängigen Ansichten vertrat und sich nicht von der vorherrschenden Atmosphäre des Intellektualismus beeinflussen ließ. Er versuchte indes, die Themen aufzugreifen und zu behandeln, die von den anderen Intellektuellen einfach übersehen wurden. Ein gutes Beispiel dafür ist, dass Motahhari, als Jalal Al-e Ahmad im Jahre 1962 das Buch *Gharbzadegi* veröffentlichte, welches die gesamte intellektuelle Strömung beeinflusste und daraufhin Fakhr ud-Din Schademan im Jahre 1965 veranlasste, das Fach

---

<sup>51</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 183. „So kritisiert er nicht nur den Westen, sondern übt vor allem „Selbstkritik“. Die islamischen Gesellschaften seien fast alle rückständig in Bezug auf Technik, Wissenschaft, Ethik, Frömmigkeit und Menschlichkeit und befänden sich in einem passiven Zustand.“

<sup>52</sup> Vgl. ebd., 184. „Motahhari versucht jedoch, dem Vorwurf entgegenzutreten, den die Modernisten der Religion normalerweise nicht ersparen: nämlich daß der Zerfall und die kulturelle Rückständigkeit der islamischen Länder durch den Islam verursacht seien. Sie hatten mit der Lehre des Islam nichts zu tun, die Ursachen lägen außerhalb des Kerns des Glaubens.“

<sup>53</sup> Vgl. Ebd., 185: „Motahhari versteht unter der Wiederbelebung des islamischen Denkens die Wiederherstellung des Islam in der Lebenspraxis. In dieser Wiederbelebung steckt freilich zugleich ein Vorwurf an die zeitgenössischen Muslime.“

<sup>54</sup> Vgl. Ebd., 185. „Motahhari versteht unter der Wiederbelebung des islamischen Denkens die Wiederherstellung des Islam in der Lebenspraxis. In dieser Wiederbelebung steckt freilich zugleich ein Vorwurf an die zeitgenössischen Muslime.“

الاسلام يعلو و لا يعلى عليه

Okzidentalismus zu schaffen, sich obwohl er das Buch von Jalal Al-e Ahmad gelesen hatte und in dieser Zeit die Kritik an der Moderne sehr heftig diskutiert wurde, lieber mit der Kritik an der Tradition beschäftigte. Solche Standpunkte seinerseits sind immer wieder zu beobachten. Auch in den Jahren 1970-71, als vor allem die Diskussionen Ali Schariatis<sup>55</sup> (1933-1977) und die Aktionen der Mujahedin Khalq Organisation die gesellschaftliche Aufmerksamkeit auf die sozialen Aspekte des Islams richtete, thematisierte er Inhalte bezüglich der spirituellen Perspektiven des Islams, welche größtenteils in seinem Buch *Spirituelle Reden* nachzulesen sind und thematisierte die Folgen einer Vernachlässigung dieser Dimension.

Motahhari publizierte im Jahre 1962 in der Monatszeitschrift *Denkschule des Schiismus* einen Artikel mit dem Titel *das Recht des Verstandes gegenüber dem Ijtihad*.<sup>56</sup> In diesem Artikel beginnt er zunächst damit, dass in der Geschichte des *Fiqh* zwei Extreme zu beobachten sind, das eine betrifft die Übertreibungen bei den Analogieschlüssen von Abu Hanifa. Unter der Vorgabe den Verstand mit ins Spiel zu bringen, führt er den Analogieschluss in *Fiqh* (logische Allegorie) in die islamische Rechtslehre ein. Die wichtigste Untertreibung bei der *Fiqh* Methode sieht man bei Ahmad b. Hanbal, Ashab al-Hadith und teilweise bei den Ascheriten, bei denen die Wortwörtlichkeit der Texte dogmatisiert war und die jeglichen Einsatz des Verstandes ablehnten und vor allem im Kalam das rational Gute und Böse abstritten. „Die Imame der Schiiten kämpften gegen beide Gruppen. Sie proskribierten dezidiert den Analogieschluss und betonten auch stark das Prinzip der Gerechtigkeit und des an sich Guten und Bösen.“<sup>57</sup> Motahhari behauptete, dass im Laufe der Geschichte die Schiiten auf dem Analogieschluss und dem Prinzip des an sich Guten und Bösen beharrten, dies jedoch nur mündlich. In der Tat vergaßen

---

<sup>55</sup> „Ali Shariati soll der erste iranische Denker gewesen sein, der seine religiösen Ideen in einer Art „Weltanschauung“ formuliert hat. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 188.

<sup>56</sup> Obwohl dieser Artikel wichtige Inhalte von Motahharis Diskussionen enthielt, wurde er nur einmal für sein Buch mit dem Titel ‚Die Artikelsammlung von Morteza Motahhari‘, vom Jahanara-Verlag gedruckt und veröffentlicht. Es gab nie eine Neuauflage, es wurde auf jeden Fall keine gefunden. Welche Bedeutung dieser Artikel für unsere Diskussion hat, habe ich in einem gedruckten Bericht diesem Text beigefügt.

<sup>57</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Artikelsammlung, Teheran Jahanara, Bita, 98.

sie es oder negierten aus Angst vor dem Analogieschluss jegliches Recht des Verstandes bezüglich des Ijtihads. Bei der Kritik an der Tradition spricht er von der Notwendigkeit der Anwendung des Verstandes beim Ijtihad und wirft am Ende seiner Diskussion die Frage auf, welche zu diskutieren ist, „wenn der Islam die menschliche Natur und seine naturgemäßen Rechte anerkennt und wenn das, was der Westen als Naturrechte bezeichnet<sup>58</sup> bewiesen wird, dass diese wirklich zu den natürlichen Rechten des Menschen gehören, so sind diese auch gemäß der Scharia einzuhalten.“<sup>59</sup> Diese Frage verwandelte sich im Nachhinein in einen festen und überzeugenden Aspekt. In Motahharis Artikeln hinsichtlich der *Rechte der Frau im Islam*, geschrieben von 1966-1967, betont er diesen Anspruch und sieht ihn als Grundlage für die rationale Verteidigung der Ansichten beim *Fiqh*. Seine Betonung und starke Verteidigung der natürlichen Rechte des Menschen sind gute Gegenargumente für die Kritiker, die behaupten, dass die Befürwortung Motahharis in Bezug auf diese natürlichen Rechte in seinen Werken überhaupt keine spürbare Auswirkung hätten.<sup>60</sup>

Motahhari verfasste in den Jahren 1965-66 für die Zeitschrift *Lehren des Islams* sieben Artikel über die natürlichen Rechte und ihre Beziehung zu den Rechten der Frau, welche unter dem Titel *Die Sexualmoral im Islam und im Westen* publiziert wurden. Danach, in den Jahren 1966-67, verfasste er 32 Artikel für das Magazin *Zan-e Ruz*, welches er später im Jahre 1974 selbst drucken ließ. Diese Artikel sind Beispiele seiner Ansichten über Tradition und Moderne. In diesen Artikeln wurden neben allgemeinen Themen wie *Islam und Moderne* auch die Grundlage des Familienrechts und die soziale Unabhängigkeit der Frau angesprochen. Seine Lösung für die Verknüpfung des Islams mit den neuen Diskussionen über die Rechte der Frau bestand aus zwei Schritten. Zunächst sollte die islamische

---

<sup>58</sup> Es soll hier darauf hingewiesen werden, dass dieses Konzept heute umstritten ist. Vgl. BRANDHORST, MARIO / WEBER-GUSKAR, EVA (Hg.), *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, Suhrkamp 2017.

<sup>59</sup> Ebd. S 96.

<sup>60</sup> Vgl. MOHAMMADI, MAJID, *Zeitgenössische Religionswissenschaft*, Teheran Qatreh, 1. Auflage 1995, 15. „Wie die anderen Usuliin (islamische Rechtstheoretiker) betrachtet er die wirklichen Vor- und Nachteile als Basis der religiösen Gesetze und führt dies auf die Verbindung zwischen Verstand und Religion zurück, aber wie bei den meisten Rechtsgelehrten wirkte sich dieses nicht auf seine Ansichten aus und er erkennt lediglich nur an, dass die Gesetze Gottes in ihrer Essenz rational sind.“

Tradition von Aberglauben und Verfälschungen geläutert werden und im Anschluss geht es dann um die argumentative Verteidigung ihres rationalen Kerns mit einem kritischen Blick auf die rechtlichen Errungenschaften der Moderne und die Nutzung ihres rationalen Teils. Das Resultat dieser Diskussion war, dass man damals auf die aktuale Tradition und nicht auf die potenzielle Tradition achtete, also nicht auf das Menschsein der Frau, sondern auf ihre Weiblichkeit. In der heutigen Zeit jedoch bleibt die Weiblichkeit wegen des extremen Fokus auf das Menschsein unbeachtet. In seinem Buch *Die Frage des Hijab* schreibt er folgendes: „Die Frau wurde früher als ein ‚wertvoller Gegenstand‘ betrachtet, in der modernen Zeit zu einem ‚wertlosen Menschen‘ gemacht, während der Islam ihre Stellung als wertvoller Mensch hervorhob.“<sup>61</sup> In seiner Kritik an der traditionellen Sichtweise der damaligen Menschen, die nicht auf das Menschsein der Frau achteten und ihnen so in der Menschlichkeit nicht dieselbe Stellung wie dem Mann zusprachen, zeigt er, dass der Islam, entgegen den Arabern, das Menschsein der Frau sehr stark betont und kritisiert dann diejenigen mit modernem Gedankengut, die die Weiblichkeit oder das Frausein wegen ihres Unterschieds zum Mann ignorieren.

Während zu Anfang des vierten Jahrzehnts (1340/1961) Motahhari auf die Frage der Tradition, deren Kritik, Verständnis und korrekte Übernahme konzentriert war, kann man sagen, dass er in der zweiten Hälfte dieses Jahrzehnts die Frage *des Islams und die Erfordernisse der Zeit* in den Mittelpunkt seines theologischen Denkens stellte. Die Lösung der Frage der Moderne, die Art und Weise ihrer Übernahme, ihre Kritik und die Trennung ihrer positiven und negativen Aspekte gewannen für Motahhari erst langsam an Bedeutung. Im Jahre 1966 hielt er eine Reihe von Reden unter dem Titel *Religion wird nicht obsolet* in der Universität Teheran und eine Rede mit dem Titel *Die Sonne der Religion geht nie unter* an der Petroleum Fakultät Abadan, wobei letztere zusammen mit der Rede *Unsichtbare Hilfe im Leben des Menschen*, die er im Jahre 1967 an der Pahlewi Universität in Schiraz hielt, veröffentlicht wurde. Die von ihm diskutierte Frage, dass sich die Welt auf der Achse von Veränderungen bewegt und nichts Beständiges von ihr zurückbleibt, war nicht korrekt; denn solange etwas der menschlichen Natur

---

<sup>61</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, *Die Frage des Hijab*, Tehran 2010, 18.

entspräche, solange wird er existieren. Aus diesem Grund ist die Religion auch nicht zerstörbar, selbst die Moderne kann sie nicht auslöschen. Vielleicht könnte man diese Diskussion mit der Frage der *Wiederbelebung des religiösen Gedankens* und *Der Islam und die Erfordernisse der Zeit* verbinden und erkennen, dass die Religion nie stirbt, sondern nur unsere Gedanken gestorben sind. Dann kam er in seinen Diskussionen über die Rechte der Frau im Islam zum Thema *Islam und Moderne* und thematisierte zudem in über 25 Sitzungen in Teheran den *Islam und die Erfordernisse der Zeit*. Das Verständnis bezüglich des Islams und der Moderne und die Vereinigung dieser beiden Aspekte hielt Motahhari für die wichtigste Aufgabe der muslimischen Intellektuellen. Nachdem er einige Gründe anführt, die auf die Unvereinbarkeit des Islams mit den Erfordernissen der heutigen Zeit hinweisen, wie beispielsweise, dass der Islam unveränderlich sei, die Zeit jedoch nicht oder dass sich die Bedürfnisse ändern, während der Islam nur die Bedürfnisse seiner Zeit anspricht – die Zeit seiner Herabsezung – erwähnt er zwei Gegebenheiten. Erstens variierten nur die Lebensform und nicht die im Leben herrschenden Gesetze. Zweitens sei zwischen den Erfordernissen der Zeit und den Missverhältnissen der Zeit zu differenzieren und man müsse sich nicht unbedingt dem Wandel der Zeit anpassen. Dann beschäftigte er sich ausführlich mit dem Anpassungsmechanismus des Islams mit seiner Zeit.

Im Jahre 1968 schrieb er für den ersten Band des Buches *Muhammad, Siegel der Propheten*, welches eine Sammlung von Artikeln von verschiedenen Personen beinhaltet und unter Aufsicht Motahharis veröffentlicht wurde, einen separaten Artikel mit dem Titel *Siegel der Prophetie*. Zu diesem sagte er, dass der Aufruf der Propheten sich nicht nur geographisch und in ihrer Zeit verbreitete sowie Einlass in die Herzen der Menschen fand, sondern sich auch zeitlich fortsetzte und auch im Laufe der Zeit nicht nachließ. Die Tiefe ihrer Worte trat mehr und mehr in Erscheinung und auch durch die zeitlichen Veränderungen verloren sie nicht an Gültigkeit. Er kritisierte ebenfalls in dem Artikel *Abschluss der Prophetie* die Ansicht Iqbal Lahuris über die Endgültigkeit; denn aus Motahharis Sicht führt die

Meinung Lahuris zu dem Glauben an die Ende der Religion.<sup>62</sup> Dann beschäftigte er sich mit der Bedeutung über die Endgültigkeit der Prophetie und erklärte, dass es nicht notwendig sei, diesen Aspekt für eine neue religiöse Gesetzgebung zu berücksichtigen, dieser aber auch nicht als Negierung der vorhandenen religiösen Gesetzgebung zu verstehen sei. Die Endgültigkeit der Prophetie bedeutet die Ablehnung eines Bedarfs an neuen propagierenden Propheten und nicht die Negierung des Propagierens der Religion.

Motahhari hielt im Jahre 1969 in Fortsetzung seiner Reden zur Vorstellung des Propheten Muhammads und zur Rolle des Islams in der heutigen Zeit zwei Vorträge im islamischen Studentenverbandsinstitut mit der Betitelung *Gründe über die Neigung zum Materialismus*. Hier wird gut sichtbar, in welchem Ausmaß er von Schariatis Ansichten beeinflusst war. Ein wahrer Philosoph sollte immer allen Ursachen nachgehen und vor allem bei der Erforschung gesellschaftlicher Ursachen eines Ereignisses die Soziologie mit heranziehen.

Motahhari versuchte anhand seiner im Buch angeführten These und mit einem Bericht über die Geschehnisse, die sich im christlichen Westen ereignet hatten und aus denen er Lehren gewann, die Tradition kritisch zu untersuchen. Er sah dabei die Unverständlichkeit der religiösen Begrifflichkeiten der Kirche als einen Grund für die Neigung zum Materialismus an und fügte dem hinzu, „wenn auch hier die Kirche erwähnt wird, so bedeutet das nicht, dass in unseren Moscheen und von ihren Kanzeln stets wirklich sachkundige und kompetente Personen religiöse Inhalte, die ihnen eigentlich wohlvertraut sein sollten, vermitteln und dass sie wirklich den Kern der religiösen Lehren kennen.“<sup>63</sup> Zweitens wäre die Unverständlichkeit der sozialen sowie politischen Begrifflichkeiten eine große Barriere und so behauptet er dann, dass „aus der Sicht der islamischen Sozialphilosophie die Hinnahme einer autoritären Herrschaft nicht aus dem

---

<sup>62</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 185. „Igbals Sicht der Prophetie und Offenbarung stößt an Motahharis Grenzen. Die Prophetie als eine evolutionäre Kraft, die aus der Natur geschöpft wird, und die Offenbarung als ein natürlicher „Instinkt“ können die traditionelle Sichtweise eines Motahhari kaum entzaubern.“

<sup>63</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Grund für die Neigung zum Materialismus, Teheran, 12. Auflage 1370/1991, 56–57.

Glauben an Gott herzuleiten ist. Ganz im Gegenteil, aus islamischer Sicht bedeutet Religion in der Tat Freiheit und nicht soziale Strangulierung. Außerdem hat ein Herrscher dem Volk gegenüber Verantwortung zu tragen.“<sup>64</sup>

Drei weitere Ursachen für die Neigung zum Materialismus waren für ihn ebenfalls von Bedeutung: die Meinungsäußerungen von Nicht-Experten, der Kampf gegen die menschlichen Instinkte und deren Auslöschen im Namen der Religion und die ungünstige moralische und gesellschaftliche Umgebung. Dabei betonte er, dass „wir diesen drei Aspekten genauso anheimgefallen sind wie die Christen“<sup>65</sup>. Der letzte Grund für die Neigung zum Materialismus ist seiner Meinung nach dem Verlassen der Festung des Heroismus seitens der Theisten und das Einnehmen dieser von den Materialisten geschuldet.<sup>66</sup>

Während Schariati und die Mujahedin Organisation nachdrücklich von den sozialen Aspekten des Islams sprachen, hielt Motahhari im Jahre 1970 bis 1972 mehrere Reden über andere Dimensionen dieser Religion, zum Beispiel über den Gottesdienst und die Bittgebete, die Reue (Tauba), die Großartigkeit und die Vortrefflichkeit des Geistes und die göttliche Gerechtigkeit. Im Jahre 1971 hielt er im islamischen Verband der Ärzte Vorlesungen über das jenseitige Leben und über die Scheinargumente gegen die *Imamah*.

Die Frage nach der *Wiederbelebung des religiösen Gedankens* und die Kritik an der Tradition beschäftigte ihn auch in dieser Zeit weiterhin und so hielt er anlässlich des Jahrestages Iqbal Lahuris wieder einmal eine Rede über eben diese Wiederbelebung. In seiner Rede im Kongress Schaikh Tusi an der Universität Mashhad, nimmt er Schaikh Tusi zum Vorbild und lässt sich von dessen Ansichten über den Verstand und den Ijtihad bezüglich unserer Zeit inspirieren. Dann hält er im Jahre 1971 an der theologischen Fakultät der Universität Teheran eine Rede über *Die islamischen Gesetze im Vergleich zur Entwicklung in der modernen Welt*, kehrt aber im gleichen Jahr wieder zum Thema der *Wiederbelebung des religiösen Gedankens* zurück. Wiederbelebung des islamischen Denkens soll hier als

---

<sup>64</sup> Ebd. 163

<sup>65</sup> Ebd. 179.

<sup>66</sup> Ebd. 158 –184.

Säuberung von der Westbelebung verstanden werden.<sup>67</sup> Nachdem er die Kategorien der individuellen, moralischen und sozialen Entwicklungen aufzählte, sprach er über die Situation der Muslime, die von Unterentwicklung und Vernachlässigung der islamischen Kultur und der Verfälschung des Islams geprägt ist und führte dazu viele Symptome an.

Als sich 1971 der Marxismus enorm zu verbreiten suchte und sogar Einfluss auf die religiösen Gruppen nahm, wurde Motahhari in Qom erneut aktiv. Er unterrichtete dort die Philosophie des *Asfars* (von Mulla Sadra) und Themen wie Bewegung, Potenz und Akt, welche auch Diskussionsgegenstände der Marxisten waren. In seinen privaten Lehrvorträgen kritisierte er den Marxismus und beschäftigte sich gleichzeitig mit der Philosophie der Geschichte sowie der hegelischen Philosophie.

Im Jahre 1974 veröffentlichte er das Buch *Ein Einblick in die Nahdsch-ul-Balaghā*,<sup>68</sup> in dessen letztem Abschnitt er die existentialistische Logik bezüglich der Entfremdung einer Kritik unterzieht, die Schwäche der atheistischen existentialistischen Logik erklärt und zeigt, dass wir von einer „Entfremdung“ erst sprechen können, wenn wir ein hohes göttliches Ziel vor Augen haben.<sup>69</sup> Motahhari sprach noch im selben Jahr in einer studentischen Versammlung über den *vollkommenen Menschen* und betonte dabei wie immer die Wichtigkeit der Beachtung aller Aspekte des Islams und dass der vollkommene Mensch derjenige ist, in dem alle menschlichen Werte in höchstem Maße und gleichmäßig gewachsen seien. Dazu gab er noch einen Hinweis: Der Islam kann erst dann besser verstanden und seine Werte deutlich sichtbar werden, wenn die Ansichten verschiedener Denkschulen, die zum vollkommenen Menschen Theorien vorlegen, aufgegriffen und mit der des Islams verglichen werden. Diese Sichtweise Motahharis könnte

---

<sup>67</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 181-182. „Die Aufgabe, die sich Motahhari stellte, war [...] die „Originalität“ der Tradition zu bewahren, indem er ihr von inneren Reformen aufzwang und damit jeglichen Einflüssen von außen entgegnetrat. Nach dem Motto „Zurück zu den Wurzeln“ versuchte er, den Glauben zu seinem Ursprung zurückzuführen. Dies geht gewissermaßen mit einer „Entwestlichung“ einher. Angelehnt an den indo-pakistanischen Philosophen Mohammad Egbal plädierte Motahhari für eine „Wiederbelebung des Islamischen Denkens“, was zugleich der Titel eines seiner wichtigsten Aufsätze ist.“

<sup>68</sup> *Nahdsch al-Balāgha* (Pfad der Eloquenz) ist ein wichtiges schiitisches Buch mit dem Charakter einer Hadith Sammlung. Es enthält eine Auslese der Ansprachen, Briefe und Worte *Ali ibn Abi Talibs*, des Schwiegersohnes des Propheten Mohammed, vierten Kalifen und ersten Imams der Schiiten.

<sup>69</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Ein Einblick in die Nahdsch al-Balāgha, Tehran 1996, 284-300.

man als Resultat der Auswirkungen der Moderne auf seine Gedanken betrachten. Nach der traditionellen Herangehensweise war und ist es üblich, wenn man zu einer islamischen Ansicht gelangen will, dass man diese den islamischen heiligen Schriften entnimmt und sie abstrakt veranschaulicht. Um jedoch ein besseres Verständnis über die Sichtweise des Islams zu erhalten, sollte man sie mit anderen Meinungen und Theorien vergleichen. Dieses Modell ist ein Produkt der westlichen Forschungsmethodik und Motahhari setzte es bei seinen Diskussionen über Bildung und Erziehung im Islam und in der Moralphilosophie ein.

In den Jahren 1974-1975 begann Motahhari mit dem Unterricht des Werkes *Scharhe Manzumeh* von Mulla Hadi Sabzawari in seiner eigenen Wohnung, an dem westliche Philosophie-Professoren teilnahmen, bis er 1978 versetzt wurde. Dieser Unterricht, aus dem auch gelegentlich ein Gespräch entstand, zeigte Motahharis relativ guten Einblick in die westliche Philosophie und in vielen Fällen, insbesondere im Bereich der Epistemologie, seine Versuche, die westliche Philosophie durch die (oder: mit der) Transzendentzphilosophie Mulla Sadras herauszufordern.<sup>70</sup> In diesen Sitzungen, an denen Personen<sup>71</sup> wie Bozorgmehr, Hamid Enayat, Haddad Adel und Sayyid Jalalud-Din Mojtabawi teilnahmen, wurden Kritikpunkte verschiedener westlicher philosophischer Denkschulen mit Blick auf die Philosophie Mulla Sadras behandelt. Die Scharh-e Manzuma ist womöglich im Bereich der komparativen Philosophie eines der wertvollsten im Iran publizierten Bücher. Eine weitere seiner Vortragsreihen im Jahre 1975 bezog sich auf das Thema Zinsen und das Bankensystem, welche in Gegenwart von Mehdi Bazargan und Dr. Beheshti im islamischen Ärzteverband stattfand.

---

<sup>70</sup> Obwohl die Bezeichnung Transzentalphilosophie im Deutschen doch stark an Kants Philosophie erinnert, nennen manche Autoren Mulla Sadras Philosophie immer noch transzental Philosophie. Vgl. YOSEFI, HAMID REZA, Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart, 2., überarbeitete Auflage, Paderborn 2016, 141-148. Auch RAZAVI RAD, MOHAMMAD, Mulla Sadras Philosophie interkulturell gelesen, Traugott 2007. Da Seyyed Hossein Nasr diese Bezeichnung unglücklich fand, schlug er für Sadras Philosophie die Bezeichnung Transcendent Theosophy vor. Vgl. NASR, SEYYED HOSSEIN, Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works, Teheran 1978. Über Mulla Sadra Philosophie Vgl. HORTON, MAX, das Philosophische System von Schirazi (1640), Straßburg 1913.

<sup>71</sup> Bozorgmehr, Experte für empirische Philosophie, Hamid Enayat, Experte für politische Philosophie und Übersetzer des Buches *Hegels Philosophie*, Haddad Adel, Experte für Kants Philosophie, Sayyid Jalalud-Din Mojtabawi, Übersetzer des Buches *Philosophy Made Simple* von Popkin.

1976 widmete er sich wieder dem Marxismus und übte erneut in seinen Reden Kritik daran, wobei er in seiner eigenen Wohnung dann über die Philosophie der Geschichte sprach. Diese Vorlesungen beschränkten sich allerdings nicht nur auf die kritische Auseinandersetzung mit dem marxistischen Gedankengut, sondern umfassten auch die wichtigsten Grundlagen Motahharis bezüglich der Verbindung des Islams mit der Moderne. Hier sprach er auch ausführlich die Ewigkeit der Wahrheit und der Moral an und untermauerte in seinem Unterricht über die Philosophie der Geschichte die Grundlagen seiner These.

Im gleichen Jahr hielt er vier Reden über die *Fitrat*, welche er als die Mutter der islamischen Lehren betrachtete. Die Theorie der *Fitrat* könnte man als den wichtigsten Kern seiner anthropologischen Theorie bezeichnen und zudem als die zweite Prämisse hinsichtlich der Verbindung von Tradition und Moderne. Denn er behauptet, dass die Veränderungen der Zeit nicht alle Bedürfnisse des Menschen verändern würden, sondern dass der Mensch eine Reihe von naturgemäßen Bedürfnissen besitzt. Darunter auch das Bedürfnis nach Religion und deshalb kann die Moderne sie nie ganz aus dem Leben des Menschen verdrängen. Motahhari war sich, laut eigener Aussage, bereits seit Jahren der Wichtigkeit der Frage über die menschliche Natur bewusst, was ihn letztendlich dazu brachte, in seinen letzten Lebensjahren eine relativ konsistente Theorie diesbezüglich zu entwickeln.

Aufgrund eines Streits im Jahre 1976 mit Herrn Arianpur, welcher dem Marxismus stark verbunden war, verließ Motahhari die theologische Fakultät. Aus dieser Zeit wurden einige wichtige wissenschaftliche Arbeiten, wie beispielsweise ein ausführlicher Kommentar zur Manzumeh, Vorlesungen zur Erkenntnis und eine sehr aufschlussreiche Einführung in die islamische Weltanschauung veröffentlicht.

Danach brachten ihn einige Ereignisse dazu, sich stärker in politische Geschehnisse zu involvieren. Im Jahr 1978 entschied er sich, eine Rede über die islamischen Bewegungen der letzten 100 Jahre zu halten. Auch wenn sie aufgrund eines polizeilichen Verbots nicht zustande kam, wurde diese Rede trotzdem ein paar Monate später veröffentlicht. Dies gilt als das wichtigste Nachschlagewerk seiner Ansichten über andere, die sich schon vor ihm mit der Verbindung von Religion und Moderne beschäftigt hatten. Er unternahm auch für ein Treffen mit Ayatollah

Khomeini eine Reise nach Paris, wo er dann von ihm beauftragt wurde, den Revolutionsrat und den Kern der islamischen Regierung im Iran zu bilden.<sup>72</sup>

In dieserbrisanten Zeit, nach dem Sieg der islamischen Revolution im Iran<sup>73</sup>, in der alle Aufmerksamkeit nun auf die Politik gerichtet war, sorgte er sich sehr um den Schutz von Forschungs- und Kulturzentren und um die wissenschaftlichen Ressourcen des Landes; so ordnete er beispielsweise am Nachmittag des 11. Februar 1979 an, die Parlamentsbibliothek unter Schutz zu stellen, die von einer Plünderung durch die Bürger bedroht war.<sup>74</sup> Motahhari hielt in weniger als drei Monaten, nach dem Sieg der Revolution, mehr als 20 Reden über die Zukunft. Während seiner gedanklichen Beschäftigung mit den verworrenen Angelegenheiten der Gesellschaft nach der Revolution und der Vervollständigung der letzten Teile seines Werkes *eine Einführung in die islamische Weltanschauung*, wurde er nach einer Sitzung über diverse Fragen des Landes in der Wohnung von Dr. Sahabi, beim Verlassen dieser in Richtung des Fahrzeuges seines Freundes, um 22.15 Uhr am 1. Mai 1979 von einem Mitglied der Terrorzelle ‚Forqan‘ erschossen.<sup>75</sup>

---

<sup>72</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 180. „Während der Revolution gehörte er dem geheimen „Führungsrat“ (Sura-ye rahbari) an, der nach dem Sieg weiterhin die Führung der Islamischen Republik innehatte.“

<sup>73</sup> In Bezug auf die islamische Revolution im Iran beschreibt Thomas Bauer wie die im Abendland angesehen wurde. Vgl. BAUER, THOMAS, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, München 2018, 19. „Den *lucus classicus* liefert Der Spiegel vom 12. Februar 1979, der kurz nach dem Sturz des Schahs und der Rückkehr Ayatollah Chomeinis nach Iran am 1. Februar erschien. Das Titelbild zeigt einen säbelschwingenden Krieger auf einem Pferd, hinter ihm eine Frau, die komplett in ein tschadorartiges Gewand eingewickelt ist. Der Titel lautet: ‚Zurück ins Mittelalter‘, der Untertitel: ‚Iran: Der Islam fordert die Macht‘. Im Heft lesen wir dann: ‚Etwas Wundersames vollzieht sich da vor den Augen des immer noch fortschrittsgläubigen Westens wie der fortschrittsgierigen Dritten Welt: An der Schwelle zum 21. Jahrhundert scheint das 35-Millionen-Volk der Perser, grade erst von der Despotie eines maßlosen Emporkömmlings befreit, mittels einer religiösen Zeitmaschine um 1300 Jahre zurück in die islamische Urgesellschaft zu fliegen, treten religiöse Dogmatiker mit dem Anspruch auf, weltliche Herrschaft zu erobern.‘“

<sup>74</sup> Das Interview mit Hujjat ul-Islam Doaei unter dem Titel ‚Motahhari, Märtyrer auf dem Wege des Wissens‘, Sonderausgabe der 12. Internationalen Buch-Messe Teheran, 5. Ausgabe.

<sup>75</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 180. „Kurz nach dem Sieg der Revolution 1979 wurde er ermordet. Für seinen Tod übernahm eine religiöse Gruppe mit der Beziehung ‚Forqan‘ die Verantwortung.“

## 2. Die Fitrat als Schlüsselbegriff und methodische Orientierung in der Humantheologie

### 2.1. Geschichtlicher Hintergrund der Theorie der Fitrat in islamischen Theorien

Die Bedeutung beziehungsweise die Anwendung des Begriffs *Fitrat* und einige wenige Hinweise diesbezüglich sind in den Werken von Alkendi (873 n.Chr.), al-Fārābī (950 n.Chr.) und Avicenna (1037 n.Chr.) zu finden. Farabi ist der Auffassung, dass die Neigung zur Ordnung sowie zum sozialen Leben beim Menschen veranlagt sei und zählt die selbst-evidenten Prämissen (Evidenzen) der Logik zu den angeborenen Perzeptionen.<sup>76</sup> Avicenna bezeichnet in seinen mystischen Werken die seelische Euphorie des Menschen, während dieser von den Zuständen der Mystiker etwas sieht oder hört, als ein Zeichen der in der *Fitrat* des Menschen verankerten Zuneigung zu Gott.<sup>77</sup> Die erste intensive Untersuchung des Wesens der Fitrat erfolgte durch Ibn Arabi (1240 n. Chr.) und war ein Höhepunkt im Bereich dieser Forschungen.<sup>78</sup> Er beschäftigte sich auch mit der Anwendung von mystischen Begrifflichkeiten und Ideen bezüglich der Relation zwischen der *Fitrat* und des Monotheismus. Zudem war er der Erste, der die Überzeugung vertrat, dass die *Fitrat* sowohl irdische Folgen als auch Folgen für das Jenseits habe. Beispielsweise sei das Totengebet für Kinder von Ungläubigen religiös verboten und die Qual für die Polytheisten würde nicht ewig währen.<sup>79</sup> Mulla Sadra (1050 n. H.) legte in seinen Werken zwar keine gegliederten Diskussionen über die *Fitrat* vor, bot aber verschiedene Begriffserklärungen an und erläuterte die naturgemäße

---

<sup>76</sup> Vgl. AL-FARABI, ABU NASR MOHAMMAD, *Kitāb al-Hurūf* (Das Buch der Buchstaben), Dar al-Mashriq 1969, 139.

<sup>77</sup> Vgl. IBN SINA, ABU ALI AL-HUSAIN, *Kitāb al-iśārāt wa't-tanbīhāt* (das Buch der Ratschläge und Erinnerungen), Qom 1996, Bd 3, 354.

<sup>78</sup> Vgl. GHAFURI NEDJAD, MOHAMMAD, Geschichtliche Entwicklung der Fitrat-Theorie in islamischer Philosophie und Mystik. In: Aine-ie Maarefat 23 (Herbst 2010), 120-136.

<sup>79</sup> Vgl. IBN ARABI, MUHYI AD-DIN, *al-Futūhāt al-Makkīya* (Die mekkanischen Offenbarungen), Beirut 1983, Bd 2, 70.

Neigung zu Gott aus einer philosophischen Perspektive.<sup>80</sup> Die Anwendungsfunktionen dieser Theorie fanden erst durch die Schriften Allameh Tabatabais Verbreitung in größerem Umfang. Er wandte diese Theorie in den Bereichen Epistemologie, Soziologie und im Kalam an. Im Bereich der Epistemologie vertrat er die Meinung, dass das logische Denken in der Natur des Menschen verankert sei und dass die Diskussion um die Transzendenz, aufgrund der in der Natur des Menschen steckenden Suche nach der Wirkursache des Universums, auf Rationalität beruht.<sup>81</sup> In der Soziologie bediente er sich einer Verhältnisanalyse zwischen Fitrat und Freiheit sowie Fitrat und Gerechtigkeit, während er im Bereich der Theologie dadurch, dass die Religion angeborene Bedürfnisse des Menschen beantwortet, als wäre sie angeboren sei.<sup>82</sup> Die Entwicklung von Theorien über den Begriff Fitrat im Bereich der Religionsforschung und des Kalam erreicht mit Motahhari seinen Höhepunkt. Die Begriffsdefinition der *Fitrat* mit der Einteilung der Fetriat (angeborene seelische Eigenschaften) in perzeptionelle und tendenzielle Eigenschaften oder Fetriat, die philosophische Beweisführung der natürlichen menschlichen Angelegenheiten und der Einsatz der Theorie bei der Beantwortung religiöser Fragen, war nur ein Teil seiner umfangreichen Arbeit.<sup>83</sup>

## 2.2. Motahharis Ansichten über die Stellung und Wichtigkeit der Fitrat

---

<sup>80</sup> Vgl. MULLA SADRA, SADR AD-DIN MOHAMMAD SHIRAZI, *Hikmat Al Muta'alyah fi Al-asfar al-'aqliyya al-arba'a* (Die transzendenten Theosophie in den vier Reisen des Intellekts), Qom 1997, Bd 1, 133-135.

<sup>81</sup> Vgl. ASGHAR-ZADEH, DARIUS, *Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie*, Paderborn 2017, 399. „Tabatabai bindet diese Ansätze streng an einen schöpfungstheologischen Ausgangspunkt. Daher ist der Mensch in seinen Augen naturbedingt an Gott und DESSEN Schöpfungszielen orientiert und sich seiner Gotthingegebenheit (Vgl. den *Fitrat*-Begriff) stets bewusst.“

<sup>82</sup> Vgl. AKBARIYAN, REZA/MOGHADDAM, GHOLAM ALI, angeborenen Perzeptionen aus der Sicht Tabatabais. In: *Islamisch-philosophische Lehre* 13 (2003), 42-59. Vgl. auch HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. 163.

<sup>83</sup> Vgl. GHAFURI NEDHAD, MOHAMMAD, *Geschichtliche Entwicklung der Fitrat-Theorie in islamische Philosophie und Mystik*. In: *Aine-ie Maarefat* 23 (Herbst 2010), 124.

Die Thematisierung der menschlichen Natur in den Gedanken Motahharis im Bereich des Kalam geht auf die Anthropologie zurück, einem der wichtigsten Diskussionsgegenstände der modernen Zeit – jener Ära, in der das Menschenbild, das die Religion beschreibt, revidiert wurde, wie Freud einmal sagte.<sup>84</sup> Die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem in der heutigen Zeit definierten Menschen und dem von der Religion beschriebenen ist eine der herausforderndsten Fragen.

Motahhari versuchte, das religiöse Bild zu verteidigen, indem er die religiöse Betrachtung des Menschen mit dem Menschenbild der säkularen Denker von heute verglich.

Motahhari war der Überzeugung, dass die *Fitrat* der eigentliche Kern des religiösen Menschenbildes ist. Die Basis seines Kalam-Denksystems war die *Fitrat*, was das Studium seiner Theorie als unbedingt notwendig erscheinen lässt. Er bezeichnete die Frage der *Fitrat* als die Mutter der Kalam-Fragen und auch als Hauptprinzip. Wenn die Frage bezüglich der *Fitrat* wohlüberlegt wird, kann ein Großteil der Fragen über Religion und religiöse Angelegenheiten zum Bereich des Rechts beantwortet werden, und dies ist ein Prinzip, welches den meisten neuen Theorien Motahharis im Bereich des Kalam zugrunde liegt. Er behandelte, historisch gesehen, diese Theorie nicht der üblichen Methode entsprechend und richtete sie nicht einem System folgend und auf Grundsätzen und Definitionen basierend auf. Seine wichtigsten Diskussionen über die *Fitrat* sind nicht in seinen Schriften zu finden, sondern in seinen Reden für Lehrende der Nikan Schule in Teheran, die innerhalb von 10 Sitzungen in den Jahren 1355-56/1977-78 entstanden. Diese Reden wurden trotz mehrfacher Auflagen nicht in Buchform ausgearbeitet und so ist die Reihenfolge, Struktur und Einteilung noch immer dieselbe wie in seinen Vorlesungen. Er selbst fand nie die Gelegenheit zu Korrektur, Erörterung und zur Kritik der Argumente und auch nicht zur Analyse ihrer Voraussetzungen, Ergebnisse und Folgen, was letztendlich dazu führte, dass diese Theorie in der heutigen Forschung um Motahhari zunehmend ignoriert wird. Obwohl ohne eine

---

<sup>84</sup> Vgl. FREUD, SIGMUND, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion, Frankfurt an Main, 2005. 56-62.

kritische Erkenntnis der Theorie der *Fitrat* Motahharis Gedankengang nicht vollständig verstanden werden kann.

Die Analyse der Theorie über die *Fitrat* von Motahhari basiert auf der Beantwortung folgender Fragen:

Was war Motahharis Denkansatz und mittels welcher Methode kam er zu dieser Theorie?

Mit welcher Methode sicherte er die Rationalität der und die Gewissheit über diese Theorie ab?

Was ist der Inhalt der Theorie über die menschliche Natur?

Was ist hier mit Fetriat gemeint?

Aus welchen Komponenten besteht sie?

Mit welcher Theorie der westlichen Psychologen oder Philosophen ist diese vergleichbar?

Welche Rolle spielt die Theorie der *Fitrat* im Denk-Kosmos Motahharis?

Welche gedankliche Funktion hat diese Theorie in der neuen Kontroverstheologie Motahharis?

Sind die Fetriat alle gleichrangig oder gibt es sie in unterschiedlichen Graden?

### 2.3. Motahharis Denkansatz zur Erlangung seiner Theorie der Fitrat

Wo war der Ansatzpunkt seines Gedankenganges bezüglich dieser Theorie und durch welche Methode erlangte er sie, oder anders gesagt, woraus entnahm er sie? Motahhari wurde über sein intensives interreligiöses Studium und durch die Untersuchung religiöser Texte (Koran, *Nahj-al Balagha*, Hadithe) zu dieser Theorie geführt. Seine Überlegungen über den Inhalt des Korans und über die Seele nach dem koranischen Menschenbild festigten seinen Standpunkt. Er wies auf die koranische Darstellung des Menschen als Spiegel der menschlichen Natur hin und sagt:

„Im Koran wird das Wort Fitrat im Zusammenhang mit dem Menschen und seiner Verbindung zur Religion erwähnt. ‚fataratallah allati fatarat an-nas aleiha‘, d.h. die natürliche Art, in der Gott die Menschen erschaffen hat, was besagt, dass Gott die Menschen auf eine gewisse Art und Weise erschuf. Eigenschaften bezüglich der Schöpfung, der Welt und des Menschen.“<sup>85</sup>

Eine der Eigenschaften der Theorie der *Fitrat* Motahharis ist die Vielfalt der Fetriat und die des Menschen. Motahhari betonte, dass er durch das Studium der Religion erst zur Vielfältigkeit der Fetriat gelangte. Angesichts einer in der *Nahj-al Balagha* enthaltenen Überlieferung, welche auch Ibn al-Athīr (1160-1233) überlieferte, ist zu entnehmen, dass aus Sicht der islamischen Lehren, der Mensch nicht nur eine *Fitrat*, sondern Fetriat besitzt.<sup>86</sup>

## 2.4. Konzeptualisierung des Begriffs Fitrat

Motahharis Methode zur Definition der *Fitrat* beruht auf der Einteilung von Veranlagungen und Fähigkeiten der Lebewesen in zwei Kategorien: erwerbbar und angeboren. Die angeborenen Fähigkeiten oder Talente unterteilen sich auch wieder in drei Gruppen: natürliche Eigenschaften, instinktive Veranlagungen und angeborene Talente. Um bei den jeweiligen Begriffen zu einer klaren und eigenständigen Definition zu gelangen, aber auch um eventuelle Begriffsüberschneidungen zu vermeiden, schlug er für jeden Begriff einen Eigennamen vor.

Die Wärme des Feuers und seine Eigenschaft, zu brennen, gehören zur ersten Gruppe. Dieser Sachverhalt wird ganz auf Grundlage der naturphilosophischen Theorie des Aristoteles zur Diskussion gestellt. Die instinktiven Eigenschaften und Veranlagungen der Tiere gehören der zweiten Kategorie an. Die angeborenen Begabungen, welche nur die Menschen besitzen, werden Fetriat genannt.

---

<sup>85</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, *Fitrat*, Sämtliche Werke, Bd. 3, 451.

<sup>86</sup> Ebd., 455. Er zitiert hier eine Überlieferung von dem eigentlich aus dem Buch *Nahdsch-ul-Balagha*, in dem Fitrat oder angeborene Eigenschaften in Pluralform erwähnt wurde.

Demzufolge ist uns jetzt die Konzeption des Begriffs *Fitrat* verständlich. Der Begriff *Fitrat* weist aus Sicht Motahharis folgende Komponenten auf:

1. Eine Eigenschaft im Wesen, dessen Potenzial Begabung genannt wird.
2. Das Angeboren- und Nichterlerntsein, das heißt selbstverständlich und nicht aus der Umgebung erworben.
3. Eine spezielle Eigenschaft des Menschen, nicht der Tiere.
4. Im Besitz aller Menschen beziehungsweise eine Gemeinsamkeit aller Menschen (wenngleich nicht alle Menschen gleich von ihren Begabungen profitieren, da es auch von ihrer Realisierung abhängig ist).
5. Sie ist bewusst.
6. Sie ist heilig und göttlich.
7. Sie ist unveränderlich und ewig.
8. Sie fördert das Wachstum und die Vervollkommnung des Menschen.

Motahhari sagte, die Fetriat umfassen die Grundbedürfnisse des Menschen, sie sind nicht sekundär und nicht von der Umgebung erworben. Mit Blick auf die oben angeführten Elemente könnte man die Fetriat folgendermaßen definieren: Die angeborenen, selbstverständlichen und dem Menschen ganz allein angehörenden Eigenschaften sind bewusst und heilig und gelten als Eigenschaften, die allen Menschen innewohnen.<sup>87</sup>

## 2.5. Arten der Fitrat

Der in der Definition der *Fitrat* angewandte Begriff *Begabung* ist allgemein und umfasst alle möglichen Arten der menschlichen Begabungen. Die peripatetischen Philosophen<sup>88</sup> sprachen seit jeher von zwei Arten der seelischen Begabung:

---

<sup>87</sup> Ebd., 80.

<sup>88</sup> „Peripatos ist der Name der philosophischen Schule des Aristoteles. Wie die anderen philosophischen Schulen Athens (Akademie, Stoa, Kepos) leitet sich ihr Name von dem Ort ab, an dem der Unterricht stattfand, in diesem Fall des Peripatos (περίπατος) für ‚Wandelhalle‘. Entsprechend hießen die Angehörigen der Schule Peripatetiker. Heute werden die Begriffe ‚Peripatetiker‘ und das Adjektiv ‚peripatetisch‘ praktisch ausschließlich im Sinne von ‚Vertreter/Anhänger der Lehre des Aristoteles‘ bzw. ‚auf die Lehre des Aristoteles bezogen‘“

Wahrnehmung und Anregung. Motahhari stellte ebenfalls zwei Kategorien fest: Wahrnehmung und Gefühl. Diese Differenzierung stimmt mit den neuen Befunden in der Psychologie über die Zweierartigkeit der menschlichen Fähigkeit, des Intelligenzquotienten und des Emotionsquotienten, überein.<sup>89</sup> Auf dieser Grundlage unterteilt er die angeborenen menschlichen Eigenschaften in zwei allgemeine Gattungen: die kognitive und die Neigung betreffende *Fitrat*.

### 2.5.1. Die Erkenntnis betreffende Fitrat

Mit der *Fitrat* der Erkenntnis meint Motahhari die gemeinsamen Prinzipien des Denkens bei allen Menschen. Er betont allerdings, dass es sich bei diesen Erkenntnisprinzipien nicht um die platonische Auffassung handelt, also dass „es nicht so sei, dass die Seelen der Menschen in der anderen Welt diese erlernt hätten, sondern, dass sie ohne Lehrer und ohne zu denken vorhanden sind“<sup>90</sup>. Motahhari gelingt es, mittels der Theorie der Fitrat die Erkenntnis und die Problematik der Rechtfertigung und der Argumentation ähnlich der heutigen Methode der erkenntnistheoretischen Letztbegründern<sup>91</sup> zu lösen.<sup>92</sup>

### 2.5.2. Die Neigung betreffende Fitrat

Die zweite Gruppe der angeborenen menschlichen Eigenschaften betrifft Wünsche und Neigungen, welche Motahhari in fünf Kategorien einteilt<sup>93</sup>:

1. Die Kategorie der Wahrheit oder Erkenntnis und die Wahrnehmung der realen Außenwelt. Im Menschen liegt die Neigung zur Entdeckung der Wirklichkeit genau so wie sie ist, als das Gefühl, sich nach der Wahrheit zu sehnen, die Wahrheitssuche (philosophischer Aspekt).

---

verwendet.“ Vgl. KIRCHNER, FRIEDRICH/HOFFMEISTER, JOHANNES/REGENBOGEN, ARNIM (Hg.), Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Hamburg 2013.

<sup>89</sup> Vgl. MOSAVI, SEYYED SADEQ, Vergleich zwischen Fitrat aus der Sicht Motahharis und menschliche Fähigkeiten aus der Sicht Israel scheffler, Teheran, Univ. Diss. 2001, 260.

<sup>90</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Gesellschaft und Geschichte, Sämtliche Werke, Bd. 2, 476.

<sup>91</sup> Reformed Epistemology.

<sup>92</sup> Vgl. JAWADI, MOHSEN, Glaube und Rationalität. In: Essays an New Theology 573 (2001). Qom Universität.

<sup>93</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Gesellschaft und Geschichte, Sämtliche Werke, Bd. 2, 479.

2. Die Neigung zum Guten,<sup>94</sup> die Kategorie des Guten, der Tugend und der Ethik. Das Hauptkriterium zur Differenzierung ist hier die Handlungsorientierung entgegen Utilitarismus und Opportunismus (ethischer Aspekt).
3. Die Neigung zum Schönen, zum Ästhetischen. Der Mensch liebt die Schönheit und schafft auch Schönheit (künstlerischer Aspekt).
4. Die Neigung zur Kreativität und zur Innovation. Aus Motahharis Sicht zählen Kreativität und Innovation zu den angeborenen Neigungen des Menschen. Sein eigentlicher Antrieb zu Innovation, Entdeckung und zum Entwickeln von Theorien ist eine angeborene Neigung (technischer Aspekt).
5. Die wichtigste angeborene Neigung ist nach Motahharis Ansicht eine angeborene Sehnsucht nach Liebe. Hier erörtert er ausführlich verschiedene Standpunkte bezüglich der Interpretation von Liebe (Aspekt der Liebe).
- Weitere Kategorien wie Suprematie, Liberalität und der Wunsch nach Kindern, welcher auf der Neigung zur Gründung einer Familie beruht, werden ebenfalls in seinen Werken erwähnt, wobei diese im Verhältnis zu den ersten fünf sekundär zu sein scheinen.<sup>95</sup>

## 2.6. Motahharis Methodik zum Beweis der Fetriat

Motahhari verteidigte seine Theorie, indem er die Methode zum Beweis der Fetriat als eine grundsätzlich philosophische bezeichnete und zur philosophischen Erfahrung einlädt. „Es entspringt aus einem philosophischen Gedanken, der allen Menschen gemein ist.“<sup>96</sup> Motahharis philosophische Verfahrensweise beim Beweis der Theorie besteht aus einem Konglomerat von logisch-analytischen Methoden und der Bezugnahme auf kollektive philosophische Erfahrungen.

---

94 Das ist in der Forschung umstritten, ob eine natürliche Neigung im Menschen zum Guten empirisch plausibel gezeigt werden kann. Dagegen wird man sagen können, dass der Mensch weiß, dass er das Gute tun soll (Kategorischer Imperativ). Der Kategorische Imperativ wird begründet in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten von Kant. Kant ist auch ein gutes Beispiel für einen im Blick auf die Natur des Menschen eher pessimistischen Philosophen. Vgl. SCHÖNECKER, DIETER/WOOD, ALLEN W., Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar. 4., aktualisierte Auflage, Paderborn 2011.

95 Vgl. Motahhari, Morteza, philosophischen Artikeln, Bd. 2, 153.

96 Vgl. Motahhari, Morteza, Fitrat, Sämtliche Werke, Bd. 3, 463.

Bei der Argumentation die *Fitrat* betreffend, setzte er sich kritisch mit den rivalisierenden Theorien und deren Widerlegung auseinander. All diese Thesen könnte man auf einen Standpunkt vereinen: Sie beziehen sich auf umweltbezogene und gesellschaftliche Faktoren. Demzufolge haben wir logischerweise bei Handlungen wie der Wahrheitssuche, bei Wohlwollen, Ästhetik, Freundschaft, Liebe und Gottesverehrung zwei entgegengesetzte Annahmen: Sollen wir diese Eigenschaften auf die *Fitrat* beziehen oder auf äußere Faktoren? Dies könnte man als die erste Prämisse des Arguments betrachten.

Sind rein menschliche Eigenschaften wie die Suche nach der Wahrheit nicht im Menschen verankert, müssen sie also erlernt werden? Wurde die Wahrheitssuche dem Menschen als eine gesellschaftliche Notwendigkeit suggeriert oder ist sie ein Bestandteil der menschlichen Natur?<sup>97</sup> Motahhari ist der Überzeugung, dass der erste Teil der eben erwähnten Annahme ungültig sei, da die sozialen Umstände wandelbare Angelegenheiten sind, während angeborene Neigungen unveränderlich sind.<sup>98</sup> Die Umstände der Umgebung sind nicht universal gültig, angeborene Tendenzen jedoch schon. Sollten die materiellen Bedürfnisse für den Ursprung des Wissens, der Gerechtigkeit, des Guten und der Moral gehalten werden, würde dies zum Zerfall aller menschlichen Werte führen.<sup>99</sup> Wenn die angeborenen Denkprinzipien abgestritten werden, wird keine Wahrnehmung und kein Wissen mehr von Wert sein.<sup>100</sup>

---

<sup>97</sup> Die Wahrheitssuche des Menschen könnte doch einfach evolutionär Selektionsvorteile erbringen und sich deswegen durchgesetzt haben. Vgl. DAWKINS, RICHARD, *Der Gotteswahn*. Aus dem Englischen von Sebastian Vogel, Berlin 2007. Natürliche Selektion als Bewusstseins erweiterter, 158. Obwohl Motahhari diese Möglichkeit nicht abgehandelt hat, leuchtet es hier ein, dass er die Wahrheitssuche des Menschen nur als Bestandteil der menschlichen Natur sieht und er alle anderen Antworten nicht überzeugend findet.

<sup>98</sup> Ebd. 501.

<sup>99</sup> So würde man nach Kant ja die synthetischen Urteile a priori nicht für angeboren und doch für universal halten. Auch bei Apel und Habermas werden universale Prinzipien rekursiv aufgewiesen und nicht als angeboren behauptet. Aus angeborener Anlage folgt ja auch kein moralisches Sollen. Vgl. VON STOSCH, KLAUS, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein*, Regensburg 2001. Besonders Kapitel II. unter Kapitel C) Wittgenstein und die Transzentalpragmatik, 202-213.

<sup>100</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, *Fitrat*, Sämtliche Werke, Bd. 3. 482.

## 2.7. Bewertung der Argumentationsmethode Motahharis

Um Motahharis Methode für den Beweis der Theorie der *Fitrat* einmal kritisch analysieren zu können, müssen wir vorerst drei wichtige und grundsätzliche Punkte in Betracht ziehen:

Erstens ist die Aussage, dass einige Begabungen des Menschen angeboren sind, nicht sinnlich belegbar, aber durch die Logik erklärbar.<sup>101</sup> Das bedeutet, dass wir über einige logische Zusammenhänge zu der Überzeugung gelangen, dass manche Verhaltensweisen des Menschen auf angeborene Begabungen hindeuten. Wie Motahhari sagte, gibt es keine andere Begründung dafür, außer dass diese Kategorien angeboren sind.

Zweitens: Dort, wo eine Theorie definiert wird, die zugleich in ihrer Definition verwendet wird, besteht die Möglichkeit eines logischen Zirkelschlusses. Das heißt, dass wenn wir annehmen, dass diese Kategorien angeboren sind, weil sonst der moralische Relativismus eintritt und wir dann zum Beweis des moralischen Absolutismus und der Negierung des ethischen Relativismus das Angeborene in der Moral als Begründung heranziehen, begeben wir uns in eine Dialektik: Das Wohlwollen ist angeboren, weil es absolut, unveränderlich und universal gültig ist und das Wohlwollen ist absolut und unveränderlich, weil es angeboren ist.

Drittens gelten die *Fitrat* von den vielen heutigen psychoanalytischen Denkschulen als akzeptierte Grundsätze. In der Psychoanalyse werden die erblichen Angelegenheiten gezeigt, welche im Grunde genommen ein gemeinschaftliches Erbe sind, denn sie sind in allen Menschen vorhanden. Beispielsweise legte der bekannte Psychoanalytiker Heinz Kohut zwei angeborene Eigenschaften seiner psychoanalytischen Theorie zugrunde: den gesunden Narzissmus<sup>102</sup> und den pathologischen Narzissmus<sup>103</sup>. Viele Behandlungsmethoden

---

<sup>101</sup> Warum genau sollen logisch ausweisbare Zusammenhänge etwas mit der Natur des Menschen zu tun haben? Motahhari hat diese Verbindung als *a priori* angenommen.

<sup>102</sup> People look up to you

<sup>103</sup> You look up to People

wurden anhand seiner Theorie entwickelt. Das Ergebnis der empirischen Untersuchungen führte zur Akzeptanz der *Fetriat* unter den Psychoanalytikern, wonach bestimmte Faktoren im Organismus des Menschen von Geburt an für das ganze Leben eingeplant worden sind, nach denen er handelt.

Von daher hat Gharamaleki, Schüler von Motahhari, den Hauptkern der Theorie der *Fitrat* Motahharis empirisch beweisbar vorgestellt.<sup>104</sup> Hier ist auf die Psychoanalyse als Bezugsdisziplin zu verweisen. Umstritten ist hierbei, welche der Eigenschaften als angeboren zu betrachten sind. Zum Beispiel zählen nach der Selbstbestimmungstheorie von Richard M. Ryan und Edward L. Deci die Freiheit und die Selbstbestimmung zu den angeborenen Grundbedürfnissen des Menschen.<sup>105</sup> Dass der Mensch auch sein Leben lang nach Wissen strebt, resultiert im spezifischen Sinne selbstverständlich nicht aus einem äußeren Antrieb heraus oder aus genetischen Faktoren, sondern ist ein Erbe, welches allen Menschen zu eigen ist,<sup>106</sup> was auch empirische Forschungen bestätigen.<sup>107</sup>

## 2.8. Die epistemologische Funktion der Theorie der *Fitrat*

Die Theorie der *Fitrat* spielt bei Motahhari eine grundlegende Rolle, da er sie zu den meisten Fragen des Kalam heranzieht. Im Grunde genommen reguliert und systematisiert sie seine Gedanken im Bereich des Kalam, mit anderen Worten, sie dient als Hauptsäule, auf welches sich das Gebäude seiner Gedanken stützt. Demzufolge ist ohne die Beachtung dieser Gedanken ein Verständnis seines Denksystems nicht möglich, aus diesem Grund wird auch die Kritik an der Theorie der *Fitrat* die fundamentalste Kritik an seinen Gedanken im Kalam-Bereich sein.

---

<sup>104</sup> Vgl. GHARAMALEKI, AHAD FARAMARZ, Master Motahhary and Modern Islamic Theology, 253-270.

<sup>105</sup> Vgl. MOSAVI, SEYYED SADEQ, Vergleich zwischen *Fitrat* aus der Sicht Motahharis und menschliche Fähigkeiten aus der Sicht Israel scheffler, 293.

<sup>106</sup> Hier kann man schon an den Streit zwischen Motahhari und Tabatabai erinnern. Motahhari setzt sich mit seinem Lehrer auseinander. Weil Tabatabai behauptet, dass die Grundbedürfnisse sich erst evolutionär entwickelt haben, weil sie am besten helfen, sich an die Umwelt anzupassen und das Zusammenleben in der Gruppe zu organisieren.

<sup>107</sup> Vgl. GHARAMALEKI, AHAD FARAMARZ, Master Motahhary and Modern Islamic Theology, 270.

Bei der Thematisierung von Kategorien wie Ursprung der Religion und der Religiosität, die gesellschaftlich-geschichtliche Funktion der Religion, Theologie, Religion und Freiheit, Religion und Ethik, der religiöse Pluralismus und die Arten der Religiosität etc., bedient sich Motahhari der Theorie der *Fitrat*. An einigen Stellen gilt diese Theorie als grundlegende Aussage, an anderen Stellen als Lösung von Fragen des Kalam und gelegentlich als Methode und als Maß für andere Ansichten. Bei der Erörterung eines großen Teils epistemologischer komplexer Fragen wie der Interpretation des Humanismus, der Epistemologie und der Theologie, setzt er diese Theorie ebenfalls ein.

Die Theorie der *Fitrat* ist eine der fruchtbarsten Ansichten Motahharis. Ausführlicher gesagt, sie trägt wie alle anderen Theorien drei Sorten von Früchten: Die logischen Folgen, die spürbaren Auswirkungen im individuellen sowie sozialen Leben und die epistemologischen Resultate beziehungsweise Anwendungsmöglichkeiten im Bereich anderer Wissenschaften.

### 2.8.1. Fitrat – zur philosophischen Begründung

Dass Motahhari seine Aufmerksamkeit auf die kognitiven angeborenen Fähigkeiten lenkte, ermöglichte ihm, sein epistemologisches Denksystem bezüglich der Frage des argumentativen Denkens zu regulieren und auf die fundamentale Frage, was ist der Wert von Wissen, eine Antwort zu geben. Seit den Philosophen vor Sokrates ist bekannt, dass es eine philosophische Frage gibt, welche bis heute einen lebendigen Diskurs aufweist und von Motahhari *der Wert der Wissenschaft und der Wahrnehmungen* genannt wird. Die Frage lässt sich am einfachsten folgendermaßen zusammenfassen: Entspricht das, was wir gefühls- und verstandesmäßig wahrnehmen, was wir gefühlsmäßig wahrnehmen, seiner objektiven Wirklichkeit?<sup>108</sup>

---

<sup>108</sup> Diese Frage ist die Grundfrage jeder vorkritischen Philosophie und führt direkt in den Streit zwischen Aristoteles und Platon hinein. Vgl. VON STOSCH, KLAUS, Transzentaler Kritizismus und die Wahrheitsfrage, 6.

Allameh Tabatabai beschäftigte sich im dritten Artikel des Werkes *Prinzipien der Philosophie des Realismus* mit der Lösung der oben genannten Frage, wobei sich Motahhari an seinem Lehrer orientiert. Er stellt in der Einleitung und in den Fußnoten des dritten Artikels den epistemologischen Wert der angeborenen und menschlichen Erkenntnisse folgendermaßen dar: „Wenn wir die angeborenen Denkprinzipien negieren, so verliert<sup>109</sup> Wahrnehmung und Wissenschaft ihren Wert.“<sup>110</sup>

In seiner Verteidigung dieses Wertes ging er den Weg der Aristoteliker und bediente sich einer der Ansicht des erweiterten Letztbegründung<sup>111</sup> nahen Theorie. Die Sophisten vor Aristoteles verwiesen bei der Rechtfertigung des Glaubens auf das Problem des infiniten Regresses. Dieser besagt, dass der Beweis eines jeden Glaubens auf mindestens zwei Aussagen beruht. Er ist von dem Beweis des anderen abhängig, wovon jedoch der Beweis dieser zwei Aussagen auch wieder von zwei weiteren Aussagen abhängig ist. Dies ließe sich ewig weiterführen und mündet letztendlich in einem infiniten Regress und ist somit ungültig. Aristoteles setzte sich in seiner *Analytica Posteriora* ausführlich mit dem Einwand dieser Erkenntnistheorie auseinander. Er führt ihre Ansichten an, erörtert sie und stellt dann zur Antwort eine neue Theorie auf, bei der er sich auf selbstevidente Aussagen bezieht.<sup>112</sup> Hier liefert Motahhari eine spezielle Definition bezüglich der selbstverständlichen Aussagen beziehungsweise der Axiome, nämlich das Angeborene dieser Wahrnehmungen.<sup>113</sup>

Gestützt auf dieser Grundlage geht jede Art von Erkenntnis auf nicht-erlernbares und nicht-begründungsbedürftiges Wissen zurück. Allerdings nicht im Sinne der platonischen Auffassung, sondern hier ist die spezielle Fähigkeit des menschlichen

---

<sup>109</sup> Den Wert von Wahrnehmung und Wissenschaft würde man im Westen in der Regel pragmatisch begründen. Sie lösen Probleme und helfen den Menschen zu einem Leben mit weniger Leid und Mühsal. Vgl. ebd. 30-35.

<sup>110</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Fitrat, 482.

<sup>111</sup> Moderate foundationalism (erkenntnistheoretischen Fundamentalismus)

<sup>112</sup> Vgl. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel, erster Halbband, Berlin 1993. 233-263.

<sup>113</sup> In der Moderne ist diese Art der Argumentation prominent diskutiert im Streit zwischen dem kritischen Rationalismus bei H. Albert und der Transzentalpragmatik bei Karl-Otto Apel. Vgl. VON STOSCH, KLAUS, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001. 202-208.

Erkenntnisvermögens gemeint, welche mit einer bloßen Vergegenwärtigung der Prämissen als richtig beurteilt werden kann. „Der einzige Weg, dem Wissen des Menschen einen Wert beimessen zu können, ist, dass man das Angeborene der Grundprinzipien des Denkens akzeptiert, ansonsten bleibt uns nichts übrig<sup>114</sup> als absolute Ungewissheit und Zweifel.“<sup>115</sup>

### 2.8.2. Fitrat – zur theologischen Begründung

Motahhari bezeichnet die Gotteslehre als die eminenteste Frage des Kalam. Der unbezweifelbare Grundsatz bezüglich des Inhalts der Religionen ist die Gotteslehre. Er wendet die Theorie der *Fitrat* als eine theologische, also die Gotteslehre betreffende, an und teilt diese in zwei Kategorien ein. Die *Fitrat* des Verstandes und die *Fitrat* des Herzens. Die Natur des Menschen neigt sich zu Gott, ist sich Gottes bewusst, demzufolge heißt das auch: Jeder, der sich kennt, kennt Gott. Im fünften Band des Buches *Die Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus* wird beim Angeborenen die Gotteserkenntnis betont. Nicht nur die Existenz Gottes, sondern auch die des jenseitigen Lebens und die Auferstehung postuliert er als angeboren, was auch im Koran dargestellt wird. Es geht hier um die Nennung eines koranisch motivierten Theologumenons.<sup>116</sup> Der Glaube an die Auferstehung im koranischen Sinne bedeutet, dass „wir von Gott kommen und zu ihm zurückkehren“<sup>117</sup> (inna lillah, wa inna ilaiha rajiun). Dies ist ebenfalls angeboren und in der *Fitrat* verankert. Demzufolge ist beides, die Erkenntnis des Menschen hinsichtlich Gottes und seine Neigung zu ihm, angeboren.

---

<sup>114</sup> Natürlich kann man hier die Position Motahharis würdigen. Aber es sind hier auch Widerlegungen im Gefolge von Transzentalphilosophie, Transzentalpragmatik sowie Universalpragmatik naheliegend. Vgl. VON STOSCH, KLAUS, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001. Besonders Kapitel II. Wittgenstein über Gewissheit, Wahrheit und Letzte Begründungen, 167-213.

<sup>115</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, *Fitrat*, 483.

<sup>116</sup> Das ist jetzt nur eine These, die Motahhari wegen eines koranisch motivierten Theologumenons erwähnt hat. Dann wäre er aber mit der üblichen Kritik von Kant und Hume zu konfrontieren. Vgl. WEGER, KARL-HEINZ (Hg.), *Religionskritik*, Graz-Wien-Köln 1991.

<sup>117</sup> Q2: 156.

### 2.8.3. Anthropologie

Der wichtigste anthropologische Gedanke Motahharis bezieht sich auf die Vorrangstellung der Menschlichkeit. Welche Eigenschaft des Menschen differenziert ihn von den Tieren? Der Vorrang von Existenz im spezifischen Sinne bildet Motahharis philosophische Grundlage bei der Behandlung dieser Frage. Der wesentliche Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier liegt im Existenzgrad.<sup>118</sup> Weitere Unterschiede sind dem Existenzgrad untergeordnet und sekundär. Der Mensch besitzt eine einzigartige Wesensart, nämlich die der menschlichen Natur, welche mit *Fitrat* gemeint ist. Die Vorrangstellung des Menschen und die wahre Menschlichkeit ist von den *Fetriat* abhängig. „Es wäre eine widersinnige Aussage, dem Menschen keine angeborenen Eigenschaften zuzuschreiben und dann von dem Humanismus und der Vorrangstellung des Menschen zu sprechen.“<sup>119</sup> Dieser Satz stammt von Motahhari und richtet sich an die humanistischen, marxistischen und Sartreschen existentialistischen Denkschulen. Aus diesem Grund stellt er, nachdem er die Theorie der *Fitrat* mit dem Satz *Die Wesentlichkeiten des Menschen sind ihm angeboren* betitelt hat, die marxistische und existentialistische Auffassung vom Humanismus sehr kritisch in Frage. Er meint allerdings den atheistischen materialistischen Existentialismus. Er ist der Überzeugung, dass die Negierung der immateriellen Dimension des Menschen mit der Anerkennung seiner Vorrangstellung nicht vereinbar ist. Motahharis Worte stimmen jedoch mit denen der religiösen existentialistischen Strömungen überein und darüber hinaus spiegeln sie sich in den Gedanken des dänischen Philosophen Søren Kierkegaard und des französischen Philosophen Gabriel Marcel wider.

Die Differenzierungen zwischen den beiden Ichs, des göttlichen, transzentalen, erhobenen Ichs und des tierischen, bilden einen der wichtigsten Grundpfeiler in der

---

<sup>118</sup> Vgl. HORTON, MAX, Das Philosophische System von Schirazi (1640), Straßburg 1913, VI. „Die Entwicklungsstufen des Seins erreicht die Substanz des Menschen dadurch, daß [sic] sie Unvollkommenheiten und Beschränktheiten der Seinsfülle, die ihr reales Wesen ausmacht, ergänzt. Dieses geschieht durch das Erkennen.“ Auch für die hierarchische Ordnung der Seinsakte. Vgl. HAJATPOUR, REZA, Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie, Freiburg, München 2013, 99-119.

<sup>119</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, *Fitrat*, 468.

Anthropologie Motahharis. Laut Motahharis Schüler Gharamaleki ist diese Unterscheidung vergleichbar mit der Differenzierung zwischen den ästhetischen, ethischen und religiösen Phasen der Existenz des Menschen von Kierkegaard.<sup>120</sup> Die Menschlichkeit hängt von der essentiellen Entwicklung des Menschen ab, von seiner tierisch-ästhetischen Existenzphase (niedriges Ich) hin zur ethisch-religiösen (erhobenes, göttliches Ich) und weist zudem verschiedene Entwicklungsgrade auf. Dieser Standpunkt beruht ebenfalls auf der Theorie der *Fitrat*, denn das göttliche Ich geht im Grunde genommen auf die *Fitrat* zurück.

Aber die Anknüpfung von Motahharis Theorie an Kierkegaards Gedanken ist kritisch zu reflektieren. Weil bei Kierkegaard die ästhetische Lebensweise zutiefst menschlich ist. In *Entweder–Oder* macht er ausführlich deutlich, warum die ethische Lebensweise besser ist. Für ihn ist klar, dass beide Lebensweisen den Menschen charakterisieren. Die religiöse Lebensweise kann bei ihm nicht mit der ethischen zusammengefasst werden, weil sie – wie er in *Furcht und Zittern* ausführt – einander widersprechen, etwa bei der teleologischen Suspension des Ethischen in der Opferbereitschaft Abrahams.<sup>121</sup>

#### 2.8.4. Religionswissenschaft

Motahhari sah sich als *Mutikalim* (Theologe), welcher den Kalam praktiziert, verpflichtet, sich mit der Lösung von religiösen Fragen zu beschäftigen. Die Religionswissenschaft im engeren Sinne umfasst diverse Themenbereiche. Zur Beantwortung neuer kontroverstheologischer Fragen setzte er die Theorie der *Fitrat* ein, um beispielsweise das Angeborene der Religion zu erklären. Darüber hinaus nutzte er die Theorie zur Erläuterung des Ursprungs der Neigung des Menschen zur Religion.

<sup>120</sup> Vgl. A, FARAMARZ GHARAMALEKI, Master Motahhary and Modern Islamic Theology, 252-271.

<sup>121</sup> VON STOSCH, KLAUS, Einführung in die Systematische Theologie, 3., neubearb. Aufl., 2014 Paderborn. 137. „Søren Kierkegaard (1813-1855): dän. Philosoph und Theologe; forderte in seinen Schriften immer wieder den Sprung in das Paradox des Glaubens, das er etwa in Furcht und Zittern anhand der ethisch widersinnigen Bereitschaft Abrahams, seinen Sohn zu opfern, verdeutlicht.“

### 2.8.5. Die Erörterung der Frage des Angeborenseins der Religion

Das Studium der menschlichen Zivilisationsgeschichte zeigt, dass es keine Zeit gab, die frei vom religiösen Verhalten und vom religiösen Glauben war. Untersuchungen von den ersten entdeckten Neandertaler-Fossilien deuten ebenfalls auf ein religiös gefärbtes Verhaltensmuster hin. Dass die Religion bereits vor der Geburt eines Menschen in seiner Natur sichtbar ist,<sup>122</sup> gilt unter den heutigen Religionswissenschaftlern als eine Selbstverständlichkeit, was allerdings erkläруngsbedürftig ist.<sup>123</sup>

Motahharis Ansicht nach seien die psychologischen und soziologischen Theorien, welche den Ursprung der Religiosität auf umgebungsbezogene Faktoren zurückführen, nicht geeignet, diese Frage zu beantworten. Es sei lediglich das Konzept der *Fitrat*, die angeborene Neigung zur Liebe und Gottesanbetung, welches diese historische Tatsache zu erklären vermag.

### 2.8.6. Ursprung der Religion

Die Theorie der *Fitrat* ist nicht nur ein Gegner der materialistischen Sichtweise bezüglich der Entstehung der Religion, sondern sie vermittelt eine Herangehensweise zum Verständnis der fundamentalen Problematiken dieser Ansichten. Somit erweisen sich diese von den modernen Wissenschaftlern angeführten Erklärungen über die Religiosität im Hinblick auf die Theorie der *Fitrat* als strukturell inkorrekt. Diese Theorie basiert darauf, dass der Glaube an Gott ein Prinzip ist, welches keiner Begründung bedarf. Es sei eher die Neigung zum Materialismus, deren Ursache untersucht werden sollte.

---

<sup>122</sup> Es gibt hier natürlich die Gegenargumente, mit denen Dawkins das begründet. Von atheistischer Seite wird das Angeborene der Religion ja als evolutionär primitives Stadium zurückgewiesen und behauptet, dass Religion einfach evolutionär hilfreich gewesen sein kann, als (die) Menschen noch keine anderen Mittel hatten, um ihr Dasein als zustimmungswürdig zu qualifizieren. Vgl. DAWKINS, RICHARD, *Der Gotteswahn*. Aus dem Englischen von Sebastian Vogel, Berlin 2007. Natürliche Selektion als Bewusstseinserweiterer, 158.

<sup>123</sup> Vgl. NOTTINGHAM, ELIZABETH K, *Religion and Society*, zit. Nach: FARAMARZ GHARAMALEKI, AHAD, *Master Motahhary and Modern Islamic Theology*, 274.

Motahharis Theorie der *Fitrat* lässt sich auch als eine der Quellen für die deduktive Ableitung aus den heiligen Textquellen heranziehen, denn all das, was der *Fitrat* entspricht, stimmt auch mit dem Religionsgesetz überein. Er ist der Meinung, dass eine essenzielle Verbindung zwischen der menschlichen Natur und dem Religionsgesetz herrscht. Beispielsweise lässt sich bei einer auftauchenden Widersprüchlichkeit innerhalb der Argumentationen auf die *Fitrat* als Richter, zurückgreifen. Überlieferungen dürfen nie im Widerspruch zur *Fitrat* interpretiert werden, weshalb die Gerechtigkeit bei der islamischen Rechtsfindung eine besondere Stellung einnimmt.

#### 2.8.7. Ewigkeit und universale Gültigkeit der Moralprinzipien

Der bedeutsamste Zweck der Theorie der *Fitrat* ist nach Motahhari die Befreiung der Moral vom Relativismus. Um ein besseres Verständnis dieser Behauptung zu erhalten, ist eine tiefergehende Betrachtung der Aussagen Motahharis notwendig.

Er orientiert sich bei der Analyse moralischer Ansichten grundsätzlich an Allameh Tabatabai, trotz ihrer Meinungsverschiedenheiten. Tabatabai führte mit dem von ihm befürworteten Konstruktivismus bezüglich der grundlegenden Moralprinzipien und mit seiner Überzeugung über eine fehlende logische und inhärente Verbindung zwischen den objektiven und den konstruktiven Wahrnehmungen der Realität eine ganz neue und revolutionäre Theorie an. Diese Vorstellung steht ganz deutlich im Gegensatz zur schiitisch klassischen Auffassung und ist der des David Hume inhaltsnah. Während die schiitische Auffassung bekräftigte, dass die Rechtfertigung der religiösen Glaubensbekenntnisse letztendlich von der wissenschaftlichen Anerkennung des Rational- und Inharentseins von Gut und Böse abhängig ist.<sup>124</sup> Avicenna ist, was die moralischen Aussagen betrifft, der Ansicht: Wenn der Verstand des Menschen, seine Einbildungskraft und auch seine

---

<sup>124</sup> Vgl. GHARAMALEKI, AHAD FARAMARZ, Motahhari & Modern Islamic Theology, Tehran 2005, 279.

Sinne frei von Emotionen und Einflüssen aus der Umwelt sind, so wird er niemals Gut und Böse voneinander unterscheiden können.<sup>125</sup>

Gemäß der Analyse von Allameh Tabatabai ist die Beurteilung von Gut und Böse auf die inneren Gefühle zurückzuführen.<sup>126</sup> Die Aussage *A ist gut*, denn sie geht auf die Aussage *A mag ich zurück*, entspringt aber grundsätzlich einer kognitiven Struktur.<sup>127</sup> Motahhari stimmt zwar dieser Erklärung zu, doch bei ihm bleibt die Frage *Wie beweist er dann die ewige universelle Gültigkeit der Moral?* noch offen. Wenn wir die Annahme vertreten, dass unsere Beurteilung bezüglich des Guten und des Schlechten auf unseren konstruktiven Wahrnehmungen beruhen, mit welchen Kriterien sind dann moralische Aussagen zu bewerten?

Im Hinblick auf die Theorie der *Fitrat* beantwortet Motahhari die Frage folgendermaßen:

„Obwohl man bei moralischen Aussagen nicht von Gültigkeit und Ungültigkeit sprechen kann und die üblichen Maßstäbe zur Beurteilung der an sich objektiven Aussagen hier nicht anwendbar sind, liegt uns jedoch ein anderer Bewertungsmaßstab vor, der in der Frage besteht, sind diese Aussagen für unser erhabenes Ich (im Sinne des Ichs als Mensch mit seinen seelischen Eigenschaften und nicht das Ich als Tier) anziehend oder abstoßend. Immer wenn eine moralisch begründete Beurteilung mit dem erhabenen Ich harmonisiert, ist sie als gut zu bewerten und es ist nach ihr zu handeln, ansonsten nicht.“<sup>128</sup>

An vielen Stellen seiner Werke führt Motahhari dieses erhabene Ich und das minderwertige Ich als Grundlage seiner Theorie der *Fitrat* an. Im Hinblick auf die Theorie der Moral trennen sich die Wege von Motahhari und Tabatabai wie auch von David Hume. D.h. der kritische Impuls Motahharis ist sehr nachvollziehbar. Nur seine Lösung lässt Rückfragen offen, die oben schon benannt wurde.

„Wir akzeptieren das Prinzip des Guten und Bösen genauso wie Tabatabai und Russell gesagt haben, dass das Gute oder das Böse, die Ge- und Verbote mögen und

<sup>125</sup> Vgl. BAGHERI, KHOSRO, Philosophische Ethik bei Avicenna. In: Forschungen über Grundkurs Pädagogie 2011, 57-74.

<sup>126</sup> Vgl. TABATABAI, SEYYED MOHAMMAD HOSEIN, Die Prinzipien der Philosophie des Realismus. mit einer Einführung von Sayyid Hadi Khosrowschahi, Qom 2011.

<sup>127</sup> Hier müsste man wohl doch – eigentlich schon seit Aristoteles, sicher aber seit Kant – die Kategorie der praktischen Vernunft als Erkenntnisquelle zur Geltung bringen. Vgl. die Kategorie der Phronesis in der Nikomachischen Ethik und bei Kant die Kritik der praktischen Vernunft.

<sup>128</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Moral Philosophie, 2., neubearb. Aufl., Teheran 2005, 184.

nicht mögen bedeutet.<sup>129</sup> Die Frage ist nur, welches Ich soll mögen, mein minderwertiges tierisches Ich oder mein erhabenes, göttliches? Wenn das göttliche Ich etwas mag, kommen die Ethik und der Wert zum Tragen.“<sup>130</sup>

Motahhari stellt hier eine neue Theorie innerhalb der islamischen Denkgeschichte auf. Er entscheidet sich im Streit zwischen dem vernunftbegründeten Guten und Bösen und dem religiös begründeten Guten und Bösen für einen dritten Weg. Doch entgegen denjenigen, die den dritten Weg als den Weg des moralischen Relativismus betrachten und die universelle Gültigkeit und Beständigkeit der Moralprinzipien nicht beweisen können, löst er diese Streitfrage unter Heranziehung des erhabenen Ichs und der menschlichen Natur (*Fitrat*).<sup>131</sup>

Er fügt dem Begriff *Fitrat* das *allen Menschen gemein* hinzu. Die Verbindung des Guten und Bösen mit *ich mag – ich mag nicht* und das Vereinen dieser mit der *Fitrat* – allen Menschen gemein, spezielle menschliche, heilige, transzendenten Eigenschaften – untermauert die universelle Gültigkeit der Moral und bewahrt die moralische Heiligkeit und das Übersinnliche. Motahhari hält die Unveränderlichkeit und die universelle Gültigkeit der Moral nur über die Theorie der *Fitrat* für beweisbar.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Es ist hier darauf hinzuweisen, dass man nach der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* das Gute gerade nicht aus Neigung tut (also weil man es mag), sondern aus Pflicht (also weil man es soll). Von daher ist es (die) Aufgabe der Philosophie, ein unbedingtes Sollen aufzuweisen. Und das tut Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Vgl. SCHÖNECKER, DIETER; WOOD, ALLEN W., Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar, 4., aktualisierte Auflage, Paderborn 2011.

<sup>130</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Bildung und Erziehung im Islam, 2., neubearb. Aufl., Teheran 2002, 245.

<sup>131</sup> „Jetzt sollten wir einmal schauen, worauf sich die Allgemeingültigkeit und die Beständigkeit der Moral sowie der moralischen Aussagen stützt. Da zwischen den Vorstellungsbestandteilen einer moralischen Aussage keine inhärente Verbindung besteht, sondern eine konventionelle, wie können diese Aussagen gültig sein? Meine Theorie ist folgende: Diese Aussagen werden von allen Menschen, in allen Zeiten und unter allen Bedingungen und Umständen gleich wahrgenommen und zwar nicht aufgrund der inhärenten Verbindungen zwischen den Vorstellungsbestandteilen, sondern aufgrund des erhabenen und spirituellen Ichs der Menschen.“ Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Philosophische Aufsätze, Bd. 2, 304.

<sup>132</sup> „Sollten wir das Wohlwollen als nicht angeboren betrachten, dann tritt der moralische Relativismus ein. Wir vertreten die Vorstellung, dass der Mensch wegen seines Menschseins an eine Reihe von moralischen Grundsätzen glaubt, welche genauso in der heutigen Zeit gültig sind wie sie einst in der frühen Geschichte der Menschheit gültig waren. Der Mensch kann nicht an Moral glauben und gleichzeitig sie als veränderbar und relativ bezeichnen.“ Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, *Fitrat*, 467.

Bei der Analyse der moralischen Neigungen und Verhaltensweisen liegen ausschließlich zwei Thesen vor: Entweder sie sind im Menschen veranlagt – Theorie der *Fitrat* – oder sie sind Eingebungen aufgrund von gesellschaftlichen Obligationen. Motahhari analysiert, dass die gegnerischen Positionen in den moralischen Relativismus münden, da mit der Änderung der Umstände der gesellschaftlichen oder gar psychologischen Faktoren, auch die moralischen Beurteilungen variieren.

Seine Analyse über die moralischen Neigungen und Verhaltensweisen lässt hier wieder Rückfragen offen. Denn es gibt auch die Möglichkeit eines reflexiven Aufweises von Begründungsstrukturen (Apel, Habermas) oder der Ableitung aus der praktischen Vernunft (Kant).

### 3. Die Theorie der *Fitrat* und die Nicht-Muslime

Motahhari zählt zu den Gelehrten, welche sich ebenfalls mit der Frage des Seelenheils Andersgläubiger beschäftigen und eine spezielle Theorie diesbezüglich entwickeln. Aufgrund seiner Thesen müsste man ihn als einen, der religionstheologischen Exklusivismus überwinden will, bezeichnen. Er ist der Meinung, dass im Hinblick auf die islamische Erlösungslehre, der Weg zur Erlösung aller Menschen offen ist und auch Anhänger anderer Glaubensbekenntnisse das Seelenheil erlangen können. Motahhari stellt den Islam als die wahre Religion von heute vor, allerdings ohne den Wahrheitsgehalt anderer Religionen zu leugnen. Er kritisiert den Exklusivismus und den Pluralismus gleichermaßen und argumentiert, dass das Wort *Islam* in Sure Al Emran Ergebenheit gegenüber der Wahrheit bedeutet: „Und wer eine andere Glaubenslehre sucht als den Islam, nimmer soll sie von ihm angenommen werden.“<sup>133</sup> In Fortsetzung seiner Argumentation erklärt er, dass die Ergebenheit gegenüber der Wahrheit sich in jeder Zeit in einer anderen Form manifestiert und jene in dieser Zeit zweifellos der Islam ist. Nach dieser kurzen Einführung<sup>134</sup> werden wir die Frage der Nicht-Muslime im Lichte der Theorie der *Fitrat* unter folgenden Schwerpunkten erörtern.

#### 3.1. Kritik am Pluralismus

Zuerst stellt Motahhari die Theorie des religiösen Pluralismus<sup>135</sup> vor und setzt sich dann kritisch mit ihr auseinander. Er sagt, obwohl unter den Gesandten Gottes keine

---

<sup>133</sup> Q3:85

<sup>134</sup> Zu diesem Thema hat Legenhausen sich in seinem Buch „*Islam and Religious Pluralism*“ auf Motahharis These bezogen und differenziert zwei Paradigmen „*reductive pluralism*“ und „*non reductive pluralism*“ darstellt. Vgl. MOHAMMAD, LEGENHAUSEN, *Islam and Religious Pluralism*, 2 Auflage, Qom 2005.

<sup>135</sup> Obwohl der Pluralismus im Sinne der Theologie der Religionen ihm als theologische Theorie ja wahrscheinlich nicht bekannt war, wurde seine Ablehnung als Kritik am Pluralismus bezeichnet. Motahhari hat selbst diese Idee als Idee von Reformisten bezeichnet. Vgl. LEGENHAUSEN, MOHAMMAD, *Islam and Religious Pluralism*, 2 Auflage, Qom 2005.

Unstimmigkeit herrscht und sie alle zu dem einen gemeinsamen Ziel aufrufen, so bedeutet dies nicht, dass in jeder Zeit mehrere Religionen in ihrer Wahrhaftigkeit gleich sind und dass der Mensch eine beliebige auswählen kann. Motahharis Ansicht nach sind die Menschen verpflichtet, an alle Propheten zu glauben, aber in dieser Zeit müssen sie an den letzten Propheten glauben.<sup>136</sup> Nach Vorstellung der Kernidee des religiösen Pluralismus, wonach es keinen Unterschied macht, welcher Religion man angehört und es nur als wichtig angesehen wird, ob man gute Taten verrichtet, erörtert er die Argumente der pluralistischen Anhänger.

Motahhari teilte die Argumentationen der Pluralisten in zwei Gruppen auf, die rationale und die traditionelle, basierend auf den Argumentationen religiöser Schriften. Nach dem Verständnis von Motahhari hat die rationale Argumentation der Pluralisten zwei Grundsätze: Erstens habe Gott mit allen Wesen, Orten und Zeiten ein gleiches Verhältnis. Er steht mit niemandem in verwandtschaftlicher oder in privater Beziehung und seine Gnade und sein Zorn sind gegenüber allen Geschöpfen gleich – außer es würde ein Unterschied seitens der Menschen bestehen. Deshalb kann nicht behauptet werden, dass er das Gute in einer Person akzeptiert und in einer anderen nicht. Zweitens basieren das Gute oder das Böse der Taten nicht auf Konventionen – eine gute Tat ist an sich gut und eine böse Tat an sich böse. Aus diesem Grund stehen grundsätzlich die Ge- und Verbote Gottes und seine Belohnung beziehungsweise Bestrafung im Einklang mit der wahren Schönheit beziehungsweise Hässlichkeit, dem Guten und dem Schlechten einer Tat.

---

<sup>136</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Göttliche Gerechtigkeit, Tehran 1980, 297. „Die meisten Menschen unserer Zeit sind der Auffassung, dass es dem Menschen genüge, Gott anzubeten und sich auf eine der von ihm herabgesandten Religion zu beziehen, deren Gesetze umzusetzen, wobei die Form dieser Gesetze nicht von großer Bedeutung ist. Jesus Christus ist ein Prophet, Muhammad ist auch ein Prophet. Nach der Religion von Jesus einmal in der Woche die Kirche zu besuchen, ist korrekt und nach der Religion des letzten Propheten zu handeln, also fünf Mal am Tag das Gebet zu verrichten, ist auch korrekt. Sie sagen, wichtig ist nur, dass man an Gott glaubt und nach einem seiner Pläne handelt. George Jordac, Autor des Buches "al-Imam Ali (a.)", und Gibran Khalil, ein bekannter christlicher libanesischer Schriftsteller und noch weitere vertreten diese Auffassung. Sie glauben, dass der Mensch keiner bestimmten Religion angehören müsse und es würde genügen, wenn man eine auswählt. Sie bezeichnen sich trotz ihres Christseins auch als Sympathisanten Alis und sind sogar fest überzeugt, dass er ihre Meinung teilt. George Jordac schreibt, „Ali Ibn Abitalib verpflichtet die Menschen nicht, eine bestimmte Religion zu akzeptieren“, wir aber bestreiten diese Sicht auf das Strenge. Es ist richtig, dass es keinen Zwang in der Religion gibt – „la ikraha fi al-Din“ (Q2:256), aber das bedeutet nicht, dass die Religion Gottes vielerlei sei und wir hätten das Recht etwas davon auszuwählen.“

Aus diesen zwei Prämissen ergibt sich, dass Gott nicht diskriminiert und die gute sowie schlechte Tat ihren Lohn erhält. Abgesehen von dem, was einer für gut und für schlecht hält, wird jeder, der eine gute Tat verrichtet, notwendiger- und logischerweise von Gott belohnt. Genauso wird eine schlechte Tat bestraft werden. Dann diskutiert er ausführlich die Argumentation der Pluralisten anhand des Korans und kritisiert die Gruppen, die die Gleichstellung nicht akzeptieren.<sup>137</sup> Beispielsweise in den Versen 80 bis 82 der Sure *al-Baqarah* wird von einer Gruppe Juden gesprochen, die glaubten, dass das Höllenfeuer sie nur eine begrenzte Anzahl von Tagen umgeben wird. Der Koran gibt diesen Juden daraufhin folgende Antwort: „Habt ihr mit Gott einen Bund geschlossen oder lügt ihr? Der Maßstab Gottes sind der Glaube und die gute Tat und jeder, der sündigt und sich in seine Sünden verstrickt, der wird der Bewohner des Höllenfeuers sein.“<sup>138</sup> In den Versen 111 und 112 der gleichen Sure wird eine ähnliche Behauptung von den *Ahl Al-Kitab* – also den Leuten des Buches/Juden und Christen – zurückgewiesen; sie waren der Überzeugung, dass derjenige, der weder dem Christentum noch dem Judentum angehört, nicht in das Paradies eintrete. Der Koran antwortet dieser Gruppe darauf: „Bringt her euren Beweis, wenn ihr wahrhaftig seid ... Nein, wer sich Allah gänzlich unterwirft und Gutes tut, der wird in das Paradies eingehen.“<sup>139</sup> Ein interessanter Punkt ist, dass der Koran an einer anderen Stelle auch die Muslime anspricht, zu den *Ahl al-Kitab* zählt und sagt:

„Es wird nicht gehen nach euren Wünschen noch nach den Wünschen des Volkes der Schrift. Wer Böses tut, dem wird es vergolten werden; und er wird für sich weder Freund noch Helfer finden, außer Allah ... Wer aber gute Werke tut, sei es Mann oder Frau, und gläubig ist, sie sollen in den Himmel gelangen, und sie sollen nicht so viel Unrecht erleiden wie die kleine Rille auf der Rückseite eines Dattelkerns.“<sup>140</sup>

Die Pluralisten argumentieren im Hinblick auf diese Verse, dass das Paradies keiner speziellen Gruppe vorbehalten sei, weisen aber dann auf weitere Verse hin, in denen

---

<sup>137</sup> Q99: 7-8. „Wer auch nur eines Stäubchens Gewicht Gutes tut, der wird es dann schauen, Wer auch nur eines Stäubchens Gewicht Böses tut, der wird es dann schauen.“

<sup>138</sup> Q2: 80-82.

<sup>139</sup> Q2: 111-112.

<sup>140</sup> Q4: 123-124.

betont wird, dass alle Menschen das Ergebnis ihrer Taten sehen werden und das Gott den Lohn derer, die Gutes tun, nicht verloren gehen lässt.<sup>141</sup>

Nachdem Motahhari die Argumentationen der Pluralisten dargelegt hat, beschäftigt er sich mit der Kritik an den von ihnen angeführten rationalen Gründen, die auf der Koranexegese beruhen. Die Antwort, die er darauf hat, ist sehr kurz. Sie macht darauf aufmerksam, dass die erwähnten Verse zwar tatsächlich den Exklusivismus ablehnen beziehungsweise abstreiten, dass aber andere Verse des Korans die Anhänger der Glaubensbekenntnisse zum Islam aufruft.<sup>142</sup> Von daher kann diese Argumentation kein Beweis für den Pluralismus sein.

Den rational begründeten Argumenten der Pluralisten stellt er entgegen, dass die erste Prämisse des Arguments zwar richtig sei und dass Gott mit allen Wesen in einem gleichen Verhältnis stünde. Jedoch benötigt die zweite Prämisse, in der behauptet wird, der Wert einer Tat wäre nicht bloß arbiträr, eine ergänzende Erklärung. Der Wert einer Handlung bezieht sich nicht nur auf das Gutsein, sondern hängt auch von der Intention der Handlung ab. Denn wer eine gute Tat verrichtet mit der Intention, den Menschen etwas vorzuheucheln, dessen Tat ist nur äußerlich eine gute, aber im Innern steckt ein schlechter Vorsatz. Motahhari ist der Meinung, dass die Taten in der Religion erst dann als gut gelten, wenn sie ehrlich und zur Zufriedenheit Gottes ausgeführt werden. Offensichtlich bezieht sich Motahharis Argument auf diejenigen, die behaupten, dass zwischen der Tat eines Theisten und eines Atheisten kein Unterschied bestehe.<sup>143</sup> Er macht deutlich: Die Bedingungen für die Gültigkeit einer Tat liegen darin, dass sie nicht nur im Äußeren gut ist, sondern auch Ausdruck einer guten Absicht ist. Dadurch wird deutlich, dass die Person, die sie ausführt, auch eine korrekte Absicht verfolgt. Im weiteren Verlauf setzt Motahhari fort, dass die wichtigste Bedingung für eine gute Absicht die ist,

---

<sup>141</sup> Q99: 7-8, Q9:120, Q18:30.

<sup>142</sup> Q3: 20:70, Q5: 65 und Q 9: 29.

<sup>143</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Göttliche Gerechtigkeit, 283. „Wir haben erklärt, dass eine gute Tat an sich für eine Belohnung im jenseitigen Leben nicht ausreicht und dass sie mit einer guten Absicht einhergehen muss; die gute Tat an sich gleicht einem Körper, dessen Geist die gute Absicht ist. Wir erörterten auch, dass der Glaube an Gott und an dem Tag der Auferstehung eine wesentliche und notwendige Bedingung für eine gute Absicht ist und dass diese Bedingung keine konventionelle, sondern ursprünglich inhärente Bedingung ist, wie z.B. die Bedingung eines jeden bestimmten Weges für ein bestimmtes Ziel.“

dass sie mit dem Glauben an Gott und der Ausrichtung auf ein jenseitiges Leben einhergeht. Danach bezieht er sich auf zwei Verse des Korans<sup>144</sup> und erklärt, dass die guten Taten der Ungläubigen, trotz ihrer äußereren Schönheit, nur eine unwirkliche Fata Morgana seien. Allerdings ist diese Erklärung nicht sein letztes Wort in der Sache und seine Position ist deutlich offener als man im ersten Moment denken könnte.

Anhand dieser Beschreibung wäre die Errichtung einer Schule oder eines Krankenhauses von einem Ungläubigen an sich eine gute Tat, jedoch nicht effektiv. Der Grund dafür sei, dass im Letzten das Ziel nicht auf Gott und das jenseitige Leben gerichtet sei, sondern nur dazu diene, den Menschen zu helfen. Seine guten Taten würden insofern nicht angenommen werden. Ferner, weil seine Absicht dessen entbehrt, was Motahhari als grundlegende und notwendige Bedingung für die Gültigkeit einer Tat bezeichnete. Er gerät jedoch bei der Beantwortung dieser Frage, die er selber aufgeworfen hatte<sup>145</sup>, in eine knifflige Situation, denn wenn er einerseits argumentiert, dass die wichtigste Bedingung für die Gültigkeit einer Tat die dahintersteckende Absicht ist und dass, wenn der Glaube an Gott und das Jenseits nicht darin enthalten sind, sie nicht gut wäre, kann er andererseits nicht beurteilen, ob diese Tat wirklich ungültig ist, nur weil diese Person sie aus Wohlwollen und als Dienst am Menschen ausgeführt hat.<sup>146</sup> Es widerspricht der moralischen Auffassung Motahharis. Aber wie löst er nun diesen Widerspruch?

---

<sup>144</sup> Sure Ibrahim, Vers 18. „Das Gleichnis derer, die nicht an ihren Herrn glauben, ist, ihre Werke sind gleich Asche, auf die der Wind an einem stürmischen Tag heftig bläst. Sie sollen keine Macht haben über das, was sie verdienen. Das ist tatsächlich das Äußerste Verderben.“

<sup>145</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Götliche Gerechtigkeit, 284. „Vielleicht würde jemand sagen, dass seine gute Intention nicht unbedingt bedeutet, sie würde das Streben nach Gottesnähe in sich tragen und eine gute Tat wäre aufgrund des Gewissens und aus Güte, Nächstenliebe sowie aus reinem Herzen für eine gute Absicht ausreichend. Mit anderen Worten, beinhaltet eine Intention Nächstenliebe, so hätte der Mensch schon über sich hinaus gehandelt und diese Absicht könnte sich auf ‚Gott‘ und die ‚Menschlichkeit‘ beziehen. Das ist jedoch eine bedenkliche Ansicht. Wir vertreten nicht den Standpunkt, es gäbe keinen Unterschied, ob die Tat für Gott oder aus Menschlichkeit erfolgt ist. Aber wir sind ernsthaft davon überzeugt, dass eine Tat, die aus Wohlwollen und zur Dienstleistung gegenüber dem Menschen sowie aufgrund der Menschlichkeit vollzogen wird, nicht als eine Tat zu bezeichnen ist, die jemand ‚für sich selbst‘ getan hat.“

<sup>146</sup> Es ist hier darauf hinzuweisen, dass Kant hier argumentieren würde, dass eine Handlung nur dann gut ist, wenn sie dem Anderen um den Anderen willen Gutes tut und nicht um Gottes willen. Die theologische Begründung wäre für heteronom und damit gefährlich für die Geltung des Sittengesetzes. Vgl. SCHÖNECKER, DIETER; WOOD, ALLEN W., Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein einführender Kommentar, 4., aktualisierte Auflage, Paderborn 2011.

Wie ist die Tat eines Ungläubigen zu bewerten, die nicht auf der Grundlage von theologischen Werten beruht?

Zum einen führt Motahhari bei seiner Argumentation vier Hadithe an, laut denen die Bestrafung eines Ungläubigen oder eines Polytheisten, der anderen Menschen Dienste geleistet hat oder mit Tieren rücksichtsvoll umgegangen ist, entfällt. Aus Allameh Majlisis Munde vernahm man, dass sich die Qual des Höllenfeuers von einigen Ungläubigen aufgrund ihrer guten Taten mindert und dass grundsätzlich diejenigen Verse des Korans, die keine Minderung der Qual ansprechen, nur diejenigen von den Ungläubigen betreffen, die keine guten Taten verrichten. Aber andererseits behauptet er erstaunlicherweise, dass im tiefsten Innern desjenigen, aus welchem Gerechtigkeit, Wohlwollen und Gutes hervorkommt, ein Licht göttlicher Erkenntnis steckt, auch wenn er mit der Zunge Gott leugnet. Er behauptet sogar, es wäre nicht ausgeschlossen, dass die wohltätigen Ungläubigen am jüngsten Tag, also am Tag des Gerichts, überhaupt nicht in die Kategorie der Ungläubigen eingeordnet werden, denn das Streben nach dem Guten ist in Wirklichkeit der Ursprung alles Guten, also Gott. Er ist der Meinung, dass die wohltätigen Ungläubigen und Polytheisten aufgrund einer täuschenden Sache ungläubig seien, welche sie irrtümlicherweise an die Stelle Gottes setzten. Es würde sich hier nicht um die absolute Leugnung des wahren Gottes handeln. Deshalb benutzt er auch zum Schluss seiner Argumentation den Satz *Allah u aalam*<sup>147</sup>, was frei übersetzt *Gott weiß es besser* bedeutet. Es ist ein Hinweis dafür, dass er einer sicheren und endgültigen Antwort nicht gewiss ist.

### 3.2. Kritik am Exklusivismus

Motahhari nennt in seinem Buch *Göttliche Gerechtigkeit* die Exklusivisten die Hyperfrommen und sagt, dass diese Gruppe – wie die Pluralisten – auch rational begründete und auf den Heiligen Schriften basierende Argumente zu ihren Gunsten heranziehen. Mit einem Argument reagieren die Exklusivisten auf die These, dass

---

<sup>147</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Göttliche Gerechtigkeit, 285.

die gute Tat der Nicht-Muslime und der Muslime und auch das gute Verhalten eines Schiiten und eines Nicht-Schiiten gleichwertig und akzeptabel sind. Worin liegt in ihrer Ansicht die Falschheit dieser These und also der Unterschied zwischen den Gläubigen und den Ungläubigen? Dem Exklusivismus zufolge müssten die Muslime und die Schiiten einen besseren Lohn erhalten, weil sie eine theistische Überzeugung haben und dies als ihren Lebensweg wählen. Wenn zwischen den guten Taten der Muslime und der Nicht-Muslime kein Unterschied bestünde und die der Schiiten und der Nicht-Schiiten gleichermaßen akzeptiert werden, dann sei das Muslimsein und das Schiitsein etwas Sinnloses, Überflüssiges und Unwichtiges – so ihr Argument. Und wenn zwischen den beiden Gruppen ein Unterschied bestehe, dann müssten die Taten der Nicht-Muslime und der Nicht-Schiiten auch nicht von Gott akzeptiert werden.<sup>148</sup> Ihr Argument bezieht sich auf die Verse und Überlieferungen, in denen die Tat eines Ungläubigen oder eines Nicht-Schiiten für wertlos erklärt wird. Motahhari greift Vers 18 der Sure *Ibrahim* auf, welche die Exklusivisten für ihre Behauptung heranziehen: „Die Taten der Ungläubigen gleich der Asche sind, auf die der Wind an einem stürmischen Tag heftig bläst und nichts übrig lässt“<sup>149</sup>, um damit anzudeuten, dass die Taten der Ungläubigen leicht verloren gehen und sie ihnen nichts bringen würden. Er führt ebenfalls den Vers 29 der Sure *Nour* an, dass die Taten der Ungläubigen einer Fata Morgana gleichen, bei der der Durstige denkt, er sehe Wasser. Während er sich ihr jedoch nähert, muss er feststellen, dass ihn eine Illusion narrt. Dann erwähnt er noch einige Überlieferungen von den Imamen der Schiiten, die den Exklusivisten zum Beweis ihres Arguments dienen sollen, wie „wer alle nur erdenklich guten Taten verrichtet hat, aber den Imam seiner Zeit nicht kennt, dessen Taten akzeptiert Gott nicht“<sup>150</sup>.

Motahhari erklärt in seiner Kritik das Argument, dass der Unterschied zwischen den Muslimen und den Nicht-Muslimen darin liegt, dass die Ersteren jemandem gleichen, der einen erfahrenen Arzt aufgesucht und schnelle Heilung gefunden hat, während der Nicht-Muslim durch die Wahl eines alten Rezeptes den Behandlungsprozess langsamer vollzieht. Um den Unterschied zwischen einem

---

<sup>148</sup> Vgl. ebd., 262.

<sup>149</sup> Q14: 18.

<sup>150</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Götliche Gerechtigkeit, 262-264.

Schiiten und einem Nicht-Schiiten zu veranschaulichen, benutzt er auch folgendes Beispiel: Jemand setzt sich ein Ziel und sucht sich dafür den kürzesten Weg aus, wobei ein anderer einen schwereren geht. Beide werden ihr Ziel erreichen, der eine leichter und schneller, der andere schwieriger und langsamer. In seiner Kritik zielt er auch auf einen entscheidenden Punkt ab, wonach der Unglaube – *Kufr* – und der Glaube – *Iman* – zweierlei und zweiphasig wäre. Einmal der Unglaube, der auf Trotz und Ablehnung der Wahrheit beruht und der, der aus fehlendem Verständnis und dem Nicht-Hören der Wahrheit resultiert. Er ist der Ansicht, dass der erste Aspekt die guten Taten vernichtet und ein Hindernis für das Seelenheil darstellt, wobei er klar und deutlich betont, dass die Mehrheit der Nicht-Muslime und der Nicht-Schiiten nicht diesen Unglauben in sich tragen und mit der Wahrheit noch nicht in angebrachter Art und Weise konfrontiert wurden.<sup>151</sup>

Bezüglich des Exklusivismus im Islam und im Schiitentum bemerkt Motahhari folgendes: „Sie beurteilen die Errettung der Andersgläubigen strenger als im Gegensatz zu denen, die es hinsichtlich der Seligkeit der Muslime und Schiiten zu einfach nehmen und den Menschen lediglich wegen ihrer Zugehörigkeit zum Islam oder zum Schiitentum das Paradies zuschreiben. Diese Gruppen geraten häufiger ins Extreme, da sie ihr alleiniges Glaubensbekenntnis als richtigen Beurteilungsmaßstab zulassen. Die Murjia propagierten zur Zeit der Umayyaden dieses Gedankengut, sind jedoch zusammen mit der umayyadischen Dynastie untergegangen. Zu jener Zeit stand die von der Ahl al-Bait entnommene schiitische Denkweise entgegen der Gesinnung der Murjia. Allerdings verbreiteten sich bedauerlicherweise im letzten Zeitalter die Gedanken der Murjia wieder unter den einfachen schiitischen Menschen im neuen Gewand. Eine Gruppe dieser Schiiten bezeichnet die äußere Anhängerschaft zu Amir al-Mu'minin (a.) für die Rettung als genügend, eine Vorstellung, die in diesem Zeitalter ein Verhängnis wäre.“<sup>152</sup>

Zusammengefasst spricht Motahhari in seiner Kritik am Exklusivismus zwei Arten von Unglauben an. Erstens: Unglaube aus Feindlichkeit beziehungsweise Hartnäckigkeit gegenüber Recht und Wahrheit. Zweitens: Unglaube aus

---

<sup>151</sup> Ebd., 314-315.

<sup>152</sup> Ebd., 313.

Unwissenheit. Ersterer vernichtet die gute Tat und führt nicht zum Seelenheil. Allerdings sind die meisten Nicht-Muslime nicht so; denn ihr Unglaube beruht auf Unwissenheit und allein deshalb haben sie die Wahrheit noch nicht erkannt.

### 3.3. Angeborener Islam als Schlüsselwort des Seelenheils

Nachdem Motahhari den religiösen Pluralismus sowie den Exklusivismus widerlegt hatte, legte er seine Gedanken zum Beweis offen. Die Gedanken tragen eine Art Allgemeingültigkeit in sich. Sein Schlüsselwort ist *der angeborene Islam*, welches er dem geographischen und regionalen Islam, sowie der Feindschaft gegenüber dem Recht entgegenstellt. Seiner Meinung nach ist die Erlösung vom Islam abhängig, dies bedeutet von der Ergebenheit gegenüber dem Recht und der Wahrheit. Motahhari erklärt, dass das Seelenheil an etwas gebunden ist und genau dieses Etwas sei die Ergebenheit gegenüber dem Recht und der Wahrheit. Es gibt jedoch eine Voraussetzung: Das Recht und die Wahrheit müssen erst einmal erkannt und verstanden werden. Jeder wahrheitsliebende Mensch sollte, so gut wie nur möglich, versuchen, das Recht und die Wahrheit zu erkennen. Seinen Worten zufolge hat der Mensch in dieser Welt zwei Pflichten, welche miteinander verbunden sind. Wer diese zwei Verpflichtungen erfüllt, der wird unter den Geretteten sein, auch wenn er noch nicht zur wahren Religion gelangt ist. Diese zwei Pflichten lauten zum einen, sich entsprechend seiner Kraft, Fähigkeit und Möglichkeit zu bemühen, das Recht und die Wahrheit und deren Extensionen zu erkennen. Zum anderen sollte dem Menschen jedes Maß des Rechts und der Wahrheit klar geworden sein, das heißt, er sollte diesem ergeben sein und es einhalten. Wer vor Gott zu behaupten vermag, diese beiden Pflichten entsprechend seiner Fähigkeiten erfüllt zu haben, der gehört zu den Geretteten.

Motahhari formuliert seine These in Form von aufschlussreichen Beispielen. Er zitiert unter anderem einen Spruch von Descartes und unterzieht diesen einer Beurteilung. Laut Motahhari hatte jemand wie Descartes, der in der frühen Neuzeit in einem Land wie Frankreich lebte und ein bekannter Denker war, womöglich

nicht viele Möglichkeiten zum Forschen. Deshalb kann man die Intelligenz, Fähigkeiten und Möglichkeiten von ungebildeten Menschen aus den verschiedensten Gebieten der Welt mit denen von Descartes vergleichen.

Iqbal Lahuri vertritt eine ähnliche Meinung bezüglich Nietzsche und bezeichnet ihn als jemanden, der vom Verstand her ungläubig, aber in seinem Herzen ein Gläubiger sei.<sup>153</sup> Motahhari ist der Ansicht, dass die meisten unwissenden Menschen auf der Welt, aufgrund ihrer rein göttlichen und kurrenten Natur handeln, so dass das Gute in ihnen dem Schlechten überlegen sei. Wenn sie Fehler begehen sollten, dann aufgrund ihrer Unwissenheit. Demzufolge hängt die Erlösung des Menschen von dem Maße seiner Wahrheitsliebe ab. In dieser Hinsicht bestünde zwischen allen Personen kein Unterschied. Doch heutzutage kann niemand mehr sagen, er sei in einem Umfeld aufgewachsen, in dem er die wahre Religion nicht erkennen konnte. Jeder wird entsprechend dem Maße an Wahrheit, die ihm enthüllt wird und zu der er Zugang hat beziehungsweise haben könnte, zur Rechenschaft gezogen. Er findet die Errettung nach dem Maße an Recht, in dem er ihr gegenüber Ergebenheit leistete.

### 3.4. Die Rolle des Glaubens und der Taten, die zum Seelenheil des Menschen führen

Motahhari legt beim ersten Schritt seiner Erlösungslehre ein klares und deutliches Prinzip vor. Die Erlösung eines jeden wäre von dem Maß seiner Wahrheitsliebe abhängig und dass jeder Mensch, egal welcher Religion oder Konfession er angehört, ein Wahrheitsliebender sei. Sollte er sich auf die Suche nach der Wahrheit entsprechend seiner Fähigkeiten begeben, so würde er Erlösung finden. Motahhari müsste hier allerdings noch einen zweiten Schritt machen und auf folgende Frage eine Antwort geben: Welches Maß muss für die Überzeugungen und Taten angesetzt werden, damit für die Nicht-Einhaltung des Restes keine Rechenschaft

---

<sup>153</sup> Vgl. IGBAL, MOHAMMAD, Kolligate Ashaar (gesammte Dichtern), 2., neubearb. Aufl., Tehran 1991, 263. „آن که بر طرح حرم بتخانه ساخت قلب او مؤمن، دماغش کافر است،“

abgelegt werden muss? Anders ausgedrückt: Kann jeder Mensch, der bis zum Ende seines Lebens andere unterdrückt, sie ihrer Rechte beraubt und sie auch unmoralisch behandelt hat, behaupten, dass ihm die Wahrheit nicht bekannt war? Oder gibt es für jeden ein Mindestmaß an Wahrheitserkenntnis, für das er zur Verantwortung gezogen werden kann?

Motahhari glaubt, dass solch ein Mindestmaß besteht. Einige religiöse Überzeugungen und ein großer Teil der Taten, die von der Religion angeordnet sind und für die die Menschen zur Rechenschaft gezogen werden, sind Aspekte, welche angeboren sind und sich in unserem Innern widerspiegeln. Oder sind es selbstverdiente und axiomatische Aspekte, welche auf dem Verstand des Menschen beruhen?

Laut Motahharis Verständnis des Korans sind zwei Dinge dem Menschen angeboren. Erstens die Gotteserkenntnis, also das Wissen um die Existenz Gottes und zweitens die guten Taten, was auch die Moral sowie die Rechte der Menschen umfasst.<sup>154</sup> Allerdings fügt er später noch ein anderes Element hinzu. Und zwar haben für ihn das jenseitige Leben und die Auferstehung ebenfalls eine spezielle Bedeutung und Interpretation, die er für angeboren hält. Wenn wir also seinen Standpunkt bezüglich der *Fetriat*<sup>155</sup> zusammenfassen, müssten wir sagen, dass aus seiner Sicht der Ausgangspunkt und das, was zur *Fetriat* gehört, folgendes ist: Der Schöpfer des Menschen und das Prinzip der Rückkehr des Menschen zu diesem Ursprung. Darüber hinaus das *Maad* und ebenso die moralischen und menschlichen Verhaltensmaßregeln, welche gute Taten genannt werden.

Motahharis Grundgedanken beziehen sich auf den Kern der Erlösungslehre, die *Fetriat*. Seiner Aussage nach gilt es, den praktischen Aspekt der Moral und ebenso die menschlichen Grundwerte in die *Fetriat* einzuordnen. Laut den islamischen Schriften spielt die Moral bei der Erlösung des Menschen die bedeutendste Rolle.

---

<sup>154</sup> Er zitiert hier Verse des Korans, um seine Meinung zu begründen. Q30: 30. Und Q36: 60-62, Q33:72, Q31:25. An dieser Stelle setzt sich Abdol-Rahim Soleimani mit Motahhari Meinung auseinander. Er argumentiert gegen Motahhari und behauptet, dass man über sog. koranischen Versen nicht verständlich Gott interpretieren kann. Vgl. SOLEIMANI, ABDOL-RAHIM, Widersprüchlichkeiten Weltreligionen, Qom, 2014, 276.

<sup>155</sup> Ebd., „*Fitrat* /*Fitriat* sind die Aspekte, welche angeboren sind und sich in unserem Innern widerspiegeln oder die auf dem Verstand des Menschen beruhen.“

Der zweite Schritt der Erlösungslehre von Motahhari beruht auf dem fetriatischen Prinzip des Schöpfungsursprungs – also der Gotteslehre – und – im speziellen Sinne – der Eschatologie. Des Weiteren beruht diese Lehre aber auch auf den guten Taten – im Sinne der Moral und der menschlichen Werte- und den selbstevidenten, rational fundierten Grundsätzen. Infolgedessen hängt die Erlösung des Menschen davon ab, ob er sich von den Fetriat abwendet. In diesem Fall könne er jedoch nicht behaupten, die Wahrheit anzustreben.

Diese Ansicht müsste offensichtlich dem Angeborensein des Wissens über die Existenz Gottes oder deren Selbstverständlichkeit zugrunde liegen, da er sagt: Wer nicht an Gott glaubt, der wird das Paradies nicht betreten. Allerdings zeichnet sich hier wieder eine Frage ab: Sollte die Gotteserkenntnis angeboren oder selbstevident sein, dann wäre kein Mensch in seiner Ablehnung entschuldigt. Wenn also jemand nicht an Gott glaubt und gleichzeitig sich demgegenüber nicht verantwortlich zeigt, wie kann man dann sagen, dass er trotz seiner guten Taten nicht ins Paradies gelangt? Hier könnte man als Beispiel die Buddhisten anführen, die zwar gerade im Westen oftmals nicht gottgläubig sind, aber zugleich offenkundig moralisch leben. Motahharis Ansicht scheint eine Widersprüchlichkeit in sich zu tragen. Er sagt über den Glauben an Gott und das jenseitige Leben, dass es falsch sei, wenn wir annähmen, dass die Taten derjenigen, die nicht an Gott und das jenseitige Leben glauben, Gott erreichen und von ihm angenommen werden. Aber warum ist die Tat desjenigen, der nicht an Gott glaubt, wertlos und warum findet solch ein Mensch nicht das Seelenheil? Aus Motahharis Worten lässt sich folgendes herauslesen:

Erstens: Die Erkenntnis über den Ursprung und über das jenseitige Leben ist angeboren und niemand wird bei Ablehnung dessen entschuldigt, also wer diese beiden Aspekte nicht akzeptiert, wird auch keine Erlösung finden. Zweitens: Das Verhältnis des Diesseits zum Jenseits ist wie das Verhältnis des Körpers zum Geist und des Äußeren zum Inneren, also sind das Diesseits und das Jenseits nicht zwei voneinander getrennte Welten. Die Bedingung, unter welcher eine Tat einen göttlichen Aspekt erhält, ist, dass sie Gott-orientiert und zum Aufstieg zum Paradies Gottes vollzogen wird. Wenn jemand seine Aufmerksamkeit nicht auf Gott richtet und der Auferstehung keinen Glauben schenkt, wird seine Tat keine himmlische

Erfüllung finden und er wird nicht in das Himmelreich aufsteigen. Derjenige, der ohne den Glauben an Gott und das Jenseits seine Taten verrichtet, gleicht jemandem, der den Weg nach Norden nimmt, aber zu einer Stadt im Süden gelangen möchte und sein Ziel nie erreichen wird. Um seine Ansicht zu belegen, bezieht er sich auf einige Verse des Korans, die besagen, dass die Tat derjenigen, die das irdische Leben anstreben, vergiftet und wertlos ist.

Bemerkenswert ist hier, dass Motahhari bezüglich der zweiten Auffassung zwei Mängel zur Sprache bringt. Eine Tat ist bei Gott nur dann von Wert, wenn sie auch eine gute Intention hat. Unter einer solchen guten Intention wird in der Schultheologie eine Intention in Richtung Gott verstanden, welche zur Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit führt. Dann stellt er die Frage, ob die Intention denn nicht genüge, welche nur in der Nächstenliebe bestünde und nicht zum Eigennutz diene. Er beantwortet diese Frage sehr nachdenklich und sagt, dass definitiv eine Tat, die aus Wohlwollen und dem Dienst gegenüber dem Menschen verrichtet wird, nicht den Taten zuzuordnen sei, welche zur Befriedigung des eigenen Begehrens vollzogen werden, sodass Gott eine solche Tat niemals unbeantwortet lasse. Des Weiteren gelten in den verschiedensten Überlieferungen die moralischen und guten Taten der Ungläubigen und Polytheisten als wertvoll und führen somit zu einer Verminderung der Höllenqual.

Demzufolge ist sein zweites Argument, dass die Taten derjenigen, welche an Gott und das Jenseits nicht glauben, nicht angenommen werden, unvollständig. Denn der Vorsatz, dem Menschen Dienste zu leisten, genügt zur Realisierung einer gottgefälligen Absicht. Mit anderen Worten: Der Dienst am Menschen zählt zu den angeborenen Wahrheiten und dessen Akzeptanz ist ein Teil des angeborenen Glaubens.<sup>156</sup>

Bis jetzt wurde über den Glauben an Gott und das Jenseits gesprochen, welches Motahhari als Voraussetzung für die Akzeptanz der Taten bezeichnet. Aber der Glaube an die Prophetie und an die *Imamah* wurde bisher nicht angesprochen. Darüber hinaus wurden die Folgen der Taten von denjenigen nicht thematisiert,

---

<sup>156</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Göttliche Gerechtigkeit, 310.

welche zwar an Gott und das Jenseits glauben, aber nicht an die Prophetie und die *Imamah*. Des Weiteren stellt sich die Frage, was mit denen passiert, deren Religion vielleicht nicht die rechtmäßige ist. Hier lautet die Antwort:

Es gibt Verse und Überlieferungen, die darauf hindeuten, dass die Taten der Leugner der Prophetie und der *Imamah* nicht angenommen werden. Doch dies betrifft nur die Leugnung aus Feindseligkeit, Trotz und Dogmatismus. Nicht betroffen ist die Leugnung, die aufgrund fehlenden Verständnisses zustande kommt und deren Ursprung die Unwissenheit gegenüber der Wahrheit ist. An dieser Stelle könne nämlich nicht von der Vernachlässigung einer Pflicht gesprochen werden, die einem bewusst sein müsste.

In Anbetracht dessen, sind der Unglaube und die Tatenlosigkeit hinsichtlich der Überzeugungen und der islamischen Vorschriften erst dann ein Hindernis für die Erlösung, wenn der Person das Recht und das Gesetz eindeutig klar sind, sie diese aber nicht befolgt. Ansonsten seien der Unglaube, die Tatenlosigkeit und die fehlende Überzeugung kein Hindernis für das Seelenheil des Menschen.

Ein weiteres Thema betrifft die Moral, also die mit der Gerechtigkeit und den Rechten der Menschen verbundenen Fragen, die, wie bereits schon angedeutet wurde, meistens praktisch und rational sind und über die Religion verstandesgemäß beurteilt werden. Hier besteht kein großer Unterschied zwischen dem Muslim und dem Nicht-Muslim. Infolgedessen gelten bei Fragen über gottesdienstliche Praktiken wie beispielsweise das Gebet, das Fasten, die Pilgerfahrt nach Mekka etc. verschiedene Urteile. Die Muslime vollziehen sie und die Nicht-Muslime nicht oder in einer anderen Art und Weise. Die letzteren sind bezüglich des Heilsplans unprivilegiert und profitieren nicht von dessen Vorteilen im Diesseits wie auch im Jenseits.

Davon abgesehen, besagt ein Grundsatz seiner These, dass *die Ergebenheit gegenüber Recht und Wahrheit* der Schlüssel zur Errettung ist und somit als Weg zur Erlösung aller Menschen gilt. Denn in dieser Hinsicht sind alle Menschen gleich. Aber da die Gotteserkenntnis, das Jenseits und die meisten guten Taten

angeborene und rationale Erkenntnisse sind, ist kein Mensch bei ihrer Ablehnung ohne Weiteres entschuldigt.

### 3.5. Hintergrund der Theorie des angeborenen Islams

Bereits vor Motahhari vertraten die muslimischen Philosophen die Ansicht, dass die Mehrheit der Menschen das Seelenheil erlangen wird. Avicenna sagt dazu folgendes:

„Die Menschen werden, was die körperliche Gesundheit und ebenso die Schönheit betrifft, in drei Gruppen eingeteilt: Einige sind in einem sehr guten Gesundheitszustand und sind körperlich sehr schön, andere sind hässlich und krank. Diese beiden Gruppen sind jedoch in der Minderheit. Die Gruppe, welche die Mehrheit ausmacht, hat ein Mittelmaß an Schönheit und Gesundheit und wird nicht ständig von Mangel oder Problemen heimgesucht. Die Menschen sind geistlich und spirituell ebenso einzuordnen, einige streben ehrgeizig die Wahrheit an, während andere damit streng befeindet sind. Die dritte Gruppe, die Mehrheit, betrifft wieder das Mittelmaß, es sind diejenigen, welche nicht unbedingt die Wahrheit anstreben aber auch nicht die Feinde dieser sind. Es sind Menschen, die, sollte ihnen die Wahrheit angeboten werden, diese auch bedingungslos annehmen. Avicenna setzt diese Einteilung fort: Siehe Gottes Gnade ist allumfassend und nicht exklusiv für eine kleine Gruppe.“<sup>157</sup>

Auch Mulla Sadra verwies auf dieses Thema, allerdings während einer anderen Diskussion, in der er die meisten Menschen auf der Erde als Errettete ansieht. Er legt unter der Rubrik *das Gute und das Böse* in seinem Buch *Transzendenten Philosophie -Hikmat al-Mutaalia-* unter Bezugnahme auf die Worte Avicennas einen Aspekt offen:

Die Menschen sind im Jenseits, bezüglich ihrer Gesundheit und Glückseligkeit, genauso wie sie im Diesseits waren. In dieser Welt entsprechen die Gesündesten der Gesunden, die Schönsten der Schönen, die Krankesten der Kranken und die Hässlichsten der Hässlichen einer Minderheit, während die Mehrheit dem Mittelmaß entspricht. Analog dazu sind im Jenseits die Vollkommenen, welche der Koran *as-Sabiqun*<sup>158</sup> (die Vordersten), die Schlimmsten, nennt und welche der

<sup>157</sup> Ebd., 262. Vgl. IBN SINA, ABU ALI AL-HUSSAIN IBN ABDULLAH, Al-Ischarat wa At-tanbihat (Zeichen und Weisungen). Ende 7. Namat (Kapitel).

<sup>158</sup> Q56:10.

Koran mit *Ashab asch-Schimal*<sup>159</sup> (die Gefährten der linken Seite) bezeichnet, auch nur wenige. Demgegenüber sind die, die das Mittelmaß ausmachen – die Ashab al-Yamin – wiederum in der Mehrheit. Mulla Sadra sagt weiter, in beiden Welten dominieren die Begnadigten und die Gesunden.<sup>160</sup>

Seinen Worten zufolge sind die Propheten zu den Menschen gekommen, um der in ihnen vorhandenen Natur, sowie dem Verstand, einen Anstoß zu geben und zu wecken. Wenn dieses das Hauptziel der Propheten war, dann bezieht es sich auf die absolute Mehrheit der Menschen und die Transzendenz müsste ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben. Selbst wenn sie nie einen Propheten kennengelernt haben, erreicht sie dennoch deren Botschaft in genau der Gesellschaft, in der sie leben. Ein Beispiel hierfür ist, welches Gott im Koran erwähnt, „wir haben unsere Propheten mit den klaren Beweisen zu euch geschickt und sandten mit ihnen das Buch und das Maß (Verstand) herab, auf dass die Menschen Gerechtigkeit üben“.<sup>161</sup> Heutzutage ist die weltweite Hauptdevise der Menschen gekoppelt an die Gerechtigkeit und die Menschenrechte. Dies bedeutet, dass die Botschaft der Propheten die Menschheit erreicht hat und sie die Rechtleitung gefunden haben.

### 3.6. Bewertung der Theorie des angeborenen Islams

Die Pluralisten behaupten, dass die meisten Menschen, die einer Religion folgen, dieses nicht tun, weil sie sie erforscht haben, sondern aufgrund ihres Umfeldes. Darüber hinaus sind die meisten Menschen gar nicht in der Lage sie zu erforschen, da sie auch nicht die Möglichkeit haben, alle Religionen dieser Welt ernsthaft zu studieren, um diese beurteilen und die beste davon auswählen zu können.

Jetzt könnte man, wie Sorusch, im Angesicht des Zustandes der Menschen fragen, ob die Religion für die Mehrheit der Menschen geografisch zu sehen ist und nicht

---

<sup>159</sup> Q56:41.

<sup>160</sup> Ebd., 263.

<sup>161</sup> Q57, 25.

argumentativ sei: Da das Forschen für die meisten von ihnen nicht gegeben ist,<sup>162</sup> welche Erlösungstheorie lässt sich dann als gerecht definieren? Welche Charakteristiken muss eine gerechte und rationale Erlösungstheorie besitzen? Und weist die Theorie des angeborenen Islams diese Eigenschaften auf?

Eine gerechte und rational akzeptable Erlösungslehre muss bezüglich der Situation, in der sich die Menschheit befindet, zwei Eigenschaften besitzen. Eine praktische handlungsbezogene und eine erkenntnistheoretische Eigenschaft. Mit anderen Worten, der Schlüssel zur Errettung des Menschen weist zwei Eigenschaften auf: Zum einen muss es in der Kraft eines jeden liegen, mit seinem eigenen Willen den Schlüssel zur Errettung zu ergreifen und zum anderen müssen alle Menschen seinen Wert erkennen und diesen verinnerlichen.

Die Erlösungslehre einer Religion ist erst dann gerecht, wenn der Schlüssel zum Seelenheil in der eigenen Hand des Menschen liegt und er selbst das Tor dazu öffnen kann. Sollte auch nur etwas in dieser Theorie außerhalb des Willens und der Kraft eines Menschen sein, beispielsweise ist sie ihm nur schwer oder gar nicht zugänglich, so ist diese Erlösungslehre nicht gerecht und der Glaube daran hätte für das Individuum und für die Gesellschaft zerstörerische Folgen. Die Errettung des Menschen darf auch nicht mit seiner Geburt bereits erfolgt und nicht an Faktoren außerhalb seiner Kraft gebunden sein.

Die zweite Eigenschaft einer gerechten Erlösungslehre ist, dass sie sich in der Reichweite des Verständnisses und der Erkenntnis aller Menschen befindet. Wenn die Glückseligkeit und Erlösung des Menschen mit historischen Ereignissen verbunden ist, welche sich in einem Winkel dieser Welt und in einem bestimmten Moment der Geschichte ereignen, oder mit Überzeugungen und Handlungen, welche in der heiligen Schrift einer Religion vorzufinden sind, aber die meisten Menschen dazu keinen Zugang haben, so ist diese Erlösungslehre nicht gerecht und nicht rational. Diese Art der Erlösungstheorie bedingt, dass nur wenige ohne große Anstrengung und zufälligerweise zur Glückseligkeit gelangen, wobei die Mehrheit der Menschen, womöglich um diesen Weg überhaupt zu erkennen und zu

---

<sup>162</sup> Vgl. SOROUSH, ABDOL KARIM, Straight Paths, An Essay on religious Pluralism (auf Persisch, Serathaye Mostaghim), Tehran 2000, 180.

realisieren, große Anstrengungen auf sich nehmen müsste, um dann im Endeffekt das Seelenheil trotzdem nicht erreichen zu können.

Wenn der Glaube und die guten Taten Errettung bedeuten und wenn Gott diesen Glauben und diese guten Taten von allen Menschen fordert, dann müssten erstens alle darüber Erkenntnis erlangen können und zweitens müssten dieser Glaube und diese gute Tat in der Macht und in der Reichweite des eigenen Willens aller Menschen liegen. Denn Gott verpflichtet niemanden zu etwas, das nicht seinen Fähigkeiten entspricht und sollte dies nicht der Fall sein, so entspricht es, so wie es auch in einem Vers erwähnt wird, der Unterdrückung und der Ungerechtigkeit.

Prüfen wir nach diesen hermeneutischen Vorüberlegungen nun Motahharis Theologie der Religionen. Es scheint, dass *die These des angeborenen Islams* die soeben geforderten Voraussetzungen erfüllt. Laut dieser These liegt der Schlüssel der Erlösung sowohl in der Reichweite der Erkenntnis aller Menschen als auch in ihrer Kraft und in ihrem Willen.

Der erste Schritt war, dass das Prinzip der Ergebenheit gegenüber dem Recht angeboren und hier kein Beweis und keine Argumentation vonnöten sei. Auch haben alle Menschen akzeptiert, dass sie verpflichtet sind, sich dem Rechtmäßigen zuzuwenden und sich vom Unrecht abzuwenden. Demzufolge ist die erste Pflicht von allen Menschen anerkannt und entspricht auch ihren Fähigkeiten. Wenn jemandem also ein Recht bewiesen wird, es aber außerhalb seiner Fähigkeit liegt, ist er dem nicht verpflichtet.

Das war der erste Schritt der Theorie des angeborenen Islams. Beim zweiten Schritt werden wir mit der Frage konfrontiert: Sind alle Angelegenheiten, die die Überzeugungen und Taten der Menschen umfassen, für alle klar und unbestreitbar? Motahhari beantwortet die Frage folgendermaßen: Es gibt drei Aspekte unter den angeborenen und den rationalen, denen gegenüber selbstverständlich alle Menschen verpflichtet sind: Gott, der Ausgangspunkt der Schöpfung, das jenseitige Leben im Sinne der Rückkehr zu Gott und die guten Taten als moralische und (als) menschliche Grundprinzipien. Das Hervorheben dieser drei Grundsätze geht nicht darauf zurück, dass sie in der heiligen Schrift des

Islams angeführt sind, sondern aufgrund der Behauptung, diese wären im Verstand und in der Natur des Menschen enthalten. Jemand könnte jetzt sagen, dass einige dieser Grundsätze nicht angeboren oder selbstevident sind. Dadurch nimmt diese Theorie keinen Schaden, denn die Errettung ist eine Frage, die sich mit der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen und in welchem Maß ihm das Recht klar und deutlich ist, beschäftigt. Allerdings gibt es darauf für alle noch keine überzeugende Antwort.

Motahhari argumentiert im Zusammenhang zu der Vereinbarkeit zwischen den Versen des Korans, dass es zwei Arten von Taten gibt, welche besagen, dass die Tat eines Ungläubigen nicht angenommen wird, sondern nur die eines Gläubigen, und den Versen, laut denen keine einzige Tat, so gering sie auch sein mag, unbeantwortet bleibt. Darüber hinaus gibt es die gläubige und die ungläubige Tat. Nur die erste davon ist wertvoll und die zweite wertlos. Mit einer gläubigen Tat ist die Tat gemeint, die aus der Rechtschaffenheit heraus entsteht, wobei der Dienst an der Schöpfung Gottes ein Prinzip ist, das in der menschlichen Natur liegt. Wer also eine Tat in Richtung dieses Ziels vollzieht, hat eine rechtschaffene Tat verrichtet. Somit ist eine Tat aus Rechtschaffenheit eine gläubige Tat, die nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich gut ist, also mit einer guten Intention verrichtet wurde. Aus diesem Grund ist sie so wertvoll und entscheidend für die Errettung des Menschen.

Andererseits ist eine Tat unehrlich und betrügerisch, welche nur äußerlich gut ist und nicht aus der Rechtschaffenheit heraus entstand, sondern zum Beispiel aus Heuchelei oder zur Täuschung eines Menschen oder um andere schlechte Ziele zu verfolgen. Diese Tat ist ungläubig, denn sie entbehrt einer guten Absicht. In den islamischen Überlieferungen heißt es, dass die Taten von ihren Absichten abhängig sind -*innam al-Aamal bi n-Niyyat-* oder eine Tat ohne eine gute Intention nicht angenommen wird -*la Amal illa bi n-Niyyat-*.

Also ist eine Tat, welche aus Rechtschaffenheit erfolgt ist, die Extension der Rechtschaffenheit, und die Stellung des Menschen in seinem Erlösungsgrad vom Maß ihrer Rechtschaffenheit abhängig. Wenn wir zum Beispiel in einer Überlieferung lesen, dass einige Bewohner der Hölle ein Haus aus Lehm besitzen, welches sie vor der göttlichen Qual – Strafe – schützt und dass ihnen von außerhalb

der Hölle Lebensunterhalt gebracht wird, so ist das eine Andeutung darauf, dass das Maß ihrer Rechtschaffenheit gering und das ihrer Sündhaftigkeit groß war. Doch sie erhalten für ihre geringe Rechtschaffenheit einen Schutz gegen ihre Qual und sie verfügen über ein geringes Maß an Gaben.

Aber eine aus der Sündhaftigkeit hervorgehende und ungläubige Tat hat auch bei einer größeren Anzahl von äußerlich guten Taten keinen Wert. Sie ist wie im Koran beschrieben wird wie eine Fata Morgana, die nicht real ist, oder wie Asche, die ein Windstoß davonträgt.

Demzufolge lässt sich die Frage der guten Tat über den Schlüsselbegriff *angeborener Islam* gut beantworten. Zum einen ist diese Tat von Wert, belohnungswürdig und entscheidend für die Erlösung des Menschen, da sie aus dem *angeborenen Islam* hervorgeht. Zum anderen gilt sie in einem anderen Fall als völlig wertlos – eben dann, wenn sie nur aus Eigennutz erfolgt.

Allerdings entstehen an dieser Stelle weitere Fragen: Soll der Glaube ausgehend von der Schöpfung unbedingt die Form eines Glaubens an einen Gott, welcher in der abrahamitischen Religion dargestellt wird, haben? Oder reicht der Glaube, laut einiger anderer Religionen und Glaubensschulen, an eine unpersönliche Existenz aus? Hinsichtlich des jenseitigen Lebens stellt sich die Frage, ist der Glaube wirklich eine angeborene Angelegenheit und wenn dem so wäre, muss dieser Glaube der Form der abrahamitischen Religion gleichen, das heißt dem Glauben an ein einziges Leben in dieser Welt? Und danach das ewige Paradies oder die Hölle? Oder umfasst dieser auch den Glauben an die Reinkarnation, das Nirwana oder andere Transformations- und Vollendungshoffnungen in einigen anderen Religionen? Ist in Bezug auf die gute Tat, ihre Akzeptanz und Gültigkeit von der Intention, die den Glauben an Gott und das Jenseits beinhaltet, abhängig? Und die letzte Frage ist, wie steht der Koran diesen Prinzipien gegenüber? Sind sie angeboren und wenn ja, welche Verse deuten darauf hin? Gibt es Verse, die Gegenteiliges besagen? Stimmt Motahharis Theorie der drei Elemente mit den Versen des Korans überein? Mit den Antworten darauf beschäftigen wir uns im nächsten Teil.

Es scheint, dass sich die drei Elemente beim zweiten Schritt der Theorie des *angeborenen Islams* auf Vers 62 der Sure *al-Baqarah* und auch in einem gewissen Maß auf Vers 69 der Sure *al-Maida* beziehen.

In diesem Vers werden vier Gruppen nebeneinander gestellt: Die Muslime, Juden, Christen und die Mandäer. Man bezeichnet den Glauben an Gott, an das Jenseits und an die guten Taten als Faktoren für die Errettung des Menschen. Daraufhin wird die vollkommene Erlösung solcher Personen angesprochen. Erlösung von der göttlichen Strafe und der Genuss der Belohnung sowie der Gaben Gottes. Diese Verse weisen darauf hin, dass ihr Lohn bei Gott vorbehalten ist und sie weder fürchten noch trauern sollen.

Im 69. Vers der Sure *al-Maida* werden auch diese vier Gruppen genannt, nur mit dem Unterschied, dass hier die Mandäer vor den *Nasara* – Christen – erwähnt werden. Im Koran gibt es jedoch Verse, in denen der exklusive Anspruch der Juden und der Christen nur durch zwei Faktoren zur Errettung angeführt wird.<sup>163</sup> Gemäß diesem Vers besteht der Maßstab für die Erlösung aus zwei Komponenten, zum einen muss der Mensch sich Gott völlig ergeben und zum anderen wohltätig sein. Also jeder Mensch, egal in welcher Situation er sich befindet, der behaupten kann, sich ganz und gar Gott ergeben zu können und gute Werke verrichtet, gehört zu den Geretteten. Bemerkenswert ist hier, dass in diesem Vers auf die vollkommene Erlösung hingewiesen wird und außer der Befreiung von der göttlichen Strafe, das Profitieren von Gottes Lohn angesprochen wird. In einem anderen Vers wird in Ablehnung des Exklusivismus bemerkt, dass es keine bessere und höhere Religion gibt als die, die das Ergebensein gegenüber Gott und das Verrichten guter Taten beinhaltet.<sup>164</sup>

Im ersten Vers werden die Muslime neben die *Ahl al-Kitab* gestellt und es wird gesagt, dass die Belohnung und die Bestrafung nicht ihren Hoffnungen und Wünschen entspricht und nicht denen der *Ahl al-Kitab*, sondern einen bestimmten

---

<sup>163</sup> Q2: 111/112.

<sup>164</sup> Q4: 123/125.

Maßstab haben. Wer eine schlechte Tat begeht, wird bestraft und nichts kann etwas daran ändern, egal welcher Religion er angehört. Aber andererseits, wer aus reinem Glauben rechtschaffen handelt und gottgefällige Taten verrichtet, wird in das Paradies kommen und ihm wird nicht das geringste Unrecht angetan.

Der höchste Grad der Religiosität ist im dritten Vers angegeben. Er ergibt sich aus der absoluten Ergebenheit gegenüber Gott und aus der Wohltätigkeit. Dies sind Grundsätze, die auch der Religion Abrahams zugrunde lagen, welcher sich gänzlich Gott und der Wahrheit ergab. Die beste Religion ist demzufolge die des *Ibrahim Khalillullah*. Es ist der Glaube der Rechtschaffenheit, dessen Anhänger im Grunde genommen alle Rechtschaffenen der Welt sind. Wenn also der höchste Grad der Religiosität von den zwei Faktoren, der Ergebenheit gegenüber Gott und der Wohltätigkeit, abhängig ist, dann lässt sich dadurch die Erlösung ebenfalls realisieren.

In einem anderen Vers des Korans wird, nachdem eine blind von den Vätern und Vorvätern übernommene Religion nur einen geringen Wert darstellt, die wahre Religion, bestehend aus zwei wesentlichen Elementen, vorgestellt.<sup>165</sup> Blinde Nachahmung und Dogmatismus hindern den Menschen daran, zur Wahrheit zu gelangen und entfernen ihn von der Erlösung, wohingegen zwei Dinge ihm garantiert zur Errettung verhelfen: Die völlige Ergebenheit gegenüber Gott und die Wohltätigkeit.

Könnte man denn jetzt sagen, dass derjenige, der sich ganz und völlig Gott ergibt und auch gute Taten verrichtet, nicht zur Erlösung finden wird? Es scheint klar und deutlich zu sein, dass diese zwei Faktoren, und nicht drei, das Kriterium für die Errettung bilden.

Eine weitere Frage dazu: Ist es wirklich vorstellbar, dass jemand, der sich Gott ergeben hat, keine guten Taten vollbringt? Das ist nur möglich, wenn er, obwohl er sich Gott ergeben hat, bei der Erkennung einer guten Tat fehlgeht. Wie bereits festgestellt wurde, erkennen aus der Sicht des Korans die Menschen mit den meisten guten Taten dies durch ihren Verstand und mittels ihrer Natur.

---

<sup>165</sup> Q31: 21-22.

Diesbezüglich weisen sie nur geringe Meinungsunterschiede auf. Wenn also der Mensch gemeinhin die wahrlich guten Taten erkennt und diese als von Gott gefordert betrachtet, dann ist das Verrichten guter Taten gleichbedeutend mit der Ergebenheit gegenüber Gott. Demzufolge ist der Maßstab der Erlösung nur dieser eine.

Wenn in den oben genannten Versen die Verrichtung guter Taten getrennt von der Ergebenheit gegenüber Gott erwähnt wird, dann zwecks Hervorhebung und Erörterung. Über diverse Verse des Korans, welche den Glauben und die Verrichtung guter Taten als Voraussetzung der Erlösung ansehen, muss gesagt werden, dass der Glaube an die Hingabe an Gott und seinen Willen die Vollbringung guter Taten bedingt. Der Glaube an Gott ohne gute Taten ergibt keinen Sinn.<sup>166</sup>

Demzufolge liegt der Maßstab für die Errettung des Menschen im angeborenen Islam, also dem Ergebensein gegenüber dem Recht. Da allerdings diese Ergebenheit angeboren ist und Gott die vollkommene Extension und eigentliche Wahrheit ist, müssen laut dem Koran die Menschen im zweiten Schritt sich der absoluten Wahrheit ergeben, was notwendigerweise mit dem Verrichten guter Taten einhergeht.

Doch jetzt stellt sich folgende Frage: Warum werden im 62. Vers der Sure *Baqarah* und dem 69. Vers der Sure *Maida* drei entscheidende Faktoren zum Erreichen des Seelenheils genannt?

„Die Antwort darauf ist, dass in jener Zeit diese drei Prinzipien zu den vier unbestreitbaren religiösen Grundsätzen gehörten, auf die in diesen zwei Versen hingewiesen wurde. Demzufolge sind diese drei Faktoren in den Lehren der Glaubensbekenntnisse klare und definitive Extensionen des Rechts. Bemerkenswert ist auch, dass die Sadduzäer im Judentum nicht an die Auferstehung und an den Tag des Gerichts glaubten. Diese Gruppe starb jedoch im 70 n.Chr. mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem aus. Danach glaubten alle Juden zur Zeit des Aufkommens des Islams an den jüngsten Tag. Demnach handelt es sich in den zwei eben erwähnten Versen nicht um die Erlösung der Anhänger aller Religionen, sondern nur um die einer gewissen Gruppe. So gehören die Anhänger dieser vier Religionen, die an Gott, die Auferstehung und an die Wohltätigkeit glauben, zu den Geretteten. Aber

---

<sup>166</sup> Vgl. SOLEIMANI, ABDOL RAHIM, Widersprüchlichkeit Wahrheitsansprüche Weltreligionen (Taaroze daavi Adyan), Qom 2014, 328.

im Ganzen gesehen hängt die Erlösung nur von einem Faktor ab und zwar von der Ergebenheit gegenüber Gott, denn dieses Kriterium ist in allen drei Versen angeführt.“<sup>167</sup>

---

<sup>167</sup> Ebd. 328.

## 4. Die Eigenschaften und das Kriterium der Theologische Anthropologie aus der Sicht Motahharis

In seinen letzten Lebensjahren schlug Motahhari eine Theologie vor, die angesichts der Eigenschaften und der Umstände der Menschen die Offenbarung mit ihrer Notwendigkeit und eine Methode zum Verständnis anbietet. Sie stellt entgegen der anderen Theologie eine spezielle Eigenschaft vor. Sie ist ein Maßstab für ‚Rationalität‘ und ‚Gerechtigkeit‘ im Sinne von menschlichen von Gott anerkannten Werten. Motahhari ist der Ansicht, dass die Theologie, die nicht auf Rationalität und Gerechtigkeit beruht, dem Geiste der Religion und ihrer Offenbarung entgegengesetzt ist und zum Zerfall dieser und der Religiosität der Menschen führt und ihnen vor allem in der heutigen Zeit Unheil bringt.

### 4.1. Theologischer Formalismus und Negierung der Beweisführung in der Religion

Motahhari sagt, dass aus der Sicht der Ashab al-Hadith, der Hanbaliten und Asch'ariten innerhalb der theoretischen sowie praktischen islamischen Erkenntnisse nur der Weg der Verrichtung der rituellen Praktiken gegangen werden muss und nicht nach den Grundlagen und den Zielen der religiösen Erkenntnis und der Gesetze gefragt werden soll.<sup>168</sup> Oder anders gesagt, müssen hier die grundsätzlichen Handlungsprinzipien – *Furu ad-Din* – und die Anordnungen Gottes ohne kritische Nachfrage akzeptiert werden. Das heißt, es besteht selbst zwischen den *Furu ad-Din* und den Grundsäulen der Religion kein Unterschied. Alle religiösen Inhalte müssen nur genau in der *Form* wie sie vorgebracht werden, bejaht werden. Genauer betrachtet bedeutet diese Aussage, dass Menschen sich

---

<sup>168</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus, Sämtliche Werke. Bd. 6, 879.

nicht, wie aus der Sicht der Hanbaliten, ihres Verstandes über deren aufgeworfene Fragen und Inhalte bedienen dürfen, um diese kritisch zu erforschen, sondern jegliche Fragestellung hinsichtlich der Lehren der Religion als eine häretische Neuerung und als unreligiös zu bezeichnen haben. Das Verbot jeglicher analytischer Auseinandersetzung mit religiösen Fragen und der Aufruf zur gedankenlosen Hingabe, könnte auch darauf hinweisen, dass solche Fragen entweder nicht lösbar oder gar unverdaulich sind, ja es sind wohl Dinge, die sich nur auf himmlischen Wegen lösen lassen.<sup>169</sup>

Er glaubt, dass diese Stellungnahme hinsichtlich der praktischen Gesetze der Religion auch die Charidschiten und Asch'ariten hatten. Doch sollte bezüglich der theoretischen Erkenntnisse des Islams der Verstand keinen Zugang zu dessen Prinzipien und Grundlagen erhalten, so vermag dieser auch bezüglich der Handlungsprinzipien keinen Zugang zu den Absichten Gottes zu bekommen und man müsste bei den Gesetzen nur auf deren Form fixiert bleiben. Dabei sei ein Weiterkommen natürlich unmöglich. Die Asch'ariten sprechen dem Verstand keine Fähigkeiten zum Durchbrechen dieser Formen und zur Erlangung des Verständnisses über deren Ziel zu. Sie akzeptieren den Verstand nicht als Wegweiser, der den Übergang von der Form zum Inhalt der Gesetze anzeigt oder das Vermögen zur Erkennung des Geeigneten und des Ungeeigneten besitzt, sowie entsprechend des Rechts, der Gerechtigkeit und dem was angebracht ist, ein eindeutiges Gesetz erlassen kann. Für sie galt das Prinzip des *kulu ma hakama bih al-aql hakam bi asch-schar* oder *al-wajibat asch-schariya at-taffi al-wajibat al-aqliya*. All das, was das Religionsgesetz befiehlt, befiehlt auch der Verstand.<sup>170</sup> Somit trennten die Aschariten genauso wie die Kharidschiten die argumentative Beweisführung von der Religiosität. Für Motahhari ist eine unkritische, nicht nach den Gründen der religiösen Gesetze nachfragende Haltung gleichbedeutend damit, das Denken preiszugeben und den Glauben einfach unkritisch zu akzeptieren.<sup>171</sup>

---

<sup>169</sup> Ebd. 885.

<sup>170</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 4: Imamat va Rahbari, Tehran 1994, 955.

<sup>171</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 16: Jazebe va Dafee Ali, Tehran 1994, 390.

## 4.2. Das gescheiterte Vereinen anscheinend widersprüchlicher Lehren und das Verfallen in beliebige Interpretationen

Haltungen, die das Erkennungsvermögen des Verstandes negieren und das argumentative Denken von der Religiosität separat behandeln, sind aus der Sicht Motahharis paradoxale Lehren, die zu den unterschiedlichsten Auslegungen führen.

Motahhari behauptet mit Hinweis auf Beispiele wie der Widersprüchlichkeit zwischen der Prädestination und dem freien Willen in den Versen des Korans und der unterschiedlichen Handlungsweisen der Imame folgendes: Die Widersprüchlichkeit zwischen der Prädestination und dem freien Willen, sowie die voneinander abweichenden Handlungsweisen der Imame, lassen sich nur per gedanklicher Anstrengung und mit einem tiefen Studium der Grundlagen und der allgemeinen Prinzipien beiseitelegen.<sup>172</sup> Beispielsweise waren der Aufstand von Imam al-Husain und das Schweigen Imam as-Sadiqs zwei unterschiedliche Durchführungsformen eines allgemeinen Grundsatzes und dienten dem Befehl, das Gute zu gebieten und das Schlechte zu verbieten. Eine Vorschrift, welche nicht zu denjenen des Gebets, des Fastens und der rituellen Waschung gehört, welche nur eine einzige rituelle religiöse Form besitzen. Dies ist ein variables Prinzip, welches verschiedene Umstände und Situationen und die daraus entstandenen Konsequenzen umfasst. Aber wenn sich einige ausschließlich an Form und Struktur orientieren wollen, ohne sich tiefgehend und mithilfe des Verstandes mit den Inhalten zu befassen, welchen Nutzen bringen ihnen dann diese widersprüchlichen Handlungstraditionen?

Nach Motahhari hängt die Anwendung dieser teilweise paradoxen Handlungstraditionen allein von der Disposition und dem Gemütszustand einer Person ab. Wenn also jemand temperamentvoll ist und sich mit Ruhe und Stille schwertut, der wird sich in seiner Argumentation auf die Handlungsweise des Propheten in der frühislamischen Zeit und auf die Bewegung von Imam al-Hussain

---

<sup>172</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 18: Sire Aemmeye Athar, Tehran 1999. 44.

beziehen. Sollte jedoch diese ganz im Gegenteil einen introvertierten, sich zurückziehenden und konservativen Charakter haben und in sich keinen Wagemut verspüren, dann greift sie auf die *Taqiya*<sup>173</sup> zurück und auf den Weg des Imams as-Sadiqs oder anderer Imame. Motahhari behauptet, die starren weltanschaulichen Vorstellungen und die auf religiösem Formalismus beruhende Interpretation der Religion müssen den Erfordernissen der Zeit angepasst werden. Da diese über die Form der islamischen Schriften hinweg, keinen Geist, kein Ziel und keine Absicht anerkennt und sich nur der Form der Gesetze unterordnet und nicht den dahinterstehenden Zielen und Absichten.<sup>174</sup>

Spiegelt sich das, was über die Denkweise der Kharidschiten, der Ascheriten und der Murjia bisher gesagt wurde auch in den schiitischen Gedanken wider oder blieben sie vor diesem Gedankengut geschützt? Motahhari antwortet darauf, die schräge Interpretation dieser bisher genannten Gruppen sickerte auch in schiitische Gedanken ein. Er ist davon überzeugt, dass die schiitische Gesellschaft wissen sollte, dass sie den Gefahren und negativen Auswirkungen einer solchen Auslegung ausgesetzt ist.<sup>175</sup>

Dogmatismus und *die Trennung der Reflexion von der Religiosität* bezeichnet Motahhari als den Geist des ascharitischen Gedankenguts. Dann beschäftigt er sich mit Anlehnung an den Maßstab zur Identifizierung und Definierung mit der kharidschitischen Denkart und mit dem Einfluss dieser Denkschule auf andere islamische Richtungen, insbesondere auf das Schiitentum.

Motahhari wurde sich durch die Entstehung einer schiitischen Rechtsschule – Akhbariya – darüber bewusst und sagte: „Die Akhbariya Lehrrichtung ist eine schiitische Rechtsschule und sie beinhaltet in irgendeiner Art und Weise die

---

<sup>173</sup> „Mit dem arabischen Wort tagiya bezeichnet man das Verbergen der wirklichen Gesinnung. Zwar wurde er oft falsch interpretiert, doch es handelt sich schlicht um einen Verhaltenskodex in einer gefährlichen Lage. Droht einem Schiiten die Verfolgung aus religiösen Gründen, darf er seinen Glauben verschweigen oder verleugnen. Heldenamt und Martyrium aus Glaubensgründen werden nicht von ihm eingefordert. Dies bedeutet der Begriff tagiya, nicht böswillige, absichtsvolle Verstellung, als die er hierzulande häufig interpretiert wird.“ Vgl. AMIRPOUR, KATAJUN, Der schiitische Islam, Stuttgart 2015, 109.

<sup>174</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 16: Jazebe va Dafee Ali, 39.

<sup>175</sup> Ebd., 331-333.

Trennung der Reflexion von der Religiosität.“<sup>176</sup> Aus seiner Sicht sei es durchaus möglich, dass jemand sich als Schiit ausgibt, indes er geistlich und in seinen Handlungen ein Kharidschit ist. Allerdings setzen sich Motahharis Worte fort: „Wie viele Leute gibt es, deren Devise das Schiitentum ist, deren Geist aber nicht.“<sup>177</sup> An einer anderen Stelle schreibt er: „Der kharidschitische Geist ist in den Körper vieler von uns eingedrungen.“<sup>178</sup>

Nun könnte man fragen, welche Lösung legt Motahhari denn für einen Ausweg aus dieser Situation vor und mittels welcher Herangehensweise? In seinen Werken war er ständig auf diese Frage fokussiert, wobei seine Antwort aus vielen seiner Schriften und dokumentierten Reden herauszulesen ist. Motahhari bringt es somit auf den Punkt: Der islamische Gedanke muss wiederbelebt werden. Beabsichtigt ist hiermit die Erlangung eines Islams, der vor Erkenntnis und Vitalität sprüht.<sup>179</sup>

### 4.3. Die Bedingung für die Wiederbelebung des religiösen Gedankens

Ist es überhaupt möglich, den islamischen Gedanken wiederzubeleben? Kann man den jetzigen Gedanken einfach beiseitelegen und einen anderen aus dem Islam entnehmen, der für die Muslime informativ und antreibend ist? Motahhari ist folgender Überzeugung: Die Bedingung für die Wiederbelebung des religiösen Gedankens und die Ablösung von der jetzigen Auffassung hinsichtlich des Korans und der Tradition, ist die Differenzierung zwischen der *Religion* und dem *religiösen Denken*.<sup>180</sup> Dies bedeutet: Wenn wir solch eine Trennung nicht verwirklichen

---

<sup>176</sup> Ebd., 133

<sup>177</sup> Ebd., 309

<sup>178</sup> Ebd. 311.

<sup>179</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 184. „Motahharis Islam ist demnach ein revolutionärer Islam. Er soll sowohl nach innen wie nach außen energisch sein und den Glauben an eine radikale Erneuerung der geistigen und praktischen religiösen Lebensführung in der islamischen Gesellschaft binden. Doch sei der Islam mehr als nur politisches Konzept.“

<sup>180</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 25: Ehyaye Tafakore Islami (Wiederbelebung des religiösen Gedankens), Tehran 2007, 494.

können, dann würde unser mühevoller Aufruf zur Veränderung der Bedeutung und der Definition der Religion sinnlos sein. Der Islam und die Auffassung der Muslime sind seiner Meinung nach zwei differenziert voneinander zu beurteilende Dinge. Der Islam lebt, aber die Betrachtungsweise der Muslime hinsichtlich dessen ist tot und geistlos.<sup>181</sup>

Bis zu diesem Punkt wurde darauf hingewiesen, dass Motahharis Ziel und Lösung, welche er vorlegt, die Wiederbelebung des korrekten religiösen Denkens ist und jenes sich in Tiefsinnigkeit und Lebhaftigkeit zeigt. Aber wie und durch welche Methode kann man zu einem Verständnis über religiöse Wahrheiten gelangen?

Die Nutzung der rationalen Herangehensweise und das Studium der Grundlagen, der Ziele der theoretischen Lehren und der handlungsbezogenen Vorschriften der Religion bezeichnet Motahhari als Wurzel und als methodischen Grundsatz des korrekten Verständnisses (von) der Religion. Er ist der Meinung, dass man über die theoretischen Erkenntnisse und über die Form der praktischen Vorschriften des Islams hinweg in deren Grundlagen und Ziele eindringt. Es ist die Methode und die Auslegungsart im Zusammenhang mit der Religion, die uns zu einem anderen Verständnis von Gott und seinem Verhältnis zum Menschen im Gegensatz zu dem ascharitischen führt. Er ist ebenso der Meinung, dass aus dem Koran die Grundprinzipien herausgefiltert werden müssen, um damit diverse theoretische und praktische Fragen zu beantworten.

So kommt Motahhari also zu dem Ergebnis, dass die korrekte Art der Deduktion und die angebrachte Analytik des Korans darin besteht, aus ihm die Grundprinzipien herauszusuchen und sie auf Einzelheiten zu übertragen; denn anders wäre es nicht möglich und auch nicht sachgemäß.<sup>182</sup>

---

<sup>181</sup> Ebd. S 493.

<sup>182</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Sämtliche Werke. Bd. 25, 335. „Wir müssen versuchen, eine korrekte Art der Deduktion hinsichtlich des Korans vorzunehmen, denn nur wenn über ihn richtig reflektiert und er vernünftig interpretiert wird, können die Anweisungen der Korankundigen uns nicht profitieren. Solange unsere Deduktionsmethode und unser Verständnis bezüglich des Korans nicht korrekt ist und wir nicht den richtigen Weg zur Nutzung dieses Buches erkennen und antreten, werden wir von dem Koran nicht profitieren. Dieser thematisiert verschiedene Fragen immer in Form von allgemeinen Zusammenhängen, wobei die Deduktion bzw. der Schluss vom Allgemeinen auf das Einzelne von unserem korrekten Verständnis abhängig ist.“

Motahharis Ansicht lautet also zusammengefasst: Beim Koran jede Einzelheit zu behandeln, ist nicht möglich und auch nicht angebracht. Es ist schon deswegen nicht möglich, weil der Koran ewig gültig sei. Nicht angebracht sei es, wenn man denkt, dass der Koran herabgesandt wurde, um die Menschen auf ewig wie Minderjährige zu behandeln. Die angemessene Auffassungsmethode hinsichtlich des Korans ist, so Motahhari, mittels des Verstandes die Grundprinzipien und die allgemeinen Richtlinien aus den Lehren des Korans zu gewinnen, um sich auf diese bei der Konfrontation mit diversen theoretischen und praktischen Fragen zu stützen. Damit kann das Recht vom Unrecht unterschieden werden. In der Realität erfordert schon die Bestimmung eines Falles, zum Beispiel, handelt es sich um Unrecht oder nicht, überaus große Anstrengung.<sup>183</sup>

Nun stellt sich die Frage: Können alle an dem Plan der Wiederbelebung des islamischen Gedankens teilhaben oder ist es nur die Pflicht bestimmter Leute mit speziellen Eigenschaften? Motahhari sagt dazu: „Ich betone den Punkt, dass das Reflektieren des Korans das Recht eines jeden Muslims und nicht nur einer Person oder Gruppe vorbehalten ist.“<sup>184</sup>

Jeder kann das Ergebnis seiner Überlegungen über den Inhalt des Korans und seine eigene Auffassung als Interpretation anderen zur Verfügung stellen. Hieraus lässt sich feststellen, dass der Versuch zum Erzielen eines lebhaften Verständnisses der religiösen Lehren von jedem Einzelnen unternommen werden kann. Motahhari spricht jedem Muslim das Recht zu, über den Inhalt des Korans zu reflektieren und nach eigener Auffassung zu handeln oder diese anderen zu vermitteln. Darüber hinaus sagt er, dass das Studium des Korans hinsichtlich des Gewinns seiner theoretischen Bedeutung und praktischen Absichten etwas Besonderes wäre. Dies

---

<sup>183</sup> Ebd. 336. „Der Koran muss sich nicht einzelnen Themen annähern und diese nach Recht oder Unrecht beurteilen, so etwas ist nicht möglich. Der Koran ist gekommen, um ewig zu bleiben, deshalb muss er die Grundprinzipien und das Allgemeine aufklären, damit in jeder Zeit bei einer Konfrontation zwischen Recht und Unrecht die Menschen sich an diesem Maßstab – die Grundprinzipien – orientieren können. Die Muslime müssen begreifen, dass der Koran sie dahingehend erzieht, eine gedankliche und gesellschaftliche Entwicklung zu erfahren, damit sie durch das Wachstum der Vernunft zwischen Recht und Unrecht differenzieren können. Der Koran ist nicht herabgesandt worden, um für immer und ewig mit dem Menschen in einem Eltern-Kind Verhältnis zu verbleiben und jede Einzelheit seines Lebens zu bevormunden und jeden Einzelfall zu beurteilen.“

<sup>184</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 1: Grund für die Neigung zum Materialismus, 460.

begründet er insofern, dass man ohne Forschung und Vorbereitung bestimmter wissenschaftlicher Bedingungen und Maßnahmen nicht erwarten kann, dass sich ein präzises und tiefgehendes Verständnis über die Inhalte des Korans ergeben wird.

Motahhari betont auch die Wiederbelebung religiöser Ideen und eine tiefsinngige und vitale Auslegung dessen, während er lügnerische und gefälschte Interpretationen von der Religion und religiöser Wahrheiten hervorbringt. Aus seiner Sicht ist das erst dann zu realisieren, wenn wir auf der Basis einer rationalen und fachlichen Methodik auch mit dem kulturellen und geschichtlichen Gut auseinandersetzen und eine erneute Analyse vornehmen.

#### 4.4. Die Rationalität der islamischen Denkschule

Motahhari ist der Überzeugung, dass die erste Voraussetzung für den Erfolg einer Botschaft in der Rationalität und der Aussagekraft ihres Inhalts liegt. Eine Botschaft, die allen Menschen etwas mitzuteilen hat und ihnen rät, wie sie ihre Bedürfnisse zu erfüllen vermögen. Der Mensch hat Hunderte von gedanklichen, emotionalen, sozialen und materiellen Bedürfnissen. Also darf die Botschaft nicht diesen Bedürfnissen entgegenstehen, sondern muss ihnen entsprechen.<sup>185</sup>

Motahharis Verständnis über Bedürfnissen den Menschen kann mit Hajatpour treffend wie folgt auf den Punkt gebracht werden:

„Die Zeitnotwendigkeiten (moqtaziyat-e zaman) sollten weder am „Zeit-Willen“ (zaman-pasand, wörtl. „zeitgefällig“) noch am „Menschen-Willen“ (mardom-pasand, wörtl. „volksgefällig“) und (schon gar nicht) an der Mehrheit orientiert sein. Der Maßstab der Bedürfnisse ist Motahhari zufolge die „Vernunft“. Er wirft

---

<sup>185</sup> „Bei dieser Botschaft sollte im Vordergrund stehen, dass sie logisch ist und dem Verstand des Menschen entgegenkommt, nur so kann die Ratio des Menschen in ihre Richtung gezogen werden. Ist eine Botschaft jedoch unlogisch und mit dem Verstand nicht zu vereinbaren, obwohl sie gefühlsbetont zu sein scheint, bleibt sie nur für eine kurze Zeit erhalten. Deshalb spricht der Koran das Reflektieren und das Denken so konkret an und verlässt diesen Aspekt nie, er bezeichnet ihn sogar als Grundlage zum Verständnis und ruft immer wieder zum Denken auf.“ Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Sämtliche Werke. Bd. 17: Hamaseye Hoseini (Aufstand Imam Hosein), 325.

der westlichen Zivilisation Nachahmung, Assimilation und Opportunismus vor. Statt dessen sollten „Kreativität“ (ebda) und „Vernunft“ (agl) die Zeit leiten.“<sup>186</sup>

An einer anderen Stelle hebt er hervor, dass eine auf Glauben basierte Interpretation der Welt, die nicht mit den logischen und wissenschaftlichen Grundsätzen kompatibel ist, zwangsläufig abzulehnen ist.<sup>187</sup>

Wir gehen also davon aus, dass die Botschaft des Islams eine rationale Botschaft ist. Dies bedeutet logischerweise, dass der menschliche Verstand so veranlagt ist, dass es ihm möglich ist, sich mit den Grundsätzen und Grundlagen der durch die Offenbarung herabgesandten Fragen und Inhalten wissenschaftlich und rational zu befassen. Aber ist dieses wissenschaftliche und rationale Verständnis gegenüber den Offenbarungslehren unbegrenzt oder kann der menschliche Verstand sich nur bis zu einem gewissen Grad diesen Lehren annähern? Birgt die Offenbarung also möglicherweise etwas in sich, zu dem der Verstand nicht eigenständig gelangen kann?

Diese Frage betrifft die Fähigkeit, Unfähigkeit und die Reichweite des Verstandes, welches im Sprachvokabular *Kritisieren des Verstandes* genannt wird. Motahharis Ansicht nach sind die Vorschriften der Religion auf die Vor- und Nachteile im menschlichen Leben justiert worden, wobei der menschliche Verstand das Verhältnis zwischen den islamischen Vorschriften und ihrem Nutzen und Schaden erforschen und die damit verbundenen Geheimnisse entschlüsseln kann.<sup>188</sup>

Aber gleichzeitig bekräftigt Motahhari, dass die Aussage jedes Gesetzes im Islam einen Ursprung hat. Eine Tat ist deshalb verboten, weil sie einen Schaden in sich

---

<sup>186</sup> HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 200.

<sup>187</sup> „Der Islam ist eine Religion, die mit Tauhid (Einheit Gottes) beginnt. Tauhid ist eine rational begründete Angelegenheit, bei der Nachahmung verboten ist. Reflexion, Argumentation und philosophische Überlegungen sind hier vonnöten. Der Islam erklärt Tauhid nicht als eine verbotene Zone, im Gegenteil, er bezeichnet ihn als einen Bereich, der betreten werden muss.“ Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Sämtliche Werke. Bd. 2: Ensan va Iman (Glaube und Mensch), 31.

<sup>188</sup> „All das, was das Religionsgesetz befiehlt, befiehlt auch der Verstand, d.h. die islamischen Gesetze beinhalten keine Geheimnisse, zu denen der Verstand nicht gelangen könnte. Sie beruhen nicht auf Unbekanntem und Mysteriösem und sind auch nicht unzugänglich für das Denkvermögen und den Verstand, sie basieren auf dem Nutzen und Schaden im menschlichen Leben und sind über den Verstand zu erforschen.“ Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Sämtliche Werke. Bd. 21: Islam va niyazhaye Zaman (Islam und Erfordernisse DER? Zeit), 31.

birgt. Im Allgemeinen vollzieht Gott in seiner Schöpfung und auch bei seiner Gesetzgebung nichts ohne Umsichtigkeit und Weisheit. Anders gesagt: Hinter jedem Akt Gottes steht eine wohlgrundete und weise Absicht. Allerdings sollte man nicht den Schluss daraus ziehen, gesetzt den Fall es wäre wissenschaftlich bewiesen, dass der Schaden in etwas religiös Verbotenem beseitigt oder unter Kontrolle gebracht werden kann, dass dann das Verbotene nicht mehr verboten ist. Hier stellt sich jedoch die Frage nach dem *Warum*?

„Woher ist zu beweisen, es handele sich bei dem Verbot von x oder y ausschließlich um diese Art Schaden? Woher können wir wissen, dass Schweinefleisch nur aufgrund irgendwelcher Mikroben verboten ist und alkoholische Getränke nur deshalb, da sie Leber und Herz schädigen?“<sup>189</sup>

Motahharis Diskussion verdeutlicht, dass die rationalen und besonnenen islamischen Gesetze und die Akzeptanz der Fähigkeit des Verstandes, für das Verstehen der Philosophie hinter diesen Vorschriften eine bestimmte und begrenzte Bedeutung hat. Darüber hinaus kann und darf niemand behaupten, dass er in voller Kenntnis über alle Aspekte und Begründungen für das Verboten-, Erlaubt-, Verpflichtend-sein etc. eines Gesetzes ist.

Die Erklärungen Motahharis zeigen laut manchen Kritikern, dass bezüglich seiner Feststellung über das Verständnis der hinter den islamischen Vorschriften liegenden Philosophie, sein Aufruf zum rationalen Denken im Blick darauf zu nichts führt.<sup>190</sup>

„Die islamische Lehre verfügt nach Motahhari über die rationalen Grundlagen und bestätigt die Urteile der Vernunft. Doch kann Motahhari diesen Prinzipien nicht treu bleiben. Denn es ist nicht die Vernunft, die ihn „zeit- und Kulturkritik“ macht, sondern die theologische Lehre. Die „religiöse Vernunft“ ist nämlich die einzige Vernunft, die er anerkannt. Das „Inhärenzprinzip“ (qaedah-ye molazemeh) zwischen der Vernunft und den heiligen Gesetzen führt so zur Sakralisierung der Gesetze, nicht zu ihrer Rationalisierung. Die veränderbaren und unveränderbaren Bedürfnisse der Menschen werden an der Offenbarung gemessen. Motahhari meint, daß das Wunder des Islam darin liege, daß der Islam „die konstanten

---

<sup>189</sup> Ebd. 72-74.

<sup>190</sup> Vgl. ALIJANI, REZA, Kritische Einführung zum Gedanken Motahhari? In: <http://rezaalijani.com/categorie 2. Html>; 24.07.2014.

Bedürfnisse als konstant festgeschrieben hat und den veränderbaren Bedürfnissen die konstanten Bedürfnisse zugrundegelegt hat.“<sup>191</sup>

#### 4.5. Die Folgen der Theorie von Motahhari im Zusammenhang mit der rationalen Theologie

Aus Motahharis Sicht ist es den Wahrheitssuchenden möglich, durch rationale Argumentation die Offenbarungslehren zu erfassen. Auf diese Weise lässt sich der hohe Wert der Konversion zum Islam begründen. Er definiert einen Wahrheitssuchenden wie folgt: Es muss jemand sein, der frei von Hochmut, sich seines Mangels an Wissen bewusst und nicht gedanklich erstarrt ist. Außerdem muss er unvoreingenommen nach der Wahrheit suchen und seine Grundannahmen nicht der Realität auferlegen.<sup>192</sup>

Wenn wir die religiösen Lehren rational betrachten, dann müssen wir auch die Konsequenzen einer solchen Aussage tragen können. Beispielsweise impliziert diese Annahme, dass alle religiösen Lehren konsistent und damit in sich widerspruchsfrei sein müssen. Zugleich müssen sie auch kohärent sein, das heißt sie dürfen in keinem Widerspruch mit nichtreligiösen rational gut begründeten Ansichten und Vorstellungen stehen. Von daher folgt aus seiner Position die Möglichkeit, dass sich andere Denkrichtungen jetzt kritisch mit den auf Vernunft basierenden islamischen Lehren auseinandersetzen und deren Inhalte in Frage stellen können.

Motahhari, der die Botschaft der Religion als eine rationale Botschaft ansieht, akzeptiert diese Bedingung. Er sagt: „Jede Denkrichtung, die auch ihre Glaubensform wirklich verinnerlicht hat, wird genötigt sein, die Freiheit der Gedanken und des Denkens zu befürworten und jede Denkschule, die dem entgegensteht, beeinträchtigt die Freiheit des Denkens.“<sup>193</sup> Wer seine Denkschule und sich selbst also als richtig und überlegen ansieht und mit der Kritik fremder

---

<sup>191</sup> HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 201.

<sup>192</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, 20 Rede, 208.

<sup>193</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Sämtliche Werke. Bd. 24, 123.

Ansichten die Wahrhaftigkeit und Dominanz seines Standpunktes zu demonstrieren sucht, der sollte sich nicht vor der Kritik anderer fürchten.

Wenn man rational betriebene Kritik für legitim hält, hat das natürlich Folgen für den Umgang mit islamischer Theologie. So billigt Motahhari die kritische Infragestellung jedem seiner Adressaten als legitimes Recht zu. Dabei merkt er natürlich, dass ein kritisch denkender Mensch gelegentlich in ein Extrem von Zweifel und Ungewissheit gerät. Motahhari ist davon überzeugt, dass diese Art von Situation für die Jugend vor allem in unserer Zeit, einem Zeitalter in dem Stress und Unschlüssigkeit dominieren, nicht als bedauerlich oder störend wahrgenommen werden soll. Der Aufruf zum Reflektieren geht bei ihm also mit der Anerkennung dessen einher, dass das Zweifeln ein primärer Zustand des Menschen ist.<sup>194</sup>

Damit deutet sich bereits an, wie Motahhari das Verhältnis des Islams zur Moderne bestimmt. Doch fragen wir dies noch einmal ausdrücklich: Wie vereint Motahhari den Islam und *die Moderne und ihre Erfordernisse* und wie begreift er die rechtleitende Funktion der Religion in der heutigen Welt?

Motahharis Antwort sieht folgendermaßen aus: Was aus seiner Sicht die Dekadenz der Muslime herbeiführte, war die fehlende Übereinstimmung des islamischen Gedankens mit den Erfordernissen unseres modernen Zeitalters.<sup>195</sup> Der schlechte Zustand islamischer Theologie ist für ihn also nicht etwa Folge der Adaption der Moderne, sondern Ergebnis einer unzureichenden produktiven Auseinandersetzung mit ihr. *Das Ersticken der Interpretation im Formalismus und das Beharren auf tradierten Sichtweisen ohne rationale Rechtfertigung* spielten seiner Diagnose zufolge eine bedeutende Rolle beim Verfall der islamischen Welt und führten dazu, dass die Religion mit der Moderne kollidierte und dabei ihren eigenen überzeitlichen Geltungsanspruch gefährdete.

*Mit einer im Formalismus erstickenden Interpretation* meint Motahhari eine Denkbewegung, die die theoretischen und praktischen islamischen Erkenntnisse

---

<sup>194</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 1, 38.

<sup>195</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 3, 178.

lediglich auf ihre traditionelle historische Form zurückführt, ohne sie mit modernen Fragen in Berührung zu bringen. Darüber hinaus ist sie gekennzeichnet durch das Fehlen jeglicher rationaler Anstrengung zur Analyse und Feststellung der Grundlagen dieser Erkenntnisse und der Ansichten der islamischen Gesetze. Diese Art der Interpretation beschränkt sich nur auf das Äußere der religiösen Lehren, woran starr festgehalten wird. Auf diese Weise wird der Einsatz des Verstandes verboten und das rationale Verständnis muslimischer Werte und Lehren gerät aus dem Blick. Sollte man sich dazu auch bei den Überlieferungen, welche uns erreichen, nur auf das Äußere beschränken und keine tiefgehenden Überlegungen über deren Inhalte vornehmen, wird kaum ein Schritt vorwärts gemacht werden können. Die Befolgung des Verstandes sei an dieser Stelle verboten und das rationale Verständnis habe hier keinen Wert und sei dementsprechend nicht von Gültigkeit. Aufgrund dessen stelle die Befolgung des religiösen Rechts kein Mittel zur Realisierung eines Vorteils dar. Genauso wenig stelle keine Lehre der Religion eine allgemein nachvollziehbare Wahrheit dar. Somit trenne sich die Reflexion von der Religiosität.

An dieser Stelle ist eine Differenzierung zwischen zwei verschiedenen Auffassungen von Formalismus notwendig. Ein theoretischer und manchmal vorkommender praktischer Formalismus könnte im Sinne des Mangels jeglicher grundsätzlicher Wahrheit oder finaler Zweckmäßigkeit im Hinblick auf die Vermittlung eines Inhalts oder eines Urteilsspruchs definiert werden. Gemäß dieser Definition besteht all das, was in den islamischen Vorschriften und Gesetzen vorhanden ist, nur noch in ihrer Form und in ihrem Äußeren. Dies passiert ungeachtet der Vor- und Nachteile eines Gesetzes, das erlassen werden soll. Diese Art des Formalismus kann man auch als Ablehnung der Fähigkeit des Verstandes begreifen bzw. als Zurückweisung der menschlichen Fähigkeit, Vor- und Nachteile von Handlungen mit Mitteln der autonomen Vernunft zu erkennen. Aber ist der Verstand wirklich nicht dazu fähig, von der Form zum Inhalt und den dahinterstehenden Absichten zu gelangen?

Im Allgemeinen bedeutet der Formalismus (Charidschiten, Ascheriten, Akhbariya etc.), dass wir die ganzen theoretischen und praktischen Inhalte der Religion, in

genau der Form, in der sie dargeboten werden, akzeptieren und nicht nach deren Grundlagen, Begrifflichkeiten, Bedeutungen, Vorteilen, Zweckmäßigen und Zielen fragen. Für eine Befreiung von der Dekadenz ihrer gegenwärtigen Religionskultur müssten die Muslime erst einmal diese Form einer rein formalistischen Gebotserfüllung überwinden und eine neue Haltung gegenüber der Auseinandersetzung mit religiösen Texten einnehmen. Die Wurzel und die methodologische Grundlage des charidschitischen und ascharitischen Verständnisses von der Religion, welches für Motahhari auf der Negierung der religiösen Verstandestätigkeit beruht, müsste entfernt werden. Bezuglich der theoretischen und praktischen Erkenntnisse der Religion müsse man von der Form zum Inhalt, vom Äußeren zum Inneren, vom Mittel zum Zweck, vom Einzelnen zum Allgemeinen, vom Gesetz zu dessen Intention und vom Körper zum Geist gelangen. Die Ablehnung der formalistischen Interpretation sei dabei nur durch die Ablehnung ihrer Methodologie möglich. Das bedeutet, dass durch die rationale Suche nach den Grundlagen und Absichten der religiösen Lehren, sich langsam durch das Entstehen einer *Reihe von theoretischen und praktischen Grundprinzipien* eine *Denkschule* bildet. Erlangen die Gläubigen nun mit Hilfe dieser Denkschule Tiefsinnigkeit, Antrieb und Erlösung? Motahhari ist an dieser Stelle der Meinung, dass mit der *Wiederbelebung des religiösen Gedankens* die Realisierung einer solchen Auffassung möglich sei.

Motahhari lädt also dazu ein, eine Vorstellung der islamischen Lehren in Form von Grundsätzen und einer Denkschule zu gewinnen, sodass Religiosität durch den Einsatz des Verstandes systematisiert und besser verstanden wird. Dies bedeutet, dass mit der Anerkennung der Fähigkeit des Verstandes und seiner Anwendung der Übergang von den Einzelheiten hin zu den Grundprinzipien und dem Allgemeinen möglich wäre. Allerdings bedeutet *das Rationalsein der islamischen Grundprinzipien und der islamischen Denkschule*, dass alle Elemente muslimischen Denkens und Glaubens konsistent und kohärent sein und entsprechend expliziert werden müssen. Demzufolge müssen beispielsweise auch *Prinzipien des Tauhid* als rational ausgewiesen werden können.

Im Hinblick auf das bisher Erörterte könnte man Motahharis Meinung so zusammenfassen, dass es ohne eine Überwindung der rein formalen und traditionellen Begründung von Glaubens- und Rechtslehren und ohne anthropologische Fundierung der Theologie keinen Ausweg aus der Dekadenz der muslimischen Gegenwartskulturen gebe.

Motahhari ist der Meinung, dass der Formalismus im soeben explizierten Sinn das Neue ablehnt, weil er an das Alte gewöhnt ist.<sup>196</sup> Wenn wir aber den Islam dahingehend betrachten, dass er ein Wegweiser mit einer Reihe von Grundprinzipien ist, gültig für alle Menschen zu allen Zeiten und entsprechend des jeweiligen Fortschritts des menschlichen Verstandes, welcher ihm in jeder Zeit eine spezielle Rechtleitung zukommen lässt, dann besteht auch die Möglichkeit einer Verknüpfung der *islamischen Grundprinzipien* mit der *rationalen Sichtweise der modernen Zeit*.

Der Punkt ist, dass die konkreten Formen von Gesetzesbestimmungen lediglich historische Erscheinungen der dahinter liegenden *Prinzipien* sind. Hier gelte es, Sichtweisen zu entwickeln, die diese Prinzipien an die notwendigen Erfordernisse der jeweiligen *Zeiten* anpassen. Allerdings sind das *starre Festhalten an den traditionellen Formen* als Formalprinzip für die Bestimmung unserer Rechtsgrundsätze und das *Beharren auf vergangenen Sichtweisen* die beiden großen Hindernisse für eine neue Auffassung von der Religion. Erst das Überwinden dieser zwei Hürden würde die *Religion* mit der *modernen Zeit* verbinden.

#### 4.6. Gerechtigkeit als ein von der Offenbarung unabhängiger menschlicher Wert

---

<sup>196</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Sämtliche Werke. Bd. 13, 331. „Aus der Sicht eines Formalisten und Dogmatikers ist die Religion beauftragt, Altertümliches zu bewahren und der Koran wurde nur deshalb herabgesandt, um die Zeit anzuhalten und die Welt in dem Zustand, in dem sie sich befindet einzumauern. Der Formalismus kämpft gegen jede neue Sache.“

Das Streben nach Gerechtigkeit bezeichnet Motahhari als eine angeborene, rationale, selbstevidente Tendenz des Menschen, die auf seinem Gewissen beruht.<sup>197</sup> Von seinem Standpunkt aus gehört die *Obliegenheit* und das *Gutsein* der Gerechtigkeit eindeutig zu den Urteilen des Verstandes. Anders gewendet, er ist nicht davon überzeugt, dass die *Bedeutung*, der Begriff und das Urteil zur Obliegenheit und zum Gutsein der Gerechtigkeit etwas sei, was die Religion dem Menschen brachte, sondern dass die religiösen und göttlichen Gesetze und Vorschriften an sich schon der Gerechtigkeit entsprechen. Dies bedeutet, dass der Islam die Gerechtigkeit als Kriterium und als Maßstab an sich ansieht. Die Gerechtigkeit ist also der Maßstab der Religion und nicht umgekehrt.

Entsprechend schreibt Motahhari wörtlich, dass „das Prinzip der Gerechtigkeit [...] der Grundpfeiler der islamischen Gesetzgebung“<sup>198</sup> ist und das Prinzip Gottes „Gerechtigkeit und uneigennützige Wohltätigkeit gebietet.“<sup>199</sup> Auf diese Weise lässt sich die Gerechtigkeit als Nucleus aller Gesetze des islamischen Rechts bestimmen.<sup>200</sup> Dieses Prinzip bildet die Regel der Korrelation zwischen dem Verstand und dem Religionsgesetz im Islam. Da der Islam sich nie aus dem Kreis der Gerechtigkeit entfernt – ein Punkt, der schon aus der muslimischen Selbstverpflichtung auf Rationalität folgt –, wird der Islam jedes Gesetz unterstützen, das zur Herstellung von mehr Gerechtigkeit erforderlich ist.<sup>201</sup>

Motahhari geht davon aus, dass es Folgen für unser Handeln hat, wenn wir die Obliegenheit und das Gutsein der Gerechtigkeit für einen eindeutigen Urteilsgegenstand des menschlichen Verstandes halten. In diesem Fall wird der Verstand die Gerechtigkeit auch bei der Rechts- und Normenfindung in der islamischen Gelehrsamkeit einsetzen und entsprechen den Verstand selbst als einen Wegweiser akzeptieren, der in manchen Fällen bestimmen kann, was rechtens ist, was die Gerechtigkeit erfordert und was vorteilig oder nachteilig ist.

---

<sup>197</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 189.

<sup>198</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Sämtliche Werke. Bd. 19, 287.

<sup>199</sup> Q16: 90.

<sup>200</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Notizen, Bd. 3, 271.

<sup>201</sup> Ebd., 272.

Die Bezeichnung der Gerechtigkeit als eines Urteils des Verstandes und als eines rein menschlichen Kriteriums hat in Motahharis Werken eine besondere Stellung. Wie bereits erwähnt wurde, zieht die Akzeptanz solch einer Auffassung und Analyse die Folge nach sich, dass der Verstand des Menschen sein Wegweiser sein wird und also der Gedanke menschlicher Autonomie Raum in der islamischen Gelehrsamkeit erhält.

Ein ebenfalls wichtiger Punkt aus Motahharis Sicht ist, dass der Mensch auf seine rationalen Maßstäbe achten muss, damit er gemäß seinem Verstande feststellen kann, dass das Unrecht keine akzeptable und vernünftige Angelegenheit ist – und umgekehrt die Gerechtigkeit erkannt und angestrebt werden kann. Man sollte in Motahharis Perspektive immer bedenken, dass Gott dieses rationale und auf dem Gewissen beruhende Erkenntnisvermögen nie verändern wird. Er befiehlt grundsätzlich nichts entgegen dem klaren und deutlichen Urteil des menschlichen Verstandes, welches man als seinen inneren Propheten betrachten kann.<sup>202</sup>

Aus der Sicht Motahharis lässt sich also zusammenfassend festhalten, dass *die Gerechtigkeit ein eigenständiger und rational begründeter Wert* ist. Darüber hinaus sei der Verstand unabhängig von den Lehren der Religion befähigt, das Gute der Gerechtigkeit und das Schlechte des Unrechts zu erkennen. Nach Motahhari setzt die Verwirklichung eines praktischen und gesellschaftsfähigen Monotheismus eine gerechte Gesellschaftsordnung voraus<sup>203</sup> – eine Gesellschaft, in der die Gerechtigkeit ein ursprünglicher, rationaler, angeborener und menschlicher Wert ist.<sup>204</sup>

#### 4.6.1. Wie definiert Motahhari genau diese Gerechtigkeit?

---

<sup>202</sup> Vgl. AL-KULAINI, MUHAMMAD YAQUB, al-Kafi fi Ilm al-Din (Das Genügende in der Religionswissenschaft). Hadith Nr. 12. „Oh Hisham, Allah hat zwei Arten von Autorität über den Menschen gelegt. Die scheinbare und offensichtliche Autorität und die innere und verborgene Autorität. Die Propheten und Boten sind die scheinbaren und offensichtlichen Autoritäten, und die Intelligenz ist die verborgene und innere Autorität.“ Zu Person und Werke von Al-Kulaini Vgl. HALM, HEINZ, Die Schiiten, 2., überarbeitete und aktualisierte Auflage, 2015. Auch AMIRPOUR, KATAJUN, Der schiitische Islam, Reclam Verlag 2015.

<sup>203</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 198.

<sup>204</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Sämtliche Werke. Bd. 2, 197.

Er erinnert daran, dass einige *Fundamentalisten* und *Frömmel* die allgemein verbindliche Kraft der Gerechtigkeit durch die Behauptung in Frage stellen, dass die Gerechtigkeit keine Wurzel in der Wirklichkeit besitzt. Eine solche Ansicht hätte zur Folge, dass niemand reale Rechte besitzt, so dass deren Einhaltung auch nicht an sich ‚Gerechtigkeit‘ und ihre Nichteinhaltung ‚Ungerechtigkeit‘ bedeuten würde.<sup>205</sup> Beispielsweise sei dieser Ansicht zufolge derjenige, der sich anstrengt und Leid auf sich nimmt, nicht befugt, diese Anstrengung und dieses Leid für sich als Ursprung eines Rechts in Anspruch zu nehmen. Denn es sei die Religion, die mit ihrer Gesetzgebung ungeachtet der Handlungen des Menschen das Recht und die Rechte dieser oder jener bestimmt. Aus dieser Sicht „sind das Recht und das Berechtigtsein sowie die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit keine Realitäten, sondern sie sind von der Gesetzgebung Gottes im Islam abhängig, d.h. dass das islamische System der Gesetze keinem Prinzip untergeordnet und dem Gesetz gegenüber nicht unterwürfig ist.“<sup>206</sup>

Motahhari jedoch findet sich nicht mit dieser Definition der Gerechtigkeit ab und bezeichnet sie als *populistisch* und *beschämend*.<sup>207</sup> Aus Motahharis Sicht ist die Gerechtigkeit die Einhaltung des wirklichen und wahren Rechts der Menschen.<sup>208</sup> Dieses wirkliche und wahre Recht eignet sich der Mensch, abgesehen von seinen natürlichen und unterschiedlichen Rechten, durch Anstrengung, Leid und Produktivität an. Die Behauptung einer durch Autorität vorgegebenen Auslegung der Gerechtigkeit, die ihr eine wahre Verbindung zur Wirklichkeit abspreche, füge der islamischen Welt einen großen spirituellen Schaden zu.

---

<sup>205</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 4: Philosophischen Artikel (Maghalate Falsafi), 954.

<sup>206</sup> Ebd. 958.

<sup>207</sup> „in Wirklichkeit existieren das Recht und der Berechtigte und das Berechtigtsein und Nichtberechtigtsein waren an sich schon eine Realität bevor der Islam überhaupt eine Vorschrift erließ, wobei manch einer zu seinem wahren Recht gelang, jedoch der andere nicht. Als dann der Islam kam, waren seine Gesetze derart, dass jeder Berechtigte auch sein Recht erhielt. Der Islam gestaltete sein Gesetz nach Recht und Gerechtigkeit. Gerechtigkeit bedeutet ‚iitaa kul zi haqqa haqqahu‘ (Jedem Berechtigten sein Recht erteilen). Recht und Gerechtigkeit sind Angelegenheiten, die, auch wenn der Islam dazu kein Gesetz erlassen hätte, immer Realität sind.“ Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Sämtliche Werke. Bd. 4: philosophischen Artikeln (Maghalate Falsafi), 954.

<sup>208</sup> DERS., 20 Rede, 49.

Motahhari ist der Ansicht, dass es beim Entstehen des Rechts einer Person dem Islam zufolge eine Zweck- und eine Wirkursache gibt. Die Zweckursache bezieht sich bei der Entstehung des Rechts auf die Gaben des Menschen in dieser Welt und darauf, dass sie nur aufgrund seines Daseins existieren. Gemäß den islamischen allgemeinen Überzeugungen und der weltanschaulichen Denkweise über den Menschen, das Universum und die Existenz besteht zwischen dem Menschen und den Gaben der Welt eine zweckmäßige Verbindung.

Diese Gaben sind für den Menschen geschaffen worden, gehören nur ihm und sind sein Recht. Das zweckmäßige Recht des Menschen zur Nutzung seiner natürlichen Gaben ist ein potentielles und kein exklusives Recht. Alle Menschen sind Geschöpfe Gottes und Kinder dieser Erde, demzufolge hat jeder ein Recht gegenüber dieser und niemand kann es ihnen nehmen.

Motahhari glaubt, dass die rechtlichen Grundlagen, die der Islam hervorhebt, dazu führen, auch den Mittellosen ihr Recht beizumessen. Dagegen sei es in einer nichtreligiös geprägten Weltanschauung schwer zu begründen, warum auch finanziell Schwache unterstützt werden sollen.<sup>209</sup> Bei einer rein materialistischen Weltanschauung<sup>210</sup> sei eigentlich nur begründbar, sich Rechte durch Aktivität, Arbeit, Produktion und Industrie zu erarbeiten.

Er definiert Gerechtigkeit als *die Erhaltung der wahren Rechte des Individuums* und ist der Meinung, dass die Erteilung des Rechts an den Berechtigten einen finalursächlichen und wirkursächlichen Ursprung hat. Die Mittellosen sind *finalursächlich* berechtigt und diejenigen, die durch Anstrengung sich einer Gabe annähern, sind *wirkursächlich* berechtigt.<sup>211</sup>

Rechte entwickeln sich durch das Erfüllen der Pflichten und Aufgaben. Nach Motahhari ist das Recht des Individuums erst dann nach der Menge und der Art

---

<sup>209</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 198. „Im Gegensatz zu Hobbes, den er mehrfach kritisiert, hält Motahhari den Glauben an Gott für den einzigen Garanten der Gerechtigkeit und der Einhaltung der Menschenrechte.“

<sup>210</sup> Die westlichen Systemen leiten das Recht auf Armenfürsorge ja aus den Menschenrechten ab und diese war dann normalerweise nicht religiös begründet. Deshalb betone ich jetzt die materialistische Weltanschauung, die das vielleicht nicht so gut begründen kann wie ein atheistischer Humanismus oder eine religiöse Weltsicht.

<sup>211</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 4: Götliche Gerechtigkeit, 951-964.

seiner Aktivitäten zu beurteilen, wenn erstens all seine Gaben und Privilegien um des Wettbewerbs willen aufgegeben werden, zweitens alle die gleichen Möglichkeiten haben, um miteinander konkurrieren zu können und drittens jeder nach seinen Anstrengungen und den erzielten Erfolgen, wie Kompetenz und Würden, belohnt wird.

Dieser Wettbewerb im gesellschaftlichen Leben und die Akzeptanz dieser Analyse der Gerechtigkeit beruht auf folgender Annahme: Kein Mensch besitzt in seinem Leben eine prädestinierte und vorbestimmte Stellung. Sie sind nicht für nur eine bestimmte Arbeit, für begrenzte Aufgaben oder für ein bestimmtes unantastbares Amt mit den dazugehörigen Rechten und Privilegien geschaffen.

Sollte auf den Grad der Kompetenzen, Qualifikationen, Bemühungen und Anstrengungen Aufmerksamkeit gelegt werden, dann müssten den Teilnehmern dieses Wettbewerbs unterschiedliche Noten oder Löhne zugutekommen.<sup>212</sup> Er nennt diesen Unterschied einen *wohlplazierten Unterschied* und begreift diesen als eine *positive Gleichheit*. Wobei er aber auch zu bedenken gibt, dass das Ignorieren des Unterschieds bei den Talenten und den Bemühungen, das den gleichen Lohn für alle nach sich zieht, an sich schon eine Art Unrecht und Ungerechtigkeit darstellt. Er nennt das eine *negative Gleichheit*.<sup>213</sup> Er ergänzt, dass seine Bewertung, die ausschließlich nach Qualifikation und Kompetenz erfolgt, mit der Nichtbeachtung anderer Eigenschaften des Individuums bei der Bewertung einhergehen muss. Die Teilnehmer eines Wettbewerbs, weiß oder dunkelhäutig, adlig oder aus einer armen Familie stammend, verwandt oder nicht verwandt, mit Empfehlung oder ohne, Frau oder Mann, Mitglied dieses oder jenes Stammes, dieser oder jener Schicht, mächtig oder nicht, werden leider nicht alle als gleich

---

<sup>212</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 25, 252.

<sup>213</sup> Vgl. HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus, 192. „Daher strebt Motahharis islamische Gesellschaft nicht danach, eine absolut klassenlose Gesellschaft zu sein, sondern eine Gesellschaft, in der es keine Diskriminierung (tabiz) gibt. Gleichheit, wie man sie in den demokratischen Gesellschaften versteht, bedeutet Chancengleichheit und gleiches Recht vor dem Gesetz. Daher verwendet Motahhari bewußt den Begriff „positive Gleichheit“ (tasawi-ye motbat) für eine „natürliche islamische Gesellschaft“ gegenüber der von Linken bzw. islamischen Linken favorisierten klassenlosen Gesellschaft der „negative Gleichheit“. Motahhari unterwirft sich der natürlichen „Ungerechtigkeit“ und faßt die These des Islam zur Gleichheit in einem Satz zusammen: „Arbeit gemessen an der Fähigkeit, Rechtsanspruch gemessen an der Arbeit.“

betrachtet. Motahhari nennt diese Differenzierungen *einen unsachgerechten Unterschied* und spricht von *Diskriminierung*.<sup>214</sup>

*Recht* verwirklicht sich nur durch die Erfüllung der Pflichten und Aufgaben unter der Voraussetzung, dass alle sozialen Privilegien bei dem Wettbewerb aufgegeben werden. Darüber hinaus muss gelten, dass alle die gleichen Möglichkeiten erhalten und jedem nach dem Maß seines Erfolges Lohn und Privilegien zuteil werden.

Wir sprachen auch schon darüber, dass auf Bemühung und Kompetenz ausgerichtete Bewertung mit einer Nichtbeachtung jeglicher anderen Eigenschaften des Individuums einhergeht und der Unterschied in Hautfarbe, Blut, Rasse und Ethnie kein Privileg ist. Motahhari ist mit Blick auf einen Vers des Korans<sup>215</sup> der Meinung, die *natürlichen Unterschiede* des Menschen gelten als *Grundlage* und *untrennbare Voraussetzung* des sozialen Lebens.<sup>216</sup> Deshalb kann dies nicht auch die Basis der rechtlichen Unterschiede zwischen den Menschen sein. Gemäß diesem Vers liegen die Philosophie der Angehörigkeit zu Stämmen und Nationen und ihre Differenzierungen in ihrer Anerkennung. Somit gehen diese Unterschiede nicht auf einen speziellen Schöpfungsakt Gottes zurück und dürfen nicht zu Hochmut und Stolz führen.

Motahhari bekräftigt, dass der Koran nicht akzeptiert, dass der *natürliche Unterschied* zwischen den Individuen *rechtliche Unterschiede* hervorbringt, die dann zu Versklavung und Knechtschaft führen. Es sei also nicht gerechtfertigt, dass sich manche ein Recht oder Privileg zuschreiben und andere als gering betrachten. Auch der ‚göttliche Wille‘ würde nach Motahhari niemals der Ungleichheit

<sup>214</sup> MOTAHARI, Sämtliche Werke. Bd. 25, 257. „Die klassenlose islamische Gesellschaft ist eine Gesellschaftlich frei von jeglicher Diskriminierung, d.h. es ist eine Gesellschaft in den trügerischen Privilegien ungültig sind, es ist aber auch keine Gesellschaft, in der Privilegien, berechtigte Errungenschaften, Qualifikationen und Talente zwangsläufig ignoriert werden.“ Vgl. DERS., Sämtliche Werke. Bd. 2, Gesellschaft und Geschichte (Jamee va Tarickh), 250. „Eines der Prinzipien und Grundpfeiler der islamischen Ideologie sind die Gleichberechtigung und die Negierung der Diskriminierung. Aus islamischer Sicht sind die Menschen bezüglich Ihres Ursprungs und Wesens gleich, sie wurden nicht in unterschiedlichen Arten geschaffen. Hautfarbe, Blut, Rasse, Volksangehörigkeit sind keine Kriterien zur Überlegenheit und zum Vorrang. Ein Nachkomme des Propheten Muhammad von dem Stämme der Qureish und ein abessinischer Dunkelhäutiger sind ebenfalls gleich. Freiheit, Demokratie und Gerechtigkeit sind im Islam Geburten der Gleichheit und der Gleichberechtigung der Menschen.“

<sup>215</sup> Q49: 13.

<sup>216</sup> Ebd. Sämtliche Werke. Bd. 2, Gesellschaft und Geschichte (Jamee va Tarickh), 113.

zustimmen: „Die Religion und die göttliche Botschaft verbieten jede Anerkennung von Unrecht und Unterdrückung, aus ihrer Sicht ist die Zufriedenheit in diesem Fall nicht wünschenswert, sondern sündhaft.“<sup>217</sup>

Motahhari lehnt grundsätzlich ab, dass „der Glaube bedingt, sich allen Entbehrungen ergeben zu müssen. Gott möchte nicht, dass wir uns dem unterwerfen.“<sup>218</sup> Kein Lebensunterhalt, ob materiell oder spirituell, wird direkt aus der unsichtbaren Schatzkammer Gottes verteilt.<sup>219</sup> Gott hat den Menschen frei und selbstbestimmend geschaffen und ihm überantwortet, sich zu bilden und sein soziales Leben in Gerechtigkeit zu führen. Demzufolge muss auf die Stellung des Menschen als ein verantwortliches und energisches Wesen, welches einerseits aufgrund der Verbesserung seiner Lebensumstände gegen naturbezogene Faktoren und andererseits gegen soziales Fehlverhalten, Verdorbenheit und Unterdrückung kämpft,<sup>220</sup> geachtet werden.

Wenn in einigen Gesellschaften eine Ungleichheit herrscht, also einige reicher als andere sind und ihnen allerlei Möglichkeiten zur Verfügung stehen, indessen andere im Elend leben, so ist hier nicht die göttliche Prädestination dafür verantwortlich zu machen, sondern der freie, autonome und verantwortliche Mensch.

Das Ergebnis der Diskussion ist laut Motahhari, dass die ungerechte soziale Lage nicht von Gott gewollt sei und verändert werden müsse.

Wenn die Bewertung nicht auf Anstrengung und Handlung ausgerichtet ist und Qualifikation und Kompetenz als Bestimmungsquelle der wahren Rechte der Individuen nichts gelten, stattdessen Faktoren wie Hautfarbe, Blut, Rasse, Volksangehörigkeit, sozialer Status, Geld und Beziehungen von Bedeutung sind, stellt sich die Frage, welches Schicksal diese Gesellschaft wohl erfahren wird. Was sind die Folgen von diesen fehlplatzierten und erdachten Privilegien, von Diskriminierung und Ungerechtigkeit?

---

<sup>217</sup> DERS., 20 Rede, 174.

<sup>218</sup> Ebd., 163.

<sup>219</sup> Ebd., 150.

<sup>220</sup> Ebd., 151.

Motahharis Meinung dazu ist, dass die Ungerechtigkeit eine ganze Gesellschaft in den Abgrund stürzen lässt. Darüber hinaus vertritt er die Position, dass derartige Gedanken die Ethik und die Handlungsweisen der Menschen verderben. Seiner Erklärung zufolge bildet die Gerechtigkeit im Islam „die größte Grundlage der sozialen Rechte“<sup>221</sup> und ist grundsätzlich die einzige Hüterin des Gleichgewichts der Gesellschaft und der Bewahrung ihres Bestandes.

Laut Motahhari bestätigt die Interpretation des 117. Vers der Sure 11, dass Gott die Menschen nicht wegen ihres Unglaubens und ihres Beigesellens vernichtet, wenn sie in ihren sozialen und rechtlichen Beziehungen gerechte Menschen sind. Demzufolge sei die *Gerechtigkeit* die einzige Bedingung für die Beständigkeit einer Gesellschaft. Motahhari führt diese Ansicht bis dorthin aus, wo das Bestehen und Nichtbestehen sozialer Gerechtigkeit auf die Handlungen der Menschen, ihre Ethik, ihre Gedanken und Überzeugungen Wirkung zeigt. Und er sagt: Dieses beeinflusst die Gedanken und die Überzeugung, den seelischen Habitus und ihre Ethik sowie ihre Handlungen.<sup>222</sup>

Im Folgenden will ich versuchen, die bisher ausgeführten prinzipientheoretischen Überlegungen durch ein Beispiel zu unterfüttern:

a) Die Gedanken und Überzeugungen, denen Motahhari fehlende Gerechtigkeit zuordnet, führen zu dem Glauben an *Glück und Zufall*. Wenn man soziale Privilegien einfach als Zufall hinnimmt, entsteht eine Gesellschaftsordnung, in der Menschen trotz großer Anstrengung und Mühe nie einen angemessenen Lohn für ihre Arbeit und Mühe erhalten. Während sie mitansehen müssen, wie die Wohlhabenden zumeist ganz zu Unrecht verehrt werden, ist ihre gesellschaftliche Teilhabe erschwert. Aus diesen gesellschaftlichen Beobachtungen entwickelt sich eine Philosophie, die *Philosophie des Schicksals*.<sup>223</sup>

Hier spricht Motahhari im Grunde genommen ein allgemeines Gesetz an: „Immer dann, wenn die soziale Gerechtigkeit zu wanken beginnt, die Würde nichts mehr zählt, die Rechte nicht eingehalten werden, im Leben nur noch das Bankkonto,

---

<sup>221</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 25, 251.

<sup>222</sup> DERS., Sämtliche Werke. Bd. 23, 735.

<sup>223</sup> Ebd., 736.

Empfehlungen und Beziehungen gelten, verstkt sich der Glaube an den Zufall und an das Glck und verbreitet sich rasch, da der Glaube daran bedeutet, dass nichts vorausgesetzt ist.“<sup>224</sup>

b) Die ins Ungleichgewicht geratene Gesellschaft, entstanden durch Diskriminierung und ungehrige Differenzierungen, bringt moralischen Verfall und psychisches Unbehagen mit sich.

Motahhari ergntzt, *die fehlende Gerechtigkeit* lsst auch die Moral der gesellschaftlichen Mittelschicht verderben. „Entbehrungen und Benachteiligungen, abgesehen von Ausnahmeflen, lassen Neid, Missgunst, Niedertracht, Rachsucht und Feindseligkeiten entstehen. Dabei geht der Geist der Wohlhabenden in die Richtung, verwht, egoistisch, ungeduldig, empfindlich, arbeitsfltig, verschwenderisch und tre zu sein. Also prgt die Ungerechtigkeit eine Schicht, die einerseits provokant und nervs und andererseits arbeitsfltig, undankbar, ungeduldig und verschwenderisch ist.“<sup>225</sup>

Kurz zusammengefasst: *Ungerechtigkeit*, Diskriminierung und Armut sind Quellen der Sndhaftigkeit und der unmoralischen Handlungen. Diebstahl, Betrug, Bestechung, Veruntreuung und Untreue gegener dem Staatsvermgen etc. entstehen, weil eine Gruppe der Benachteiligten sich im Recht sieht, egal auf welchem Weg zu den Reichen emporzusteigen. „Armut zwingt einen Menschen, der keinen starken Glauben hat, sehr schnell in die Sndhaftigkeit zu verfallen. Ein großer Teil aller Snden geht auf die Armut und die Bedrfzigkeit zurck.“<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Ebd., 737.

<sup>225</sup> Ebd., 738-740.

<sup>226</sup> Ebd., 736-740.

## 5. Kritische Punkte an Motahharis Theorie

Es geht hier um die Probleme in Form von Fragen, welche islamischerseits noch offenbleiben. Was hat Motahhari nicht bedacht bzw. was muss man noch kritisch einwenden? Wo kann und muss man ihn hinterfragen? Es sollen jetzt die Themen und Probleme fokussiert werden, die nach der Darstellung von Motahharis Position zur Anthropologie noch übrig sind. Darüber hinaus die, die noch nicht behandelt wurden und jetzt noch geklärt werden sollen oder zumindest angedeutet werden müssen.

Der Grund für Motahharis Aufstellung einer kohärenten Theorie zur Erklärung der *Fetriat* (angeborene, in der Natur des Menschen verankerte Eigenschaften) ist der Einzug philosophischer, säkularer Denkschulen in die intellektuelle Gemeinschaft der Muslime. Aus seiner Sicht präsentieren der *Marxismus* und der *Existentialismus* jeweils eine Anthropologie, welche mit der religiösen Darstellung des Menschen inkompatibel ist. In seinen Büchern *Kritik am Marxismus* und *Der vollkommene Mensch* erklärt er pointiert die Unvereinbarkeit, die darin besteht, dass die Ideologien des Marxismus und des Existentialismus, jede auf ihre eigene Art, mit der Negierung der Religion und der Ausblendung Gottes aus der Szenerie des menschlichen Lebens argumentiert.

Motahhari zufolge ist der Mensch anders als in materialistisch-anthropologischen Theorien naturbedingt an Gott orientiert und sich seiner Gotthingegebenheit stets bewusst.<sup>227</sup> Motahhari erklärt seine Theorie mit dem Begriff *Fitrat*. Die *Fitrat* ist seiner Meinung nach eine bestimmte Form der Erschaffung, welche Gott dem Menschen schon bei der Geburt verleiht.<sup>228</sup> Es handelt sich um ein geistiges und körperliches Gebilde, das auf den Menschen perfekt zugeschnitten ist. Hier werden nicht die Eigenschaften angesprochen, welche der Mensch in sich trägt, sobald er

---

<sup>227</sup> Vgl. ASGHAR-ZADEH, DARIUS, Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie, Paderborn 2017, 398-399.

<sup>228</sup> Vgl. MOTAHHARI, MORTEZA, Kritik am Marxismus, 2., neubearb. Aufl., Tehran 1999, 74.

geschaffen wird, sondern diejenigen, die er aufgrund seines Menschseins besitzt – bestimmte feste und positive Eigenschaften, die allen Menschen gemein sind.

Zur Verdeutlichung des Begriffs *Fitrat*, scheint es hier nützlich zu sein, den Unterschied zu anderen, analogen Begriffen herauszuarbeiten.

Zum Unterschied zwischen *Fitrat* und dem *Erworbenen* (Amre Moktasab): Das Angeborene steht im Gegensatz zum Erworbenen, d.h., dass alles vom Menschen Erworbane nicht angeboren ist.<sup>229</sup>

Seiner Auffassung nach gehören die angeborenen Eigenschaften zur Natur des Menschen, aber nicht jede natürliche Eigenschaft ist unbedingt eine angeborene. Denn es ist möglich, dass einige erworbene Eigenschaften sich mit der Zeit vererben und in seine Natur einsickern. Demzufolge ist eine vererbte Eigenschaft, die zuvor erworben worden war, auch wenn sie jetzt zur Natur des Menschen gehört, keine angeborene.<sup>230</sup>

Zum Unterschied zwischen *Fitrat* und dem *Instinkt*: Motahhari zufolge zählt beides zu den genetischen und nicht erworbenen Eigenschaften. Also zu den im Wesen des Menschen festverankerten Merkmalen. Jedoch ist die *Fitrat* bewusster als der Instinkt, denn dieser ist auf die materielle oder tierische Ebene festgelegt, wobei die *Fitrat* auf dem Terrain der menschlichen Fragen dem tierischen bedeutend überlegen ist.<sup>231</sup>

Der Unterschied zwischen der *Fitrat* und der *Natur* ist folgender: Angesichts der Erklärungen Motahharis wird der Begriff Natur zumeist in Bezug auf Nicht-Lebewesen angewendet, die bestimmte Wirkungen entfalten. Der Begriff *Fitrat* findet jedoch nur beim Menschen Anwendung.<sup>232</sup>

Beachtenswert ist, dass aus Motahharis Sicht in allen auf die *Fitrat* bezogenen Diskussionen eine sehr wichtige Annahme zu beobachten ist: Angeborene Eigenschaften sind moralisch gesehen als gut einzustufen, wobei Unmoralisches

---

<sup>229</sup> Vgl. DERS. Einführung in die islamische Weltanschauung, 289.

<sup>230</sup> DERS. Kritik am Marxismus, 249.

<sup>231</sup> DERS. *Fitrat*, 33-34.

<sup>232</sup> Ebd., 29-30, 33.

diesen angeborenen Eigenschaften natürlicherweise nicht zugeordnet werden kann. Deshalb sehen wir bei seiner Einteilung der Fitrat in zwei Kategorien, dass alle seine aufgezählten Beispiele gut und zugleich nützlich sind.

Ein weiterer bedeutender Punkt ist, dass „diejenigen, welche an angeborene Denkprinzipien glauben, auch an die Unveränderlichkeit und Unfehlbarkeit dieser Prinzipien glauben müssen“<sup>233</sup>. Der Glaube an angeborene Denkprinzipien ist ein typisches Kennzeichen des Rationalismus, also einer im schlechten Sinne dogmatischen Position. Zu fragen wäre also, woher Motahhari diese Denkprinzipien kennt und ob sie einer Überprüfung mit Mitteln der autonomen philosophischen Vernunft standhalten. In Motahharis Werken wurde auf einen Teil dieser unveränderlichen und unfehlbaren Hauptgrundsätze hingewiesen: Beispielsweise, dass „das Ganze größer ist als die Summe seiner Teile“ oder dass „zwei Dinge, die genauso groß sind wie ein drittes, ebenfalls gleich groß sind“ oder dass „es unmöglich ist, dass sich ein Ding gleichzeitig an zwei verschiedenen Orten befindet.“<sup>234</sup> Fortsetzend erläutert er, dass diese Aussagen notwendigerweise erst dann zutreffen, wenn sie analytisch auch verstanden werden. Aber Motahhari erklärt nicht, warum die Akzeptanz einer analytischen Formulierung bedeutet, dass sie angeboren ist. Mit anderen Worten: Welche Implikation beinhaltet die Akzeptanz einer analytischen Aussage, dass der Mensch notwendigerweise eine besondere Wesensstruktur besitzt?<sup>235</sup> Wir wissen nicht, ob sie für alle Menschen aller Zeiten gelten. Aber selbst wenn man das annehmen wollte, so ließen sich solche analytischen Urteile nicht in den Bereich synthetischer Urteile ausdehnen und also keine Aussage über die Existenz Gottes machen. Erst dieses zweite Argument zeigt die Schwäche des Rationalismus in kritizistischer Sicht auf. Deutlich ist, dass Motahhari dieses annimmt.

Andererseits aber führt, entgegen der Ansicht von Motahhari, die Negierung der Selbstverständlichkeit und des Angeboreneins der oben angeführten Beispiele nicht unbedingt zum Zweifel am Wissen, zur Leugnung desselben oder zum

---

<sup>233</sup> Ebd., 56.

<sup>234</sup> Ebd., 55-57.

<sup>235</sup> MALEKIYAN, MOSTAFA, *Darsgoftarhaye darbareye Fitrat* (Vorlesungen über Fitrat), Qom Februar 1992.

Verständnis über die Wahrheit. Denn die Leugnung angeborener Eigenschaften kann nicht als ein Paradox gedeutet werden.<sup>236</sup> Vor allem kann man fragen, ob solche angeborenen Eigenschaften wirklich auch ein Existenzurteil im Blick auf Gott implizieren.

Allerdings tritt nicht alles Angeborene bei den Menschen gleichermaßen in Erscheinung. Anscheinend meint Motahhari damit, dass das Vorhandensein dieser Neigungen im Menschen die Existenz einer Art Veranlagung und Potential im Menschen beweist, und wenn wir diese Ansicht über die oben genannten angeborenen Gefühlseigenschaften des Menschen übertragen, so bedeutet dies, dass der Mensch die Fähigkeit der Wahrheitssuche besitzt, aber auch die Fähigkeit, die Wahrheit zu leugnen. Ebenso, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt zu lieben wie auch zu hassen.

Aus diesem Grund betrachtet Motahhari nicht alle potentiellen Neigungen, welche in Form eines Potentials und einer Veranlagung in der Natur der Menschen vorkommen, als angeboren bzw. der Fitrat angehörend. Seiner Auffassung nach sind diejenigen von den menschlichen Eigenschaften *angeboren*, die moralisch als *positiv* zu bewerten sind. Diese Annahme lässt sich eigentlich nur theologisch begründen, ist also in unserem Kontext angreifbar.

Die Vorannahme bei Motahhari ist also, dass alle Fetriat moralisch gesehen positiv sind. Es muss aber auch beachtet werden, dass die Wertigkeit und das Positive dieser Fetriat an sich schon eine angeborene, auf der Fitrat basierende Angelegenheit sind. Dieses bedeutet, dass sich die Menschen bewusst sind, dass Wahrheitssuche und Schönheitsliebe gut sind Demzufolge sieht er einerseits das Angeborene als positiv an und macht andererseits das Erkennen, ob etwas gut oder schlecht ist, daran fest, dass wir wissen, ob dieses angeboren ist oder nicht. Wenn wir das Erkennen des Gut- oder Schlechtseins einer Tat davon abhängig machen,

---

<sup>236</sup> NARAQI, ARASH, *Motahhari wa Nazarie Fitrat* (Motahhari und die Fitra-Theorie), Kiyan Zeitschrift Ausgabe 12, 28-37.

ob sie angeboren ist oder nicht, so können wir feststellen, dass das Gutsein einer Sache dadurch, dass sie angeboren ist, erkannt werden kann.<sup>237</sup>

## 5.1. Argumente für die Fitrat-Theorie

Ist aber die Existenz dieser Fetriat im Menschen eigentlich argumentativ oder empirisch zu belegen?

Für den Beweis der Existenz der Fetriat stellt Motahhari zwei Argumente vor:

### 5.1.1. Indirekte Argumentation

Indirekte Argumentation zum Beweis der Fitrat oder die Widerlegung der konkurrierenden Theorien: Bei der indirekten Argumentation greift er auf zwei Methoden zurück:

5.1.1.1. Die erste Vorgehensweise besteht aus der Untersuchung der Konsequenzen bezüglich der konkurrierenden bzw. der die Fitrat negierenden Theorie: Nach Motahhari führt die Ablehnung der theoretischen Fetriat oder *der angeborenen Prinzipien des Denkens* zum absoluten Skeptizismus. Darüber hinaus ist die Möglichkeit zur Erlangung jeglichen Wissens nicht gegeben. Ebenso mündet die Negierung der Fetriat im Bereich der Gefühle und der Neigungen in der Leugnung der menschlichen Werte, wie die Moral, und lässt den Menschen in eine Art inhumane Wildheit versinken.<sup>238</sup>

5.1.1.2. Bei der zweiten Methode geht es um die Kritik an den konkurrierenden Theorien: Motahhari kritisiert in seinen Werken ausführlich die Fitrat-negierenden Theorien. Diese Kritik richtet sich allerdings auf diejenigen Theorien, welche die Religion nicht der Fetriat zuordnen und ihr andere Ursprünge zusprechen wie

---

<sup>237</sup> MALEKIYAN, MOSTAFA, *Darsgoftarhaye darbareye Fitrat* (Vorlesungen über Fitrat), Qom Februar 1992.

<sup>238</sup> Vgl. MOTAHARI, MORTEZA, Kritik an dem (am?) Marxismus, 207-209. Auch DERS. Fitrat, 99-100, 105.

Angst, Unwissen, das Streben nach Ordnung und Gerechtigkeit, Erwerb von Privilegien in klassenhaften Gesellschaften oder den Sexualtrieb.<sup>239</sup>

Beide Vorgehensweisen reichen jedoch für die Bestätigung der Fitrat-Theorie nicht aus, denn: Obwohl die verheerenden Konsequenzen einer Theorie psychologisch und erkenntnistheoretisch erschütternd sein können, bedeutet es nicht, dass sie deshalb ungültig ist. Sollte sich die Fitrat-negierende Theorie argumentativ oder empirisch als richtig erweisen, dann ist die Akzeptanz all ihrer positiven wie negativen Folgen unentbehrlich. Darüber hinaus beleuchtet die Kritik die Defizite der gegnerischen Theorie, mehr nicht, was jedoch nicht eine Bestätigung der Theorie des Kritikers bedeutet.<sup>240</sup> Man kann auch in den transzendentalen Kritizismus ausweichen oder in den Konstruktivismus. Außerdem könnte man angeborene Denkprinzipien annehmen und sie auf den analytischen Bereich begrenzen und also die Rede von Gott anders begründen.

### 5.1.2. Direkte Argumentation

Motahhari geht die Sache auch mit direkten Argumenten an:

5.1.2.1. Unter Bezugnahme auf die gewissensgemäße Wahrnehmung und das intuitive Wissen: Menschen besitzen über bestimmte Dinge unmittelbares und intuitives Wissen, ohne eine Begründung oder Erfahrung dafür zu benötigen. Dies allein ist eine Bestätigung, dass diese angeboren sind.<sup>241</sup>

Grundsätzlich nimmt aber das Sich-Berufen auf gewissensgemäße Wahrnehmung bzw. intuitives Wissen den Raum für logisches und rationales Hinterfragen. Das schützt zwar eine Theorie bis zu einem gewissen Maß vor Kritik, aber ihre Gegner können nun ebenfalls ihre eigene These durch Intuitives begründen. Wonach im

---

<sup>239</sup> Vgl. DERS. *Emdadkhaye Gheybi dar zendegie Bashar* (unsichtbare Hilfe im menschlichen Leben), 15-17. Auch DERS. Fitrat, 166, 179.

<sup>240</sup> MALEKIYAN, MOSTAFA, *Darsgoftarhaye darbareye Fitrat* (Vorlesungen über Fitrat), Qom Februar 1992.

<sup>241</sup> Vgl. DERS. Fitrat, 23-24. „Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn jemand sagt, dass wir eine Reihe von angeborenen Eigenschaften haben, deren Angeborenheit wir in unserem Inneren wahrnehmen, ohne eine Begründung dafür zu benötigen.“

Gründe genommen ein logischer Diskurs und die Überprüfung der Argumente zur Beweisführung bezüglich der Theorie für beide Seiten unmöglich wird.

Auch wenn die Fitrat-Theorie im Kern auf dem Intuitiven beruht, bedeutet es nicht, dass sie keiner Begründung mehr bedarf und als selbstevident zu betrachten ist. So ist auch Motahhari selbst der Auffassung, dass die Fitrat-Theorie diskussionsfähig ist,<sup>242</sup> denn wenn etwas als intuitives Wissenobjekt in Aussagen formuliert und weitervermittelt wird, verwandelt es sich zwangsläufig in einen erworbenen Wissensgegenstand. Sollten also das intuitive Wissen und die gewissensgemäße Wahrnehmung des Subjekts selbstverständlich sein und keiner Begründung bedürfen, dann ist erworbenes Wissen verifizierbar, falsifizierbar und per logischer Kritik sowie anhand von Diskussionskriterien überprüfbar.

5.1.2.2. Motahhari greift zur argumentativen Beweisführung der Fitrat-Theorie auch auf wissenschaftliche Erkenntnisse zurück. Er ist der Überzeugung, dass die Errungenschaften der modernen empirischen Wissenschaften der Bestätigung der Fitrat-Theorie dienen. In zwei Kategorien teilt er die von ihm dargestellten Grundlagen dieser Theorie ein:

a) Das Zitieren von wissenschaftlichen Erfahrungen von Wissenschaftlern aus dem Bereich der empirischen Wissenschaften<sup>243</sup> wie von Alexis Carrel: „Im Gewissen des Menschen befindet sich eine brennende Flamme, welche immer wieder auf seine Fehler, falschen Entscheidungen, seine Verwirrungen und falschen Gedanken

---

<sup>242</sup> Vgl. DERS. *Elale Gerayesh be Maddigari* (Grund für die Neigung zum Materialismus), 35. „Allerdings ist damit nicht gemeint, dass aufgrund des Angeborensseins und der Natur von monotheistischen Neigungen, auf der Ebene wissenschaftlicher und philosophischer Gedankenführung keine Fragen auftreten, nein, dem ist nicht so. Wie bei allen von dem Instinkt bestätigten Dingen, entstehen bei Anfängern bezüglich rationalen Hinterfragens Bemängelungen, Verdächtigungen und dergleichen, wobei allerdings gut fundierte Lösungen auf dem gleichen Niveau bestehen.“

<sup>243</sup> Vgl. DERS. *Osule falsafe wa rawese realism* (Prinzipien der Philosophie und Methode des Realismus), Bd. 5, 75. „Ein anderer Weg ist, wir schauen uns an, was die Wissenschaftler nach langen Jahren des Studiums aus spiritueller Sicht über die Psyche des Menschen herausgefunden haben. Unsere früheren Denker haben durch argumentative sowie intuitive Wege die Existenz der Liebe in allen Lebewesen, natürlich auch im Menschen, belegen können. Und heutzutage begründen die Wissenschaftler dies mit mentalen Erfahrungen.“

aufmerksam macht. Diese leuchtende Flamme hält ihn davon ab, sich auf falschem Wege fortzubewegen.“<sup>244</sup>

Auch William James wird von Motahhari zitiert: „Zwar ist es richtig, dass die meisten unserer inneren Neigungen materiellen Ursprungs sind, aber ein Großteil unserer Tendenzen entstammt der immateriellen Welt. Genau das ist der Grund, warum viele Taten der Menschen materiellen Kalkulationen nach unbegründbar sind.“<sup>245</sup> Motahhari bedient sich auch Zitaten von Blaise Pascal, Henri Bergson und Albert Einstein, um die Fitra-Theorie wissenschaftlich zu konsolidieren.<sup>246</sup>

Es scheint, dass die obigen Beispiele, auch wenn sie weise und kenntnisreich klingen, nicht den wissenschaftlichen Theorien dieser Gelehrten zugewiesen werden können. Denn nicht alle Äußerungen eines Wissenschaftlers sind, nur weil sie aus seinem Munde kommen, als wissenschaftlich zu betrachten. Zudem sind im Prinzip solche ausgewählten Aussagen nicht für die Begründung einer Theorie geeignet, da von vielen anderen Wissenschaftlern dieser Theorie entgegengesetzte Ansichten vertreten werden.

b) Psychoanalytische Theorien: Anscheinend hatten psychoanalytische Theorien, auch die von *Carl Gustav Jung*, eine große Auswirkung auf Motahharis Gedanken. Allerdings waren unter den verschiedensten Aspekten dieser Theorien nur diejenigen für Motahhari akzeptabel und beachtenswert, bei denen „die Psychologen und Psychoanalytiker des letzten Jahrhunderts feststellten, dass die zwei Bereiche, der unbewusste und der bewusste, die Psyche des Menschen ausmachen, wobei der unbewusste den bewussten beeinflusst und sogar dominiert.“<sup>247</sup>

---

<sup>244</sup> DERS. *Unsichtbare Hilfe im menschlichen Leben*, 18-19.

<sup>245</sup> Ebd. 18.

<sup>246</sup> Ebd. 19-20. Auch DERS. *Prinzipien der Philosophie und Methode des Realismus*, Bd. 5, 75-77.

<sup>247</sup> Vgl. DERS. *Masaleyeh Shenakht* (über Erkenntnis Theorie), 159. Vgl. auch JUNG, CARL GUSTAV, über psychische Energetik und das Wesen der Träume. Über die Energetik der Seele Allgemeines zur Komplextheorie Vom Wesen der Träume Instinkt und Unbewusstes, Zwitserland 1971, 178. „Die Instinkte und die Archetypen der Anschauung bilden das Kollektive Unbewußte. Ich nenne dieses Unbewußte kollektiv, weil es im Gegensatz zu dem oben definierten Unbewußten nicht individuelle, d.h. mehr oder weniger einmalige, sondern allgemein und gleichmäßig verbreiteten? Inhalt hat. Der Instinkt ist seiner Natur nach eine kollektive, d.h. allgemein und gleichmäßig verbreitete Erscheinung, welche mit der Individualität des Menschen nichts zu tun hat. Die

Hier bezieht sich Motahhari auf die Ansichten von *Jung*, welcher der Meinung war, dass „ein Teil unserer menschlichen Psyche angeboren und die Basis unserer Menschlichkeit ist, wonach das Gefühl der Moral, der Anbetung, des Strebens nach Wissen und nach der Wahrheit, der Schönheitsliebe und aller anderen menschlichen Gefühle in der Natur verankerte Elemente sind, die im Unterbewusstsein der Psyche des Menschen existieren.“<sup>248</sup>

Motahhari baut die psychologische Theorie von *Jung* gänzlich in die Fitrat-Theorie ein und teilt, sich an der jüngeren psychoanalytischen Tradition orientierend, die Psyche des Menschen in *bewusst* und *unbewusst* ein. Die angeborenen Eigenschaften betrachtet er als im *unbewussten* Areal der Psyche verwurzelt. Er behauptet, „die Propheten sind gekommen, um uns zu unserer Fitrat zu führen und uns jenes Unbewusste und Angeborene ins Bewusstsein zu rücken.“<sup>249</sup>

Allerdings ist zu beachten, dass die obigen wissenschaftlichen Erkenntnisse erst dann zur Begründung der Fitrat-Theorie herangezogen werden dürfen, wenn die Theorie für eine wissenschaftliche gehalten wird. So scheint Motahhari erstens die Fitrat-Theorie nicht als eine wissenschaftliche einzustufen, da keine wissenschaftliche Theorie intuitiv oder begründungslos ist, zweitens stimmt das Verständnis von Motahhari nicht mit dem von Jung etablierten Begriff des Unbewussten und seinen psychoanalytischen Ansichten überein<sup>250</sup> und drittens wird der wissenschaftliche Stellenwert psychoanalytischer Theorien bis heute kontrovers diskutiert und ihre Tragfähigkeit bezweifelt.<sup>251</sup> Hinzu kommt, dass Jungs Thesen ja eigentlich nicht einmal psychoanalytisch sind, sondern einer Archetypenlehre entspringen, die auch viele Psychoanalytiker für fragwürdig halten. Entsprechend wird ja auch Drewermann immer kritisiert, der sich ja ebenfalls an Jung orientiert, während der Mainstream wohl Freud bevorzugen würde und damit keine übergeschichtliche Metatheorie.

---

Archetypen der Anschauung haben dieselbe Qualität wie die Instinkte, sie sind ebenfalls kollektive Phänomene.“

<sup>248</sup> Ebd. 158-159. Auch DERS. Unsichtbare Hilfe im menschlichen Leben, 17-18.

<sup>249</sup> Vgl. DERS. Moral Philosophie, 132.

<sup>250</sup> Vgl. JUNG, CARL GUSTAV, über psychische Energetik und das Wesen der Träume, 177.

<sup>251</sup> Vgl. MALEKIYAN, MOSTAFA, *Darsgoftarhaye darbareye Fitrat* (Vorlesungen über Fitrat), 45.

Gelegentlich führt Motahhari zur Stabilisierung seiner Theorie bezüglich der Fitrat viele Koranverse und Hadithe an. Beispielsweise bezieht er sich in seinen Werken auf folgende Koranverse: Q2:165; Q3:83, Q7:172, Q13:28, Q20:124, Q30:30, Q61:1, Q88:21. Motahhari ist sich allerdings bewusst, dass in einer rationalen Diskussion das Anführen von Argumentationen, welche auf Zitaten und Aussagen basieren, wissenschaftsmethodisch nicht maßgeblich ist, vor allem angesichts dessen, dass die Fitrat-Theorie als eine anthropologische Theorie von der Religion beleuchtet und bewiesen werden muss. Demzufolge dienen Koranverse und Überlieferungen bei dieser Diskussion nicht zum Beweis einer Theorie, sondern lediglich dazu, sie genauer zu illustrieren.

Obwohl Motahhari zur Fitrat-Theorie mannigfaltige Argumentationen vorlegte, ist in seiner Vorgehensweise keine einheitliche Richtlinie zu beobachten. In seinen 30 Reden, welche als Buch unter dem Titel *Fitrat* veröffentlicht wurden, sind intuitive, rationale, empirische und sogar traditionelle (auf Quellen und Zitaten basierende) Argumentationen angegeben, jedoch ist nicht deutlich zu erkennen, ob aus seiner Sicht die Fitrat-Theorie eine empirisch-wissenschaftliche, eine philosophische oder eine historische Theorie ist.

Eine sehr wichtige und wesentliche Frage bei der Diskussion über die Fetriat ist: Was sind die Kriterien für die Identifizierung der angeborenen Eigenschaften?

Diese Frage ist deshalb so wichtig, weil auch die Fitrat-Theorie, nachdem sie die Existenz der Fetriat belegt hat, dazu reale Beispiele anführen muss, d.h., sie muss zeigen, welche von den menschlichen Wahrnehmungen, Gefühlen und Werten angeboren sind und welche nicht. Hierzu ist die Vorlage von Kriterien, die der Erkennung der angeborenen und nicht-angeborenen Eigenschaften dienen, unbedingt nötig. Ein Thema, mit dem sich Motahhari ausführlich beschäftigte. Aus der Gesamtheit seiner verstreuten Hinweise sind folgende Kriterien herauszulesen:

Das erste Kriterium lautet *Konsens*. Gemäß seiner Definition sind *die angeborenen Wahrnehmungen* in allen Köpfen gleich, Überzeugungen, deren Richtigkeit alle

Menschen attestieren.<sup>252</sup> Aufgrund dessen liegt die Erkennung angeborener Eigenschaften darin, erstmal nach den Gemeinsamkeiten aller zu suchen.

Dieses Kriterium scheint aber in seiner Funktionsfähigkeit nicht haltbar bzw. tragfähig zu sein, denn man könnte sich fragen, ob es unter den Menschen überhaupt Eigenschaften gibt, die von allen bestätigt werden. Diese Frage ist ohne einen Überblick über die gesamte Menschheitsgeschichte und ohne eine wissenschaftlich-historische Forschung nicht zu beantworten. Hinzu kommt, dass das Allgemeinsein nicht per se mit dem Angeborensein gleichzusetzen ist, außer es wird durch ein Argument bewiesen.

Das zweite Kriterium für die Unterscheidung von angeborenen und unangeborenen Eigenschaften ist ihre Beständigkeit während der Menschheitsgeschichte. Hier bezieht sich Motahhari auf eine philosophische Regel.<sup>253</sup> Er behauptet, dass all das, was den Menschen während der Menschheitsgeschichte begleitete und nie verloren ging, als angeboren zu betrachten ist.

Aber dieses Kriterium scheint uns auch nicht weiterzuführen, denn, wenn die Rückschau auf die Geschichte als Kriterium gelten soll, dann müssten wir gezwungenermaßen viele verpönte Eigenschaften und falsche Glaubensvorstellungen für angeboren halten. Schließlich waren in der gesamten Menschheitsgeschichte die Gräueltaten des Menschen nie eine seltene oder nur vorübergehende Angelegenheit, im Gegenteil, es gab sie schon immer – schlimmer noch – sie dominierten gelegentlich sogar.

## 5.2. Funktion der Fitrat-Theorie

Wie schon vorher erwähnt wurde, erörterte Motahhari die Fitrat-Theorie als eine anthropologische Theorie. Er versuchte, mit dieser These nicht nur die Verbindung

---

<sup>252</sup> Vgl. DERS. Prinzipien der Philosophie und Methode des Realismus, Bd. 3, 183.

<sup>253</sup> Vgl. DERS. Unsichtbare Hilfe im menschlichen Leben, 13. „Die damaligen Philosophen legten ein Prinzip (al-qasro la yadum) vor, welches besagt, dass eine unnatürliche Sache nicht beständig ist.“

der Religion mit dem tiefsten Inneren des Menschen darzustellen, sondern stellte sich damit auch gleichzeitig gegen die säkulare oder antireligiöse Anthropologie. Aus seiner Sicht spielt die Fitrat-Theorie im Verhältnis zur Religion zwei eminente Rollen:

5.2.1. Die erste Funktion der Fitrat-Theorie ist die Schaffung eines Weges zur Gotteserkenntnis und zum Beweis der Wahrhaftigkeit der Religion.

5.2.2. Die zweite Funktion dieser Theorie ist, den Bedarf an Religion im Inneren des Menschen anzuseigen und gleichzeitig ihre Beständigkeit in der zukünftigen Menschengemeinschaft zu erläutern. Nach Motahhari benötigt die Religion hinsichtlich ihrer Ewigkeit eine wesentliche Eigenschaft, „entweder muss es im Innersten des Menschen, also in der Tiefe seiner Natur, in Form eines Verlangens, beständig bis zum Ende seines Lebens, vorhanden sein, oder es muss die Voraussetzung für die Erfüllung eines natürlichen Verlangens sein, allerdings dermaßen, dass es nicht ersetzbar ist, wenn also die Religion beständig ist, muss sie entweder selbst von den Menschen angestrebt werden oder der Erfüllung seiner Wünsche sein, einzigartig und durch nichts zu ersetzen. Wobei genau die Religion beide dieser Eigenschaften besitzt: Sie hat eben als Erfüllung der Wünsche des Menschen eine nicht zu ersetzende Stellung in dessen Leben.“<sup>254</sup>

Aber wenn der religiöse Gedanke nur für eine Sammlung von theoretischen Prinzipien, Werten, Ritualen und praktisch angewandten religiösen Gesetzen gehalten wird, dann stellt sich die Frage: Welcher Bestandteil von all den Bestandteilen dieser Sammlung zählt denn nun eigentlich zur Fetriat?

Motahharis Antwort darauf ist, dass alle Bestandteile des religiösen Gedankens den Fetriat zuzuordnen sind, oder anders gesagt, ein Teil des religiösen Wissensguts gehört den theoretischen Fetriat und ein weiterer Teil den auf den Gefühlen basierenden an.<sup>255</sup> Die moralischen Werte zählen seiner Meinung nach zu den

---

<sup>254</sup>Ebd. 12-13.

<sup>255</sup>Vgl. DERS. Fitrat, 51. „Das Angeborensein des Monotheismus bedeutet, dass er nicht gelehrt wird und keine Argumentation benötigt, dass dem Menschen, bevor er die Welt betrat, dieses bewusst war.“

Neigungs-Fetriat. Auch die islamische Gesetzgebung sieht er als angeboren oder zumindest als mit der Fitrat übereinstimmend an.

Jetzt stellt sich uns eine sehr wichtige Frage: Wenn Religion angeboren ist, ist die Existenz von Atheisten, welche die Religion ablehnen, nicht gerade ein Beweis für die Ungültigkeit dieser Theorie? Wenn die Religion angeboren ist, warum sieht sich eine Gruppe der Menschen der Religion unbedürftig?

Laut Motahhari stößt die Tatsache der Leugnung der Religion und der Fitrat-Theorie nicht gegen sie, denn er ist davon überzeugt, dass es keinen angeborenen Atheismus gibt, sondern dies nur eine *Abwendung von der Religion* ist. Seine Überzeugung:

Erstens: Das Angeborenein einer Sache bedeutet nicht, dass diese in allen Zeiten und bei allen Menschen die Hauptbeschäftigung ist, und auch natürliche Neigungen stehen nicht immer im Zentrum ihrer Aufmerksamkeit.<sup>256</sup>

Zweitens: Angesichts der Vielzahl angeborener Interessen und Neigungen senkt sich manchmal die Beschäftigung mit einer von ihnen soweit, dass sie sogar in Vergessenheit geraten kann. Er erklärt, dass das Streben nach Religion auch abhängig ist von dem Umfeld des Menschen, d.h., dass sich bei Erhöhung der Aufmerksamkeit auf das Materielle die Aufmerksamkeit auf die Religion senkt.<sup>257</sup>

Drittens: Motahhari ist auch der Auffassung, dass jede angeborene Neigung, trotz ihres Angeboreneins immer wieder zwecks Wahrnehmung in Erinnerung gebracht werden muss. Dinge, welche die Aufmerksamkeit des Menschen auf Gott, seinen Schöpfer, richten, können bei der Erhöhung und Senkung dieses Verlangens Wirkung zeigen.

In der heutigen Welt sind bestimmte Faktoren für die Verbreitung der Irreligiosität verantwortlich zu machen. Deshalb ist diese heutige weitgreifende Religionslosigkeit nicht als ein Zeichen des Nicht-Angeboreneins von Gotteserkenntnis und Religion zu werten, so Motahhari. In seinem Buch *Gründe*

---

<sup>256</sup> Vgl. DERS. Prinzipien der Philosophie und Methode des Realismus, Bd. 5, 43.

<sup>257</sup> Ebd. 24.

für die Zuneigung zum Materialismus erklärt er diesen Sachverhalt folgendermaßen:

Der erste Faktor zur Verbreitung von Irreligiosität ist die inkorrekte und schräge Darstellung der Begriffe Religion und Gott. Als Beispiel führt er dazu die unlogische und irrationale Verteidigung der Religion durch einige Theisten an.<sup>258</sup>

Der zweite Faktor ist, dass die Theologen zwischen der Religion und den angeborenen und natürlichen Neigungen Widersprüchlichkeiten schaffen. Er behauptet, „wenn die gläubigen Menschen die Religion als Gegenpol zu den menschlichen Neigungen, und nicht als Regulator dieser, propagieren, werden die Menschen die Religion niederlegen, aber nicht ihre menschlichen und natürlichen Bestrebungen.“<sup>259</sup>

Nach Motahhari führen die Probleme oder die Beschäftigungen der Menschen nicht dazu, dass der Mensch sein Interesse an religiösen Fragen verliert, sondern er behauptet, dass selbst der müde Mensch von heute, sobald sich ihm die Gelegenheit bietet, diese ergreift und sich sogar mit Leidenschaft und großem Interesse den göttlichen Angelegenheiten widmet.<sup>260</sup>

Motahharis Erklärungen über die Gründe der sich immer weiter verbreitenden Irreligiosität sind aufklärend und denkwürdig, jedoch scheinen sie zur Erläuterung der *Fitrat*-Theorie nicht ausreichend zu sein, denn:

Motahhari muss bezüglich der *Fitrat*-Theorie klarstellen, welche Eigenschaften der Mensch verlieren würde, wenn er keine angeborene Gotteserkenntnis hätte. Dazu kommt, unter welchen Umständen könnte man sagen, dass ein Mensch die angeborene Überzeugung über Gott und die Religion entbehren würde?

Es scheint, dass nach der *Fitrat*-Theorie der Mensch unter allen Umständen und unabhängig von seiner Lebensweise einen angeborenen Glauben an Gott und Religion hat und demzufolge zwischen einem religiösen und einem unreligiösen Menschen kein Unterschied besteht. Ergo, wenn die *Fitrat*-Theorie keinen

---

<sup>258</sup> Vgl. DERS. Unsichtbare Hilfe im menschlichen Leben, 24-26.

<sup>259</sup> Ebd. 26.

<sup>260</sup> Vgl. DERS. Prinzipien der Philosophie und Methode des Realismus, Bd. 5, 44.

Bedingungen unterliegt und zu allen Umständen kompatibel ist, dann wird ihre Existenz und Nicht-Existenz bei der Erklärung der Wirklichkeiten der Welt keinen Unterschied ausmachen.

## II. DER MENSCH IN DEN THEOLOGISCHEN GEDANKEN VON KARL RAHNER

### 1. Neue Situation, neue Methode, neue Aussagen

Karl Rahner selbst spricht in seinen Vorlesungen und Schriften vom Beginn einer neuen theologischen Situation, welche sich deutlich von der vorherigen unterscheidet.<sup>261</sup> Er optiert für die viel zitierte *anthropologische Wende* in der Theologie<sup>262</sup>, welche die Bestimmung einer „neuen Aussage“<sup>263</sup> für Theologie und Mensch zur Folge hat. Was ist aber genau mit der neuen theologischen Situation gemeint? Wie wurde Theologie vor dieser Wende betrieben? Und welche unterschiedlichen Bedingungen gibt es in der Gegenwart im Vergleich zu denen in der Vergangenheit?

In diesem Kapitel wird der Frage nachgegangen, wie die damalige gesellschaftliche Situation Rahners Theologie beeinflusst hat. Um diese Frage zu beantworten, muss streiflichtartig die Zeit Rahners betrachtet werden. Das heißt, um die Entstehung und Entwicklung der Theologie Rahners zu begreifen, ist es wichtig, zunächst anzusehen, welche außerakademischen und nicht-theologischen Situationen des 19. und 20. Jahrhunderts die katholische Theologie prägten. Die Analyse seiner Zeit ermöglicht zu verstehen, warum Rahner einen neuen Ansatz in der Theologie

---

<sup>261</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Überlegung zur Methode der Theologie, in Schriften zu Theologie IX, Zürich-Köln 1970, 79-127. „Die Situation, in der heute eine systematische Theologie seine Theologie betreiben muss, ist im Unterschied zu früheren Zeiten, die für katholische Theologie vielleicht noch bis in dem ersten Jahrhundert reichen.“

<sup>262</sup> DERS., Theologie und Anthropologie, in Schriften zu Theologie VIII, Zürich-Köln 1967, 43-65, 43. „Die Absicht dieses kleinen Beitrags ist es, zu zeigen, dass die dogmatische Theologie heute theologische Anthropologie sein muss, daß [sic] eine solche anthropozentrierte Wendung notwendig und fruchtbar ist.“

<sup>263</sup> DERS., Über künftige Wege der Theologie, in Schriften zu Theologie X, Zürich-Köln 1972, 41-70, 52. „Jetzt aber muss die Theologie als ihre erste und neue Aufgabe wenn auch in einem Pluralismus von Theologien innerhalb der Einheit der Kirche und ihres Bekenntnisses neue Aussagen über den Inhalt des alten Glaubens machen.“

begonnen hat und wieso dieser Ansatz für die Theologie notwendig war. Daran anschließend ist zu untersuchen, warum er seinen neuen Ansatz für fruchtbar hält. Im 20. Jahrhundert gab es jene katastrophalen Ereignisse, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts den Menschen bedrohten: Weltkriege und Katastrophen wie die von Auschwitz und Hiroshima, die die Menschheit an die Grenzen ihrer bisherigen, vorstellbaren Wirklichkeit brachten und ihnen mehr mentales Durchhaltevermögen abverlangten, als jede andere Zeit zuvor. Es war eine extreme gesellschaftliche, politische und kulturelle Lebenslage des Menschen in und nach den Kriegen. Hinzu kamen die neuen Gegebenheiten im akademischen Kontext.<sup>264</sup> Hier waren es die verschiedenen Fragen neuer Philosophien und Wissenschaften<sup>265</sup> wie *Existenzphilosophie*, *Marxismus*, *pragmatische Sprachphilosophie* und *logische Begriffsanalyse*, *Moralkritik*, *Psychoanalyse* und *Relativitätstheorie*. Diese Erkenntnis einer multipluralen Umgebung in Gesellschaft und akademischem Umfeld ist für ein Verständnis der Situation Rahners von besonderer Bedeutung.<sup>266</sup>

### 1.1. Heideggers Einfluss auf Rahnersche Theologie

Rahner hat in seinem zweijährigen Philosophiestudium beim deutschen Philosophen Martin Heidegger Existenzialphilosophie und Phänomenologie studiert.

---

<sup>264</sup> HILBERATH, BERND-JOCHEM, Karl Rahner: *Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995, 32. „Kontexte Rahnerscher Theologie sind die Auseinandersetzungen mit seinen neuscholastischen Kollegen, mit dem kirchlichen Lehramt, mit den Erneuerungsbewegungen in Kirche und Theologie. Rahner ist aber auch beteiligt am Dialog der Paulusgesellschaft mit den (atheistischen) Naturwissenschaften und dem Marxismus. Darüber hinaus war der Kontakt Rahners zu nichttheologischen Wissenschaften, zu Naturwissenschaften, zur Philosophie, zur Literatur usw. auf Lektüre beschränkt.“

<sup>265</sup> Vgl. RENTSCH, THOMAS, *Philosophie des 20. Jahrhundert von Husserl bis Derrida*, C.H.Beck München 2014. „Die Philosophie des 20.Jahrhundert ist ein Höhepunkt der 2500-jährigen Philosophiegeschichte, geprägt sowohl durch eine sehr weitreichende Ausdifferenzierung der thematischen Schwerpunkte und Schulbildung als auch durch eine Radikalisierung der Vernunftkritik auf allen Ebenen – vom Unbewussten über die menschliche Existenz und die Sprache bis zu Gesellschaft und Wissenschaft [...] Ohne Existenzphilosophie, Marxismus, pragmatische Sprach- und logische Begriffsanalyse, ohne Zivilisations- und Moralkritik, Psychoanalyse und Relativitätstheorie lässt sich die Philosophie des 20. Jahrhunderts nicht verstehen.“

<sup>266</sup> Zu der Situation der Theologie zwischen den Kriegen und Rahners Beitrag dazu vgl. VORGRIMLER, HERBERT, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung*, 2002, 72-78.

Auch wenn Rahner selbst es in seinen Selbstzeugnissen verneint,<sup>267</sup> lässt sich doch dafür argumentieren, dass das Denken Heideggers einen Weg in seine Theologie fand und so einen Einfluss auf sie hatte.<sup>268</sup> Deswegen müssen hier kurz die Existenzialphilosophie und Phänomenologie dargestellt werden, um auf die philosophischen Grundlagen und Implikationen für das Werk Rahners hinweisen zu können. Hieraus soll ersichtlich werden, welche Elemente für seine Theologie wesentlich sind.

Existenzialphilosophie und Existentialismus sind eine bedeutsame Richtung in der Philosophie, die im Zentrum ihrer Untersuchungen das Sein bzw. die „Existenz“ des Menschen im weitesten Sinne zu erfassen versucht.<sup>269</sup> Der Begriff „Existenz“ beziehungsweise „Dasein“ geht bei Heidegger auf das griechische *ousia* (lateinisch *existentia*) zurück, was „aufstellen, herausstehen im Sinne von räumlich vorhanden sein“<sup>270</sup> bedeutet. In der scholastischen Seinslehre bedeutet bzw. meint Existenz oder Dasein „das Wirklichsein“<sup>271</sup> von etwas. Die scholastische Philosophie hat dabei zwischen dem *absoluten* und dem *endlichen* Dasein unterschieden. „Gott ist das Sein, die Geschöpfe haben Sein. In Gott fallen Wesenheit und Dasein zusammen, bei allen Geschöpfen fallen sie auseinander.“<sup>272</sup>

Nach Hegels späterer Unterscheidung zwischen Existenz und Wirklichkeit stellt die Existenzialphilosophie den Begriff der Existenz im engeren Sinne fest. Unter Existenz lässt sich in der Existenzialphilosophie die Besonderheit des Menschen

---

<sup>267</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Glaube in winterlicher Zeit, Düsseldorf 1986, 28. „Man darf nicht meinen, dass meine Theologie inhaltlich viel von Martin Heidegger empfangen hätte. Das ist einfach unsinnig. Ich glaube, es gibt kein einzelnes, konkretes theologisches Thema, zu dem Heidegger jemals ein Wort gesagt hatte. Aber natürlich habe ich einiges von ihm gelernt: einen Text zu interpretieren, Zusammenhänge zu sehen, die nicht unmittelbar auf der Hand liegen, moderne Probleme an die traditionelle Theologie heranzutragen usw.“

<sup>268</sup> RAFFELT, ALBERT/VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Karl Rahner, München 1997, 28; 36. „Neben vielen anderen Einflüssen, die material bestimmender sein mögen, ist es das Denken Martin Heideggers, vor allem seine Interpretationskunst, aber eben auch seine Sprache, die Rahner zu schöpferischer Eigenständigkeit verhilft. [...] Hier wird nun Heideggersche Phänomenologie in den Dienst der von Marechal gewonnenen Thomasinterpretation gestellt.“

<sup>269</sup> Vgl. RENTSCH, THOMAS, Philosophie des 20. Jahrhundert von Husserl bis Derrida, 48. Vgl. auch die Artikel zu Heidegger und zur Existenzphilosophie. In: MARTIN BREUL/AARON LANGENFELD (Hg.), Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium, Paderborn u.a. 2017.

<sup>270</sup> Vgl. LOHNER, ALEXANDER, Existenz. In: KOLMER, PETRA /WILDFEUSER, ARMIN G. (Neu Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg im Breisgau 2011, 743-757.

<sup>271</sup> Ebd., 744.

<sup>272</sup> Ebd., 751.

vor allem anderen Seienden verstehen, dessen Wesen als *Dasein* verstanden wird. Das menschliche *Dasein* ist bestimmt von Grunderfahrungen wie Leid, Angst, Schuld, Einsamkeit, Sinnlosigkeit und der Gewissheit des Todes.<sup>273</sup> In den menschlichen Grunderfahrungen erleben wir uns selbst in unserer Freiheit und Unbedingtheit. Zwar werden innerhalb der Existenzphilosophie unterschiedliche Positionen, sowohl atheistische als auch theologische, dargelegt, „sie lassen sich jedoch alle durch den grundlegenden Vorrang der Erhellung des eigentlichen Existierens“ bestimmen.<sup>274</sup>

Die Grundideen der modernen Existenzphilosophie nach Martin Heidegger können „in der Fragestellung nach dem Sinn des Seins“ verortet werden.<sup>275</sup> Diese machen es notwendig, die Existenz des Menschen nicht inmitten von anderen Dingen zu verhandeln, sondern ihm seine eigene Seinsbedeutung zuerkennen.

„*Dasein* ist Seiendes, das sich in seinem Sein verstehend zu seinem Sein verhält. Damit ist der formale Begriff von Existenz angezeigt. *Dasein* existiert. *Dasein* ist ferner Seiendes, das ich je selbst bin.“<sup>276</sup>

Um der heuristischen Schleife der eigenwilligen Geschichte der Moderne zu entgehen, die bei der Analyse solcher Themen immer auftritt, will ich mich auf Rahners Wahrnehmungen von Gesellschaft und Theologie seiner Zeit konzentrieren. Die grundlegenden theologischen Aufsätze in diesem Zusammenhang tragen die Titel *Überlegung zur Methode der Theologie*,<sup>277</sup> *über künftige Wege der Theologie*<sup>278</sup> und *Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt*.<sup>279</sup> Wir stoßen darin auf wichtige Aussagen aus

---

<sup>273</sup> Auch die positiven Erfahrungen menschlichen *Daseins* sind zu betrachten, z.B.: Liebe, Solidarität, Mit-sein, Hoffnung.

<sup>274</sup> Vgl. LANGENFELD, AARON, Existenzphilosophie: Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Gabriel Marcel und Simone Weil. In: MARTIN BREUL/AARON LANGENFELD (Hg.), Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium, Paderborn 2017, 225-237.

<sup>275</sup> Vgl. HEIDEGGER, MARTIN, Sein und Zeit, Tübingen 1963, 14. „Wenn die Interpretation des Sinnes von Seiner Aufgabe wird, ist das *Dasein* nicht nur das primär zu befragende Seiende, es ist überdies das Seiende, das sich je schon in seinem Sein zu dem verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anders als die Radikalisierung einer zum *Dasein* selbst gehörigen wesenhaften Seinstendenz, des vorontologischen Seinsverständnis.“

<sup>276</sup> Ebd., 52.

<sup>277</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Überlegung zur Methode der Theologie, in Schriften zu Theologie IX, Zürich-Köln 1970, 79-127.

<sup>278</sup> DERS., Über künftige Wege der Theologie, in Schriften zu Theologie X, Zürich-Köln 1972, 41-70.

<sup>279</sup> DERS., Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: Sendung und Gnade: Beiträge zur Pastoraltheologie, 3., durchges. Aufl. Innsbruck 1961.

Rahners theologischer Analyse des Allgemeinzustands der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wichtig ist, jeweils präzise zu betrachten, was Rahner in seinen Darstellungen zur Sprache bringen möchte. Denn um die gesamte Konzeption der anthropologisch-existentiellen Fragestellungen des Menschen ernst zu nehmen und eine adäquate Antwort zu finden, muss mit einer kritischen Auseinandersetzung seines Denkens und auch einer Analyse seiner Zeit begonnen werden. In der Analyse von Kultur und Theologie des 20. Jahrhunderts stand für Rahner die katholische Theologie in einem neuen Kontext: Der Mensch empfindet den Inhalt der Offenbarung als unglaubwürdig.<sup>280</sup> Dadurch entstand eine fundamentale Krisensituation für die katholische Kirche.<sup>281</sup> Rahner charakterisiert diese Krisensituation anhand zweier Merkmale, die im Folgenden beleuchtet werden sollen.

## 1.2. Rahners Erklärungsversuche für die katholische Krisensituation

1. Die säkulare und pluralistische Gesellschaft: Es geht nicht mehr allein darum, dass es in der Sozialstruktur eine plurale Überzeugung und Weltanschauung gibt, sondern darum, dass es in dieser neuen Gesellschaft grundsätzlich „weder im Staat noch in der Wirtschaft noch in der Kultur noch in der Geschichte einen eindeutigen und konkreten Imperativ gibt“<sup>282</sup>. Rahner ist der Meinung, dass die Pluralität der Lebensstile sich nicht mehr so schnell wie früher kirchlich abwerten lässt.<sup>283</sup> Atheistische Weltanschauungen stehen auf Augenhöhe neben religiösen, beide sind im Grunde gleichberechtigt. Hier wurde übersehen, dass es sowohl einen negativen Einfluss auf das sittliche Leben des Christen hat, als auch, dass es dessen Leben fast unvermeidlich in Konflikte mit der christlichen Moral bringen kann.<sup>284</sup> Schon

<sup>280</sup> DERS., Zur Geschichtlichkeit der Theologie, in Schriften zur Theologie VIII, Zürich-Köln 1967.

<sup>281</sup> Vgl. SCHÖNDORF, HARALD, Die Bedeutung der Philosophie bei Karl Rahner, In: SCHÖNDORF, HARALD, (Hg), Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners, Freiburg im Breisgau 2005.

<sup>282</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Sendung und Gnade, 17.

<sup>283</sup> DERS., Über künftige Wege der Theologie, in Schriften zu Theologie X, 47.

<sup>284</sup> Vgl. LOHNER, ALEXANDER, Existenz. In: KOLMER, PETRA /WILDFEUER, ARMIN G. (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, 33.

daraus ergibt sich, dass man „Zustände, Tendenzen, Bestrebungen, Handlungen aus dem christlichen Glauben heraus und Sittengesetze widersprechend verwerfen“<sup>285</sup> kann. Rahner stellt die Behauptung auf, dass die nichtchristliche Welt versucht, ihre eigenen Kräfte immer weiter zu entwickeln. Die Umwelt, in der Rahner in diesen Jahren lebte, entsprach nicht mehr dem christlich geprägten Milieu seiner eigenen Jugendzeit. Von dieser Stelle müssen sein Bemühen um ein verständliches Zeugnis des Christentums in einer säkularen Umwelt und der Blick auf die Entscheidung des Einzelnen verstanden werden. Beides kommt im weiteren Verlauf auch immer mehr in seinen Schriften zum Ausdruck. Rahner diagnostiziert den weltanschaulichen Pluralismus im Übrigen nicht nur als historisch-biografisches Problem, sondern sieht in ihm einen Wandel, der mit geistesgeschichtlichen Entwicklungen zu tun hat (Stichwort: Freiheitsbewusstsein des Einzelnen).

Andererseits können die großen Wahlmöglichkeiten, auf die man in der modernen Zeit trifft, sowie die Freiheit und ihre hohe Würde auch als quälend empfunden werden. Rahner spricht über die unabsehbare Weite der Möglichkeiten, welche die menschliche Gesellschaft erhält. Durch diese neuen Möglichkeiten hat die Gesellschaft eine Bedeutung, die sie bisher nicht gehabt hat.<sup>286</sup> Rahner ist davon überzeugt, dass mit Blick auf diese neue säkulare und pluralistische Situation auch das menschliche Bewusstsein vom Christentum entlastet wird. Nach Rahners Wahrnehmung waren die gesellschaftlichen Voraussetzungen, um die Kirche und ihre Theologie zu verstehen, dass

„[f]ür die Theologie der Kirche die verschiedenen Ausgangspunkte, Denkhorizonte, Vorstellungsmodelle, die verschiedenste Einschätzungen der Unterscheidung von Selbstverständlichem und Nichtselbstverständlichem gegeben [sind], lauter Voraussetzungen theologischen Denkens, die konkret nicht in ein System gebracht werden können und ebenso viele nicht adäquat auf eine Theologie hin überholbare Theologie hervorrufen.“<sup>287</sup>

Verbunden mit diesem Pluralismus lässt sich eine Ausweitung der Erkenntnisse in allen Wissensgebieten feststellen. Diese Erkenntnis wurde dadurch verkompliziert, dass schließlich eine Synthese hinsichtlich der *letzten Grundfragen der gesamten*

<sup>285</sup> Vgl. RAHNER, KARL, *Sendung und Gnade*, 17.

<sup>286</sup> Ebd., 19, 22f.

<sup>287</sup> Vgl. RAHNER, KARL, *Über künftige Wege der Theologie*, in *Schriften zu Theologie X*, 47f.

*Theologie* erstellt werden sollte.<sup>288</sup> An dieser Stelle zieht Rahner sich zurück und wird als Dilettant vorgestellt.<sup>289</sup> Was man festhalten kann, ist, dass Rahner eine Synthese aller wissenschaftlicher Teilfragen in einem einzigen positiven System für unmöglich gehalten hat.

Als erstes Zeichen moderner Zeit leben die Menschen seiner Meinung nach nicht nur in einer säkularen Gesellschaft, sondern auch im Zeitalter des Pluralismus, in der die Glaubenslehre ihre Selbstverständlichkeit verwirkt habe. Außerdem wird es im Pluralismus der Überzeugungen und Weltanschauungen immer schwieriger, die christliche Wahrheit nicht nur zu verkündigen, sondern sie auch tatkräftig weitergeben.

2. Zusätzlich zu diesen Schwierigkeiten der christlichen Verkündigung und des Theologietreibens lässt sich eine Art Fixierung der theologischen Begriffe feststellen, die seit Jahrhunderten unverändert ist. Was nun die theologische Begründung betrifft, so wäre mit Rahner zu sagen, dass es nicht ausreicht, dass die Begriffe nur präzisiert und gedacht werden.<sup>290</sup> Rahner geht davon aus, dass die Theologie der gewandelten Situation des Lebens und der Kultur des modernen Menschen mit der scholastischen Methode nicht mehr entgegentreten kann.

„Es muss in aller Schärfe gesagt werden, daß die traditionellen Glaubensaussagen mindestens für die zunächst einmal notwendige Glaubensverkündigung weithin ungeeignet sind oder es immer mehr werden.“<sup>291</sup>

Es geht um Glaubensbegriffe, deren Bedeutungen entweder den geänderten Lebensbedingungen nicht mehr entsprechen oder die sich im Laufe der Geschichte

<sup>288</sup> DERS., in Herder Korrespondenz 28, 1974. 77-92.

<sup>289</sup> Ebd., 78. „Ich würde sogar einmal boshhaft, aber ernsthaft sagen, ich wollte in einem gewissen Sinn in der Theologie ein Dilettant sein, der nur das Recht auf diesen Dilettantismus für sich in Anspruch nimmt, auch in dem Bewusstsein, die unübersehbare Menge von wissenschaftlichen Fachproblemen, die sich heute stellen, weder methodologisch noch sachlich bewältigen zu können.“

<sup>290</sup> Vgl. GIBELLINI, ROSINO, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 220. „Nach Rahner kann sich die Theologie nicht darauf beschränken, einen ‚bloßen heilsgeschichtlichen Bericht‘ vorzulegen, sie darf nicht allein ‚begriffliche Durchschüsse‘ weben, sie darf sich nicht damit begnügen, die ‚Tendenz zur begrifflichen Entfaltung‘ zu pflegen, sondern sie muß zur transzendentalen Theologie werden, d.h. sie muß eine Reflexion vollziehen, die nicht nur die Glaubensaussagen im Blick hat, sondern auch den Hörer des Wortes in seiner Subjektivität und seiner Existentialität. Es reicht nicht aus, ‚die Messer zu schärfen‘, d.h. die Begriffe zu schärfen, wie es die scholastische Methode tut, sondern man muß sie dann auch zum Schneiden benutzen.“

<sup>291</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Über künftige Wege der Theologie, in Schriften zu Theologie X, 51.

gewandelt haben.<sup>292</sup> Rahner ist überzeugt von diesen Änderungen und neuen Fragen des modernen Menschen. Während für die Menschen des Mittelalters nur die Frage bestünde, ob Gott existiere oder nicht, frage er heute danach, wer und was Gott denn sei. Rahner meint, wenn heutige Theologie ihre Wahrheit verkünden will, lässt sie sich nur dann sinnvoll gestalten, wenn sie „ihre Adressaten zu einem existentiell realisierbaren Verständnis hinführt.“<sup>293</sup> Es handelt sich um die Hörer des Wortes Gottes; die Bedingungen dieses Verständnisses erläutert er in seinem gleichnamigen Werk. Während die Schultheologie im Umkreis solcher Fragestellungen die thomistische Theologie auf eine Weise rationalisiert, die sich für moderne Menschen nur schwer von Mythologie unterscheiden lässt, stellt Rahners Studie, gegen Bultmanns Beitrag zu einer *Ent-Mythologisierung*, eine neue Sprache des Glaubens dar. Diese *Ent-Mythologisierung* wurde nahezu zeitgleich vom evangelischen Theologen Rudolf Bultmann zur Grundsatzzerklärung erhoben. Aber Rahner führte eine existentielle Interpretation dieser klassischen Thematik durch. Während Bultmann die Forderung nach einer *Ent-Mythologisierung* des Neuen Testaments zur grundlegenden hermeneutischen Herausforderung erhob,<sup>294</sup> versuchte Rahner im Unterschied zu Bultmann, seinen existentialtheologischen Ansatz mit der Tradition zu explizieren bzw. sogar aus ihr heraus eine existentielle Umsetzung zu entfalten.

Charakteristisch für den Wissenszuwachs des modernen Menschen ist sein ausgeprägtes Geschichtsbewusstsein. Der katholische Glaube der Vergangenheit trifft somit auf eine moderne Person, die ein ausgeprägtes Kulturverständnis sowie

---

<sup>292</sup> DERS., Schriften zu Theologie VIII, 59. „Alle diese Schwierigkeiten des heutigen Menschen können auf eine formale Struktur zurückgeführt werden: die theologischen Aussagen werden nicht so formuliert, daß [sic] der Mensch merken kann, wie das in ihnen Gemeinte mit seinem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt.“

<sup>293</sup> DERS., Über künftige Wege der Theologie, 52. „Verkündigung und Kult lebten mehr oder weniger von den traditionellen Glaubensaussagen und -formulierungen, wie sie in den ersten fünfzehnhundert Jahren des Christentums in einer geistig mehr oder weniger homogenen Situation geworden waren. Und zu diesen Formeln machte die Theologie eine gewisse erklärende Begleitmusik ... Jetzt aber muß die Theologie als ihre erste und notwendige Aufgabe neue Aussage über den Inhalt des alten Glaubens machen.“

<sup>294</sup> Vgl. VON STOSCH, KLAUS, Einführung in die systematische Theologie, 3. Aufl., Paderborn 2014. Vgl. auch BULTMANN, RUDOLF, Neues Testament und Mythologie, Nachdruck hrsg. v. E. Jüngel, München 1988. „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“

ein ausgeprägtes Geschichtsbewusstsein besitzt. Geschichte hat anscheinend immer mit dem Kontingenzen, dem Unbedingten, also dem Zufälligen zu tun. Mit dem also, was *so* ist, *wie es ist* und wie es in dieser Zufälligkeit hingenommen werden muss. Alles ist geschichtliche Tatsache, aber keine geschichtliche Notwendigkeit. Es hätte auch genau anders kommen können. Notwendig ist oder scheint an der Geschichte erst einmal nichts zu sein. Auffällig und konsequent überträgt nun aber der moderne Mensch dieses Geschichtsbewusstsein auch auf seinen Glauben.<sup>295</sup> Aus diesem neuzeitlichen Geschichtsbewusstsein und dem Geschichtswissen, so Rahner weiter, empfindet der Mensch „die Aussagen in der Theologie als Mythologeme.“<sup>296</sup>

Der Pluralismus der Überzeugungen und Weltanschauungen bietet zwar ein erweitertes Wissen, verursacht aber zugleich die Glaubensnot des modernen Menschen. Mit alten Argumenten, scholastischen Mitteln und Methoden der Schultheologie kann man diesen Menschen nicht mehr gewinnen.<sup>297</sup> Mit anderen Worten gesagt: Aus der Überlagerung dieser Elemente entfaltet sich die moderne Glaubenskrise, der sich nur dann entgegentreten lässt, wenn Theologie als anthropologisch gewendet betrieben wird.<sup>298</sup> Rahner stellt die These auf,

„daß [sic] die dogmatische Theologie heute theologische Anthropologie sein muss, daß [sic] eine solche anthropozentrische Wendung notwendig und fruchtbar ist.“<sup>299</sup>

Nun zeigt die anthropologische Methode, die er vorschlägt und anwendet, in ihrem Ansatz eine Eigenheit auf, die er selbst die „transzental-anthropologische Methode in der Theologie“<sup>300</sup> nennt. Es handelt sich um ein Unterscheiden, das man in der Erfahrung des Menschen zwischen einem *a priori* und einem *a posteriori* ausmachen muss. Mit aposteriorischen Erfahrungen sind menschliche Erfahrungen gemeint, welche erworben wurden und darüber hinaus kategorial, reflektiert und

<sup>295</sup> Zu der Rahnerschen theologischen Laufbahn entstehenden Sachprobleme und Fragestellungen. Vgl. HILBERATH, BERND-JOCHEN, Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995, 26.

<sup>296</sup> RAFFELT, ALBERT/VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Karl Rahner, 58.

<sup>297</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner; Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1978.

<sup>298</sup> Vgl. GIBELLINI, ROSINO, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995.

<sup>299</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Theologie und Anthropologie. In: Schriften zu Theologie VIII, 43.

<sup>300</sup> DERS., *Gnade als Mitte menschlicher Existenz*. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner. Aus Anlaß seines 70. Geburtstags. In: Herder-Korrespondenz 28 (1974), 77-92.

thematisiert sowie in verschiedener Weise klassifizierbar sind. Demgegenüber sind apriorische Erfahrungen solche, die nicht erst erworben werden, sondern schon immer mit der menschlichen Existenz gegeben sind und sich als transzental erweisen.<sup>301</sup>

In diesem Kontext sind menschliche Erfahrungen in unreflexiver und athematischer Weise gegeben. Die transzentalen Erfahrungen allein ermöglichen die Erkenntnis kategorialer Wirklichkeit, wie die Erkenntnis und das Handeln. Darüber hinaus ermöglicht nicht die transzendentale Erfahrung Erkenntnis von Wirklichkeit, sondern die Transzentalität des Menschen. Die transzendentale Erfahrung ist im strengen Sinne eine Mit-Erfahrung an der Wirklichkeitserkenntnis, d.h. die transzendentale Erfahrung wird ermöglicht von der Wirklichkeit und die Transzentalität ermöglicht Wirklichkeitserkenntnis. Transzental in diesem Kontext meint „die Bedingung der Möglichkeit“<sup>302</sup> der Erkenntnis, des Handelns und der übrigen menschlichen Erfahrungen, bzw. die Bedingung der Möglichkeit kategorialer Erfahrung. Die menschlichen Erfahrungen haben aposteriorischen und kategorialen Inhalt, während die Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrungen die *a priori* anwesende und transzendentale Dimension ist. Sie ist nur Möglichkeitsbedingung, nicht Gegenstand selbst. Dies stellt die Struktur des endlichen Geistes in der Welt dar.

Der Mensch macht verschiedene Erfahrungen in der Welt, die ihm vielfältig, mannigfaltig und kategorial erscheinen. Die Erfahrung des Menschen ist jedoch nicht allein Erfahrung von diesem und jenem sowie eine in ihren Inhalten klar umschriebene Erfahrung, sondern ist auch gleichzeitig die Erfahrung der Endlichkeit, die auf einen unendlichen Horizont verweist. Die transzendentale Ebene der menschlichen Erfahrung verweist „von der Offenheit des endlichen Geistes auf das Unendliche hin.“<sup>303</sup> In diesem Kontext scheint es wichtig zu sein,

---

<sup>301</sup> Vgl. GIBELLINI, ROSINO, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 220.

<sup>302</sup> DERS., Grundkurs des Glaubens; Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u.a. 1976, 31. „Mitbewußtsein des erkennenden Subjekts und seine Entschränktheit auf die unbegrenzte Weite aller möglichen Wirklichkeit nennen wir die transzendentale Erfahrung. Sie ist eine Erfahrung, weil [...] Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist.“

<sup>303</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner; Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1978, 42.

zu betonen, dass Transzentalität nicht Transzendenz ist, sondern die apriorische Struktur des endlichen und menschlichen Geistes in der Welt als radikale Offenheit auf Transzendenz. Die Transzentalität ist bei Rahner als Möglichkeit der menschlichen Erfahrung in ihrer kategorialen Vielfalt gedacht. Während die Transzendenz eine notwendige Bestimmung des Gottesbegriffs ist, ist die Transzentalität die apriorische Struktur und dynamische Ausrichtung des menschlichen Geistes auf das Unendliche, der Verständnishorizont, in den sich die verschiedenen Erfahrungen einschreiben.<sup>304</sup> Das bedeutet, Transzendenz bezeichnet nicht die Wirklichkeit, sondern ist eine notwendige Bestimmung des Gottesbegriffs. Die Transzentalität als ursprüngliche Erfahrung begleitet alle anderen Erfahrungen. Sie allein ermöglicht die vielfältigen Erfahrungen des alltäglichen Lebens. Rahner erläutert in seinem Aufsatz *Gotteserfahrung*, dass die transzendentale Ursprungserfahrung die kategorialen Erfahrungen des alltäglichen Lebens umfasst.<sup>305</sup> Daraus folgt der Grund, weshalb für Rahner *der Mensch als das Wesen der Transzendenz* gedacht ist.

„Indem er die Möglichkeit eines bloß endlichen Fragehorizontes setzt, ist diese Möglichkeit schon wieder überholt, erweist sich der Mensch als das Wesen eines unendlichen Horizontes. Indem er seine Endlichkeit radikal erfährt, greift er über diese Endlichkeit hinaus, erfährt er sich als Wesen der Transzendenz, als Geist.“<sup>306</sup>

Rahner geht also davon aus, dass anstatt von den Beweisen für die Existenz Gottes, die von außen an den Menschen herangetragen werden können, eher von einem Ausgangspunkt des Gottdenkens gesprochen werden muss, der nicht kosmologisch, sondern anthropologisch verortet ist.<sup>307</sup> D.h. von innen her mit den transzentalen

---

<sup>304</sup> Rahner nennt das, was hier als Transzentalität beschreibst, schon auch Transzendenz.

<sup>305</sup> DERS., *Gotteserfahrung* heute, in *Schriften zu Theologie IX*, Zürich-Köln 1970, 79-127. „So könnte man noch lange fortfahren und man müsste noch viel konkreter werden, könnte nicht in einem Sich-Verlieren in die Einzelheiten der äußeren Welt, sondern in jener einfachen Dichte letzter und doch überall im Alltag gegeben Erfahrung, in dem der Mensch immer, mit dem Sandkörnern des Strandes beschäftigt, am Rand des unendlichen Meeres des Geheimnisses wohnt.“

<sup>306</sup> DERS., *Grundkurs des Glaubens*; Einführung in den Begriff des Christentums, 42.

<sup>307</sup> Ebd., 79. „Wir brauchen hier die üblichen Gottesbeweise der Schultheologie und der christlichen Schulphilosophie im Einzelnen nicht zu behandeln. Wir brauchen also nicht von einem kosmologischen oder theologischen oder kinesiologischen oder axiologischen oder deontologischen oder noetischen oder moralischen Gottesbeweis zu sprechen. Alle diese Beweise nennen ja nur bestimmte Wirklichkeiten kategorialer Art in der menschlichen Erfahrung und stellen diese ausdrücklich in den Raum jener menschlichen Transzendenz, innerhalb derer sie als solche überhaupt nur verstanden werden können, führen gewissermaßen alle diese Wirklichkeiten kategorialer Art und die Akte ihrer Erkenntnis auf die gemeinsame Bedingung der Möglichkeit

Erfahrungen des Menschen gedacht und durch kategoriale Erfahrungen begleitet wird.<sup>308</sup> Der Erkenntnisgrund Gottes ist in diesem Sinne nicht die transzendentale Erfahrung, sondern die streng reziproke Gegebenheit von transzendentaler und kategorialer Selbstmitteilung.

Es geht hier um die Methode Rahners, die immer einen anthropologischen Zugang zu den theologischen Problemen aufweist und stets die Möglichkeitsbedingung der Theologie berücksichtigen will. Diese Methode ist als *transzental-anthropologische Methode* gekennzeichnet, welche ihre tiefste Anwendung in der Lehre von Rahners *übernatürlichem Existenzial* findet.

---

solcher Erkenntnis und solcher Wirklichkeit in einem zurück. Und insofern können die verschiedenen Gottesbeweise eigentlich nur den einen Gottesbeweis von den verschiedenen Absprungrampen derselben transzentalen Erfahrung aus deutlich machen.“ Hier ist umstritten, ob Rahner überhaupt von Beweismöglichkeiten für die Existenz Gottes ausgeht.

<sup>308</sup> DERS., Theologische Reflexionen über die Säkularisierung und über den Atheismus. In: Schriften zu Theologie IX, Zürich-Köln 1970, 177-196. „Die alten Gottesbeweise waren in der Art, wie sie vorgetragen wurden, von sehr merkwürdiger Art. Auf der einen Seite präsentieren sie sich so, als wollten sie einem Menschen etwas beweisen, von dem er noch nie etwas gehört hatte. Sie taten als es sich bei Gott und seiner Erkenntnis um einen Sachverhalt handle, der in einer ähnlichen Weise von außen an den Menschen herangetragen werde, wie etwa Existenz eines fernen Landes, das der Hörer noch nie bereist hat. Die Beweise dachten eigentlich nie daran, dass der Gegenstand, um DEN es sich handelt, entsprechend seineR Eigenart und deM menschlichen geistigen Vermögen der Freiheit und Erkenntnis immer schon in einer unthematischeN Weise im Hörenden gegeben und unter Umständen auch in Freiheit schon bejaht war, es sich also bei diesen Gottesbeweisen darum handelt, daSs transzental, implizit und unthematisch immer schon Gewußte in begrifflicher Aussage zu objektivieren, nicht aber rein von außen zum ersten Mal zu indoktrinieren.“

## 2. Transzendentale Erfahrung bei Karl Rahner

Nahezu selbstverständlich ist unsere heutige Kenntnis über den Menschen weit umfangreicher als früher. Und dennoch bleibt die Frage ungeklärt: Wer oder was ist der Mensch? Jüngste Veröffentlichungen im populären und wissenschaftlichen Betrieb bezeugen dies, insbesondere seit Richard David Prechts Werk *Wer bin ich – und wenn ja, wie viele?*<sup>309</sup> Die Frage nach dem Menschen ist somit noch lange nach Immanuel Kant aktuell. Kant war es, der die philosophische Frage des Menschen nach sich selbst auf den Punkt brachte. Des Weiteren waren nach Kant einige Philosophen und Theologen um die Beantwortung dieser oder ähnlich gerichteter Fragen bemüht.<sup>310</sup>

Die vier grundlegenden Fragen, die Kant in diesem Zusammenhang gestellt hat, wurden von ihm so strukturiert, dass die Antworten mit der letzten Frage in Abhängigkeit stehen. Dies bedeutet, dass mögliche Antworten auf die ersten drei Fragen „*Was kann ich wissen?*“, „*Was soll ich tun?*“ und „*Was kann ich hoffen?*“ erst nach der Antwort auf die Frage „*Was ist der Mensch?*“ gefunden werden können.<sup>311</sup> Innerhalb der Philosophie beschäftigt sich maßgeblich die Anthropologie mit der Lehre und Wissenschaft vom Menschen. Sie untersucht und reflektiert nachvollziehbare Aussagen über die Bedingungen, die Möglichkeiten, die Eigenschaften und bestimmte Aspekte des Menschseins.<sup>312</sup> In diesem Kontext ist es für die Theologie interessant, Stellung zu beziehen, inwiefern der Mensch in der Lage ist, in einer Beziehung zu einem Gott zu stehen. Als einer der wichtigsten katholischen Theologen hat Rahner sich dieser Frage angenommen und seine Theologie von der Beantwortung dieser Fragen abhängig gemacht, um so Anthropologie theologisch betreiben zu können. Seit Rahners Bemühungen wurde das Feld der theologischen Anthropologie innerhalb der systematischen Theologie

---

<sup>309</sup> Vgl. PRECHT, RICHARD DAVID, *Wer bin ich – und wenn ja wie viele?*, München 2007.

<sup>310</sup> Obwohl Philosophen und Theologen schon früher versucht haben, darauf eine Antwort zu geben, entstand der Name einer „Lehre von der menschlichen Natur“ im speziellen Sinn erst zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert. Vgl. Dierkes, Hans, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2010, 5.

<sup>311</sup> Vgl. WEISCHEDEL, WILHELM (Hg.), *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*. Bd. 3: *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Darmstadt 1956, 448.

<sup>312</sup> Vgl. DIERKES, HANS, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2010, 8.

in einer bestimmten Art und Weise geöffnet. Das Besondere bei ihm ist, dass er die Reflektion auf den Menschen zum Ausgangspunkt theologischer Rede macht. Es geht bei ihm um mehr als theologische Anthropologie, nämlich um die Einheit von Theologie und Anthropologie.

Aus Anlass seines siebzigsten Geburtstags erschien Rahners Aufsatz *Die Gnade als Mitte der menschlichen Existenz*, in dem er seine Theologie als eine transzendentale Anthropologie bestätigt sah.<sup>313</sup> Er nahm hier neben der oben genannten vierten Frage Kants auch dessen Ansätze der Transzentalphilosophie auf. Auf den folgenden Seiten soll beantwortet werden, inwieweit Rahners Theologie als transzendentale Anthropologie oder transzendentale Theologie zu thematisieren ist.<sup>314</sup> Wie betrieb er seine theologische Anthropologie und auf welche Probleme hat er sich konzentriert? Mit welcher Methode hat er sie gelöst? Es muss also untersucht werden, welche zentrale Prämissen und Argumente für die gestellten Fragen analytisch aufgezeigt werden können.

Um die Spannung dieser Fragen zu lösen, werden nun die wichtigsten Stichwörter seiner Theologie sowie die wichtigsten Kennzeichen des Menschen in Rahners Werk extrahiert. Die transzendentale und anthropologische Methode sind Grundbegriffe für Rahner, welche die Ideen der transzentalen Erfahrung und des übernatürlichen Existentials aufschließen.<sup>315</sup> Rahner nimmt sowohl spezifische Terminologien von Kant als auch Ideen von Heidegger auf, geht aber in seinem Ansatz weiter und schafft das, was dann bei ihm unter den Begriffen *transzendentale Erfahrung* und *übernatürliche Existential* zu verstehen ist. Es ergibt sich demnach eine terminologische Erweiterung bzw. Neudeutung des Begriffs. Bevor auf die Terminologien Kants und Heideggers, die in Rahners Theologie eine große Bedeutung haben, eingegangen wird, soll noch auf den theologischen Einfluss von Maurice Blondel verwiesen werden: Obwohl der

<sup>313</sup> Vgl. RAHNER, KARL, *Gnade als Mitte menschlicher Existenz*. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstags. In: Herder-Korrespondenz 28 (1974) 77-92. „Die transzendentale Anthropologie charakterisiert meine Theologie richtig.“

<sup>314</sup> Vgl. RAFFELT, ALBERT/VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Karl Rahner, München 1997, 22. „Rahners Denken wird heute fast allgemein unter dem Stichwort ‚transzendentale Theologie‘ geführt.“

<sup>315</sup> Vgl. GIBELLINI, ROSINO, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, Regensburg 1995, 222. „Die transzendentale anthropologische Methode findet ihre tiefste und zugleich geniale Anwendung in der Lehre Rahners vom ‚übernatürlichen Existential‘.“

Einfluss Blondels auf Rahner nicht mit Sicherheit ausgesagt werden kann,<sup>316</sup> so war dieser doch für den französischen Sprachraum und so auch für Blondel selbst und die katholische Theologie richtungsweisend. Seine Dissertation *L'Action*<sup>317</sup> wurde als bedeutendstes Buch für die Neuformierung der Theologie bezeichnet.<sup>318</sup> Das Hauptproblem von Blondels Auseinandersetzung war der *Extrinsezismus*. Das Verständnis der göttlichen Offenbarung wurde bislang durch die neuscholastische Methode betrieben, die *von oben* interpretierte und so den dogmatisch-lehramtlichen Formulierungen folgte. Blondel hat die Frage nach äußerer Beweisen, wie etwa Wunder und Weissagungen, in ein Verhältnis mit der menschlichen Vernunft gesetzt und die Frage nach göttlicher Offenbarung grundlegend neu gestellt. Ob überhaupt im Falle solcher geschichtlichen Promulgationen der Offenbarungsinhalte auf den menschlichen Geist eine konkrete Beziehung zwischen Gott und Mensch bestehen kann, war Blondels Frage. Er versuchte als Erster, diese radikalen Fragestellungen aus der transzentalen oder anthropologischen Perspektive zu beantworten. Die Besonderheit seines Ansatzes zeigt sich dabei sowohl in der strengen Methode des philosophischen Beweises für die grundlegende Angewiesenheit des Menschen auf eine Offenbarung als auch in der rein phänomenologischen Weise der Beweisführung ohne jede Anleihe einer Metaphysik.<sup>319</sup> Die transzendentale Perspektive bei Blondel als ein Weg für die theologische Verkündigung fand schließlich Zustimmung im darauffolgenden Rahnerschen Denken.<sup>320</sup>

---

<sup>316</sup> RAFFELT, ALBERT/VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Karl Rahner, 20. Weil „wie aus seiner Lektüreliste für 1932-33 hervorgeht, hat Rahner aber Blondels *Le Probleme de la Philosophie catholique* (1932) gelesen.“

<sup>317</sup> Vgl. BLONDEL, MAURICE, *Die Aktion: Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, Freiburg 1965.

<sup>318</sup> RAFFELT, ALBERT/VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Karl Rahner, 18. „Le Action wird man als das wichtigste philosophische Werk für den Neuaufbruch der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert ansehen dürfen.“

<sup>319</sup> Vgl. HENRICH, PETER, Maurice Blondel (1861-1949) und die „Philosophie der Aktion“. In: GORETH SJ/EMERICH, NEIDL/WALTER M., PFLIGERSDORFFER/GEORG (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Neue Ansätze im 19. Jahrhundert*, Graz i.Br. – Wien – Köln 1987, 543-584.

<sup>320</sup> RAFFELT, ALBERT/VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Karl Rahner, 18. „Was dieses Buch im Vergleich auch zu späteren Bemühungen um die anthropologische Vermittlung des Glaubens auszeichnet, ist die methodische Strenge der philosophischen Argumentation für die radikale Angewiesenheit des Menschen auf eine Offenbarung, die nicht weniger streng als schlechthin ungeschuldet anerkannt wird. Besonders bemerkenswert ist der rein phänomenologische Duktus der Beweisführung ohne jede Anleihe bei einer Metaphysik.“

Die folgenden Terminologien sind für ein Verständnis der gesamten Theologie Rahners von zentraler Bedeutung und sollen nun erläutert werden: transzendentale Methode, transzental-anthropologische Fragestellung, transzendentale Erfahrung, transzendentale Reflexion, transzendentale Reduktion, transzendentales Subjekt, transzendentale Struktur, transzendentale Theologie sowie transzendentale Anthropologie, Transzendentalität des Menschen und Transzendenz.

Diese Fachtermini sind Ausdrücke, die Rahner in seinem Werk zur Erläuterung seines Denkens geäußert hat. Um das Verständnis zunächst in Bezug auf das Wort „transzental“ bei Rahner zu verstehen, ist nach der Herkunft des Ausdrucks vor allem in den unterschiedlichen Bedeutungen bei Kant und Rahner zu fragen. Der Ausdruck unterliegt seit Kant einer gewissen Dynamik bzw. einer flexiblen Bedeutungsvarietät. Was jedoch meint Rahner mit *transzentaler Erfahrung*? Warum hat er sie im Rahmen des *übernatürlichen Existentials* ausgelegt? Wie lässt sich das *übernatürliche Existential* als ungeschaffene Gnade bezeichnen? Dies sind Fragen, welche im Folgenden beantwortet werden sollen.

## 2.1. Transzental

Der Ausdruck transzental ist vom lateinischen Begriff *transcendere* hergeleitet und bedeutet *überschreiten, übersteigen*.<sup>321</sup> Obwohl der Begriff transzental in der klassischen Metaphysik als System, das vom Seienden aus zum Wesen und Sein reicht? führt?, verstanden wurde, ist er von Immanuel Kant im Gegensatz dazu geprägt als „*Bedingung der Möglichkeit*“ der Erkenntnis von Gegenständen überhaupt.<sup>322</sup> In seiner Philosophie ist also aufgezeigt worden, dass „das Objekt nicht als ein *Ding an sich*, sondern als vom Subjekt interpretierte Erscheinung“ und

---

<sup>321</sup> Vgl. MARQUARDT, MANFRED/VOIGT, CHRISTOF, Wörterbuch Latein für Philosophie und Theologie, WBG 2009, 186.

<sup>322</sup> Vgl. VORGRIMLER, HERBERT, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg 2008, 637.

als etwas, das schlechterdings nicht überschreitbar berücksichtigt werden soll, erscheint.<sup>323</sup>

Kant differenzierte als Erster durch die Unterscheidung zwischen einer allgemeinen Erfahrungswelt und einer nicht-sinnlichen Erfahrung auf der Ebene des Sichtbaren-Materiellen und des Unsichtbar-Ideellen.<sup>324</sup> Das bedeutet der Begriff transzental, der als ein Ausdruck für das Wesen und die Wirklichkeit vor aller Transzentalphilosophie eingesetzt wurde und der in der Philosophie Kants als Hinweis auf das Nicht-Kongruieren unserer Erkenntnis und der Gegenstände verwendet wird. Transzental ist somit bei Kant nicht etwas, das als unsere Erkenntnis aus dem Wesen des Gegenstandes resultiert, sondern die Voraussetzung dafür, dass Erkenntnis möglich ist. Mit anderen Worten: Kant ist der Meinung, dass menschliche Erkenntnis nicht nur aus der rein passiven Wahrnehmung eines Objekts resultiert, sondern immer auch zugleich im Zusammenspiel mit einem aktiven erkennenden Subjekt geschieht. Wenn der Mensch erkennt, stößt er nie auf die *reine Wirklichkeit*, das oft zitierte *Ding an sich*; der Mensch lässt immer auch einen subjektiven Moment in die jeweilige Erkenntnis einfließen. Kant argumentiert weiter: Dieses subjektive Moment der Erkenntnis ist nun aber nicht das Resultat von Erkenntnissen oder Erfahrungen überhaupt, sondern etwas, das immer schon im Menschen vorhanden ist. Es ist laut Kants Terminologie *a priori* gegeben, also vor aller Erfahrung. Aufgrund dieser vorgegebenen Erkenntnisstrukturen, den Kategorien, nimmt der Mensch stets zusätzlich etwas wahr. So gibt es für den Menschen keine *an sich* objektiven Gegenstände, sondern etwas, das im Denken und Urteilen transzendent wird. Der Mensch hat folglich eine eigene und so nicht objektive Wahrnehmung. Dinge an sich kann er nie erfassen, er kann nicht anders erkennen als in seinem kategorial funktionierenden Erkenntnisapparat. Von hier aus führt Kant den Ausdruck transzental ein.<sup>325</sup>

---

<sup>323</sup> Vgl. VON STOSCH, KLAUS, Transzentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage, [https://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/fakultaet/Institute/kaththeologie/Systematische\\_Theologie/Prof.\\_Dr.\\_Klaus\\_von\\_Stosch/Publikationen/3.\\_Artikel\\_Articles/12.\\_Kant.pdf](https://kw.uni-paderborn.de/fileadmin/fakultaet/Institute/kaththeologie/Systematische_Theologie/Prof._Dr._Klaus_von_Stosch/Publikationen/3._Artikel_Articles/12._Kant.pdf)

<sup>324</sup> Vgl. HORN, FRIEDRICH WILHELM/ NÜSSEL, FRIEDRICKE, Taschenlexikon Religion und Theologie, Göttingen 2008, Band 2: G-N, „Immanenz und Transzendenz“, 535.

<sup>325</sup> WEISCHEDEL, WILHELM (Hg.), Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden. Bd. 2. Darmstadt 1956, 63. „Ich nenne alle Erkenntnis transzental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sofern diese *a priori* möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“

Kant geht weiter davon aus, dass diese Art menschlicher Erkenntnis *a priori* und somit allgemein gültig für alle Menschen gleich ist. Andernfalls wären empirische Forschungen von Menschen unerklärlich. Aus diesem Grund ist der Ausdruck transzental nach Kant bei allen Menschen notwendig gleich und damit unausweichlich und apriorisch vorgegeben. Weger nennt dieses *a priori* menschlicher Erkenntnis, das in gleicher Weise für alle Menschen gilt, die horizontale Stoßrichtung. Weil so empirische Forschungen von allen Personen als richtig anerkannt werden können.<sup>326</sup>

Lässt sich jedoch der Ausdruck transzental im Sinne Kants terminologisch identisch im Werk Rahners finden? Was leitet er aus Kants Terminologie für seine transzendentale Methode ab?

Rahner baut zunächst auf die notwendig-unausweichliche und apriorische Erkenntnis *horizontaler Stoßrichtung* nach Weger auf und nutzt sie für seine transzendentale Methode. Darüber hinaus argumentiert Rahner im Gefolge Maurice Blondels neben der genannten horizontalen Stoßrichtung für einen weiteren Aspekt: die vertikale Stoßrichtung. Die vertikale Stoßrichtung bedeutet laut Weger, dass der Mensch in der Lage ist, die Möglichkeit (metaphysischer) Gotteserkenntnis zu bejahen.<sup>327</sup>

Rahner ist der Meinung, dass der Mensch als transzendentales Subjekt sowohl nach seinen geschichtlichen Bedingungen gefragt wird, die wechseln und sich ändern, als auch eben nach jenen unausweichlichen Strukturen. Diese Strukturen sind seiner Meinung nach etwas, die, sofern abwesend, der Mensch in seinen geistigen Vollzügen nicht zu verstehen wäre.

Rahner ist damit der Ansicht, dass er in seinem Begriff *transzental* auch einen objektiven Aspekt aussagen kann.<sup>328</sup> Das ist aus Wegers Sicht jedoch etwas, das

---

<sup>326</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner. Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978, 29.

<sup>327</sup> Ebd., 30.

<sup>328</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Schriften zur Theologie, Zürich IX, 1970, 98-99. „Eine transzendentale Fragestellung ist somit nicht nur eine Frage zusätzlich zur Frage nach dem ursprünglich und aposteriorisch-empirisch auftretenden Gegenstand, sondern in ihr kommt die Erkenntnis des ursprünglichen Gegenstandes selbst erst zu ihrem vollen Wesen. Die Erkenntnis des erkennenden Subjekts von sich selbst ist immer auch eine Erkenntnis metaphysischer (in einem objektiven Sinn transzentaler) Strukturen des Gegenstandes selbst.“

Kant ausdrücklich ablehnt.<sup>329</sup> Deshalb ist das transzendentale Subjekt Rahners mit dem *transzentalen Subjekt* Kants als *nicht* identisch zu betrachten.<sup>330</sup> Da Rahner in seiner Terminologie einen anderen Bedeutungsinhalt nutzt, seine sogenannte vertikale Stoßrichtung, bejaht er eine Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis und so auch die der Gotteserkenntnis.

Rahner weist hierbei ausdrücklich darauf hin, dass die *transzendentale Fragestellung* nicht nur „die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit“ des Subjekts von Erkennen und Handeln ist. Es gibt vielmehr in diesem Ausdruck immer auch die nach oben gerichtete, also vertikale Stoßrichtung: ein Übersteigen aller Kategorien Kants.<sup>331</sup> Obwohl Rahner Kants Anliegen der *Kritik der reinen Vernunft* als grundsätzliche Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit ernst nimmt, lässt er in seinem Begriff des Transzentalen etwas einfließen. Er versucht damit, die oft vorgeworfene zerstörende Wirkung der Transzentalphilosophie durch die vertikale Stoßrichtung zu entstören und gewissermaßen zu neutralisieren.<sup>332</sup>

Rahner weist weiter darauf hin, dass wenn *alle* Erkenntnis transzental ist, d.h wenn die transzental vorgegebene Bedingung der Möglichkeit bei allen Menschen gegeben ist und wenn eben auch die vertikale Stoßrichtung gegeben ist, erst dann lässt sich ausdrücklich von einer *Transzentalität* des ganzen Menschen sprechen. So meint in diesem Zusammenhang bei Rahner der Begriff *Transzentalität* des Menschen immer auch „Offenheit des Menschen gegenüber

---

<sup>329</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner. Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978, 31.

<sup>330</sup> Vgl. RAHNER, KARL, „Einheit von Geist und Materie“, „Theologie und Anthropologie“. In beiden Artikel findet man eine große Nähe zu Kants Begriff. Entscheidend ist eher, dass Rahner dafür argumentiert, dass die transzendentale Subjektivität zugeschickt ist und nicht aus sich selbst erwächst.

<sup>331</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner. Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978, 32.

<sup>332</sup> Vgl. FRANZ, ALBERT/BAUM, WOLFGANG/KREUTZER, KARSTEN (Hg.), Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg 2007, 415. „Als Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis gelten Kant die transzentalen Anschauungsformen Raum und Zeit, Welt und Gott. In ihrer transzentalen Funktion, d.h. als bloße Möglichkeitsbedingungen von Erkenntnis, sind sie lediglich regulative Ideen der Vernunft, die diese notwendigerweise denken muss, um überhaupt etwas erkennen zu können. Aus dieser regulativen Funktion folgt allerdings keine objektive Realität. scheint damit das Ende von Theologie zu bedeuten.“

dem, was er das ‚Geheimnis‘ nennt.“<sup>333</sup> Die *Transzendentalität* des Menschen aber lässt sich wiederum nur in der *transzendentalen Erfahrung* verstehen.

## 2.2. Transzendentale Erfahrung

*Transzendentale Erfahrung* besitzt im Denken Rahners eine große Wichtigkeit. Er stellt sich demnach die grundlegende Frage nach menschlicher Erfahrung und ihrer Bedeutung. Er versucht, mit einer präzisen Analyse menschlicher Erfahrung einen neuen Weg der Theologie zu beschreiten: Aufgrund des Ausgangs seiner Theologie von der menschlichen Erfahrung gehen viele Theologen davon aus, dass Rahner eine *transzental-anthropologische Methode* genutzt habe.<sup>334</sup> Dies hat Rahner selbst bestätigt.<sup>335</sup> Da Rahner insgesamt bestimmte theologische Aussagen mit der Selbsterfahrung des modernen Mensch konfrontiert, ist er in der Lage, christliche Glaubensaussagen neu zu entfalten. Hier ist zu betonen, dass ihm die Kombination des Transzentalen mit der Erfahrung in seinem Denken die Möglichkeit bietet, neue Wege und neue Methoden zu nutzen. Insoweit wird behauptet, dass die *transzendentale Erfahrung* des Menschen sowohl Ansatzpunkt der Theologie als auch Ausgangspunkt bestimmter Einzelprobleme ist.<sup>336</sup> Obwohl die *transzendentale Erfahrung*, die in seinem Denken unter anderer Anschauungsweise mit seinem *übernatürlichen Existential* und der ungeschaffenen Gnade gleichgesetzt wurde, was man aber in Frage stellen kann.<sup>337</sup> Denn die Erfahrung ist Mit-Erfahrung eines Formalobjektes in der Welterkenntnis. Weil diese Mit-Erfahrung nicht selbst gesetzt ist, ist sie gnadenhaft. Weil ihr Formalobjekt Gott ist, ist sie übernatürlich. Das übernatürliche Existential ist demnach nicht die

<sup>333</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner. Einführung in sein theologisches Denken, 32.

<sup>334</sup> Ebd., 24. Vgl. auch GIBELLINI, ROSINO, Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert, 218.

<sup>335</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner. Aus Anlaß seines 70. Geburtstags. 77-92. „Die transzendentale Anthropologie charakterisiert meine Theologie richtig.“

<sup>336</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner, 22. „Was oder wie erfährt sich der Mensch, wenn er dieses oder jenes tut? Das wird ein Ansatzpunkt der Theologie Rahners, sowohl als immer wiederkehrende Frage wie auch als Ausgangspunkt zur Abhandlung bestimmter Einzelprobleme.“

<sup>337</sup> Ebd. 79. „Bei aller Vielfalt und Bereite theologischer Gedanken bildet dieser Begriff „des übernatürlichen Existentials“ den Zentralbegriff der Rahnerschen Theologie, weil er, wenn auch unter anderem Aspekt, mit den transzentalen Erfahrungen identisch ist.“

transzendentale Erfahrung, sondern ontologische Voraussetzung des Erfahrenkönnens. Die Gnade ist ihrerseits nicht identisch mit dem übernatürlichen Existential, sondern dessen Möglichkeitsbedingung.

Was aber meint Rahner mit *transzendentaler Erfahrung*? *Transzendentale Erfahrung* ist nach Rahner etwas, das immer schon gegeben ist und unsere Erfahrungen erst ermöglicht. Auch wenn wir sie oft nicht berücksichtigen wollen oder nicht erkennen, lässt sich diese Fähigkeit der *transzendentalen Erfahrung* nicht abstellen oder ablegen. Sie ist somit eine Wirklichkeit, die zum Menschsein gehört und das eigentliche Menschsein ausmacht. Sie ist aber zugleich von vornherein unsagbar und uneinholbar. Hierzu Rahner selbst:

„Was Freude, Angst, Treue, Liebe, Vertrauen und vieles andere mehr, was logisches Denken und verantwortliche Entscheidung ist, das hat der Mensch schon erfahren, bevor er darauf reflektiert und zu sagen versucht, was das ist, was er schon immer erlebt und erfährt. Ja, die reflektierende Aussage kann falsch sein oder unzulänglich: es kann jemand echte personale Liebe in radikaler Verantwortung und Treue vollziehen und erfahren, der sehr falsches? darüber sagt, wenn er gefragt wird, was dabei eigentlich geschieht; anderseits kann einer, durch Indoktrination von außen belehrt, vielleicht sehr Gescheites und Richtiges darüber sagen, der eigentlich davon noch nichts oder kaum etwas wirklich erfahren hat.“<sup>338</sup>

Um die *transzendentale Erfahrung* zu veranschaulichen und das Transzendentale jedes Menschen zu verstehen, nennt Rahner folgende Beispiele: Dass der Mensch logisch denken kann, ohne sich ausdrücklich der Tatsache bewusst zu sein, dass er logisch denkt; dass der Mensch lieben kann, ohne ausdrücklich reflektiert zu haben, was Liebe ist; dass der Mensch die Wahrheit suchen, sich ängstigen, sich langweilen kann, ohne sich hierbei ausdrücklich bewusst zu sein, dass er so handelt und ohne genau äußern zu können, was er in dieser Situation macht – alles Beispiele dafür, dass der Mensch sich der transzendentalen Erfahrung nicht bewusst sein muss. Gerade aus diesem Grund ist Rahner zufolge die transzendentale Erfahrung als Mit-Erfahrung zu verstehen. So bezeichnet Rahner jenes als das in kategorialer Erfahrung Mitgegebene des Menschen und betrachtet es als den Verstehenshorizont

---

<sup>338</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Gotteserfahrung Heute. In: Schriften zur Theologie, Bd. IX, 1970, 163.

vor dem – sei der Verstehenshorizont unbewusst und unbemerkt oder explizit bewusst – die konkreten Ereignisse und Gegenstände des Lebens erkannt werden.<sup>339</sup> Um das verborgene Bewusstsein des Menschen aufzuzeigen, kann der Kinobesuch als gutes Beispiel dienen. Im Kino geschieht etwas, doch der Mensch, der in einen Kinofilm versunken ist, ist sich dessen nicht mehr ausdrücklich bewusst, dass alles das, was der Besucher hört und wahrnimmt, nur auf der Leinwand abgespielt wird. Das Licht ist aus dem gleichen Grund ein möglicher Vergleich. Obwohl wir ohne Licht nicht sehen können, denken wir dennoch im Alltag nicht daran, dass es das Licht gibt, mit dem wir die Gegenstände unserer Welt erblicken. Das Licht ist gewissermaßen die Bedingung der Möglichkeit. In der transzentalen Erfahrung erfahren wir die Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis, nämlich das Subjekt in seinem Transzendenzvollzug auf das Sein hin.

Rahner ist der Meinung, dass es Dinge gibt, die für den Menschen die Voraussetzung für sein Leben sind. Die transzentalen Erkenntnisbedingungen sind immer schon gegeben. Der Mensch braucht sie nicht, aber ohne sie wäre er kein Mensch. Dass der Mensch ohne diese Eigenschaft nicht gedacht werden kann, nennt Rahner dann das *Existential*. Nur wenn der Mensch nach der Bedingung der Möglichkeit fragt – nur wenn er nachdenkt und nur wenn er sich reflektiert – versteht er sich und die Bedingung der Möglichkeit. Obwohl dieses Verstehen nie völlig reflektiert und aussagbar sein kann, weiß der Mensch dennoch, was die Begriffe Glück oder Sinn bedeuten. Rahner schreibt hierzu:

„Ja selbst dort, wo auf diesen transzentalen Horizont gegenständlicher Erkenntnis reflektiert wird, wo er also thematisiert, begrifflich vorgestellt, genannt und so selbst zum ausdrücklichen Gegenstand des Erkennens gemacht wird, geschieht dies nochmals in Kraft eben dieses Horizontes, der als solcher nochmals unthematisch gegeben sein muss.“<sup>340</sup>

Aus meiner Analyse *transzentaler Erfahrung* ergibt sich, dass in der Terminologie Rahners transzental „eine apriorische Struktur menschlichen

<sup>339</sup> DERS., Grundkurs des Glaubens, 42. „Die transzendentale Erfahrung ist 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.“

<sup>340</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Über die Einheit von Nächsten- und Gottes Liebe. In: Schriften zur Theologie Bd. VI, Köln Zürich 1970, 284.

Erkennens und Handelns die Bedingung der Möglichkeit des Gleichen ist.<sup>341</sup> Rahner behauptet die Möglichkeit einer objektiven Wirklichkeits- bzw. Gotteserkenntnis. Darüber hinaus erhält der Begriff „transzental“ bei Rahner „eben nicht nur einen horizontalen, sondern auch einen vertikalen Sinn.“<sup>342</sup> Gemeint ist wahrscheinlich, dass sich das Vertikale nicht auf die materiale, sondern auf die formale Erkenntnis bezieht. Obwohl dieses aber nach Rahner für den Menschen nicht aussagbar ist, verweist der genannte vertikale Sinn strukturell auf die Wirklichkeit als eine immer auch göttliche Wirklichkeit. So erwähnt Rahner die *Transzentalität* des Menschen schließlich als diejenige, die immer auch seine *Offenheit* meint. Jene Offenheit, die auf das verweist, was er das Geheimnis nennt: Die Offenheit, von der das *Wovonher* als Ermöglichungsgrund und das *Woraufhin* als Ziel abzuleiten sind. Da dieses *Wovonher* und *Woraufhin* nach Rahner einer objektiven Wirklichkeit entspricht, können beide nicht einfach das Leere, Nichts oder nur eine Projektion des Menschen sein.<sup>343</sup> Der Mensch ist immer schon auf Gott hin ausgerichtet, weil Gott mit dem unbedingten Horizont menschlicher Transzendenz identifiziert wird. Weil der Mensch diesen Horizont aber nicht selbst setzt, sondern diesen schon vorfindet, ist dessen Wirklichkeit für Rahner im Grunde nicht bestreitbar. Insofern geht die Offenheit für Gott, der der Horizont ist, nicht ins Leere.

Dementsprechend ist die *transzendentale Erfahrung* des Menschen bei Rahner Teilhabe und Verwiesenheit auf eine Wirklichkeit, die eben als Gotteserfahrung zu verstehen ist. Wenn die *transzendentale Erfahrung* also der entscheidende Punkt zur Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren ist, wenn sie Zeichen des Menschseins ist, wenn sie immer schon im Menschen ist, wenn sie auf Wirklichkeit, auf Gott als Gotteserfahrung verweist, dann ist Gott auch als Bedingung der

---

<sup>341</sup> Knoepffler, Nokolaus, Der Begriff „transzental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft, Innsbruck 1993, 87.

<sup>342</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner. Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978, 31.

<sup>343</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Sämtliche Werke 2, 382. „Gelingt es nun zu zeigen, daß [sic] tatsächlich eine Objektivation nur möglich ist in der absoluten Ordnung der Finalität, also nur, wenn unser Erkennen als dynamisch-finaler Prozess aufgefaßt wird, in dem dann die Erkenntnisobjekte ‚Ziel‘ dieser dynamischen Tendenz werden, so sind alle Vorteile, die die praktische Vernunft bei Kant hat, auf die theoretische übertragen, die notwendig bejahten Objekte werden als notwendig angestrebte Ziele, als metaphysische Objekte beweisen.“

Möglichkeit oder Voraussetzung unserer Erfahrung zu verstehen. Daraus ergibt sich in Rahners Denken ein inneres *Verwiesensein* des Menschen auf Gott:

„Diese transzendentale Erfahrung, die immer durch eine kategoriale Erfahrung der konkreten, welthaften, raumzeitlichen Einzeldaten unserer Erfahrung (aller, auch der sog. ‚profanen‘) vermittelt ist, darf nun nicht als ein neutrales Vermögen aufgefaßt werden, durch das unter anderem auch Gott erkannt werden kann. Sie ist vielmehr die ursprüngliche Weise der Erkenntnis Gottes, dass die hier gemeinte Gotteserkenntnis einfach das Wesen dieser Transzendenz selber ausmacht.“<sup>344</sup>

Aber werden so nicht die Inhalte des Offenbarungsglaubens *a priori* konstruiert? Im weiteren Teil der vorliegenden Arbeit findet eine erneute Konfrontation mit anderen Kritikern statt, um dieser Frage nachzugehen.

### 2.3. Karl Rahners transzental-anthropologische Methode

Es wurde die Behauptung aufgestellt, dass Rahners Denken, insbesondere die christliche Theologie, in der modernen Zeit entscheidend geprägt hat.<sup>345</sup> Dieser Prozess ist allerdings nicht erst aufgrund seiner zahlreichen Publikationen oder seines wesentlichen Einflusses auf das II. Vatikanische Konzil entstanden, sondern wegen der kopernikanischen Wende in der Theologie, die in seiner *transzental-anthropologischen Methode* ihre Entsprechung findet.

Obwohl Rahner die *transzental-anthropologische Methode* nicht explizit in einem methodischen Teil seiner Schriften erklärt, sondern implizit entwickelt,<sup>346</sup> hat er dennoch die Bedeutung seiner kritischen Aufnahme und Weiterführung der *transzentalen Methode* verständlich gemacht:

„Die Rezeption der transzentalen Methode bedeutet das Ende der ‚Neuscholastik‘ im historischen Sinn des Wortes. Nicht als ob durch diese Rezeption die Substanz des Erbens der traditionellen Philosophie des Mittelalters (vor allem von Thomas von Aquin) als falsch oder unrichtig verworfen würde. Davon kann natürlich aus den verschiedensten Gründen keine Rede sein. Aber diese transzendentale Wende bedeutet doch nicht bloß die Aufnahme eines neuen

<sup>344</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Grundkurs des Glaubens, 60.

<sup>345</sup> Vgl. RAFFELT, ALBERT/VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Karl Rahner, 41. „Er [...] hat die Theologie insbesondere der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts nachhaltig beeinflußt.“

<sup>346</sup> Es gibt schon die methodischen Bemerkungen von Rahner. Man kann z.B. seinen Aufsatz „Anthropologie und Theologie“ auch als methodische Grundsatzschrift lesen.

einzelnen Lehrstückes in ein sonst gleichbleibendes ‚System‘, sondern eine Neukonzeption des Ganzen des ‚Systems‘. Und in diesem Sinn kann man ruhig von einem Ende der Neuscholastik sprechen, so wie sie sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts verstanden hat. Durch diese „Kehre“ hat die christliche Philosophie als erste kirchliche Disziplin jene größere notwendige Dialogfähigkeit gewonnen, die das 2. Vatikanum der Kirche als ganzer in allen Bereichen der „Welt“ gegenüber zu Aufgabe und Pflicht gemacht hat.“<sup>347</sup>

Was aber ist mit der *transzendentalen Methode* gemeint? Und welche Rolle spielt sie in Rahners Theologie? Um Rahners Theologie zu verstehen, ist es zunächst unverzichtbar, sich dem Instrumentarium bzw. der Methode seines Denkens zuzuwenden. Um sein theologisches Denken zu verstehen, ist es wichtig, sein methodisches Vorgehen zu kennen. Andernfalls hätte man schnell einen falschen Eindruck von seiner Theologie; wo Rahners methodisches Vorgehen zu wenig berücksichtigt wurde, sind zudem Missverständnisse entstanden.<sup>348</sup> Daher ist es Aufgabe dieses Kapitels, am Verständnis der *transzental-anthropologischen Methode*, die Theologie Karl Rahners zugänglich zu machen. Die Skizzierung seiner Methode wird dabei mit Bezug auf Kant und Maréchal geleistet. Der philosophiegeschichtliche Anfang soll hier der Konflikt zwischen Scholastik und transzendentaler Philosophie sein.

In der philosophischen Geschichte wurde berichtet, dass die Philosophie und die Metaphysik von Thomas von Aquin und die Kritik der reinen Vernunft von Immanuel Kant als unvereinbare Gegensätze erfasst wurden.<sup>349</sup> Theologen wie Joseph Maréchal versuchten diese Gegensätze so auszuführen, dass der transzendentale Ansatz von Kant, durch eine kritische Weiterführung, in einem neuen Zugang zu entscheidenden Einsichten von Thomas mündet.<sup>350</sup> Rahner ist ein Vertreter dieser Strömung, die als transzentaler Neuthomismus oder als

---

<sup>347</sup> RAHNER, KARL, Transzendentale Methode. Zu einem philosophischen Denkstil in der Theologie. In: Vorrede zur englischen Ausgabe von Otto Muck, *Trancendental Method*, New York 1968.

<sup>348</sup> Vgl. MUCK, OTTO, Thomas – Kant – Marechal: Karl Rahners transzendentale Methode. In: SCHÖNDORF, HARALD (Hg.), Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners. Freiburg 2005, 31. „[d]ass Missverständnisse bezüglich der Gedanken von K. Rahner ihren Grund darin hatten, dass sein methodisches Vorgehen zu wenig berücksichtigt wurde.“

<sup>349</sup> Ebd., 31.

<sup>350</sup> Zum Leben, Denken, Werken und Wirken Joseph Maréchals vgl. LOTZ, JOHANNES B., Joseph Maréchal. In: EMERICH, CORETH/WALTER. M. NEIDL/PFLIGERSDORFFER, GEORG (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Wien – Köln 1988, 453-469.

deutschsprachige Maréchal-Schule zu bezeichnen ist.<sup>351</sup> Rahner findet bei Maréchal eine transzental-philosophische Grundlegung der thomistischen Metaphysik. Er entwickelte das Vorgehen von Maréchal dann unter der Auswirkung der Phänomenologie Martin Heideggers weiter.<sup>352</sup>

Da für das Verständnis der transzentalen Methode bei Maréchal und Rahner die Philosophie Kants wichtig ist, wird diese zunächst in Grundzügen dargestellt.

### 2.3.1. Der Kopernikanische Ansatz bei Kants Philosophie

Kant sah sich vor einer philosophischen Schwierigkeit. Das war die Herausforderung eines erkenntnistheoretischen und eines weltanschaulichen Problems. Das erkenntnistheoretische Problem war das Thema, wie die Newton'schen Gesetze in Bezug auf der empiristischen Kritik David Humes als epistemologisches Paradigma noch gültig seien. Nach Hume scheint es, dass wir immer ausgehend von Erfahrung zu der Erkenntnis von Ursache und Wirkung kommen.<sup>353</sup> Die Hume'sche Kritik ist nachvollziehbar, wenn man annimmt, dass unsere Erkenntnis von der Wirklichkeit, von einem empiristischen Erkenntnismodell, her begriffen werden soll.

---

<sup>351</sup> MUCK, OTTO, Die deutschsprachige Marechal-Schule – Transzentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a. In: EMERICH, CORETH/WALTER, M. NEIDL/PFLIGERSDORFFER, GEORG (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Wien – Köln 1988, 600.

<sup>352</sup> Vgl. ebd., 601: „Er ist gekennzeichnet von einer an Maréchals kritischer Weiterführung des transzentalen Denkens inspirierten Auseinandersetzung mit dem Denken des deutschen Idealismus. Diese Auseinandersetzung erhält ihre besondere Note durch Elemente eines von Heidegger gelernten existential-phänomenologischen Vorgehens. So greifen in der Gedankenführung Rahners aristotelisch-thomistische Metaphysik, neuzeitliche Transzentalphilosophie und Existenzanalyse unseres Jahrhunderts ineinander und ergänzen sich dank einer tiefen Einsicht in ihre systematischen Zusammenhänge.“

<sup>353</sup> Vgl. HENGSTERMANN, CHRISTIAN, Thomas Hobbs, John Locke und David Hume – Die britische Aufklärung. In: BREUL, MARTIN / LANGENFELD, AARON (Hg.), Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium, Paderborn u.a. 2017, 122. „Das Kausalitätsprinzip, nach dem uns die immer wieder beobachtete ‚Abfolge‘ und ‚Nähe‘ zwischen beiden annehmen lässt, hat nach Hume weder analytischen Charakter [...] noch lässt es sich induktiv, also auf der Grundlage einer Vielzahl von Beobachtungen, die ihrerseits allesamt das genannte Prinzip voraussetzen, begründen.“

In seiner *Kritik der reinen Vernunft* schlägt Kant eine kopernikanische Wende und somit ein anderes Modell vor.<sup>354</sup> Kants Vorschlag kann mit Johannes Baptist Lotz treffend wie folgt auf den Punkt gebracht werden:

„[Kant] kommt zu der umfassenden Frage nach der Möglichkeit des menschlichen Erkennens überhaupt. Als Lösung erarbeitet er die Synthese der von Rationalismus und Empirismus gewonnenen Wahrheitsmomente, die sich in den Synthesen Urteilen a priori verdichtet. Im Gegensatz zum Rationalismus sind diese Urteile synthetisch, indem sie die Erkenntnis erweitern; und im Gegensatz zum Empirismus sind dieselben Urteile a priori, weil sie mit Notwendigkeit und Allgemeinheit ausgestattet sind. Solche Urteile sind nach Kant einzig dadurch möglich, daß [sic] die „kopernikanische Wende“ vollzogen wird, daß sich nämlich nicht die Erkenntnis nach den Gegenständen richtet, sondern die Gegenstände sich nach der Erkenntnis richten.“<sup>355</sup>

In Bezug auf die Schwierigkeiten und Gegensätze in der Deutung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit fragte Kant nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis.

„Die Wendung zu den apriorischen Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung im Subjekt ist also die entscheidende Wende, die Kants Transzentalphilosophie ausmacht. [...] Damit scheint die für die herkömmliche Auffassung von Wahrheit konstitutive Rede von einer Korrespondenz zwischen der Wirklichkeit und unserer Sicht auf diese hinfällig zu werden. Wenn wie bei Kant allein der Rekurs auf die Erkenntnisleistungen des Subjekts die Objektivität von Erfahrung und damit die Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntnis sicherstellt, wird es fragwürdig, zur Feststellung der Wahrheit einer Erkenntnis auf die Wirklichkeit an sich zu rekurrieren.“<sup>356</sup>

### 2.3.2. Maréchals kritische Auseinandersetzung mit der transzentalen Methode Kants

In Bezug auf die Bedingungen gültiger Erkenntnis versucht der Jesuit Maréchal mit Aufnahme der transzentalen Methode Kants, aber durch kritische

---

<sup>354</sup> Vgl. WEISCHEDEL, WILHELM (Hg.), Werke in sechs Bänden. KANT, IMMANUEL, Kritik der reinen Vernunft, Bd. 3: Schriften zur Metaphysik und Logik, Darmstadt 1956. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten, aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.“

<sup>355</sup> LOTZ, JOHANNES B., Joseph Maréchal. In: EMERICH, CORETH/WALTER, M. NEIDL/PFLIGERSDORFFER, GEORG (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Wien – Köln 1988, 455.

<sup>356</sup> VON STOSCH, KLAUS, Transzentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage, 5.

Weiterführung<sup>357</sup> seiner Methode wesentliche Gehalte der Tradition wieder aufzubauen.<sup>358</sup>

Methodisch bedeutsam ist, dass auch Rahner in *Geist in Welt* wie Maréchal sich an die Tradition wendet und mit Hilfe der thomistischen Metaphysik von dem Modell der Brücke Kants abgrenzt.<sup>359</sup>

„So besteht für thomistische Erkenntnismethaphysik das Problem nicht darin, wie die Kluft zwischen Erkennen und Gegenstand durch irgendeine Brücke zu überbauen sei: solche Kluft ist ein bloßes Scheinproblem. Vielmehr besteht das Problem darin, wie das dem Erkennenden gegenüberstehen könne und wie es eine Erkenntnis geben könne, die ein anderes als solches hinnimmt. Es ist nicht eine Kluft zu überbrücken, sondern zu begreifen, wie sie überhaupt möglich ist.“<sup>360</sup>

Eine Möglichkeit wäre die Definierung von Fachtermini, mit denen wir unsere Auffassung von der Wirklichkeit unterscheiden, um diese Ansichten überhaupt sprachlich erfassen zu können. Dazu gehört auch die Unterscheidung von einem vermeintlichen Anspruch mit der Realität, die bei besagtem Modell bereits vorausgesetzt wird.

### 2.3.3. Der Unterschied in der weitergeführten und der transzendentalen Methode bei Josef Maréchal und Karl Rahner

Zurückblickend können wir zusammenfassen: Maréchal ging für seinen Ansatzpunkt von Kant aus und versuchte von dort aus systematisch nachzuweisen:

„1. Die Möglichkeit jedes Gegenstandsbewusstseins wird erst durch eine Erkenntnisfunktion ermöglicht, die passend als berechtigte metaphysische Seinsbejahung bezeichnet werden kann. 2. Diese Seinsbejahung bezieht sich nicht

<sup>357</sup> Vgl. LOTZ, JOHANNES B, Joseph Maréchal, 454. „Die Auseinandersetzung mit Kant ist auch deshalb geboten, weil er wie kaum ein anderer bezüglich der menschlichen Erkenntnis Bahnbrechendes geleistet hat, obwohl wesentliche Vorbehalte anzumelden sind.“

<sup>358</sup> Vgl. MUCK, OTTO, Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964, 1. „[Joseph Maréchal] ist der erste, der die transzendentale Methode bewußt aufnimmt, um sie für die Anliegen der scholastischen Philosophie fruchtbar zu machen. [...] Aber erst Maréchal zieht die Beziehung zwischen der thomistischen Erkenntnismetaphysik und der Transzentalphilosophie, und erst er baut die transzendentale Methode so aus, daß [sic] sie als Mittel dienen kann, diese Beziehung aufzuweisen und so die Mängel Kants und des Idealismus mit ihrer eigenen Methode zu überwinden.“

<sup>359</sup> Ebd., 36.

<sup>360</sup> Vgl. RAHNER, KARL, *Geist in Welt*, Sämtliche Werke, Band 2, Freiburg – Düsseldorf 1995, 66.

nur auf die Ordnung der Gegenstände der Erfahrung, sondern schließt auch die Grundlagen der thomistischen Metaphysik ein. 3. Diese Seinsbejahung stellt auch eine notwendige Verbindung zur praktischen Vernunft dar. 4. Diese Seinsbejahung wird nicht nur von verschiedenen Einzelwissenschaften vorausgesetzt, sondern auch von jeder Reflexion über den menschlichen Erkenntnisvollzug.“<sup>361</sup>

Rahner hat in *Geist in Welt*, aufgrund der durch Kant und auch Heidegger motivierten Themenstellung, die Frage gestellt, „wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne.“<sup>362</sup> Diese „Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik aufgrund einer Anschauung, die im Horizont von Raum und Zeit geschieht“<sup>363</sup> antwortet Rahner in einem an Maréchal erinnernden Beweis. Er meint, menschliche Erfahrungserkenntnis setzt immer schon ein metaphysisches Seinsverständnis voraus.<sup>364</sup>

„Wir fragen nach der transzentalen Bedingung der Möglichkeit dafür, d. h. nach einer solchen Bedingung, die im erkennenden Subjekt a priori zur einzelnen Erkenntnis und Abstraktion als deren vorgängige Bedingung ihrer Möglichkeit anzusetzen ist. Also scholastisch ausgedrückt: Wir fragen nach dem inneren Wesen der Fähigkeit zu abstrahieren.“<sup>365</sup>

Das Ergebnis der Auseinandersetzung mit Heidegger ermöglicht Rahner, dass er mit der Analyse der transzentalen Frage des Menschen über Maréchal hinausgehen kann.<sup>366</sup> Rahner hebt die Unausweichlichkeit einer solchen ‚Seinsfrage‘ hervor, die immer beim Menschen vorhanden ist und die immer persönliche Antworten fordern:

„Der Mensch kann nie bloß bei diesem oder jenem allein denkend oder handelnd sich aufhalten. Er will wissen, was allzumal in seiner Einheit, in dem ihm immer schon alles begegnet, sei; er fragt nach den letzten Hintergründen, nach dem einen Grund aller Dinge, und insofern er alles einzelne als seiend erkennt, nach dem Sein alles Seienden; er treibt Metaphysik. Und selbst wenn er es unterlässt oder sogar ausdrücklich ablehnt, so zu fragen, gibt er auf diese Frage doch eine Antwort: Er erklärt die Frage als gleichgültig oder sinnlos und hat damit schon eine Antwort gegeben: das Seiende ist jenes Etwas, das uns gleichgültig, dunkel und sinnleer aus jedem Seienden heraus anblickt.“<sup>367</sup>

<sup>361</sup> DERS., Die deutschsprachige Marechal-Schule – Transzentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a. In: EMERICH, CORETH/WALTER. M. NEIDL/PFLIGERSDORFFER, GEORG (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, 140.

<sup>362</sup> RAHNER, KARL, *Geist in Welt*, 14.

<sup>363</sup> Ebd., 33.

<sup>364</sup> Vgl. MUCK, OTTO, Thomas – Kant – Marechal: Karl Rahners transzendentale Methode, 44.

<sup>365</sup> RAHNER, KARL, *Hörer des Wortes*, 75.

<sup>366</sup> Vgl. RAFFELT, ALBERT/VERWEYEN, HANSJÜRGEN, Karl Rahner, 28f.

<sup>367</sup> Vgl. RAHNER, KARL, *Hörer des Wortes*. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, 44.

### 3. Die Gnade als Herzstück der Theologie Rahners

#### 3.1. Die Konzentration auf den Kern der christlichen Botschaft

Obwohl das Lehren im jesuitisch-theologischen Studiengang, durch eine feste Verteilung der Themen und Vorlesungen, kaum Platz für das Verfolgen und Forschen von eigenen Interessen ließ, hat Rahner trotzdem im Laufe seiner Innsbrucker Tätigkeit umfangreich an seiner Gnadenlehre gearbeitet.<sup>368</sup> Die Gnade<sup>369</sup> kann als Grundantrieb des Rahnerschen Denkens bezeichnet werden. Gnade soll jedoch nicht primär wie in der Neuscholastik als geschaffene Wirklichkeit im Menschen verstanden werden, sondern als Selbstmitteilung Gottes. Hierbei ist es wichtig zu wissen, dass die Gnadentheologie als das Herzstück der Theologie Rahners charakterisiert wird.<sup>370</sup> Insofern ist es richtig zu behaupten, dass die Gnadenlehre die Mitte der Theologie Rahners ist und zugleich die Sachlogik seiner Theologie darstellt.<sup>371</sup> Darüber hinaus wird seine Theologie auch als eine „Theologie aus Erfahrung der Gnade“<sup>372</sup> gesehen. Rahner geht davon aus, dass bereits die Erfahrung von Gnade – als Sache des Menschen – immer auch die Sache Gottes ist. In seiner Theologie denkt Rahner aus der Erfahrung der Gnade über die

<sup>368</sup> Vgl. RAFFELT /VERWEYEN, Karl Rahner, 59. „Im Innsbrucker Studiengang waren die Vorlesungen thematisch genau auf die einzelnen Professoren verteilt. Rahner war von Anfang an – wie wieder aus dem genannten Brief an seinen Provinzial ersichtlich ist – mit Hauptvorlesungen betraut. Es ist wichtig zu wissen, dass er nur einen Teil des Dogmatik-Kurses zu lesen hatte und ganz grundlegende Vorlesungen nicht zu seinem Aufgabenbereich gehörten. So hat er z.B. Christologie erst in seiner späteren Zeit in Münster gelesen [...] Trotz des Zwangs zu Vorlesungen in einem fest umschriebenen Curriculum lässt sich doch aber eine Kongruenz jener Themen mit Schwerpunkten von Rahners Arbeit und auch mit vorangehenden theologischen Texten erkennen, zumindest wenn man die von der Gnadenlehre aus nicht schwierige Ausweitung auf das geistliche Leben hinzunimmt.“

<sup>369</sup> „Der Begriff Gnade (lat. *gratia*, griech. *charis*) fasst im Blick auf das Erlösungsgeschehen in Jesus Christus zusammen, was Worte wie ‚Heil‘, ‚Heilung‘, ‚Ganzheit‘, ‚Glück‘, ‚Beziehung‘, ‚Liebe‘ und ‚Freundschaft‘ ausdrücken wollen. Gnade ist Geschenk Gottes und gleichzeitig Erfüllung dessen, wonach der Mensch zutiefst strebt.“ Vgl. ECKHOLT, MARGIT, Art. Gnade/Gnadentheologie. In: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik (2012), 274-283.

<sup>370</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, 79.

<sup>371</sup> Vgl. RAFFELT /VERWEYEN, Karl Rahner, 56.

<sup>372</sup> Vgl. MARIANO, DELGADO/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade: Annäherungen an Karl Rahner, Schriften der Diözesanakademie Berlin; Bd. 10, 1994.

Sache des Menschen als der Sache Gottes nach. In der christlichen Theologie wurde Rahners Gnadentheologie als formgebendes Prinzip festgestellt und daher als sachlogischer Kern seines Denkens in Augenschein genommen.<sup>373</sup>

Um auch die Bezüge zur Frage nach dem Verhältnis zwischen Theologie und Philosophie bei Rahner zu verdeutlichen, bietet es sich an, Rahners Beitrag zur Diskussion der Gnadentheologie zu untersuchen, weil er hier die Beziehung von Theologie zur Philosophie in Analogie zur Verhältnisbestimmung zwischen Gnade und Natur darlegt.<sup>374</sup> Aus seiner Sicht ist die Frage nach der Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie „nur eine Teilfrage innerhalb der größeren theologischen Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade.“<sup>375</sup>

Wieso aber hat Rahner gerade den Traktat *De Gratia*, als eine Ausarbeitung unter vielen scholastischen Themen, als entscheidende Konzentration auf die „Mitte der christlichen Botschaft“<sup>376</sup> durchgesetzt? Wie interpretiert Rahner die Gnade in seiner gesamten Theologie? Was versteht er unter Gnade als Kategorie, ohne welche das besondere Charakteristikum seiner Theologie nicht erfasst werden könne? Es ist wichtig zu wissen, dass Rahner in seinem Werk eine begriffliche Veränderung vornimmt, denn Gnade als Selbstmitteilung Gottes wird später zum übernatürlichen Existential fortbestimmt.

Bevor sich diese Arbeit Rahners Gedanken zuwendet, soll im Folgenden ein kurzer Überblick über die Geschichte der Gnadenlehre gegeben. Dieser Blick soll aufzeigen, dass Gnade und Natur scharf voneinander getrennt worden sind. Danach

---

<sup>373</sup> Vgl. SIEBENROCK, ROMAN, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie. In: MARIANO, DELGADO/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Schriften der Diözesanakademie Berlin; Bd. 10, 1994, 34-71.

<sup>374</sup> LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS, Die Theologie bedarf der Philosophie: Über einen Grundsatz der Theologie Karl Rahners. In: MARIANO, DELGADO/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Berlin 1994, 284-299.

<sup>375</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Philosophie und Theologie. In: Schriften zur Theologie VI, Zürich Köln 1965, 91-103.

<sup>376</sup> Vgl. MARIANO, DELGADO/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, 34. „Zunächst soll nachgezeichnet werden, wie Rahner den Traktat, ‚De Gratia‘ aus einer Abhandlung unter vielen im scholastischen Pflichtprogramm zur Konzentration der Mitte der christlichen Botschaft entwickelte. Insofern geht es in der Gnadentheologie zentral um die Identität und das Selbstverständnis des Christentums in Auseinandersetzung mit konkurrierenden Vorstellungen, auch der eigenen Tradition.“

soll die Entwicklung der Theologie Rahners im Kontext der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts nachgezeichnet werden. „Die christliche Theologie sieht seit ihren Anfängen<sup>377</sup> bei Augustinus<sup>378</sup> in der Heilsnotwendigkeit der Gnade, wie auch in deren Ungeschuldetheit<sup>379</sup> und Unverdienbarkeit deren reinen Geschenkcharakter. Daher entwickelte die „Theologie des frühen Mittelalters zur Abwehr des immer wieder auflebenden Pelagianismus den Begriff des *Übernatürlichen*. Ursprünglich war er ganz und gar auf das personale Verhältnis zwischen Mensch und Gott ausgerichtet und hatte nichts mit Hypothesen über zwei Ordnungen – eine natürliche und eine übernatürliche – zu tun.“<sup>380</sup>

„Diese Situation änderte sich im Spätmittelalter und vor allem im Zuge der innerkatholischen Auseinandersetzung um die Gnadenlehre nach dem Konzil von Trient. Ein radikaler Augustinismus erklärte die Gnade zur Übernatur. Er identifizierte zum eigentlichen Wesen des Menschen die menschliche Natur schlechthin mit der Sünde. Damit wurde der Geschenkcharakter der Gnade preisgegeben.“<sup>381</sup> „Dem Augustinismus geht es gerade darum, dass der Mensch nichts in seiner Macht Stehende für die Gnade tun kann. Der Mensch habe zur Wahrung des Menschseins Anspruch auf Gnade. Sie galt nicht mehr als freie Gabe Gottes, sondern als etwas, das Gott seinem Geschöpf schulde. Um die ganze Botschaft Christi zu bewahren, wurde es im Gegenzug notwendig, den positiven Wert der Schöpfung herauszustellen und zu zeigen, dass ein sittlich gutes Handeln auch ohne *übernatürliche Gnade* denkbar sei. Dies verursachte, dass die natürliche

---

<sup>377</sup> Vgl. KRAUS, GEORG, Art. Disposition für die Gnade. In: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik (2012), 125-128. „Das Problem der D.G. wird erstmals akut in der Auseinandersetzung zwischen Augustinus (430) und den Semipelagianern. Ihnen gegenüber betont Augustinus, dass die Initiative zum Glauben ein Gnadenhaftes Geschenk Gottes sei. Dieses vorausgehende Wirken Gottes schließt aber das Wirken des Menschen nicht aus, sondern ein.“

<sup>378</sup> Vgl. ECKHOLT, MARGIT, Art. Gnade/Gnadentheologie. In: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik (2012), 274-283. „Augustinus führte einen erbitterten Kampf gegen die Irrlehre des Pelagius (350-420), der die Gnade auf eine äußere Hilfe zum sittlich guten Handeln des Menschen reduzierte.“

<sup>379</sup> Ebd., 353. „Die Ungeschuldetheit der Gnade besagt, dass die unmittelbare und heilshafte Zuwendung Gottes zum Menschen nicht schon mit der Schöpfung des Menschen durch Gott notwendig verbunden ist und dass der Mensch durch eigene Anstrengung und sittliche Leistungen keinen Anspruch auf die Gnade erwerben kann.“

<sup>380</sup> Vgl. SCHROFNER, ERICH, Gnade und Erfahrung bei Karl Rahner und Leonardo Boff. Zwei Wege gegenwärtiger Gnadentheologie. 264-280.

<sup>381</sup> Ebd., 266.

und die übernatürliche Ordnung als zwei getrennte Bereiche verstanden wurden.“<sup>382</sup> Das Ergebnis davon war, dass sich das Übernatürliche zunehmend als ein in sich abgeschlossenes dinghaftes Etwas herausstellte.<sup>383</sup> „Damit war zwar die Unterscheidung von Schöpfungsordnung und Gnadenordnung sowie der übernatürliche Charakter der Gnade gesichert, jedoch wurde die Hinordnung der Gnade auf den Menschen und die existentielle Angewiesenheit des Menschen auf die Gnade vergessen. Die scharfe Trennung von Natur und Gnade brachte es auch mit sich, dass im Zusammenhang der Gnadenlehre nicht mehr von Erfahrung die Rede war. Da sich das Sammeln von Erfahrung im Alltagsleben des Menschen ereignet, wurde es vorschnell der Natur – und zwar ausschließlich ihr – zugeordnet. Gnade wird somit nur durch Offenbarung als wohlaufende Mitteilung, anstatt auch als existentielle Begegnung, verstanden.“<sup>384</sup>

„Dieses Verhältnis von Natur und Gnade prägt seit dem Konzil von Trient das Zentrum der katholischen Gnadentheologie. Es war der Standard, an dem sich jeder neue Entwurf einer Gnadenlehre messen lassen musste. Aus diesem Grund beschäftigt sich Rahner am Anfang seiner Gnadentheologie mit einer neuen Sicht auf das Verhältnis von Natur und Gnade.“<sup>385</sup>

„Innerhalb der sogenannten *Nouvelle Théologie*<sup>386</sup> wurde aufgezeigt, dass der Aufbruch katholischer Theologie vor dem II. Vatikanischen Konzil von einer

---

<sup>382</sup> Ebd., 267.

<sup>383</sup> Es ist notwendig, hier darauf hinzuweisen, dass zwischen Augustinus und dem Zwei-Stockwerk-Denken einige Jahrhunderte liegen. Wenn man eine historische Entwicklung nachzeichnen will, sollte man auf die Geschichte der Gnadenlehre eingehen.

<sup>384</sup> FEINER, J/ TRÜTSCH, J/ BÖCKLE, F (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, 3. Aufl., Einsiedeln 1960, 211. „Das Verhältnis von Natur und Gnade wird so gedacht, daß [sic] sie wie zwei ganz vorsichtig übereinander gelagerte Schichten erscheinen, die sich möglichst wenig durchdringen. Dementsprechend ist die Ausgerichtetheit der Natur auf die Gnade möglichst negativ gedacht. Die Gnade ist zwar Natur tatsächlich unüberbietbare Vervollkommenung der Natur zwar kann Gott als der Herr dieser Natur vom Menschen fordern, daß [sic] er sich dem faktisch existierenden Willen Gottes zu einem übernatürlichen Ziel und Leben für den Menschen unterwirft und sich für die Gnade öffnet, aber die Natur von sich aus hat dazu nur die *potentia oboedientia*, die in einem möglichst negativen Sinn aufgefasst wird. Man wird eine solche durchschnittliche Vorstellung nicht von einem gewissen Extrinsezzismus (wie man es genannt hat) freisprechen können.“

<sup>385</sup> In Rahners Überlegungen taucht diese Frage sehr früh auf, etwa in den Aufsätzen „Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade“: ZkTh 63 (1939) und „Über das Verhältnis von Natur und Gnade“: Orientierung 14 (1950) im ersten Band seiner „Schriften zur Theologie“ auf.

<sup>386</sup> „Der Ausdruck *Nouvelle Théologie* bildete sich für eine bestimmte Richtung innerhalb der französischen katholischen Theologie seit den 1930er-Jahren. Sie wollte vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Philosophie und in kritischer Auseinandersetzung mit der Neuscholastik

Neuorientierung in der Gnadentheologie ausging.“<sup>387</sup> „Die *Nouvelle Théologie* behauptet eine natürliche Fokussierung des Menschen auf dessen beseligende *visio beatifica*, eine innere Hinordnung der Natur auf die Übernatur. Sie verneinten die Möglichkeit einer reinen Natur und einer rein natürlichen Glückseligkeit.“<sup>388</sup>

Rahner vertritt wie Henri de Lubac als exemplarischem Vertreter der *Nouvelle Théologie* das Anliegen, dass der Extrinsezmus der schultheologischen Gnadenlehre überwunden werden soll, da die schultheologische Gnadentheologie die Gnade nur als äußerlich bleibenden Überbau einer in sich abgeschlossenen Natur des Menschen darstellt. „Das apriorische Vermögen des Glaubens selbst wird in der katholischen Theologie kaum bedacht.“<sup>389</sup> Während die traditionelle Gnadentheologie das Verhältnis der Natur zur Gnade rein negativ als Nichtwidersprüchlichkeit annimmt, bestimmt Rahner mit den französischen Theologen eine positive innere Orientierung des Menschen auf die Gnade. Eine innere Hinordnung, welche für die Natur des Menschen derart konstitutiv ist, dass der Mensch ohne sie nicht mehr verstanden werden kann. Insbesondere war Rahner wie de Lubac der Meinung, dass der Extrinsezmus der herkömmlichen Gnadenlehre, die das Verhältnis von Gnade und Natur wie zwei völlig unabhängig voneinander nachträglich zu vermittelnde Stockwerke versteht und interpretiert, für gefährliche Konsequenzen in der Frömmigkeitsgeschichte verantwortlich ist. Verbunden mit der These, dass Gnade nicht erfahrbar sei, scheint Gnade als schmucker Überbau, von dem nicht ganz klar ist, warum er für die Natur oder den Menschen wichtig sein sollte.

---

geschichtliches Denken stärker in die Theologie einbringen.“ SCHEPENS, JACQUES, Art. *Nouvelle Théologie*. In: Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1998), 935-937.

<sup>387</sup> SCHEPENS, JACQUES, Art. *Nouvelle Théologie*. In: Lexikon für Theologie und Kirche 7 (1998), 935-937. „Die Auseinandersetzung betraf Fragen der Dogmenentwicklung, der Schöpfungs- u. Erbsündenlehre sowie der Eucharistie. Sie spitzte sich in der Gnadenlehre bes. auf das Problem der *natura pura* zu. Die hist. Darlegung de Lubacs zeigen zwar die Schwächen der trad. neuzeitl. Thomasauslegung, widmeten sich aber zu wenig der Vermittlung der systematischen Frage mit der Schultheologie. Karl Rahner versuchte dies mit dem Begriff des übernatürl. Existenzials zu leisen.“  
<sup>388</sup> Ebd., 938.

<sup>389</sup>Vgl. SIEBENROCK, ROMAN, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie. In: MARIANO, DELGADO/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Schriften der Diözesanakademie Berlin; Bd. 10, 1994, 34-71.

Der Grund für diesen Extrinsezismus der traditionellen Gnadenlehre besteht darin, dass die Gnadentheologie die übernatürliche Begnadigung des Menschen an das Hören der christlichen Botschaft knüpfte, weil der Mensch nur so zum Glauben kommen könne. Ferner ist die Gnade Gottes, die als heilmachende Kraft betrachtet wird, nur als eine zur Natur des Menschen hinzukommende Kraft, welche ihm Vollkommenheit verschafft, zu verstehen. Denn nach Auffassung der traditionellen Überlegung zur Gnadentheologie kennt der Mensch die kategoriale Wortoffenbarung Gottes nicht oder aber er lehnt diese Offenbarung und damit den Glauben schuldhaft ab. Der natürliche Mensch kann aufgrund seiner Urerkenntnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus nicht allein zum Glauben kommen. Es wurde ausdrücklich behauptet, dass Kenntnis und Glaube der Wortoffenbarung von der Heilsmöglichkeit abhängig sind. Hier ergibt sich die Frage, wie diese Gnade gleichzeitig die Erfüllung der innersten Dynamik des Menschen sein kann, wonach sich der Mensch im Innersten ausrichtet oder worauf er bereits ausgerichtet ist. Rahner versucht in seinen Überlegungen dieses Problem des Verhältnisses von Natur und Gnade neu zu bestimmen. Er findet eine Lösung für das Problem der doppelten Ungeschuldetheit der Gnade, welche die katholische Schultheologie verteidigt.<sup>390</sup> Die Lösung Rahners als Ausweg aus der Schultheologie und der katholischen, lehramtlichen Spannung ist theologisch bedeutend:

Um den Extrinsezismus der Gnade zu bewältigen, hält Rahner einerseits an der Möglichkeit einer reinen, nicht übernatürlich finalisierten menschlichen Natur fest und rettet so die freie Ungeschuldetheit der Gnade Gottes. Er erklärt aber gleichzeitig, dass diese Möglichkeit nie Wirklichkeit war, das heißt konkret, dass der Mensch, so er faktisch existiert und sich erlebt, weder reine Natur ist noch sich so erfährt. „Die sogenannte *reine Natur* ist nach der Theologie Rahners ein bloßer – wenn auch unverzichtbarer – *Restbegriff* für das, was übrig bleibt. Dieser ganz und gar abstrakte Begriff dient nur dazu, die Ungeschuldetheit der Gnade zu

---

<sup>390</sup> REINISCH, LEONHARD (Hg.), Theologie heute, München: Beck 1959, 92. Die katholische Theologie behauptet die doppelte Ungeschuldetheit der Gnade, weil „diese seine freie Selbstmitteilung ungeschuldet Gnade, Wunder unerwarteter Initiative seiner göttlich freien Liebe ist, sowohl insofern wir endliche Kreatur sind als auch insofern wir Sünder sind. Aus beiden Gründen, die unterschieden werden müssen, so sehr sie in ihrer Einheit zusammen den einen Menschen ausmachen, ist und bleibt die Gnade Gottes eben reine, unverdienbare Gnade.“

benennen. Mit ihm ist keineswegs behauptet, dass es eine Schöpfungsordnung getrennt von der Heilsordnung gebe oder gegeben habe, oder gar, dass der in der Geschichte existierende Mensch jemals außerhalb der Heilsordnung stehen könnte.“<sup>391</sup>

„Rahner begründet seine Ansicht folgendermaßen: Weil Gott die Rettung aller Menschen will“<sup>392</sup> und „weil die Erlösung durch Christus für jeden Menschen gilt,“<sup>393</sup> „ist kein Mensch in seinem konkreten Dasein, folglich auch in seiner Erfahrung nur *reine Natur* im Sinne der schultheologischen Gnadenlehre. Denn der Mensch wird in seiner Natur vom Heilswillen Gottes umfasst, insofern er auch auf die selige Gemeinschaft mit Gott in Gnade hingeordnet ist.“<sup>394</sup>

„Es wurde zur Zeit Rahners sowohl in der *Nouvelle Théologie* als auch auf dem II. Vatikanischen Konzil betont, dass die Kraft und der Wille zum „*Aggiornamento*“<sup>395</sup> in einer theologischen Rede nicht vernachlässigt werden dürfen. Es geht um den wichtigen Moment von Vermittlung, der nach dem II. Vatikanischen Konzil berücksichtigt werden soll.“<sup>396</sup> Die Frage nach einer anthropologischen Vermittlung des Sinns kirchlicher Lehren und ethisch-moralischer Praxis hat die katholische Theologie im 20. Jahrhundert lange verdrängt. Der menschlichen

---

<sup>391</sup> Vgl. SCHROFNER, ERICH, Gnade und Erfahrung bei Karl Rahner und Leonardo Boff. Zwei Wege gegenwärtiger Gnadentheologie. 264-280.

<sup>392</sup> „Der allgemeine Heilswille Gottes bedeutet nach 1 Tim 2, 4, dass Gott das Heil aller Menschen will.“ Vgl. Neues Lexikon der katholischen Dogmatik (2012), 274-283.

<sup>393</sup> „Die Universalität der Erlösung besagt, dass Christus für alle Menschen gestorben ist und nicht nur für die Mitglieder der christlichen Kirche.“ Vgl. Neues Lexikon der katholischen Dogmatik (2012), 274-283.

<sup>394</sup> Vgl. SCHROFNER, ERICH, Gnade und Erfahrung bei Karl Rahner und Leonardo Boff. Zwei Wege gegenwärtiger Gnadentheologie. 264-280.

<sup>395</sup> EIRICH, MARGARETE, *Aggiornamento*: „im Heute stehen“. In: <https://www.uni-trier.de/fileadmin/theofak/Symposium/Aggiornamento/>; 26.01.2016: „Der Vater des Konzils, Johannes XXIII., nannte die Hauptaufgaben des II. Vatikanischen Konzils: *Aggiornamento*. Auch Karl Rahner formulierte bereits vier Tage nach Ende des Konzils im Rahmen eines Festvortrags in der katholischen Akademie in München die Notwendigkeit einer geistlichen Umsetzung. In der deutschen Sprache gibt es kein Wort, das „*Aggiornamento*“ genau entspricht. Die Vorschläge zur Übersetzung reichen von „Heutigwerdung“, „Update“ (Bredeck), über „im heute stehen“, „Heutigwerden“ (Benedikt XVI.), bis zu „Verheutigung“ (Voderholzer). Konzilshistoriker Giuseppe Alberogo verweist darauf, dass es zu kurz gegriffen wäre, *Aggiornamento* mit Reform gleichzusetzen. Dabei ging es seiner Meinung nach weder bloß um eine Erneuerung der Institutionen noch um eine Veränderung in der Lehre, wohl aber um ein neues, radikales Eintauchen in den überlieferten Glauben mit dem Ziel, das christliche Leben und das Leben der Kirche zu erneuern im Geist der Freundschaft mit dem Menschen.“

<sup>396</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Die Zeichen der Zeit, in Schriften zu Theologie IX, Zürich-Köln 1970, 79-127.

Vernunft war grundsätzlich verschlossen, nach dem *Was* dieser, durch die Kirche verbindlich für den Menschen vorgetragenen, göttlichen Verfügungen zu fragen. Allein die Wunder und erfüllte Weissagungen hatten die ergangene Offenbarung sichergestellt. Die sogenannten *äußereren Argumente* der hierarchischen Lehre hatten gerechtfertigt, dass Gott eine für den Menschen verbindliche übernatürliche Offenbarung erlassen hatte.

Obwohl die Gnadenlehre das Thema seiner ersten Vorlesungen war und Rahner damit eine exakte Übersicht über ihre chronologische Entwicklung aufstellte,<sup>397</sup> soll hier auf einige zentralen Aspekte der Thematik eingegangen werden. In diesen zentralen Aspekten soll darauf hingewiesen werden, dass, während in den frühesten Werken Rahners der Mensch als das Wesen grundsätzlicher, unbegrenzter Offenheit auf Gott und auf die Offenbarung Gottes hin charakterisiert wird,<sup>398</sup> erst etwas später der Gedanke einer bleibenden Geistigkeit des Menschen auf das übernatürliche Ziel Gott hin in seinen Überlegungen auftaucht.<sup>399</sup>

Der Neuansatz seiner Gnadentheologie besteht sichtbar darin, dass er einen wichtigen Schritt zum neuen Gnadenverständnis beiträgt, denn er hat in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung einen persönlichen Umgang Gottes mit den von Gott angesprochenen Menschen thematisiert.

Es sind vor allem zwei Punkte, an denen Karl Rahner seine Grundgedanken formuliert hat. Zum einen hat er auf schultheologischem Wege die traditionelle Lehre von der Partizipation als Teilhabe am göttlichen Leben interpretiert. Zum anderen geht er den Weg zu einer Umsetzung des *Gnadentraktats* als lebendige Verständigung zwischen Gott und Mensch in den Kategorien der Interpersonalität.<sup>400</sup>

---

<sup>397</sup> Chronologie der Rahnerschen Werke ist aus der grundlegenden Arbeit von Nikolaus Scherdtfeger in Gnade und Welt: Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen" erkennbar.

<sup>398</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in Schriften zur Theologie I, Zwitserland 1964, 323-347. Auch ebd., Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, 347-377.

<sup>399</sup> LEHMANN, KARL, Karl Rahner. In: VORGRIMLER, HERBERT / VANDER GUCHT, ROBERT (Hg), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 1970, 143-180.

<sup>400</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Schriften zur Theologie X, Zürich–Köln 1970, 539. „1- Die übernatürliche, von Gott den Menschen angebotene Glaubens- und Rechtfertigungsgnade braucht nicht gedacht zu werden als eine intermittierende Intervention Gottes in eine an sich profane Welt, sie kann vielmehr

Gnade als ein personales Beziehungsgeschehen zu definieren, gelingt Rahner in einer an der Ontologie orientierten Begrifflichkeit. Rahner überschreibt seine Gnadentheologie mit der Selbstmitteilung Gottes, die der konkrete Ausdruck für den Menschen und die maßgebliche Eigenschaft Gottes ist.

„Entscheidend für das Verständnis dieser Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, ist es, zu begreifen, daß [sic] der Geber in sich selber die Gabe ist, daß [sic] der Geber sich selbst in sich und durch sich selber der Kreatur als ihre Vollendung zu eigen gibt. Natürlich hat diese göttliche Selbstmitteilung, in der sich Gott selbst zum konstitutiven Prinzip des geschöpflichen Seienden macht, ohne dadurch seine absolute seinshafte Selbständigkeit zu verlieren.“<sup>401</sup>

Dies stellt das zweite wesentliche Strukturelement in Rahners Theologie dar, denn Gott will unwiderruflich das universale Heil aller Menschen. Dieser universale Heilswille Gottes ist eine real bestimmende Wirklichkeit, die durch die Tat Christi im Heiligen Geist den Menschen gegeben ist. Diese Bestimmung thematisiert Rahner mit verschiedenen terminologischen Abwandlungen als das übernatürliche Existential. Rahner meinte, wenn der Heilswille Gottes alle Menschen umfasst und der Wille Gottes nicht bloß *im Herzen Gottes* verschlossen ist, dann ist dies zwangsläufig eine Wirklichkeit im Menschen, die ihn verändert. Rahner weist im Zusammenhang mit den transzendentalen Erfahrungen ausführlich auf die innere Dynamik menschlicher Geistigkeit hin. Aufgrund dieser inneren Dynamik erklärt Rahner sie zum *übernatürlichen Existential* des Menschen. Er ist davon überzeugt,

---

vom universalen Heilwillen Gottes her durchaus verstanden werden als ein als angebotene Gnade dauernd gegebenes Existential der geistigen Kreatur, der Welt überhaupt, die diese finalisiert auf die Unmittelbarkeit Gottes hin. Der in der Selbstmitteilung Gottes, Gnade genannt, sich objektiv immer und überall im Modus des Angebots und der Ermöglichung heilshaften Handelns objektivierende universale Heilswille Gottes ist, obzwar ungeschuldet und ‚übernatürlich‘, die innerste Entelechie und Dynamik der Welt als der Geschichte der geistigen Kreatur. Als solche Dynamik braucht sie nicht Reflex und gegenständlich gewußt zu sein, sie ist doch vorhanden. 2- Diese dem Wesen und der Geschichte dauernd eingestiftete Gnade als Dynamik und Finalisierung der Geschichte des Menschen ist nun aber in der Weise bewußt, wie eine solche Bewußtheit, die nicht schon und nicht notwendig auch gegenständliche Gewußtheit bedeutet, bei den apriorischen Formalobjekten und bei den Horizonten der geistig intentionalen Fähigkeiten der Erkenntnis und Freiheit gegeben ist. Ob der Mensch der Reflex weiß oder nicht, ob er für sich allein reflektieren kann oder nicht, der Mensch ist dadurch die ihm als seiner Freiheit angebotene eingestiftete Gnade in der Weise des Formalobjekts, eines geistigen Horizontes apriorischer Art auf die Unmittelbarkeit Gottes finalisiert. Er vollzieht sein geistiges Leben in Erkenntnis und Freiheit so, daß Gott in sich selbst das letzte Woraufhin seiner Erkenntnis- und Freiheitsgeschichte ist, und zwar nicht als der Gott der metaphysischen Erkenntnis, als der Gott der unendlichen Ferne, sondern als Gott, der in sich selbst und an sich in seiner eigenen Wirklichkeit und Herrlichkeit das Ziel ist, als Gott des ewigen Lebens.“<sup>401</sup>

<sup>401</sup> DERS., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br.– Basel–Wien 1976, 126.

dass diese Dynamik des Menschen in den transzendentalen Erfahrungen nie eine rein natürliche ist, sondern bereits übernatürlich, sodass etwa auch die Nichtchristen qua Menschsein in ihrem Handeln auf Gott hingeordnet sind. In diesem *übernatürlichen Existential* wurden jene theologischen Aspekte verfolgt, in denen nur Wahrheit, Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der Annahme eines übernatürlichen Existentials als Kategorie der Gnade zuzuweisen sind. Rahner hat in seiner Überlegung der Gnadenlehre jedem Menschen ein übernatürliches Existential zugeschrieben, um negative Auswirkungen schultheologischer Aspekte in der Gnadenlehre zu vermeiden.<sup>402</sup>

Doch wie weiß sich Rahner gerade in der Gnadentheologie dem Glauben seiner und unserer Zeit verpflichtet? Was hat er in seiner Theologie der Gnade angestrebt?

„Rahner hat mit seiner umstrittenen Theorie von den *anonymen Christen* die Heilsmöglichkeit aller Menschen und somit auch die der Nichtchristen zu deuten gewagt.“<sup>403</sup>

Er geht davon aus,

„daß [sic] ein Mensch nach der Lehre der Kirche selbst die heiligmachende Gnade schon besitzen kann, also gerechtfertigt und geheiligt sein, Kind Gottes, Erbe des Himmels, gnadenhaft auf sein übernatürliches ewiges Heil positiv hingeordnet sein kann, bevor er eine explizit christliche Glaubenserkenntnis angenommen hat und getauft worden ist. ‚Anonyme Christen‘ sagt zunächst: innere vergöttlichende und vergebende Gnade vor der Taufe.“<sup>404</sup>

„Dieser Gedanke hat eine bis heute anhaltende Diskussion ausgelöst und dabei immer wieder Befürworter und Gegner hervorgebracht. Viele Theologen nehmen Rahners Thesen nicht an, weil sie der Auffassung sind, dass sie im Widerspruch zur

---

<sup>402</sup> WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, 93. „Ich sagte eingangs schon, daß [sic] der eigentliche und ursprüngliche Anstoß, der Rahner zur Einführung des übernatürlichen Existentials in allen Menschen brachte, die Gnadenlehre der jüngeren Theologiegeschichte war, und zwar deren negative Auswirkungen für den Glauben.“

<sup>403</sup> VAN DER HEIJDEN, BERT, Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 250: „Das anonyme Christentum ist wohl der am meisten diskutierte Punkt in Rahners Theologie.“

<sup>404</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche. In: Schriften zur Theologie IX, Zürich-Köln 1970, 498-519, 502. „Praktisch hat es natürlich nur einen Sinn, vom anonymen Christentum zu sprechen, wenn man voraussetzt, daß die Rechtfertigungsgnade auch dort gegeben sein kann, wo keine geschichtlich und begrifflich explizite Beziehung zum Christentum und seiner amtlichen Wortoffenbarung gegeben ist.“

Lehre der Tradition stehen.“<sup>405</sup> Rahner hat in seinen Aufsätzen auf das Problem einer Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche aufmerksam gemacht. Er war somit der erste, der reflexiv eine Heilsmöglichkeit verantwortet hat.

Aus der Betrachtung der Gnadentheologie Rahners ergibt sich, dass seit der Entwicklung seiner Gnadentheologie in den 1950er Jahren diese Gedanken nichts an Aktualität verloren haben, denn es handelt sich nicht um eine historisch oder inhaltlich abgeschlossene Fragestellung, sondern um eine immer noch aktuelle Herausforderung.

Die Beurteilung der Theologie Rahners unterliegt dabei wesentlich der Bereitschaft und Fähigkeit des jeweiligen Interpreten. Denn es gilt, die das Werk bestimmenden Traditionen und die theologischen Axiome umfassend zu erkennen und das Opus in seiner textlichen und systematischen Vielschichtigkeit nicht von vornherein zu verkürzen.

---

<sup>405</sup> Vgl. SCHWERDTFEGER, NIKOLAUS, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg 1982. 2: „Wer das unerbittlich hart klingende „Extra Ecclesiam nulla Salus“ – „Außerhalb der Kirche kein Heil“ im Ohr hat, wer nur wenig um die Geschichte der Frage nach dem Heil der „Ungläubigen“ weiß, wird die These von einer Rechtfertigung von der Taufe keineswegs für selbstverständlich und harmlos halten.“

## 4. Übernatürliches Existential als Geheimnis des Menschen

Hansjürgen Verwegen hielt im Jahr 1986 seine Antrittsvorlesung zu der Frage wie ein Existential übernatürlich wird.<sup>406</sup> Er stellte mehrere kritische Anfragen an das *übernatürliche Existential*, die nach Föbels Meinung, „so fundamental sind, dass von einem ‚ersten Prinzip‘ nichts mehr übrig bleibt“<sup>407</sup>. Ist der von Karl Rahner in die Theologie eingeführte Begriff des *übernatürlichen Existentials*<sup>408</sup> als eine schon widersprüchlich anmutende Formulierung<sup>409</sup> oder als ein eindeutiger Höhepunkt<sup>410</sup> des anthropologischen Ansatzpunktes der Theologie Rahners zu verstehen?

Mit dem vorliegenden Kapitel soll der Frage nach dem Rahnerschen Theologumenon des *übernatürlichen Existentials* nachgegangen werden, allerdings nicht in einer Auseinandersetzung mit Verwegen, sondern zunächst mit einer genaueren Klärung dieses Theologumenons in Rahners Theologie, welcher sich wiederum mit dem Begriff des Existentials auf Martin Heidegger als begrifflichen Urheber bezog. Um im Anschluss Verwegen's Kritik nachvollziehen zu können,

<sup>406</sup> VERWEYEN, HANSJÜRGEN. "Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners." *Trierer Theologische Zeitschrift* Trier 95.2 (1986): 115-131.

<sup>407</sup> FÖBEL, THOMAS, Gott-Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verwegen's Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners, Wien 2014, 781.

<sup>408</sup> Vgl. MENKE, KARL-HEINZ, Art. Existential, übernatürliche Existential. In: Lexikon für Theologie und Kirche Bd.3 (1995), 1115. Der Begriff vom übernatürlichen Existential ist der „Vorgriff der Erkenntnis und Freiheit des Menschen auf ein unbedingtes Sein, [...] die Hl. Schrift, das Kreuz oder Jesus Christus selbst als ‚Gegenstand‘ der inneren menschlichen Dynamik.“ Etwas leichter definiert Herbert Vorgrimler das übernatürliche Existential in seinem „Theologischen Wörterbuch“. VORGRIMLER, HERBERT, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg 2008, 184: „Existential, übernatürliche, [...] Der von K. Rahner (1984) in die systematische Theologie eingeführte Begriff des ü.E. bezeichnet die Situation eines Menschen vor Gott im Voraus zu seiner Rechtfertigung (durch die sakramental oder außersakramental empfangene Gnade), u. zwar bezeichnet er diese Situation, insofern sie geprägt ist durch den universalen Heilswillen Gottes.“

<sup>409</sup> Vgl. LOSINGER, ANTON, Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners, Sankt Ottilien 2015, 74. „Die schon auf den ersten Blick widersprüchlich anmutende Formulierung dieses Rahnerischen Zentralbegriffs bringt das in sich ambivalente Verhältnis der Zuordnung von Natur und Gnade zum Ausdruck.“

<sup>410</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner; Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg i.Br.–Basel–Wien 1978, 79. „Der anthropologische Ansatzpunkt der Theologie, wie er mit Hilfe der transzendentalen Methode erreicht wird, findet jedoch einen eindeutigen Höhepunkt in Rahners Begriff des ‚übernatürlichen Existentials‘. Bei aller Vielfalt und Breite theologischer Gedanken bildet dieser Begriff den Zentralbegriff der Rahnerischen Theologie.“

wird der Begriff *Existential* nach Heidegger erläutert. Außerdem ist es notwendig, die verschiedenen Verwendungen dieses Begriffs zu untersuchen und ihn in seinem zeitlichen und systematischen Kontext in ausgewählten Werken aufzuzeigen. Von da aus wird zur theologischen Begründung des *übernatürlichen Existentials* übergegangen. Schließlich wird Thomas Fößels Replik vorgestellt, die direkt auf Verwegen zugunsten Rahners antwortet und zugleich die Grundlage der von dieser Arbeit vertretenen Argumentation darstellen soll und die Überleitung zur abschließenden Stellungnahme ermöglicht.

Rahner hat in seiner Anthropologie das Wort *Existential* verwendet, das ein von Heidegger in seinem Werk *Sein und Zeit*<sup>411</sup> geprägter Begriff ist. Er unterscheidet wie Heidegger die Seinsbestimmung des eigentlichen Existierens des Menschen, d. h. das *Dasein* von den nicht daseinsmäßigen Kategorien der Dinge. Martin Heidegger beschreibt in *Sein und Zeit* die eigentliche Existenz bzw. das eigentliche Existieren des Menschen als *sein*

„[i]n-der-Welt-sein überhaupt als Grundverfassung des Daseins.“<sup>412</sup>

*Menschsein* und als solcher existieren heißt somit, zuallererst fragend-suchend existieren.<sup>413</sup> Dieses fragend-suchende Existieren darf daher als ein prinzipielles Streben verstanden werden und niemals anhaltendes Weiter-Wollen aus der vorgefundenen, zweifelnden Existenz heraus, die im *Menschsein* als *Eigentlichkeit*<sup>414</sup> verankert ist. Es ist somit etwas, dass das Wesen des Menschen als *so und nicht anders*<sup>415</sup> meint.

---

<sup>411</sup> HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963.

<sup>412</sup> Ebd., 52.

<sup>413</sup> Ebd., 14f. „Wenn die Interpretation des Sinnes von Seiner Aufgabe wird, ist das *Dasein* nicht nur das primär zu befragende *Seiende*, es ist überdies das *Seiende*, das sich je schon in seinem *Sein* zu dem verhält, wonach in dieser Frage gefragt wird. Die Seinsfrage ist dann aber nichts anders als die Radikalisierung einer zum *Dasein* selbst gehörigen wesenhaften *Seinstendenz*, des vorontologischen *Seinsverständnisses*.“

<sup>414</sup> Ebd., 42f. „Die beiden Seinsmodi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinn terminologisch gewählt – gründen darin, daß [sic] *Dasein* überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist.“

<sup>415</sup> Vgl. Ebd., 14. Diesen Gedanken nimmt Heidegger in Verbindung mit der Frage nach der menschlichen Seele auf und greift auf den ideengeschichtlichen Ursprung des Aristoteles und die Rezeption DES? Thomas zurück. „Die Seele (des Menschen) ist in gewisser Weise das *Seiende*; die ‚Seele‘, die das *Sein* des Menschen ausmacht, entdeckt in ihren Weisen zu sein, alles *Seiende* hinsichtlich seines Daß- [sic] und Soseins, d.h. immer auch in seinem *Sein*.“

Rahner, als Schüler Heideggers, benutzte diese anthropologischen Erkenntnisse und entwickelt seine Theologie als eine vom Menschen ausgehende. Er beginnt aus den genannten Überlegungen Heideggers heraus mit einer anthropologischen Analyse, die ihm gewissermaßen das Vorfeld der Theologie eröffnet.<sup>416</sup> In seinen Arbeiten *Geist in Welt* von 1939 sowie *Hörer des Wortes* von 1941 weist Rahner den Menschen als eine auf Gott gerichtete Frage aus. Er entfaltet dementsprechend eine eigene Verbindung des „thomistische[n] Leitgedanken[s], der ‚conversio ad phantasma‘ im Sinne des Heideggerschen ‚In-der-Welt-sein[s]‘“<sup>417</sup> und schafft so den Ansatz seiner theologischen Anthropologie. Somit gründet Rahner seine anthropologischen Überlegungen philosophisch nicht allein auf Heidegger, sondern auch auf der Rezeption der Scholastik des Thomas, der Metaphysik und Ontologie des Aristoteles.

Die Besonderheit in der Anthropologie Rahners liegt in seinem Verständnis von Menschen in der Welt. So ist der Mensch nach Rahner immer schon als ganzer Mensch und das heißt als Suchender in der Welt. Genau das ist seine besondere Konstitution: Als *ganzer Mensch* in der Welt ist der Mensch ein Suchender und Fragender. *Ganz* meint daher mit all seinen Möglichkeiten des Fragens und Suchens und auch mit all seiner Erfahrung des eigenen Fragens und Suchens. Diese Erfahrung ist nicht die Erfahrung als bloß physische sensuell-kognitive Funktion; die Erfahrung, die Rahner meint, ist die Erfahrung von Erfahrung überhaupt. Diese Erfahrung von Erfahrung ist gleichsam das Wahrnehmen der eigenen Wahrnehmungsfähigkeit und -muster.<sup>418</sup>

<sup>416</sup> FISCHER, KLAUS, *Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Mit einem Brief von Karl Rahner*, Freiburg 1974, 170.

<sup>417</sup> VERWEYEN, HANSJÜRGEN, *Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners*, 116.

<sup>418</sup> Vgl. RAHNER, KARL, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 4., Aufl., Freiburg 1976, 32. Vgl. auch ebd., 62: „Zum Wesen der menschlichen Erkenntnis gehört notwendigerweise das Denken des Denkens, das Denken eines konkreten Gegenstandes innerhalb eines unendlichen (scheinbar leeren) Raumes des Denkens an sich, das Wissen des Denkens um sich selbst. Man muß sich daran gewöhnen, zu merken, daß [sic] man im Denken und in der Freiheit 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.“ Auf Basis seiner Anthropologie unternimmt Rahner den Versuch in seinem „*Grundkurs des Glaubens*“ (1976) eine Theologie im Sinne einer systematischen, widerspruchsfreien Rede von und über Gott auf einen Begriff des Christentums zu bringen. Für einen Theologen nicht selbstverständlich bietet er methodisch-souverän hierzu einen rein philosophischen Zugang. Also kein biblischer Aufweis,

Da der Mensch somit zunächst derjenige ist, der auch sich selbst erfährt bzw. wahrnimmt, ist seine Form der Erfahrung und menschlicher Wahrnehmung zunächst eine transzendentale. Rahner nutzt Kants *Kritik der reinen Vernunft* und zeigt, dass wir als Menschen nur menschlich, d. h. nur in den menschlichen Kategorien der Wahrnehmung, wahrnehmen können. Diese erkenntnistheoretische Grundlage beeinflusste maßgeblich auch Rahner. Wie aber sind die menschlich konkreten Wahrnehmungen und wie die Erfahrungen von transzentaler Erfahrung – Erfahrung von Erfahrung – in Bezug auf die Theologie zu denken? Sind diese allesamt exklusive Sondererfahrungen Einzelner? Mitnichten, denn Rahner weist explizit darauf hin, dass

„mit dieser transzentalen Erfahrung ein gleichsam anonymes und unthematisches Wissen von Gott gegeben ist, daß [sic] also die ursprüngliche Gotteserkenntnis nicht von der Art des Erfassens eines sich von außen direkt oder indirekt zufällig meldenden Gegenstandes ist, sondern daß [sic] sie den Charakter einer transzentalen Erfahrung hat. Insofern diese subjektive, ungegenständliche Erhelltheit des Subjekts immer in der Transzendenz auf das heilige Geheimnis geht, ist Gotteserkenntnis schon immer unthematisch und namenlos gegeben – und nicht erst dann, wenn wir anfangen, davon zu reden.“<sup>419</sup>

Gibt es eine Anlage im Menschen, die ihn befähigt, sich als Mensch bei intellektueller Redlichkeit – denkend, ohne Widerspruch zur Vernunft – schon immer auf Gott hingeordnet wahrzunehmen? Gewiss, mit diesem Verständnis und einer Zustimmung zu dem oben genannten *In-der-Welt-sein* ist noch keine Theologie gewährleistet, denn ihre anthropologischen Grundlagen vom *Mensch-in-der-Welt-Sein* provozieren neue Fragen.

#### 4.1. Die menschliche Reflexion als kritisch-rückwirkendes Denken

Dass es diese Wahrnehmung erst seit Rahner und der Lehre vom *übernatürlichen Existential* gibt, wird noch aufzuzeigen sein. Neben den oben genannten und auf Kant zurückgehenden Prinzipien menschlicher Wahrnehmung, bedeutet dies für

---

keine Konzilsbeschlüsse, keine systematischen Einleitungen der Fundamentaltheologie oder Dogmatik. Er arbeitet sich sukzessive zu einer philosophisch verantworteten Theologie vor, nachdem er den Menschen als jenes „Wesen der Transzendenz“ sowie als das „Wesen der Verantwortung und Freiheit“ bestimmt hat.

<sup>419</sup> Ebd., 67.

Rahners Ansatz das Übersteigen des menschlichen Selbst: die Möglichkeit der menschlichen Reflexion im Sinne eines kritisch-rückwirkenden Denkens. Der Mensch bleibt nicht notwendig in seinem Reflektieren und seinem Denken, sondern geht über die jeweils vorgefundene Wirklichkeit und sich selbst hinaus und kann so auch selbst zum Objekt einer Reflexion werden. Dieses Reflexionsvermögen bedingt auch nach Rahner jene menschliche Erfahrung des eigenen *Verwiesenseins* auf ein „Woraufhin und Wovonher“.<sup>420</sup> Dieses *Verwiesensein* ist nicht eine eindimensionale Verwiesenheit auf Konkretes in der Welt, sondern auf sich selbst hin und über sich selbst hinaus. Die menschliche Wahrnehmung ist daher die Erfahrung der Welt und der eigenen Wirklichkeit, aber auch die Erfahrung des eigenen Erfahrens, also von sich selbst und von Erfahrung überhaupt, sowie das gleichzeitige Registrieren von beidem innerhalb der jeweiligen Erfahrung.

Zugleich bleibt der Mensch ein freies Wesen, denn das bloße Nutzen menschlicher Erfahrung bei gleichzeitigem Nicht-Annehmen-Wollen dessen, charakterisiert Rahner als eine prinzipielle Möglichkeit. Er spricht dem Menschen die Negation oder das Abweisen des *Verwiesenseins* nicht ab; er, der Mensch, muss seinem *Verwiesensein* nicht nachgehen. Rahner weist den Menschen in diesem Fall als das „findige Tier“<sup>421</sup> aus, das denkend-reflektierend existiert und in Bezug auf seine anthropologische Konstitution letztlich unausgefüllt bleibt. Unausgefüllt ist hier ganz im Sinne einer Lücke zu verstehen, die bleiben darf, aber nicht verschwindet, die nicht verdrängt oder vergessen werden kann.<sup>422</sup>

---

<sup>420</sup> Ebd., 74. „Das Woraufhin der Transzendenz ist aber auch immer ursprünglich ein Wovonher des sich zuschickenden Geheimnisses.“ Im weiteren Verlauf entfaltet Rahner das Woraufhin und Wovonher sehr detailliert.

<sup>421</sup> Ebd., 58. speziell hierzu: „Die Wirklichkeit ohne dieses Wort“ im zweiten Gang: „Wir können nur sagen: Er [der Mensch] würde [ohne dieses Wort] aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier.“

<sup>422</sup> Ebd., 58. „Wir können nur sagen, daß [sic] dann ein Mensch ist, wenn dieses Lebewesen denkend, worthaft und in Freiheit das Ganze von Welt und Dasein vor sich und in die Frage bringt, mag er auch dabei vor dieser einen und totalen Frage ratlos verstummen. So wäre es ja vielleicht – wer vermag das genau zu wissen – auch denkbar, daß [sic] die Menschheit in einem kollektiven Tod bei biologischem und technisch-rationalem Fortbestand stirbt und sich zurückverwandelt in einen Termitenstaat unerhört findiger Tiere.“

Rahner führt erst im zweiten Gang<sup>423</sup> des *Grundkurses des Glaubens* an, dass Gott „jenes absolute Geheimnis [ist], das wir Gott nennen“<sup>424</sup>. Gott ist als dieses Geheimnis aber keine Idee<sup>425</sup> des Menschen oder selbst gewählter Ziel- und Bezugspunkt menschlich-reflektierenden Denkens. Das *übernatürliche Existenzial* nach Rahner, als anthropologisch im Menschen selbst begründetes und begründetes, ist eine Verwiesenheit des Menschen auf Gott, die nicht aufhebbar ist. Gott ist auch dort, wo er abgelehnt wird oder noch nicht erfahren wurde, bereits im Menschen als die schon genannte Verwiesenheit angelegt. Der Mensch kann sich frei verhalten und sich von seiner Verwiesenheit abwenden, doch wird der Mensch in diesem Fall seiner selbst nicht ganzheitlich gerecht und ist eben das oben erwähnte *findige Tier*. Das bedeutet nach Rahner, dass ein Mensch ohne ein Verhältnis zu dieser Verwiesenheit und ohne ein definitives Ja oder Nein zu dem absoluten Geheimnis, das wir Gott nennen, per definitionem nicht Mensch im eigentlichen Sinne sein kann.

Angesichts Rahners Rekurrenz auf den von Heidegger in *Sein und Zeit* geprägten Begriff des *Existentials*, der auf die phänomenologische Verfasstheit des Daseins als *In-der-Welt-sein* verweist, ist jetzt zu fragen, wie Rahner seine Grundthese des *übernatürlichen Existentials* entwickelt hat.

„Während manche Autoren die Einführung und Entwicklung des *übernatürlichen Existentials* mit der Stellungnahme Rahners zur Natur-Gnade-Problematik in

---

<sup>423</sup> Rahner wählt den Begriff „Gang“ anstelle einer systematischen Einheit innerhalb eines Werkes wie etwa Kapitel im Stile eines größeren inhaltlichen Abschnittes.

<sup>424</sup> Ebd., 54.

<sup>425</sup> Vgl. WEGER, KARL-HEINZ, Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978. 133: „Aus dem Selbstverständnis des Menschen muß sich also nach Rahner so etwas wie die „Idee Christi“ ableiten lassen, die freilich nicht einen beliebigen Gedanken meint, eine „Idee“ im Sinne eines „Einfalls“, den man haben kann oder nicht, sondern die mit dem Menschsein notwendig gegeben ist.“

Verbindung bringen,<sup>426</sup> stehen dem andere Autoren skeptisch gegenüber.“<sup>427</sup> Diese Frage spielt für diese Arbeit eine große Rolle, da nur durch den gegebenen Kontext Rahners These besser zu verstehen ist. Während Kühn und Mühlen die Entwicklung der Lehre des sogenannten *übernatürlichen Existentials* erst am Ende der 1940er Jahre in dem Gespräch über das Verhältnis von Natur und Gnade feststellen, bringen Mannermaa und Schwerdtfeger ein überzeugendes Zitat als Beleg, welches die Entwicklung des *übernatürlichen Existentials* schon am Anfang der 1930er Jahre in Zusammenhang mit Rahners Gnadenvorlesung *De gratia Christi* zeigt.<sup>428</sup>

„Der innerst übernatürliche existentielle Bereich des Menschen bezeugt sich für die in Sätzen aussagbare, gegenständliche Reflexion des Menschen nicht von sich selbst allein her im Erlebnis des Menschen – das wäre modernistische Irrlehre, die im Letzten die übernatürliche Tiefe dieses Bereichs unterschätzt –, sondern wird nur als vorhanden eindeutig im gesprochenen Wort der Offenbarung aussagbar bezeugt. Aber dennoch bleibt es wahr: das [sic] verkündete Wort ist die Bezeugung der Wirklichkeit, die auch im Voraus zu diesem Wort, schon immer zur Gesamtwirklichkeit und Gesamtwirksamkeit des konkreten Menschen der tatsächlich bestehenden Ordnung gehört, und zwar immer schon dazu, weil

---

<sup>426</sup> MÜHLEN, HERIBERT, Gnadenlehre. In: VORGRIMLER, HERBERT (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt, Bd. 3, Freiburg 1970, 148-192. „Rahners Theologumenon des übernatürlichen Existentials wird gemeinhin mit der Diskussion um das Natur-Gnade-Verhältnis in Zusammenhang gebracht, wie sie von der sogenannten ‚Nouvelle Theologie‘ und insbesondere durch H. de Lubacs aufsehenerregendes Werk ‚Surnaturel‘ gegen Ende der vierziger Jahre ausgelöst wurde. In dieser Diskussion habe Rahner 1950 in einer Antwort auf den Aufsatz eines anonymen Verfassers, der den Standpunkt de Lubacs darstellen und verteidigen wollte, erstmalig seine Theorie vom ‚übernatürlichen Existential‘ entwickelt.“

<sup>427</sup> Vgl. RULANDS, PAUL, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade. Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner, Innsbruck–Wien 2000, sowie seinen Artikel in „Der Denkweg Karl Rahners“. MANNERMAA, Lumen fidei et obiectum fidei adventicium. Uskontiedon spontaanisuus ja reseptiivisyys Karl Rahnerin varhaisessa ajattelussa. Die Spontaneität und Rezeptivität der Glaubenserkenntnis im frühen Denken Karl Rahners (dt. Zusammenfassung). In: Schriften der finnischen Gesellschaft für Missiologie und Ökumene 19, 152, zit. nach: SCHWERDTFEGER, Gnade und Welt, 166. „Nach der hier vorliegenden Untersuchung des spontanen Elements der Glaubenserkenntnis ist die allgemeine Auffassung, nach der Rahner die Lehre von dem sog. übernatürlichen Existential erst am Ende der Vierzigerjahre in dem Gespräch über das Verhältnis von Natur und Gnade entwickelt haben soll, falsch. Sachlich gesehen bildet das übernatürliche Existential schon am Anfang der Dreißigerjahre die Voraussetzung einiger Theologumena Rahners.“

<sup>428</sup> SCHWERDTFEGER, NIKOLAUS, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg 1982. 165. „Dieser Entwicklungslinie darf man skeptisch gegenüberstehen. Wer Rahners Gnadenvorlesung „De gratia Christi“ kennt, wird feststellen, daß [sic] darin die wesentlichen Themen seiner bekannten Gnadentheologie mindestens im Kern schon enthalten sind. Darauf wurde bereits aufmerksam gemacht. So wird es nicht verwundern, daß [sic] Rahner schon lange vor der Natur-Gnade-Kontroverse die These vom übernatürlichen Existential vertreten hat.“

Christus und so Kirche, eine Wirklichkeit des konkreten Daseins jedes Menschen ist.“<sup>429</sup>

„Es scheint auch, dass die Entwicklung des *übernatürlichen Existentials* in den frühen Texten der *Schriften zur Theologie* leichter zugänglich ist.“<sup>430</sup> Darüber hinaus widersprechen diese Texte der verbreiteten Vorstellung von Kühn und Mühlen von der Entwicklung des *übernatürlichen Existentials*.<sup>431</sup>

Aus dem, was Rahner in dieser Hinsicht sagt, können folgende Aussagen entnommen werden: „1) Im Raum der Geschichte der Menschheit ist faktisch schon immer ein übernatürlicher existentialer Bereich vorhanden, der seinen Grund in Christus hat.<sup>432</sup> Zudem ist Christus in seiner Einheit von Geist und Geschichte das übernatürliche Existential jedes Menschen. 2) Die Vermittlung der Gabe des Heiligen Geistes und die Konstitution des Menschen zu einem möglichen Hörer des Wortes Gottes steht in dem unaufhebbaren Einbezogensein im Raum der Geschichte, zu dem Christus gehört. Hier kann das *übernatürliche Existential* als Glaubenslicht ausgelegt werden. 3) Während die Gabe des Heiligen Geistes dem Menschen in der Weise einer seinhaft existentialen Bestimmung gegeben ist, bedeutet dies nicht, dass er sie schon personal, also existentiell, übernommen hätte.

---

<sup>429</sup> Vgl. RAHNER, KARL, *Schriften zur Theologie* III, 294-301, 299f.

<sup>430</sup> Es soll hier zum Beleg ein Zitat gebracht werden, um die Behauptung N. Schwerdtfegers mit frühen Gedanken Rahners zu rechtfertigen. Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* III, 294-301. Hier 299f.: „Nun ist diese Tiefe des Daseins des Menschen, die im Glauben zum Bewußtsein kommt, – noch unabhängig davon, ob er sie erfüllt oder nicht – begründet durch Christus allein schon bevor ein Wort unserer Verkündigung den Menschen trifft. Die Verkündigung des Wortes trifft also grundsätzlich einen Menschen, der seinhaft existential – was nicht gleich ist mit ‚existentiell übernommen habend‘ – schon im Bereich jener Wirklichkeit steht, die von der Botschaft ausgesprochen wird. Nur weil zu seinem Dasein schon das Medium der Gnade gehört, ist er ein möglicher Hörer der christlichen Glaubensbotschaft. Diese ist somit eigentlich ein, wenn auch absolut notwendiges Erwecken des christlichen Selbstbewußtseins, das mit der ‚Salbung‘, die in uns ist, grundsätzlich schon gestiftet ist. So bringt die Predigt nicht eigentlich etwas Neues und Fremdes an den Menschen heran, das bisher außerhalb der Sphäre seiner menschlichen Begriffe und Symbole lag. Damit soll selbstverständlich nicht im geringsten gesagt sein, daß [sic] der Mensch in derjenigen begrifflichen Ausdrücklichkeit, die für die existentialle Entscheidung über sich selbst absolut notwendig ist, diese übernatürlichen Tiefen seines Seins auch ohne das von außen kommende, immer schon menschlich begriffliche Wort der gehorsamsfordernden Offenbarung durch eine bloß reflexe ‚Ausdeutung‘ seines religiösen Erlebnisses haben könnte.“

<sup>431</sup> SCHWERDTFEGER, NIKOLAUS, *Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“*, 167.

<sup>432</sup> Vgl. RAHNER, KARL, wie Anm. 13, 294: „Da Christus der geschichtlich sakramentale Heilswille Gottes und Mensch der einen Menschheit und beides endgültig ist, ist mit ihm grundsätzlich immer schon ‚Kirche‘ gesetzt. Jeder Mensch lebt schon immer in einem Daseinsraum, zu dem die Wirklichkeit Christi gehört.“

Diese übernatürliche existentielle Bestimmung ist folglich nicht mit der angenommenen Gnade gleichzusetzen, sondern soll als angebotene Gnade aufgefasst werden. 4) Zum Schluss betont Rahner ausdrücklich angesichts bleibender Unterschiedenheit die Einheit des übernatürlichen existentiellen Bereichs des Menschen mit der von außen kommenden christlichen Glaubensbotschaft und deren Notwendigkeit.“<sup>433</sup>

„Wie sich zeigt, können wir den eigentlichen Ansatzpunkt des *übernatürlichen Existentials* nicht mehr in Rahners Beitrag zum Problem der Ungeschuldetheit der Gnade und der gleichzeitigen Hinordnung des Menschen auf diese sehen. Während die Entwicklung des Begriffes des *übernatürlichen Existentials* nach der anfangs beschriebenen Auffassung erst erheblich später eingesetzt haben soll, zeigt der angeführte Abschnitt aus Rahners früher theologischer Zeit ein gutes Stück der Entwicklung vorher. Diese Betrachtung soll hier näher darauf hinweisen, dass die Entwicklung des *übernatürlichen Existentials* auf einer Akzentverschiebung in Rahners Theologie beruht.“<sup>434</sup> Während Rahner in seinen früheren Texten „vor allem von der Menschwerdung des Logos und der Erhellung ihrer Implikationen ausgeht, konzentriert er sich später auf dieses Ereignis der Menschwerdung, indem er das von der Gnade überformte Selbstverständnis des Menschen thematisiert. Allerdings sei an dieser Stelle gesagt, dass sich in Rahners Theologie stets beide Perspektiven durchdringen und aus verschiedenen Blickrichtungen nicht auseinandergerissen werden dürfen. Obwohl Rahner anfangs die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung herausstellt, bringt er im weiteren Verlauf seines theologischen Bemühens die transzendentale Dimension der Erlösungsordnung stärker zu Sprache.“<sup>435</sup>

---

<sup>433</sup> SCHWERDTFEGER, NIKOLAUS, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, 167.

<sup>434</sup> Zu der Akzentverschiebung und einer Verschärfung der eigenen Aussagen in Rahners Theologie: Vgl. RAHNER, KARL, Gnade als Mitte menschlicher Existenz. Ein Gespräch mit und über Karl Rahner aus Anlaß seines 70. Geburtstages. In: HdChr (1974) 117-153. Siehe auch: LEHMANN, KARL, Karl Rahner. In: VORGRIMLER, HERBERT / VANDER GUCHT, ROBERT (Hg), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt: Bahnbrechende Theologen IV, Freiburg 1970, 143-181.

<sup>435</sup> SCHWERDTFEGER, NIKOLAUS, Gnade und Welt., 167.

Es bleibt allerdings in diesem Kapitel „die zurückführende Vielfalt von *übernatürlichen Existentialien* auf die Zweieinheit von transzendentalem und konkret-geschichtlichem Existential noch aufzuzeigen.“<sup>436</sup>

„Nach dieser Vorklärung zur zeitlichen Einführung und Entwicklung sowie zu den vielfältigen Wendungen des Begriffs des *übernatürlichen Existentials* ist nun nach seinem systematischen Ansatzpunkt zu fragen.“<sup>437</sup>

Die Skizze von Rahners Auffassung über das *übernatürliche Existential* soll theologisch im Folgenden erweitert werden. „Die Verknüpfung der Vorlesung Rahners *De gratia Christi* wird dabei klarstellen, dass das *übernatürliche Existential* aus der Selbstmitteilung Gottes in Christus begründet ist.“

Rahners Theologumenon des *übernatürlichen Existentials* kann in seiner Eigenart vollends sichtbar geschehen, „wenn die Einbeziehung des *übernatürlichen Existentials* und die Theorie der quasi-formalen Selbstmitteilung Gottes aufgezeigt wird.“<sup>438</sup>

---

<sup>436</sup> Ebd., 168.

<sup>437</sup> Ebd., 167.

<sup>438</sup> Ebd., 169.

## 5. Der Mensch als das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes

### 5.1. Die Spitze der Theologie Rahners, ihre Folgen und Herausforderungen

Als das II. Vatikanische Konzil im Jahr 1965 den offenbarungstheologischen Paradigmenwechsel in *Dei verbum* bzw. die Idee der *Selbstmitteilung Gottes* thematisch<sup>439</sup> grundgelegt und für die Theologie des 20. Jahrhundert bestimmt hat, ahnte niemand, dass Rahner später diesen Begriff radikal für seine anthropologische Wende verwenden würde. Er stellt dabei seine Grundthese auf, dass „*jeder*, wirklich radikal *jeder* Mensch als das Ereignis einer übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes verstanden werden [muss; M.B.]“<sup>440</sup>. Während das II. Vatikanische Konzil Offenbarungstheologie und Christologie unmittelbar miteinander verknüpft, bringt Rahner Anthropologie, Christologie und Offenbarung in Verbindung.

Warum aber wurde überhaupt auf Rahners Begriff der Selbstmitteilung Gottes zurückgegriffen? Augenscheinlich weil er im Fachdiskurs der Selbstmitteilung

---

<sup>439</sup> VON STOSCH, KLAUS, Offenbarung, Paderborn 2010, 49: „Spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) wird Offenbarung aber auch in der katholischen Theologie – ganz ähnlich wie vorher schon in der evangelischen Theologie – als Nahekommen der erlösenden Wirklichkeit Gottes selbst verstanden. Diesem *kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnis* zufolge wird Offenbarung nicht als Mitteilung von Sachverhalten, sondern als Mitteilung von Gottes eigenem Wesen und damit als personale Selbstmitteilung Gottes verstanden. Die *eine* Offenbarung, von der her sich jede Rede von Offenbarung erschließt, ist als AUS??! christlicher Perspektive damit die *Selbstoffenbarung* bzw. *Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus*.“ Vgl. auch LERCH, MAGNUS, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 15: „Offenbarung wird nicht mehr formal als Instruktion Gottes und inhaltlich als Sammlung objektiv vorgegebener Wahrheiten gedacht, welche die menschliche Vernunft von sich aus nicht erreichen kann und daher allein auf Autorität des kirchlichen Lehramtes hin zu glauben hat, sondern fortan als Selbstoffenbarung bzw. Selbstmitteilung Gottes verstanden. Gott teilt in der Heilsgeschichte nicht etwas, sondern sich selbst dem Menschen mit und will dessen freie Zustimmung durch jenes Geschehen personaler Zuwendung gewinnen, in dem Inhalt und Form der Offenbarung, Botschaft und Bote, Wahrheit und Geschichte untrennbar verbunden sind.“

<sup>440</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg–Basel–Wien 1976, 133.

Gottes als „Schlüsselbegriff“<sup>441</sup> bzw. „Zentralbegriff“<sup>442</sup>, als „hermeneutisch leitende Grundkategorie seines gesamten Werkes“<sup>443</sup>, als „die Quelle und die Verstehensmitte“<sup>444</sup> der Theologie Rahners beachtet wurde. Rahner selbst meint, dass der Mensch als Selbstmitteilung Gottes als „die innerste Mitte des christlichen Daseinsverständnisses“<sup>445</sup> gelten kann. Es ist hier darauf hinzuweisen, dass auch Pröpper an mehreren Stellen Rahners Leistung bzw. die Bedeutung der Idee des Menschen als Selbstmitteilung Gottes<sup>446</sup> für ein freiheitstheoretisches Dogmatik-Konzept gewürdigt hat.<sup>447</sup> Darüber hinaus wurde die Idee der Selbstmitteilung Gottes als eine hermeneutisch integrierende Perspektive, die „Mensch und Gott, Natur und Gnade, Schöpfung und Inkarnation, Schöpfung und Erlösung in einen inneren Zusammenhang“<sup>448</sup> bringt, zusammengefasst.

Rahners Vorstellung einer Selbstmitteilung als dialogisch-kommunikatives Geschehen stellt dabei nicht nur in theologischen, sondern auch in philosophischen Debatten immer wieder ein Hindernis dar. Was aber genau bedeutet dies? Denn wie kann ein Mensch als Selbstmitteilung Gottes verstanden werden?

Wenn angenommen wird, dass Gott sich selbst im Menschen mitgeteilt hat und der Mensch als Selbstmitteilung Gottes verstanden werden soll, dann stellt sich

---

<sup>441</sup> SIEBENROCK, ROMAN, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie. In: MARIANO DELGADO/ MATTHIAS LUTZ-BACHMANN (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade: Annäherungen an Karl Rahner, Schriften der Diözesanakademie Berlin; Bd. 10, 1994, 36. „Die Gnade ist damit immer schon personal und dialogisch akzentuiert, was Rahner in seinem Schlüsselbegriff der ‚Selbstmitteilung Gottes‘ überzeugend ausdrückt.“

<sup>442</sup> VORGRIMLER, HERBERT, Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken, Darmstadt 2004, 167.

<sup>443</sup> LERCH, MAGNUS, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 381. „Er begegnet der Sache nach bereits in Rahners erster Veröffentlichung und zieht sich fortan als hermeneutisch leitende Grundkategorie durch sein gesamtes Werk.“

<sup>444</sup> VAN DER HEIJDEN, BERT, Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 56.

<sup>445</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg–Basel–Wien 1976, 122. „Wir kommen nun aber in die innerste Mitte des christlichen Daseinsverständnisses, wenn wir sagen: Der Mensch ist das Ereignis einer freien, ungeschuldeten und vergebenden, absoluten Selbstmitteilung Gottes.“

<sup>446</sup> Es sollte doch unterschieden werden zwischen dem Begriff der Selbstmitteilung und dem Verständnis des Menschen als Selbstmitteilung. Vgl. LERCH, MAGNUS, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 377-443.

<sup>447</sup> PRÖPPER, THOMAS, Erlösungsglaube, 275. „Rahners wesentlichstes Ziel im Auge behalten: das Ziel einer Theologie, die den zentralen Inhalt christlichen Glaubens, Gottes Selbstmitteilung als Liebe, in einer menschlichen Bedeutung zu explizieren vermöchte.“

<sup>448</sup> RULANDS, PAUL, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade: Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner, Innsbruck 2000, 297.

insbesondere die Frage nach der Bestimmung des Menschen. Folglich besteht die Aufgabe darin, anthropologische Lehren einsichtig zu machen, um den Menschen als Selbstmitteilung Gottes identifizieren zu können. Dabei ist fraglich, wie der Begriff Selbstmitteilung näher definiert werden kann.

Dieses Kapitel stellt sich daher zentralen Fragen, wie der Begriff Selbstmitteilung zu verstehen ist und wie die Selbstmitteilung Gottes im Menschen plausibel gemacht werden kann. Es soll versucht werden, das Streithema *Mensch als Selbstmitteilung Gottes* mit Hilfe neuzeitlicher Philosophie und theologischer Ansätze einsichtig zu machen.

Obwohl Rahners anthropologische Theologie viele neue Zugänge fand und positive Gedankenanstöße für die katholische Theologie beisteuerte, wurde trotzdem Kritik in Bezug auf ihre anthropologischen Ideen laut. Mit den folgenden Ausführungen beginnt diese Arbeit, die Spitze der Theologie Rahners und ihre Folgen sowie Herausforderungen auf die theologische und philosophische Ebene zu transportieren. Darüber hinaus stellt sich insbesondere die Frage nach Rahners Interpretationsmöglichkeiten, die Kritikern zufolge keine gänzlich zufriedenstellende Antwort liefern konnten. Folglich besteht die Aufgabe dieses Unterkapitels darin, in einer Zusammenfassung Rahners Denken in Bezug auf Anthropologie einsichtig zu machen, um Einwände identifizieren zu können.

Dieses Unterkapitel argumentiert daher dafür, den Begriff der Selbstmitteilung durch Analyse und Reflexion der innerchristlichen Debatte im Sinne Rahners zu reformulieren, um den Menschen als Selbstmitteilung Gottes nicht als substanzontologische Wesenoffenbarung bzw. Inkarnation ausweisen zu müssen, sondern als dialogisches Geschehen, in welchem der Mensch als existentiell ergriffen verstanden werden kann und Gott zugleich offenbar wird als der, der in Beziehung mit den Menschen treten möchte und Grund allen menschlichen Daseins ist.

## 5.2. Zum Verständnis des Selbstmitteilungsbegriffes

Inwiefern kann man den Selbstmitteilungsbegriff denken? Zugespitzt gefragt: Inwiefern kann der Mensch als Selbstmitteilung Gottes expliziert werden? Als Folge seiner Theorie des Menschen als Selbstmitteilung Gottes entwickelte Rahner seine Theorie der „*anonymen Christen*“.<sup>449</sup> Spätestens seit dieser Theorie stellt sich die Frage, wie die Selbstmitteilung Gottes und damit der Mensch als Selbstmitteilung Gottes adäquat gedacht werden kann. Die Theorie vom Menschen als Selbstmitteilung Gottes verursacht vor allem durch den Begriff der Selbstmitteilung große Verständnisschwierigkeiten. Mit ihm wurde versucht, das Göttliche und Menschliche in einem Menschen zu wahren. „Das Wort Selbstmitteilung soll eigentlich bedeuten, „daß [sic] Gott in seiner eigensten Wirklichkeit sich zum innersten Konstitutivum des Menschen selber macht.“<sup>450</sup> Doch wie sollte man sich einen Menschen vorstellen, der Gott und Mensch zugleich ist. Es wird im weiteren Verlauf dieses Kapitels auf diese Fragestellung, ob und inwieweit das Konzept des *Mensch als Selbstmitteilung Gottes* im christologischen Verständnis Rahners kulminiert, näher einzugehen sein.<sup>451</sup>

Rahner zufolge meint Mitteilung erst dann Selbstmitteilung, „wenn ihr Subjekt und ihr Inhalt, also der Mitteiler und das Mitgeteilte, identisch sind und deshalb das Medium der Mitteilung von beiden – weder vom Subjekt noch vom Inhalt der Mitteilung – nicht mehr getrennt werden kann.“<sup>452</sup> Kommunikationstheoretisch bedeutet dies, dass wenn der Sender sich dem Empfänger mitteilen will – und eben nicht irgendetwas von sich oder über sich, sondern sich selbst – dann ist er nicht

---

<sup>449</sup> SCHWERDTFEGER, NIKOLAS, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „*anonymen Christen*“, Freiburg 1982, 1. „Vielleicht kein anderes Thema der Theologie Karl Rahners ist so umstritten wie seine Theorie von den „*anonymen Christen*“, mit der er die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen zu deuten unternommen hat.“ Siehe auch B. VAN DER HEIJDEN, Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973, 250: „Das anonyme Christentum ist wohl der am meisten diskutierte Punkt in Rahners Theologie.“ Zum geschichtlichen Hintergrund des Problems einer Heilsmöglichkeit außerhalb der Kirche vgl. bei Rahner vor allem II, 40-75; VI, 483; IX, 503f.

<sup>450</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1976, 122.

<sup>451</sup> Vgl. LERCH, MAGNUS, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 378. Sowie BOKWA, IGNACY, Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner, Frankfurt am Main 1990.

<sup>452</sup> Ebd., 379.

nur Subjekt der Mitteilung, sondern gleichzeitig auch Objekt, sprich Inhalt der Mitteilung.

„Entscheidend für das Verständnis dieser Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ist es, zu begreifen, daß [sic] der Geber in sich selber die Gabe ist, daß [sic] der Geber sich selbst in sich und durch sich selbst der Kreatur als ihre Vollendung zu eigen gibt.“<sup>453</sup>

Doch auch durch diese Definition wurden die Streitigkeiten nicht beseitigt, sondern vielmehr zugespitzt und auf ein anderes Reflexionsniveau gehoben. Nun ist aber im Kontext dieser Arbeit zu fragen, inwiefern der Mensch als Selbstmitteilung Gottes gedeutet werden kann.

Was lässt sich darunter verstehen? Inwiefern kann der Mitteilende in der Mitteilung konkret anwesend und damit er selbst sein? Um diesen Gedankengang nachvollziehen zu können, greift Rahner auf die Transzentalphilosophie zurück. Rahner weist darauf hin, dass die Selbstmitteilung Gottes im Menschen zu identifizieren ist, weil die Selbstmitteilung die Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme ist:

„Die Selbstmitteilung Gottes ist nicht nur gegeben als Gabe, sondern auch als die notwendige Bedingung der Möglichkeit derjenigen Annahme dieser Gabe, die die Gabe wirklich Gott selber sein lassen kann, ohne daß [sic] sie sich in ihrer Annahme gewissermaßen aus Gott zu einer endlichen geschaffenen Gabe verwandelt, die nur Gott repräsentiert, die aber nicht Gott selber wäre.“<sup>454</sup>

Wenn die Selbstmitteilung nun die erste formale Bedingung ist, um eine Selbstoffenbarung identifizieren zu können, dann muss nach Pröpper ferner eine weitere, wesentliche Bedingung gelten, und zwar, dass das Medium von dem Mitteiler nicht mehr zu trennen ist, „weil es ja sonst etwas ihm Fremdes bleiben würde und eben nicht ihn selbst offenbaren [könnte].“<sup>455</sup> Wenn das Subjekt der Mitteilung gleichzeitig dessen Objekt ist, sich also als sich selbst dem Empfänger der Mitteilung zu erkennen geben möchte, dann soll die Gestalt der Mitteilung auch genau dies einsichtig machen.<sup>456</sup>

---

<sup>453</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1976, 126.

<sup>454</sup> Ebd., 134.

<sup>455</sup> PRÖPPER, THOMAS, Theologische Anthropologie II, Freiburg 2011, 1307.

<sup>456</sup> Vgl. LERCH, MAGNUS, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 159. „Das ‚Selbst‘ der Mitteilung ist also zum einen als *genitivus subjectivus* zu verstehen, sofern es doch der Offenbarer selbst ist, der sich mitteilt, er somit

Entscheidend ist an dieser Stelle, dass mit Rahners theologischem Zugang die Einsicht erreicht werden kann, dass der Mensch als Selbstmitteilung Gottes eben nicht als substantielle Fleischwerdung des Subjekts verstanden werden muss, sondern als ein Beziehungsgeschehen, in dem das Subjekt in einem dialogisch-kommunikativen Akt als Liebe offenbar wird, weil die Selbstmitteilung Gottes an die symbolische Vermittlung gebunden ist.<sup>457</sup> Um aber diesen Ansatz nachvollziehen zu können, muss zuerst ein genauerer Blick auf Rahners Definition vom Realsymbol geworfen werden, weil Selbstmitteilung Gottes an die symbolische Vermittlung gebunden ist.<sup>458</sup>

### 5.3. Realsymbolbegriff als Ausgangsbasis

Magnus Lerch bezeichnet den Realsymbolbegriff als „heimliche“ Mitte der Theologie Rahners<sup>459</sup>, sodass er als „Fundament“ in der Analyse der theologischen Ausführungen Rahners gelten könne.

Rahner beschäftigt sich in seinem Aufsatz *Zur Theologie des Symbols* mit der Frage, wie der Begriff *Symbol* ontologisch verstanden werden kann, um so eine

---

das Subjekt der Mitteilung ist. Aber dieses Subjekt offenbart im Fall der Selbstoffenbarung nicht etwas *von* oder *über* sich, sondern der Offenbarer teilt sich *Selbst* mit, ist also auch *als* er selbst im Offenbarungsgeschehen anwesend. Daher ist sein ‚Selbst‘ nicht nur Subjekt sondern auch Inhalt der Offenbarung; der Offenbarer ist zugleich das Geoffenbarte, weshalb das ‚Selbst‘ auch im Sinne des *genitivus objectivus* zu fassen ist.“ Vgl. hierzu auch ESSEN, GEORG, Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie, Regensburg 2001, 268: „Sobald das Augenmerk auf das Selbst als *genitivus objectivus* gerichtet wird: wenn das Subjekt des Geschehens der Selbstoffenbarung als der Mitteilende mit dessen Inhalt als dem Mittgeteilten rückhaltlos identisch ist, teilt es sich in diesem Geschehen als Offenbarung seiner selbst mit.“

<sup>457</sup> Vgl. PRÖPPER, THOMAS, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, 2., wesentl. erw. Aufl., München 1988, 188. „Eben weil das Unbedingte nur bedingt real werden kann, stets nur symbolisch geschieht: ebenso wie das Selbst, obwohl ganz gegenwärtig, sich in keiner seiner Äußerungen und Erscheinungen erschöpft, bleibt auch seine Intention, den anderen „selber“ zu meinen, nur endlich realisierbar.“

<sup>458</sup> Vgl. PRÖPPER, THOMAS, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, 2., wesentl. erw. Aufl. München 1988, 188. „Eben, weil das Unbedingte nur bedingt real werden kann, stets nur symbolisch geschieht: ebenso wie das Selbst, obwohl ganz gegenwärtig, sich in keiner seiner Äußerungen und Erscheinungen erschöpft, bleibt auch seine Intention, den anderen „selber“ zu meinen, nur endlich realisierbar.“ Gleiche Angabe wie direkt obendrüber, kannst Du auch ebd schreiben. Dieselbe Angabe hast Du auch schon weiter oben, aber ohne die kompletten Angaben. Sollte weiter oben schon stehen mMn

<sup>459</sup> LERCH, MAGNUS, Selbstmitteilung Gottes, 383.

allgemeine Theorie des Symbols zu entwickeln.<sup>460</sup> Rahner unterscheidet hier zunächst formal zwischen „wirklich echte[n] Symbole[n]“, die er Realsymbole nennt und „bloß arbiträr festgelegte[n] „Zeichen“, „Signale[n]“ und „Chiffren““, die er Vertretungssymbole nennt.<sup>461</sup> Ein Vertretungssymbol übernimmt Rahner zufolge lediglich die Aufgabe auf etwas Externes zu verweisen, wohingegen ein Realsymbol eine „Ausdrucksfunktion“ besitzt.<sup>462</sup> Damit kann er als die „höchste und ursprünglichste Repräsentanz, in der eine Wirklichkeit eine andere [...] gegenwärtig macht, „da-sein“ lässt“ gelten.<sup>463</sup> Rahner geht näherin davon aus, dass das Realsymbol wesentlich aus zwei Ebenen besteht: zum einen aus der eigenen Seinswirklichkeit (das Symbol), zum anderen aus der zu repräsentierenden Wirklichkeit (das Symbolisierte). Er ist also wesentlich plural verfasst und kann „in dieser Einheit des Pluralen – eines in dieser Pluralität wesentlich Ausdruck eines anderen in dieser pluralen Einheit [...] sein.“<sup>464</sup> Mit dem Begriff der „pluralen Einheit“ verdeutlicht Rahner nichts anderes als die Relation von Symbol und Symbolisiertem. Der Gedanke einer pluralen Einheit erscheint zunächst paradox. Wie soll etwas, was eigentlich wesentlich verschieden ist eine Einheit bilden können und darin das jeweils andere realisierend zum Ausdruck bringen? Muss für eine solche Einheit nicht von einer Identität beider Ebenen (dem Symbol und dem Symbolisierten) ausgegangen werden? Rahner meint den Gedanken einer pluralen Einheit folglich dadurch einholen zu können, dass er von den Ebenen des Realsymbols nicht als gleichursprünglich nebeneinanderliegenden spricht, bei denen aufgrund der Gleichursprünglichkeit die Einheit eine nachträglich

<sup>460</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Zur Theologie des Symbols, In: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre. Sämtliche Werke 18, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 2003, 423-457.

<sup>461</sup> Ebd., 426.

<sup>462</sup> Ebd., 426.

<sup>463</sup> Ebd., 427. Hierzu auch Klaus von Stosch, Einführung in die Systematische Theologie, 3., aktualisierte Auflage, Paderborn 2014, 269. „Ein Vertretungssymbol ist ein (lediglich) informierendes Zeichen, das eine unabhängig vom Zeichen existierende Sache „vertritt“. So weist z.B. ein Verkehrsschild auf eine Unebenheit in der Straße hin, die aus größerer Entfernung nicht wahrgenommen werden kann. In einem Realsymbol, einem realisierenden Zeichen, dagegen wird über einen Sachverhalt, nicht nur informiert, er wird nicht nur vertreten, sondern er wird im Vollzug des Zeichens realisiert: Mit einem Handschlag wird ein Versprechen besiegelt, durch eine Unterschrift wird ein Vertrag geschlossen, in einer Umarmung und einem Kuss vollzieht sich die Liebe.“

<sup>464</sup> RAHNER, KARL, Zur Theologie des Symbols, 427.

zusammengeführte und damit eben auch kein Realsymbol wäre.<sup>465</sup> Vielmehr versteht er die Ebenen aus einer „ursprünglich übergeordneten Einheit“ entspringend, die eine plurale Einheit ermögliche:

„Eine Pluralität in einer ursprünglichen und als ursprünglich übergeordneten Einheit kann nur so begriffen werden, daß [sic] das Eine sich entfaltet, das plurale aus einem ursprünglichsten ‚Einen‘ in einem Entsprungs- und Abfolgeverhältnis herkommt, die ursprünglichste Einheit, die auch das Plurale einende Einheit bildet, sich selbst behaltend in eine Vielheit sich entläßt und ‚ent-schließt‘, um dadurch gerade sich selbst zu finden.“<sup>466</sup>

Die Einheit von Symbol und Symbolisiertem wurzelt also in einer beiden Ebenen vorangestellten Einheit, durch die sie ihren Eigenstand und ihre Unterschiedenheit erst erhalten, wobei sie dennoch nicht als getrennt, aber auch nicht als identisch gelten müssen. Durch den Gedanken der pluralen Einheit kann Rahner daher die Relation von Symbol und Symbolisiertem in ihrer Differenz würdigen. Er muss sie nicht in eine Identität auflösen, weil er sie als einer ursprünglich übergeordneten Einheit konstituiert versteht, die die Differenz erst ermöglicht.<sup>467</sup> Ursprung ist demnach also die Einheit und nicht die Gleichursprünglichkeit von Symbol und Symbolisiertem. Interessanterweise benutzt Rahner den Gedanken der pluralen Einheit, wenn er den Selbstmitteilungsbegriff bestimmt. Die Differenzeinheit meint in diesem Zusammenhang die plurale Einheit von Symbol und Symbolisiertem. So hält Rahner fest:

„[D]iese Pluralität ist eine durch Herkunft aus einer ursprünglichen Einheit als deren Vollendung [...] sich konstituierende derart, daß [sic] das als unterschieden Gesetzte eine Übereinkunft und somit [...] den Charakter des Ausdrucks oder ‚Symbols‘ gegenüber seinem Ursprung hat.“<sup>468</sup>

Er versteht die plurale Einheit von Symbol und Symbolisiertem nicht nur begründet in der ursprünglich übergeordneten Einheit, sondern vielmehr als von dieser gesetzt.

Was den einheitsstifenden Grund des gesetzten Realsymbols nun angeht, meint Rahner diesen folglich mit Gott identifizieren zu können, den er trinitarisch als höchste Einheit in Verschiedenheit versteht.<sup>469</sup> Identifiziert Rahner also die

---

<sup>465</sup> Ebd., 428.

<sup>466</sup> Ebd., 429.

<sup>467</sup> Ebd., 428.

<sup>468</sup> Ebd., 430.

<sup>469</sup> Ebd., 436.

ursprünglich übergeordnete Einheit mit dem trinitarischen Gott, dann unterstreicht er besonders, dass

„die Logostheologie eigentlich eine, ja die höchste, Symboltheologie ist [...], [denn] der Logos ist das ‚Symbol‘ des Vaters, und zwar in eben dem Sinn, den wir dem Wort gegeben haben, das innere und doch vom Symbolisierten verschiedene, von diesem selbst gesetzte Symbol, in dem der Symbolisierte sich selbst ausdrückt und sich so selbst hat.“<sup>470</sup>

Nun wenn der einheitsstiftende Grund selbst in sich als höchste plurale Einheit verstanden werde, könne gewährleistet werden, dass ein Symbol als Realsymbol qualifiziert werden kann. Weil Gott bereits innertrinitarisch plurale Einheit nicht Identität sei und Logos als der realsymbolische Ausdruck des innertrinitarischen Vaters gelte, könne sich Gott auch nach außen ausdrücken.<sup>471</sup>

In weiteren seiner Ausführungen erläutert Rahner ferner, dass sich der Realsymbolbegriff auch bereits subjektphilosophisch im Prozess der Selbstrealisierung vorfinde, sodass er die These aufstellt:

„Das Seiende ist [...] in sich selbst [...] darum ‚symbolisch‘, als der übereinkommende Ausdruck, den es behaltend als das andere setzt, die Weise ist, in der es sich selbst zu sich in Erkenntnis und Liebe vermittelt ist. Durch ‚Ausdruck‘ kommt das Seiende zu sich selbst.“<sup>472</sup>

Damit kann Rahner die These aufstellen, dass „ein Symbol insofern als Realsymbol gilt, als es die Wirklichkeit ist, „in der ein anderer zur Erkenntnis des Seienden kommt.“<sup>473</sup> So Rahner:

„[D]ie Vorstellung, Gott verwandle sich in einen Menschen oder gestikuliere (weil selbst unsichtbar), um sich bemerkbar zu machen, mit einer menschlichen Wirklichkeit, die, weil so benutzt, eigentlich doch kein echter Mensch von Selbstmacht und Freiheit mehr sei, sondern die Drahtpuppe, durch die eigentliche Spieler unter der Rampe sich verlautbare, oder diese Verlautbarung Gottes fange eigentlich doch erst da an, wo dieser Mensch als Sprachrohr Gottes redet, wobei diese Rede dann doch weiter über etwas gehe, was jenseits bleibe, so sehr das Verlautbarungsorgan ‚substanziell‘ angenommen worden sei, das wäre Mythologie

---

<sup>470</sup> Ebd., 436.

<sup>471</sup> Ebd., 437. Vgl. hierzu auch VON STOSCH, Einführung in die Systematische Theologie, 274. „Der Vater ist der Ursprung allen Seins, der Andere, der Verborgene. Alle diese Bestimmungen sind rational strukturiert und sind erst Wirklichkeit durch die Zeugung des Sohnes. Der Sohn ist die ausgesagte, offensbare Seite des Vaters, sein Wort, seine Liebesusage, seine erlösende Nähe. Die Fülle und alles andere einbeziehende Dynamik dieser im Sohn ausgesagten und verbürgten Liebesusage ist der Geist. Durch ihn ist die Einheit der gänzlich verschiedenen Personen von Vater und Sohn so verbürgt, dass bleibende Differenz in diese Einheit integriert wird und noch einmal in personaler Weise Gestalt findet.“

<sup>472</sup> Ebd., 431.

<sup>473</sup> Ebd., 431.

und nicht das Dogma der Kirche, auch wenn man ungefähr so das beschreiben müßte, was sich vielen bei dem Katechismus im Kopf im Gegensatz zu ihrem gedruckten Katechismus denken.“<sup>474</sup>

Dass Rahner jedem Seienden eine realsymbolische Funktion zuspricht, weil es sich notwendig ausdrückt, muss noch ausführlicher betrachtet und diskutiert werden. Hier zeichnet sich bereits Rahners Hauptthese ab, jedem Subjekt einen realsymbolischen Charakter zu schreiben, was bedeutet, dass auch jeder Mensch potenziell als Realsymbol der Selbstmitteilung Gottes gelten kann. Dafür muss allerdings ein Blick auf Rahners Verständnis von Anthropologie gerichtet werden.

#### 5.4. Anthropologische Konsequenz des Realsymbolbegriffs

Zunächst ist festzuhalten, dass Rahner seinen transzental-methodischen Entwurf zur Theologie vor dem Hintergrund des Mitvollzuges der anthropologischen Wende konzipiert.<sup>475</sup> Wenn er also den realsymbolischen Charakter in der oben dargestellten Weise grundsätzlich in jedem Seienden ansetzt, dann darf ein Blick auf sein Verständnis von Anthropologie nicht fehlen. Leitend ist hierbei sein Ausgangspunkt von einem Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis, welches nach Ansicht Hilberaths auf Rahners theologisch verstandene Anthropologie zurückzuführen ist.<sup>476</sup>

Damit wird deutlich, dass Rahner seine Anthropologie als theologisch vermittelte und folglich jeden Menschen als wesentlich ansprechbar für Gott und seine Offenbarung versteht.<sup>477</sup> Er begreift die transzendentale Freiheit in seinem Ansatz

---

<sup>474</sup> Ebd., 444.

<sup>475</sup> Vgl. HILBERATH, BERND-JOCHEN, Karl Rahner: Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995, 69-73.

<sup>476</sup> Ebd., 73. „Weil der Mensch ein immer schon von Gott geschaffener Begnadeter ist, kann er sich nur verstehen, wenn er sich letztlich von Gott her versteht. Deshalb kann aber auch alle Theologie beim Menschen beginnen, insofern es in diesem Sinne überhaupt keinen gott-losen Menschen geben kann. Die Gotteserfahrung des Menschen ist zumindest in der Weise der Ablehnung, oder als nicht bemerkte oder verdrängte anthropologisch mitgegeben. Letztlich geht es nicht um die anthropologische Vermittlung der Theologie, sondern um die theologische Vermittlung der Anthropologie [...].“

<sup>477</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Theologie der Freiheit. In: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 215-237, 216.

mit anthropologischer Ausführung nämlich nicht als selbstursprünglich, sondern als in Gott begründet: „Unbegrenzte Transzendenz auf das Sein überhaupt [...] gibt es nur, insofern diese Transzendenz [...] getragen ist durch ein dauerndes Sicheröffnen und Sichzuschicken des Horizonts? dieser Transzendenz von ihm selbst her, ihres Woraufhin, das wir Gott nennen.“<sup>478</sup>

In genau diesem Punkt kritisiert Pröpper Rahner, wenn er ihm vorwirft, dass in seinem Ansatz „ein entscheidendes und durchgeklärtes Freiheitsdenken fehle“,<sup>479</sup> denn damit schließe er ja regelrecht aus, dass sich der Mensch gegenüber Gott und seiner Offenbarung noch verhalten könne.

Im Kern geht diese Annahme zurück auf Rahners Gedanken des „übernatürlichen Existentials“, welches den Menschen als immer schon von Gott Begnadeten und damit ferner als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes qualifiziert.<sup>480</sup> Als von Gott begnadet erfahre sich der Mensch, weil er in seinem endlosen Ausgreifen, Hinterfragen und Reflektieren auf das absolute Sein sein eigenes Dasein immer als empfangen und damit als begründet miterfahre.<sup>481</sup> So Rahner:

„wo immer der Mensch sich in seiner Transzendenz als der Fragende erfährt, der durch diesen Aufgang des Seins Beunruhigte Hinausgesetzte, kann er sich nicht in dem Sinne des absoluten Subjekt als Subjekt begreifen, sondern nur in dem Sinne der Seinsempfängnis, letztlich der Gnade.“<sup>482</sup>

Der Mensch zeichnet sich laut Rahner also von seinem Wesen her dadurch aus, in der Hoffnung als das absolute Sein alles hinterfragen, übersteigen, transzendieren zu können und immer weiter ins Unendliche auszugreifen. Gleichzeitig mache er dabei aber immer wieder Erfahrungen von Sinnlosigkeit, Zweifel und Leere. In dieser Gegensätzlichkeit, so Rahner, könne er trotz allem nicht meinen, dass schließlich alles in Nichts ende, „denn das Nichts begründet nichts“,<sup>483</sup> vielmehr erfahre er, wenn auch nicht bewusst, seine Handlungen und seine ständigen Fragen ins Unendliche hinein als sinnvoll und damit als empfangen und getragen.<sup>484</sup>

---

<sup>478</sup> Ebd., 206.

<sup>479</sup> PRÖPPER, THOMAS, Erlösungsglaube, 131. Vgl. hierzu auch ebd., 296.

<sup>480</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Grundkurs 126-132.

<sup>481</sup> Ebd., 36.

<sup>482</sup> Ebd., 38.

<sup>483</sup> Ebd., 38.

<sup>484</sup> Ebd., 38.

Dass sich der Mensch darin als begnadet bzw. getragen (mit)erfährt, bezieht Rahner auf keine spezifischen religiösen Erfahrungen. Vielmehr könne erst im Umgang jeder alltäglichen Erfahrung, in der der Mensch etwas Endliches als endlich erfahre, das Unendliche bzw. Unbedingte bewusst werden, sodass Gott unthematisch miterfahren werde.<sup>485</sup>

Aufgrund dieser Wesensbestimmung darf der Mensch, so Rahner weiter, als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes gelten. Denn soll die Selbstmitteilung Gottes angenommen werden, müsste die Möglichkeit ihrer Annahme im Menschen selbst gegeben sein. So sei die Selbstmitteilung folglich Angebot und Annahme zugleich und darin von Gott getragen.<sup>486</sup> Nach Rahner gehört eine Hinordnung auf Gott also wesentlich zum Menschen. Übernatürlich bzw. ungeschuldet könne sie insofern gelten, als sie eben von Gott gewollt und geschenkt sei.<sup>487</sup>

Aufgrund der Wesenskonstitution des Menschen, seiner übernatürlichen und ungeschuldeten Hinordnung auf Gott, die er in jeder Erfahrung seines Lebens als sinnstiftendes Moment unthematisch miterfahre, müsse „jeder, wirklich radikal jeder Mensch als das Ereignis einer übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes verstanden werden, wenn auch nicht in dem Sinne, daß [sic] notwendigerweise jeder Mensch diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in Freiheit annimmt.“<sup>488</sup>

In Bezug auf die oben angeführte Symboltheorie zeigt dies, dass jedes Seiende als Realsymbol der Selbstmitteilung Gottes zu gelten hat. Durch das geschenkte übernatürliche Existential, ist der Mensch als Gesetzter bzw. Geschöpf Gottes auch seine angebotene Selbstmitteilung. Damit gelte der Mensch aber selbst als gesetzte plurale Einheit: als die Eigenwirklichkeit als Geschöpf und damit gleichzeitig stets Verweis auf den Schöpfer.<sup>489</sup>

---

<sup>485</sup> Ebd., 131.

<sup>486</sup> Ebd., 128. „Um Gott annehmen zu können, ohne in dieser Annahme ihn gleichsam noch einmal in unsere Endlichkeit hinein zu depotenzieren, muß diese Annahme von Gott selbst getragen werden, ist die Selbstmitteilung Gottes als angebotene auch die notwendige Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme [...] Die Selbstmitteilung Gottes muß als Bedingung der Möglichkeit ihrer personalen Annahme – unbeschadet ihrer Ungeschuldetheit – in jedem Menschen gegeben sein.“

<sup>487</sup> Vgl. ebd., 127. Vgl. hierzu auch HILBERATH, Karl Rahner, 91. „Gnade ist also nicht bewusstseinsjenseitig, sondern die Transformation des unendlichen Horizontes.“

<sup>488</sup> Ebd., 127.

<sup>489</sup> Vgl. DERS, Zur Theologie des Symbols, 445.

Hinsichtlich dieser Bestimmung lässt sich allerdings eine Frage an Rahners theologische Anthropologie stellen. Wird die Freiheit des Menschen gegenüber Gott und seiner Selbstmitteilung in Rahners Gedanken des übernatürlichen Existentials noch ernsthaft gewahrt – wenn Rahner dem Menschen einen realsymbolischen Charakter wesentlich zuschreibt und ihn damit als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes qualifiziert?

### 5.5. Freiheit gegenüber Gott

Rahner behauptet, dass das soeben dargestellte übernatürliche Existential den Menschen wesentlich auszeichnet, mit der ja eine geschenkte Unmittelbarkeit zu Gott dargestellt wird. Er behauptet weiter:

„Die Freiheit hat einen theologischen Charakter nicht erst dann und dort, wo Gott explizit in kategorialer Gegenständlichkeit neben anderen Objekten vorgestellt wird, sondern immer und überall vom Wesen der Freiheit selbst her, weil in jedem Akt der Freiheit Gott als ihr tragender Grund und letztes Woraufhin unthematisch gegeben ist.“<sup>490</sup>

Wenn also die Freiheit von ihrem Wesen her immer schon einen theologischen Charakter hat, weil sie von Gott als ihrem Ermöglichungsgrund schöpferisch zugesagt wird, dann wird die Frage, ob der Mensch, angesichts eines solchen Freiheitsbegriffs, tatsächlich frei gegenüber Gott ist, virulent. Wenn der Mensch selbst, laut Rahner, als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes gilt, kann er sich dann überhaupt noch zur Offenbarung Gottes verhalten, sie affirmieren oder negieren? Rahners Konzept erweckt daher den Anschein, als sei der Mensch zwar ein freies Wesen durch Gott, aber nicht wesentlich frei vor Gott.

Hier ist bemerkenswert der Aufsatz Jürgen Werbicks, der primär eine Gegenüberstellung des Freiheitsbegriffs in zwei Paradigmen darstellt.<sup>491</sup> Einerseits das Paradigma der (ein)-gebundenen und hervorgerufenen Freiheit, welches mit Rahners Freiheitsbegriff einhergeht, betont die Vorfindlichkeit der Freiheit als immer schon vor Gott getragene und damit auch an ihn gebundene. Andererseits

<sup>490</sup> DERS, Theologie der Freiheit, 217.

<sup>491</sup> Vgl. WERBICK, JÜRGEN, Zur Freiheit hat uns Christus befreit. In: WERBICK, JÜRGEN (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen, Regensburg 2006, 41-70.

zielt das Paradigma der Wahlfreiheit auf ein Anderskönnen und das Vermögen sich zu allem verhalten zu können, es zu „distanzieren, reflektieren und affirmieren oder negieren zu können.“<sup>492</sup>

Rahner betont, dass es für das christliche Verständnis der Freiheit entscheidend ist, sie auch als Freiheit gegenüber Gott zu begreifen.

„Daß [sic] aber die Freiheit eine solche gegenüber ihrem tragenden Grund selbst ist, daß [sic] sie also schuldhaft die Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit selbst verneinen kann in einem Akt, der diese Bedingung notwendig noch einmal bejaht, das ist die extreme Aussage über das Wesen der kreatürlichen Freiheit, die in ihrer Radikalität den üblichen kategorialen Indeterminismus weit hinter sich läßt.“<sup>493</sup>

Dieser Gedanke erscheint zunächst paradox, der im Akt der Entscheidung gegen Gott, in einem Nein zu ihm, wäre er ja doch implizit als die Möglichkeitsbedingung der eigenen Freiheit zu affirmieren.<sup>494</sup> Hier läge sodann ein Widerspruch im Akt der Freiheit selbst vor. Rahner erklärt die reale Möglichkeit eines absoluten Widerspruchs der Freiheit bzw. ein ausgesprochenes Nein zu Gott allerdings für zwingend notwendig, denn „[s]onst wäre es mit einer wirklichen Subjekthaftigkeit der Freiheit [...], daß [sic] es ihr nämlich um das Subjekt selbst und nicht nur um diese oder jene Sache geht, im Grunde vorbei“<sup>495</sup>. Essentiell ist daher, dass Rahner unter dem Begriff Freiheit nicht nur die triviale Wahlfreiheit, sondern die Seinsfreiheit versteht. Freiheit bedeutet bei Rahner in erster Linie: die Herausforderung des Menschen, eine freie Entscheidung über sich selbst zu treffen.<sup>496</sup> Insofern kann er die These aufstellen: „Freiheit ist in ihre Ursprung Freiheit des Ja oder Nein zu Gott und darin Freiheit des Subjektes zu sich selbst.“<sup>497</sup> In der Selbstbejahung des Menschen wird Gott implizit mitbejaht, sodass die Freiheit dadurch eine wesentliche Unmittelbarkeit zu Gott erhält.<sup>498</sup> In der

---

<sup>492</sup> Vgl. ebd., 58.

<sup>493</sup> RAHNER, KARL, Theologie der Freiheit, 218.

<sup>494</sup> Vgl. ebd., 219.

<sup>495</sup> Ebd., 219.

<sup>496</sup> Vgl. ebd., 216.

<sup>497</sup> Ebd., 220. Vgl. hierzu auch ebd., 216. „Die Freiheit, so wäre sie von Gott dem Menschen schöpferisch dauernd zugesagt wird, die Freiheit der absoluten Annahme des absoluten Geheimnisses, das wir Gott nennen, und zwar so, daß [sic] Gott nicht einer der ‚Gegenstände‘ ist, an dem neben anderen sich eine neutrale Wahlfreiheit sachhafter Art betätigt, sondern derjenige, der in diesem absoluten Akt der Freiheit erst dem Menschen aufgeht und an dem das Wesen der Freiheit selbst allein zu seinem vollen Wesensvollzug kommt.“

<sup>498</sup> Vgl. ebd., 220.

Annahme, dass Freiheit im eigentlichen Sinne als Entschluss zu mir selbst verstanden wird, entschließe ich mich also, da, wo ich mich frei zu etwas oder jemandem entscheide, immer auch indirekt zur Freiheit überhaupt, damit zu mir selbst und unmittelbar auch zu Gott, der als tragender Grund meiner Freiheit gilt. Die von Gott geschenkte Freiheit ermächtigt mich, mich selbst zu verwirklichen, und ist damit sinnstiftendes Moment überhaupt.<sup>499</sup> Rahners Konzept kann also als eine Synthese beider Freiheitsbegriffe qualifiziert werden, denn als von Gott geschenkte bewahrt sie gleichzeitig die reale Möglichkeit, sich auch ihm gegenüber zu verhalten. Die Paradigmen der gebundenen Freiheit und der Wahlfreiheit sind in Rahners Konzept vereint.<sup>500</sup>

Dazu ist zu bemerken, dass für ein adäquates Verständnis von Rahners Theorie über den Menschen als Selbstmitteilung Gottes das Verhältnis von ungeschaffener zu geschaffener Gnade vorausgesetzt ist.<sup>501</sup> Dazu kommt auch die wesentliche Einsicht, dass Rahner das *übernatürliche Existential* als „transzendentale apriorische Eröffnethet [sic] des Menschen auf den Gott des ewigen Lebens und der absoluten Selbstmitteilung“<sup>502</sup> erläutert hat. Selbstmitteilung Gottes im Menschen ist demzufolge dauernde Offenheit unserer Endlichkeit auf den unendlichen Gott. Wie ist der Mensch, der radikal endlich ist, fähig, den unendlichen Gott als solchen zu *beinhalten*?

„Um Gott wirklich annehmen zu können, ohne ihn dadurch schon notwendig in die eigene Endlichkeit hinein zu depotenzieren, bedarf die *transzendentale Natur* des Menschen einer vorgängigen, von Gott gewirkten Radikalisierung und Überhöhung der menschlichen Transzentalität durch die frei und ungeschuldet geschenkte Gnade.“<sup>503</sup> Darin wird Gott selbst zum innersten konstitutiven Prinzip des Subjekts des Glaubens. Er ist zugänglicher Inhalt der Offenbarung für das Subjekt und

---

<sup>499</sup> Ebd., 220.

<sup>500</sup> Vgl. hierzu VON STOSCH, KLAUS, Freiheit als Theologische Basiskategorie? In: MthZ 58 (2007) 27-42. Auch von Stosch hebt hervor, dass die beiden Phänomene von Freiheit, die Werbick in seinen Paradigmen aufführt, sich nicht als irreduzible Darstellung von Freiheit erweisen, sondern vielmehr in einer einheitlichen Theorie expliziert werden können.

<sup>501</sup> FISCHER, KLAUS, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, mit einem Brief von Karl Rahner, Freiburg 1974, 249.

<sup>502</sup> Ebd.

<sup>503</sup> LOSINGER, ANTON, Eine vergessene Grunddimension: Das Geheimnis in der Theologie Karl Rahners. 1-25.

„durch seine eigene Selbstmitteilung als Akt des Hörens im Subjekt, mittragender Grund.“<sup>504</sup> In diesem Geschehen muss also neben der material-inhaltlichen Selbstzusage Gottes in Gnade zugleich „die Annahme von Gott selbst getragen werden, ist die Selbstmitteilung Gottes als angebotene auch die notwendige Bedingung ihrer Annahme.“<sup>505</sup>

Um Rahners Begriff des Menschen als Selbstmitteilung Gottes zu verdeutlichen, wird hier seine Aussage vorangestellt, der seine Meinung zusammenfasst. Das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes an uns ist demnach:

„die Selbstmitteilung, in der das Mitgeteilte das Souveräne, Nicht-Umfaßbare [sic] bleibt, das auch als Empfangenes in seiner unverfügaren, unumgreifbaren Ursprungslosigkeit verbleibt; es ist Selbstmitteilung, in der der Gott, der sich erschließt, als sich aussagende Wahrheit und freie geschichtlich handelnde Verfügungsmacht ‚da ist‘, und es ist Selbstmitteilung, in der der sich mitteilende Gott im Empfangenden die liebende Annahme einer Mitteilung erwirkt, und zwar so bewirkt, das die Annahme nicht die Mitteilung auf das bloß geschöpfliche Niveau hinunter depotenziert.“<sup>506</sup>

## 5.6. „Unmittelbarkeit zu Gott“ durch Selbstmitteilung Gottes

Die Vermittlungsebene göttlicher Selbstmitteilung und des damit konstituierten Verhältnisses zwischen Gott und dem endlichen Seienden ist nach Rahners Konzeption im *übernatürlichen Existential* gegeben. Die dynamische, notwendige, auch im Akt der Ablehnung als Angebot bleibende, gnadenhafte Bestimmung des Menschlichen zur *Unmittelbarkeit zu Gott*. Damit wird zugleich eine Brücke zwischen Anthropologie und Theologie geschlagen, eine Verbindung, die den anthropologischen Ansatzpunkt der theologischen Fragestellung in der menschlichen Selbsterfahrung legitimiert und ermöglicht, aufgrund des immer durch die transzendentale Offenbarung der Gnade vorgängig gestalteten Horizonts. Daher ist das *übernatürliche Existential* als Herzstück dieses Brückenschlags zwischen Theologie und Anthropologie zu sehen.

---

<sup>504</sup> Ebd., 24.

<sup>505</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 134.

<sup>506</sup> Vgl. RAHNER, KARL, IV, 126.

Im *übernatürlichen Existenzial* ist der Mensch durch seine gnadenhafte Grundkonstituiertheit erst zu einer Radikalisierung seines Selbstvollzugs in Erkenntnis und freier Selbsttat befähigt und so in die unmittelbare Nähe Gottes selbst gestellt. In diesem grundsätzlichen Sinn gilt: „Der Mensch ist das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes.“<sup>507</sup>

„Menschliche Selbsterfahrung ist demnach aufgrund des *übernatürlichen Existentials* in ihrer letzten Tiefe immer auch transzendentale Gotteserfahrung und gleichzeitig transzendentale Erfahrung der Gnade.“<sup>508</sup> Weil aber „die Radikalisierung aller Dimensionen der Anthropologie und des Menschen selbst [...] die Erfahrung dessen bedeutet, was wir Gott nennen“<sup>509</sup> und weil zugleich auch „die Gnade nichts anders als die Radikalisierung des Wesens des Menschen“<sup>510</sup> bewirkt, kann der Grundsatz aufgestellt werden, dass die im *übernatürlichen Existential* gnadenhaft grundgelegte „Selbstmitteilung Gottes eine bis zum letzten radikalisierende Modifikation unserer Transzentalität als solcher ist“<sup>511</sup>. Die Konstitution der menschlichen Transzentalität, die im *übernatürlichen Existential* formal gnadenhaft grundgelegt ist, bedeutet nun – ihrer inhaltlichen Dimension nach – eine Radikalisierung des menschlichen Wesens als *Unmittelbarkeit zu Gott*. Das heißt faktisch nichts anderes,

„als dass die transzendentale Bewegung des Geistes in Erkenntnis und Freiheit auf das absolute Geheimnis hin so von Gott selbst in seiner Selbstmitteilung getragen ist, daß [sic] diese Bewegung ihr Woraufhin und Wovonher nicht in dem heiligen Geheimnis als ewig fernem, immer nur asymptotisch erreichbaren Ziel hat, sondern in dem Gott absoluter Nähe und Unmittelbarkeit.“<sup>512</sup>

Wie können aber die menschliche Transzendenz und der Modus der abweisenden Ferne mit dem *Woraufhin* vereinbart werden, welches grundsätzlich den Pilgerstand des Menschen charakterisiert?

---

<sup>507</sup> Ebd., 125.

<sup>508</sup> LOSINGER, ANTON, Eine vergessene Grunddimension: Das Geheimnis in der Theologie Karl Rahners. 1-25.

<sup>509</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: Schriften zur Theologie XII 1975, 400-401.

<sup>510</sup> Ebd., 401.

<sup>511</sup> Vgl. RAHNER, KARL, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 135.

<sup>512</sup> Ebd., 135.

Das Problem löst sich, wenn Rahners Begriffe der Ferne und der Nähe nicht statisch und absolut, sondern dynamisch und relativ begriffen werden. Rahner beschreibt, dass es verschiedene Grade und Stufen der Ferne bzw. Nähe Gottes zum Menschen gibt.<sup>513</sup> Nach Rahner wäre der Mensch als reine Natur Gott radikal fern, denn der Mensch als rein Natürliches könnte niemals zur Unmittelbarkeit Gottes gelangen. Dem real existierenden Menschen ist Gott nicht mehr „einfach und in jeder Hinsicht fern“<sup>514</sup>, schenkt er ihm doch in der Gnade des übernatürlichen Existentials schon seine Nähe. Nach Rahner wächst die Nähe und Unmittelbarkeit Gottes durch die Rechtfertigungsgnade, bis sie sich in der absoluten unvermittelten Nähe Gottes in der *visio beatifica* vollendet. Rahner erklärt, dass mit dem Grad der Nähe und Unmittelbarkeit zu Gott der Geheimnis-Charakter Gottes für den Menschen nicht abnimmt, sondern im Gegenteil zunimmt. Nach Rahner hebt die Unmittelbarkeit zu Gott die Unbegreiflichkeit Gottes nicht auf. Vielmehr geht Rahner davon aus, dass dem Menschen das absolute Geheimnis, das Gott ist, dadurch richtig aufgeht. Damit ist das eigentliche Kernproblem des Verständnisses des Menschen als Selbstmitteilung Gottes erst erreicht.

Die Ursache für diese Finalisierung des Geschöpfes zur unmittelbaren Nähe Gottes liegt vor allem darin, dass Gott in seiner Selbstmitteilung nicht irgendetwas Beliebiges, von sich Verschiedenes in der Kreatur bewirkt und setzt, sondern eben sich selbst in seiner eigenen göttlichen Wirklichkeit dem endlichen Subjekt zusagt und so in einer „quasi-formalen Ursächlichkeit“<sup>515</sup> zum konstitutiven Grund seiner Existenz wird. „Der Geber ist selbst die Gabe“<sup>516</sup> und gibt sich selbst durch sich selbst der Kreatur zu eignen.

---

<sup>513</sup> Zur Rezeption des Heideggerschen Begriffes der „Nähe“ und zur Bedeutung dieses Begriffes bei Rahner siehe DIRSCHERL, ERWIN, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas. Würzburg 1996.

<sup>514</sup> Vgl. RAHNER, KARL, IV 84.

<sup>515</sup> Ebd. 127-128.

<sup>516</sup> Ebd. 126.

## 5.7. Selbstmitteilung Gottes im Menschen als formale Ursächlichkeit

Es wurde hier darauf hingewiesen, dass die erste und wesentliche ontologische Voraussetzung der Anschauung Gottes, in der der Mensch Gott vollkommen und unmittelbar erkennt und liebt, in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in quasi-formaler Kausalität besteht.<sup>517</sup> Um diese ontologische Voraussetzung der unmittelbaren Gottesschau zu klären, weist Rahner auf die thomistische Lehre von der *species (impressa)* hin. Rahner meint, dass die *species*, wie er in *Geist in Welt* dargelegt hat, einerseits eine reale Bestimmung des Erkannten selbst ist – andererseits aber eine Wirkung des Erkannten, durch die das Erkennende dem Erkannten seinschaft angeglichen wird. Thomas von Aquin ist der Meinung, dass bei der *visio beatifica* im endlichen erkennenden Geist an die Stelle der *species (impressa)* „das Wesen Gottes selbst“<sup>518</sup> tritt. Rahner erläutert, dass die ansonsten immer geschaffene *species* daher in diesem Fall nicht geschaffen sein kann. Er ist davon überzeugt, dass bei der ungeschaffenen, übernatürlichen quasi-*species* der *visio* Gott aber dann auch nicht wie bei aller geschaffenen, *natürlichen* Wirklichkeit (Schöpfung) als effiziente Ursache (*causa efficiens*) wirkt, sondern als formale Ursache (*causa formalis*).<sup>519</sup>

Rahner empfiehlt hier, dass die Wirkursächlichkeit Gottes in dem Zusammenhang als ein *Aus-der-Ursache-Herausstellen* und die formale Ursächlichkeit Gottes als

---

<sup>517</sup> HERZGSELL, JOHANNES, *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff* von Karl Rahner, Innsbruck 2000, 172. Vgl. auch Rahner hier, *Grundkurs des Glaubens*, 127. „An eine solche formale Ursächlichkeit können wir denken, um das, was wir hier sagen wollen, deutlicher zu machen. Gott ist in dem, was wir Gnade und unmittelbare Anschauung Gottes nennen, wirklich ein inneres konstitutives Prinzip des Menschen als des im Heil und in der Vollendung befindlichen.“

<sup>518</sup> Vgl. RAHNER, KARL, *Schriften zur Theologie I*, 355.

<sup>519</sup> Ebd. 357-361. Vgl. DERS. auch in *Grundkurs des Glaubens*, 127. „Wenn Gott selbst in seiner eigensten, absoluten Wirklichkeit und Herrlichkeit die Gabe selbst ist, dann kann man vielleicht von einem formalen Ursächlichkeitsverhältnis sprechen im Unterschied zu einer effizienten Ursächlichkeit, einer Wirkursächlichkeit. Bei einer effizienten Ursächlichkeit ist das Bewirkte wenigstens innerhalb unseres eigenen kategorialen Erfahrungsräumes immer vom Wirkenden unterscheiden. Wir kennen aber auch eine formale Ursächlichkeit: ein bestimmtes Seiendes, ein Seinprinzip ist ein konstitutives Moment an einem anderen Subjekt, indem es sich selber diesem Subjekt mitteilt und nicht nur etwas von sich Verschiedenes bewirkt, das dann inneres konstitutives Prinzip an dem ist, das diese Wirkursächlichkeit erfährt.“

ein *In-den-Grundforma-Hineinnehmen* umschrieben werden soll.<sup>520</sup> Er schlägt auch vor, dem Terminus der *formalen Ursächlichkeit* ein *quasi* voranzustellen und von der *quasi-formalen Ursächlichkeit* Gottes zu reden. Das *quasi* soll hervorheben, dass bei dieser Ursächlichkeit Gottes die Wirkung im Geschöpf in keiner Weise auf die Ursache Gott zurückwirkt und die absolute Transzendenz und Unveränderlichkeit Gottes völlig unangetastet bleiben. In Entsprechung zur ontologischen Voraussetzung der *visio beatifica* beziehungsweise Gottesschau liegt das Wesen der streng übernatürlichen, ungeschaffenen Gnade in der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in *quasi-formaler Kausalität*.<sup>521</sup>

In der Selbstmitteilung teilt sich Gott als er selbst dem Menschen mit, teilt sein göttliches Sein (als *forma*) dem endlichen, geschaffenen menschlichen Geist (als *materia*) mit, ohne sich dadurch selbst zu ändern.

## 5.8. Von transzentaler Selbstmitteilung Gottes zu kategorialer Selbstmitteilung Gottes

Hier muss darauf hingewiesen werden, dass viele Autoren Rahners Theorie der Selbstmitteilung Gottes in Bezug zur Christologie analysiert und erläutert haben. Klaus Fischer geht davon aus, dass Rahners Anthropologie als christologische Hermeneutik zu denken ist.<sup>522</sup>

Methodisch holt er diesen Gedanken durch den Rekurs auf das Schöpfer-Geschöpf Verhältnis ein. Mit Hilfe seiner anthropologischen Überlegungen schafft er damit

---

<sup>520</sup> Ebd., 358.

<sup>521</sup> HERZGSELL, JOHANNES, *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff* von Karl Rahner, Innsbruck 2000, 171. „Nach der aristotelisch-scholastischen Ursachenlehre gibt es zwei innere und zwei äußere Ursachen. Die Formalursache (*causa formalis*) und die Materialursache (*causa materialis*) konstituieren zusammen durch gegenseitige Mitteilung das konkrete reale Seiende (für gewöhnlich des Körpers); die ‚Materie‘, indem sie die Form in sich aufnimmt und trägt, die ‚Form‘, indem sie die Materie bestimmt. Äußere Ursache ist zunächst die Wirkursache, die durch ihr Wirken ein Seiendes (als Wirkung) hervorbringt, sondern das Ziel oder der Zweck (*causa finalis*), um dessentwillen das Seiende existiert.“

<sup>522</sup> Vgl. KÜNG, HANS/ MOLTMANN, JÜRGEN (Hg.), *Ökumenische Forschung. Soteriologische Abteilung II. Bd. 5: FISCHER, KLAUS, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1974, 268.

einen Weg, die Menschheit Jesu zu wahren und den Selbstmitteilungsbegriff zu reformulieren. Dies erlaubt es ihm, seine Christologie auch als „suchende Christologie“ zu betiteln. Suchend insofern, als sie den Menschen in seinen unendlichen Fragen ernst nimmt und unterstützt, indem sie ihm in Jesus Christus das aufzeigt, wonach der Mensch sehnlichst ausgreift: die vollkommene Einheit des Seins.<sup>523</sup> Mit Rahner wird die Offenbarungstheologie daher von ihrer emanzipatorischen Kraft her verstanden. Nur so kann die Offenbarung bei bleibender Verschiedenheit vom Offenbarungsmedium (der Mensch Jesus Christus) zu dem zu offenbarenden Inhalt (Gott als Liebe) plausibilisiert werden, als Selbstmitteilung Gottes in der Menschwerdung des Menschen. Gott wird eben nicht substantiell physisch offenbar, sondern als tragender Grund des menschlichen Daseins, der immer schon wesentlich im Menschen als angebotene Selbstmitteilung anwesend ist.

Damit steht und fällt eine Implementierung der Rahnerschen Christologie mit der Affirmation oder Ablehnung seines Freiheitsbegriff bzw. seiner Bestimmung des Menschen als übernatürliches Existential. Diese Ausführungen zum Freiheitsbegriff konnten allerdings zeigen, dass Rahners Konzept durchaus einen wahrhaften Eigenstand und eine echte Freiheit des Menschen gegenüber Gott ausweist. So schafft er es nicht nur, die Relation von Medium und Inhalt der Offenbarung eben nicht in eine Identität bzw. klassische Inkarnation zu übersetzen, sondern in eine Differenzeinheit. Insofern kann in seinem Konzept die echte menschliche Freiheit Jesu gewahrt werden.<sup>524</sup>

---

<sup>523</sup> Vgl. RAHNER, KARL, *Grundkurs des Glaubens*, 281.

<sup>524</sup> Innerchristliche Debatte und Schwierigkeiten über die Selbstmitteilung Gottes hat Magnus Lerch in seiner Arbeit wunderbar in zwei Paradigmen dargestellt. Vgl. LERCH, MAGNUS, *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie*, Regensburg 2015.

## 6. Fazit

Der schiitische Theologe Morteza Motahhari und der katholische Theologe Karl Rahner waren zwei der bedeutendsten Denker des 20. Jahrhunderts für die schiitische und katholische Theologie. Beide haben mit ihren zahlreichen Publikationen die Schia und katholische Theologie entscheidend geprägt. Während Motahhari maßgeblichen Einfluss auf die islamische Revolution im Iran im Jahr 1979 ausübte, hat Karl Rahner mit seiner Theologie das II. Vatikanische Konzil wesentlich beeinflusst. Einer der größten Verdienste Motahharis für die schiitische Theologie des 20. Jahrhunderts liegt wohl darin, dass er einen Weg gewiesen hat, die durch Modernismus und Marxismus entstandene Krise zu überwinden. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte diese Krise bis zu dem Punkt geführt, an dem sich die Schia in einer bloßen Weiterführung der traditionell-philosophischen Theologie zu erschöpfen drohte. Motahharis Denken und vor allem die Theologie seines Lehrers Allameh Tabatabai ermöglichten es, Ansätze des modernen Denkens und damit verbundene neue Erkenntnisse aufzunehmen, ohne dadurch ihrer eigenen Tradition und der klassischen Lehre der Imamat untreu zu werden. Während Motahhari seine anthropologische Theologie stärker aus dem Koran und der islamischen Philosophie heraus entfaltet, entspringt Rahners transzendentale Theologie einer philosophischen Interpretation der theologischen Anthropologie sowie der gesamten Wirklichkeit des Menschen.

In den vorherigen Kapiteln wurde die zentrale Frage gestellt, wie sich das Thema der Theologischen Anthropologie bei Motahhari und Rahner darstellt. Und wie eben jenes Thema in Christentum und Islam plausibel gemacht werden können. Es wurde versucht, das Streithema „Der Mensch als Selbstmitteilung Gottes“ mit Hilfe von zwei neuzeitlichen Theologen aus zwei verschiedenen Religionen sowie verschiedener theologischer Ansätze im Dialog einsichtig zu machen. Die Arbeit ist daher Komparativ-Theologisch angelegt, sodass in einem ersten Schritt versucht wurde, der theologischen Anthropologie, von der eigenen Tradition aus, mit Blick

auf die Menschenlehre in Schiitentum und in Katholizismus begrifflich einzuholen. Erster Hauptteil bezog sich dafür auf die Ansätze der theologischen Anthropologie Motahharis.

In der gegenwärtigen schiitischen Theologie hat sein Ansatz einen fruchtbaren Beitrag zu diesem Themenkomplex geleistet, weil er eine Denkmöglichkeit liefert, den Menschen als Inhaber der Fitart und ein existenzial orientiertes Seiendes zu Gott zu verstehen. Die Fitrat als theologisch-anthropologische Theorie wurde in dieser Arbeit daher als Ausgangsbasis für die Reflexion der theologischen Anthropologie in Schiitentum bzw. Islam vorgestellt. Methodisch wurde zunächst, durch seine Biografie, Einblick in die Entstehung seiner These und in die theologische Anthropologie Motahharis gegeben, indem in aller Kürze die geschichtliche Entwicklung bis hin zu Begründung seines Kerngedankens als theoretischen Ansatz nachgezeichnet wurde (Kapitel 1). Von diesem Hintergrund wurde darauffolgend ein spezieller Blick auf die Fitrat-These als Hauptkern der theologischen Anthropologie Motahhari geworfen. Seine Forschungen über Fitart dienen dabei als Grundlage für die theologische Anthropologie und schiitische Reflexion der Menschenlehre (Kapitel 2). Aus ihnen hat sich die entscheidende Rolle der Fitrat für die Heilsmöglichkeit von Nicht-Muslime kristallisiert, sodass sie für seine theologische Anthropologie als Ergebnis verstanden wurde (Kapitel 3). Nachdem auf diesem Weg die Herausforderungen muslimischer bzw. schiitischer Heilsmöglichkeit von Andersgläubigen aufgezeigt wurden, wurden die islamischen Zugänge Motahharis vorgestellt, die weitere Denkstöße für die Methode „Religion verstehen“ und seine kriteriologische Entfaltung geliefert haben. Dafür wurde zuerst sein Kriterium für „Religion verstehen“ vorgestellt, weil dieses unmittelbar an die Fitrat-These anknüpft (Kapitel 4). Sein Kriterium bzw. seine Kriteriologie basiert auf der Fitrat-Theorie bzw. den existenzialen Eigenschaften der Menschen, die allerdings innerschiitische Problemfelder aufreißt, sodass sie kritisch reflektiert und hinterfragt worden ist (Kapitel 5).

Aufgrund der herauszustellenden Kritikpunkte der Fitrat-These Motahharis wurde mit Hilfe der Ausführungen Klaus von Stoschs zur Komparative Theologie und Magnus Lerchs zur Anthropologie Karl Rahner dafür argumentiert, dass Rahners

Entwurf einen konstruktiveren Zugang für die theologische Fortschreibung der Anthropologie Motahharis liefern kann. Wie die theologische Anthropologie Motahharis hat auch Rahner dafür plädiert, den Menschen als ein hingeordnetes Seiendes zu Gott oder vielmehr „radikale Selbstmitteilung Gottes“ auszuweisen (Kapitel 2,4). Durch Vermittlung der Ausführungen Rahners wurde die Selbstmitteilung Gottes als der höchste Wesensvollzug des Menschen reformuliert verstanden (Kapitel 5,6). In Anlehnung an Rahner und seine Forschungen über die anthropologische Wende in der Theologie hat die Arbeit daher für eine theologische Fortschreibung der Anthropologie Motahharis optiert (Kapitel 3). Durch die kritische Fragestellung zur Fitrat-Theorie Motahharis wurde diese innerschiitische Debatte in Kapitel 5 vorerst abgeschlossen. An dieser Stelle könnte Rahner helfen, die anthropologische Wende auch methodisch zu vollziehen und zusätzlich transzendentale Argumentationsfiguren in das Denken Motahharis einzubeziehen.

In dieser Arbeit wurden die transzental-anthropologischen Ergebnisse in Rahners These im interreligiösen Gespräch mit dem schiitischen Entwurf zur theologischen Anthropologie diskutiert. Die Arbeit hat sich auf Motahhari und Karl Rahner gestützt, deren Ansätze das Streitthema der theologischen Anthropologie vor allem im Hinblick auf die existenziellen Eigenschaften des Menschen erhellt hat. Ihre Ansätze wurden nicht als Gegensatz zueinander dargestellt. Vielmehr haben sich viele Parallelen beim Anthropologiesverständnis gezeigt. Der Einblick in Karl Rahners transzental-anthropologische Wende hat daher geholfen, die schiitische Debatte des zweiten Teils der Arbeit tiefer zu durchdringen und das Verständnis für den Begriff Fitrat als menschliches Hingeordnetsein zu Gott zu erweitern. Zudem wurde das interreligiöse Gespräch durch die Wahl mit Rahners transzental-anthropologische Wende für die theologische Fortschreibung der Anthropologie bei Motahhari plausibilisiert.

Die Arbeit argumentiert daher dafür, den Begriff Fitrat durch die Analyse und Reflexion der innerschiitischen Debatte sowie den Bezug auf das interreligiöse Gespräch mit dem christlichen bzw. katholischen Anthropologiesverständnis bei Rahner zu reformulieren, um die Fitrat-Theorie nicht als menschliche Fähigkeiten bzw. als Neigung des Menschen zu Gott ausweisen zu müssen, sondern als die

Bedingung der Möglichkeit der Gotteserfahrungen, in welchem der Mensch existentiell ergriffen und Gott als der, der in Beziehung mit den Menschen treten möchte und der als Grund menschlichen Daseins offenbar wurde. Damit wurde nicht nur die Fitrat-Theorie als islamische Anthropologie transzendentalttheologisch erhellt, sondern auch als Hauptkern der islamischen Anthropologie interreligiös dialogfähig gemacht.

Für Motahhari haben sich zwei wesentliche Gründe für die Wahl einer fitratstheoretisch gefassten theologischen Anthropologie herausgestellt, die mit dem angezeigten Anforderungsprofil einhergehen. So wurde die theologische Anthropologie erstens aus dogmatischen Gründen und zweitens aus fundamentaltheologischer Perspektive fitratstheoretisch erfasst.

Aus den dogmatischen Lehren können die konkreten und bestimmten Verse vom Koran als unverzichtbares „Grundthema“ der islamischen Theologie gelten. Mit Blick auf die koranischen Verse, so Motahhari, sei aus intertheologischen Gründen ein Fitratsansatz zwingend erforderlich. Damit wurde auch der erste Teil des theologisch-anthropologischen Anforderungsprofils abgedeckt.

Ebenfalls hat sich Motahhari der zweiten Herausforderung der theologischen Anthropologie gestellt, indem er versucht hat, durch die Fitratstheorie auch das Autonomiedenken der Moderne aufzunehmen und so den Glauben an den Gott bzw. Religion rational zu verantworten. Fundamentaltheologisch begründete er daher, dass sich vor allem ein fitratstheoretischer Ansatz für die theologische Debatte eigne, weil besonders er dem modernen Denken von autonomem Subjekt gerecht werde.

In der Diskussion um die theologische Anthropologie bzw. die existenziellen Eigenschaften des Menschen zu Gott konnte die Fitratsthese Morteza Motahhari aufgrund der dargelegten Problemfelder keine zufriedenstelle Antwort geben. Sein anthropologischer Entwurf weist dabei nicht nur innerschiitischen Schwierigkeiten auf, sondern vor allem auch deutliche Kritik gegenüber autonomer Vernunft. Um auf die ausgehende anthropologisch-theologische Aufgabestellung zurück zu kommen, muss also ein Weg gefunden werden, den Menschen als hingeordnetes

Seiendes zu Gott zu identifizieren, sodass die Fitratstheorie als islamische Anthropologie qualifiziert werden kann, ohne dabei die Koranische Lehren über den Menschen oder das neuzeitliche Autonomiedenken zu unterminieren sowie innerschiitische (oder interreligiöse) Problemkreise zu eröffnen. In diesem Kontext wurde darauf hingewiesen, dass, im ergänzend zu Motahharis anthropologischem Entwurf, ein Blick auf Karl Rahners transzendentale Anthropologie helfen kann, den Aufgaben der theologischen Anthropologie auf einem anderen, vielversprechenderen Weg nachzukommen. So wurde die These aufgestellt, dass die fitratstheoretische Anthropologie durch eine transzental-anthropologische Fortschreibung Rahners profitieren könne, da Rahners These zu den ‚übernatürlichen Existenzialen‘ eher dem Hingeordnetsein des Seienden zu Gott entspreche, als Motahharis Anthropologie bzw. Fitrat-These. Rahner stellte dabei die ergänzende These zu Motahhari auf, dass

„[j]eder, wirklich radikal jeder Mensch als das Ereignis einer übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes verstanden werden [kann], wenn auch eben nicht in dem Sinne, daß [sic] notwendigerweise jeder Mensch die Selbstmitteilung Gottes an den Menschen in Freiheit annimmt.“<sup>525</sup>

In Anlehnung an Rahners Forschungen wurde Rahners transzendentale Anthropologie analysiert und für mögliche Implementierung in die fitratstheoretische Anthropologie optiert. In seiner Ausführung geht Rahner genau wie Motahhari davon aus, dass der Mensch als ein besonderes Seiendes in der Welt und damit als „das Ereignis einer übernatürlichen Selbstmitteilung Gottes verstanden werden“ muss. Auch verdeutlicht Rahner in gleicher Weise das vor diesem Hintergrund:

„Die Selbstmitteilung Gottes ist nicht nur gegeben als Gabe, sondern auch als die notwendige Bedingung der Möglichkeit derjenigen Annahme dieser Gabe, die die Gabe wirklich Gott selber sein lassen kann. Soll also der Mensch mit Gott zu tun haben, ..., dann muß diese Selbstmitteilung Gottes als vorgegebene Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme immer im Menschen gegeben sein.“<sup>526</sup>

Rahners Grundüberlegungen zu der theologischen Anthropologie bzw. Menschenlehre stimmen zunächst mit denen Motahharis überein. Interessant wird

---

<sup>525</sup>RAHNER, KARL, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, Freiburg 1967, 133.

<sup>526</sup>Ebd. 134.

nun an dieser Stelle, wie Rahner den im obigen Zitat angeführten Zusammenfall vom Selbstmitteilung Gottes im Menschen und die notwendige Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme tatsächlich expliziert. Denn was Rahner hiermit verdeutlicht, ist nicht anders als die Relation von Selbstmitteilung Gottes im Menschen und die notwendige Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme. Anders als Motahhari löst Rahner das Verhältnis nicht in eine Fitratstheorie auf, sondern in eine Identität, die die Selbstmitteilung Gottes und die Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme beider zu wahren vermag.<sup>527</sup> Damit kann Rahner auch die Selbstmitteilung Gottes als ontologischen Satz ausweisen.<sup>528</sup> Um aber diesen Ansatz nachvollziehen zu können, muss der vorherige, zweite Teil dieser Arbeit, Rahners transzendental-theologische Anthropologie in Augenschein genommen werden.

---

<sup>527</sup> Ebd. 128 „Seinshafte Selbstmitteilung muß von vorherein als Bedingung der Möglichkeit personaler unmittelbarer Erkenntnis und Liebe zu Gott hin verstanden werden.“

<sup>528</sup> Ebd. 132 „Der Satz ‚Der Mensch ist das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes‘ meint keine sachhafte Objektivität ‚am Menschen‘. Ein solcher Satz ist kein kategorialer und ontischer, sondern ein ontologischer Satz, der das Subjekt als solches und darum in der Tiefe seiner Subjektivität – also die Tiefe seiner transzendentalen Erfahrung – ins Wort bringt.“

## 7. Literaturverzeichnis

- ADAMSON, PETER, *History of Philosophy without Any Gaps*, Oxford University Press 2014.
- AHMADI, ALI AKBAR, *Religion und Zeit*, Tehran 2010.
- AKBARIYAN, REZA/MOGHADDAM, GHOLAM ALI, angeborenen Perzeptionen aus der Sicht Tabatabai. In: *islamisch-philosophische Lehre* 13, 2003.
- AL-FARABI, ABU NASR MOHAMMAD, *Kitāb al-Hurūf* (Das Buch den Buchstaben), Dar al-Mashriq 1969.
- ALIJANI, REZA, analytisch-kritischer Einblick in die Gedanken und die Bewegung von Ayatollah Motahhari. In: <http://rezaalijani.com/categorie/15>.
- AMIRPOUR, KATAJUN, *Der schiitische Islam*, Stuttgart 2015.
- ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel, erstes Halbbad, Berlin 1993.
- ASGHAR-ZADEH, DARIUS, *Menschsein im Angesicht des Absoluten. Theologische Anthropologie in der Perspektive christlich-muslimischer Komparativer Theologie*, Paderborn 2017.
- ASSADI, MORTEZA, *Iran, Islam und Moderne*, Teheran, 1999.
- BAGHERI, KHOSRO, *Philosophische Ethik bei Avicenna*. In: *Forschungen über Grundkurs Pädagogie* 2011.
- BAUER, THOMAS, *Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient*, München 2018.
- BLONDEL, MAURICE, *Die Aktion: Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praktik*, Freiburg 1965.
- BOKWA, IGNACY, *Christologie als Anfang und Ende der Anthropologie. Über das gegenseitige Verhältnis zwischen Christologie und Anthropologie bei Karl Rahner*, Frankfurt am Main 1990.
- BORUJERDI, MEHRZAD, *Iranische und westliche Intellektuelle*, Teheran 2017.
- BRANDHORST, MARIO, WEBER-GUSKAR, EVA (Hg.), *Menschenwürde. Eine philosophische Debatte über Dimensionen ihrer Kontingenz*, Suhrkamp 2017.
- BULTMANN, RUDOLF, *Neues Testament und Mythologie*, Nachdruck hrsg. v. E. Jüngel, München 1988.

- DAWKINS, RICHARD, *Der Gotteswahn*. Aus dem Englischen von Sebastian Vogel, Berlin 2007.
- RAHNER, KARL, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1976.
- DIERKES, HANS, *Philosophische Anthropologie. Texte und Materialien für den Unterricht*, Stuttgart 2010.
- DIRSCHERL, ERWIN, *Die Bedeutung der Nähe Gottes. ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas*. Würzburg 1996.
- DOAEI, MAHMOUD, Motahhari: *Märtyrer auf dem Wege des Wissens*, Sonderausgabe des 12. Internationalen Buch-Messe Teheran, 5. Ausgabe. 1982.
- ECKHOLT, MARGIT, Art. Gnade/Gnadentheologie. In: *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik* 2012.
- EIRICH, MARGARETO, Aggiornamento: „im Heute stehen“. In: <https://www.uni-trier.de>
- ESSEN, GEORG, *Die Freiheit Jesu. der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personophilosophie*, Regensburg 2001.
- FEINER, J. /TRÜTSCH, J. / BÖCKLE, F. (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, 3. Aufl., Einsiedeln 1960.
- FISCHER, KLAUS, *der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners mit einem Brief von Karl Rahner*, Freiburg 1974.
- FÖBEL, THOMAS, *Gott-Begriff und Geheimnis. Hansjürgens Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners*, Wien 2014.
- FRANZ, ALBERT/BAUM, WOLFGANG/KREUTZER, KARSTEN (HG.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg 2007.
- FRINGS, MANFRED S. (Hg.), *Max Scheler Späte Schriften*, Bern-München 1976.
- GHAFURI NEDHAD, MOHAMMAD, *Geschichtliche Entwicklung der Fitrat-Theorie in islamische Philosophie und Mystik*. In: *Aine-ie Maarefat* 23, Herbst 2010.
- GHARAMALEKI, AHAD FARAMARZ, *Motahhari & Modern Islamic Theology*, Tehran 2005.
- GIBELLINI, ROSINO, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*, Regensburg 1995.

- HAJATPOUR, REZA, Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2002.
- DERS., Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie, Freiburg, München 2013.
- HALM, HEINZ, Die Schiiten, 2., überarbeitete und aktualisierte Auflage, 2015.
- HEIDEGGER, MARTIN, Sein und Zeit, Tübingen 1963.
- HENGSTERMANN, CHRISTIAN, Thomas Hobbs, John Locke und David Hume – Die britische Aufklärung. In: MARTIN BREUL/AARON LANGENFELD (Hg.), Kleine Philosophiegeschichte. Eine Einführung für das Theologiestudium, Paderborn u.a. 2017.
- HENRICH, PETER, Maurice Blondel (1861-1949) und die ‚Philosophie der Aktion‘. In: GORETH SJ/EMERICH, NEIDL/WALTER M., PFLIGERSDORFFER/GEORG (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. Und 20. Jahrhundert. Neue Ansätze im 19. Jahrhundert, Graz i.Br.-Wien-Köln 1987.
- HERZGSELL, JOHANNES, Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner, Innsbruck 2000.
- HILBERATH, BERND-JOCHEN, Karl Rahner: Gottgeheimnis Mensch, Mainz 1995.
- HORTON, MAX, das Philosophische System von Schirazi (1640), Straßburg 1913.
- IBN ARABI, MUHYI AD-DIN, al-Futūhāt al-Makkīya (Die mekkanischen Offenbarungen) Bd. 2, Beirut 1983.
- IBN SINA, ABU ALI AL-HUSAIN, Kitāb al-iśārāt wa't-tanbīhāt (das Buch der Ratschläge und Erinnerungen), Qom 1996.
- JAFARIYAN, RASOUL, Analyse der Auseinandersetzungen zwischen Motahhari und Shariati (Arzyabiye Monasebate Fekriye Motahhari wa Shariati), Tehran 1988.
- JAWADI, MOHSEN, Die Ewigkeit der Moral und die Theorie der Konstrukten Wahrnehmungen. In: Maaref-Zeitschrift 15, 2002.
- JAWADI, MOHSEN, Glaube und Rationalität. In: Essays an New Theology 573, Qom Universität 2001.

- JUNG, CARL GUSTAV, über psychische Energetik und das Wesen der Träume. Über die Energetik der Seele Allgemeines zur Komplextheorie Vom Wesen der Träume Instinkt und Unbewusstes, Zwitserland 1971.
- KRAUS, GEORG, Art. Disposition für die Gnade. In: Neues Lexikon der katholischen Dogmatik 2012.
- KÜNG, HANS/ MOLTMANN, JÜRGEN (Hg.), Ökumenische Forschung. Soteriologische Abteilung II. Bd. 5: FISCHER, KLAUS, Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1974.
- LANGENFELD, AARON, Existenzphilosophie: Albert Camus, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Gabriel Marcel und Simone Weil. In: MARTIN BREUL/AARON
- LEHMANN, KARL, Karl Rahner. In: VORGRIMLER, HERBERT / VANDER GUCHT, ROBERT (Hg), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 1970.
- LERCH, MAGNUS, Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015.
- LOHNER, ALEXANDER, Existenz. In: KOLMER, PETRA /WILDFEUER, ARMIN G. (Neu Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg im Breisgau 2011.
- LOSINGER, ANTON, Eine vergessene Grunddimension: Das Geheimnis in der Theologie Karl Rahners. <https://bistum-augsburg.de › content › download › file>.
- DERS, Orientierungspunkt Mensch. Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners, Sankt Ottilien <sup>3</sup>2015.
- LOTZ, JOHANNES B, Joseph Maréchal. In: EMERICH, CORETH/WALTER, M. NEIDL/PFLIGERSDORFFER, GEORG(Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Wien-Köln 1988.
- LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS, Die Theologie bedarf der Philosophie: Über einen Grundsatz der Theologie Karl Rahners. In: MARIANO, DELGADO/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS(Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Berlin 1994.

- MALEKIYAN, MOSTAFA, Darsgoftarhaye darbareye Fitrat (Vorlesungen über Fitrat), Qom Februar 1992.
- MARIANO, DELGADO/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS(Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade: Annäherungen an Karl Rahner, Schriften der Diözesanakademie Berlin; Bd. 10, 1994.
- MARQUARDT, MANFRED/VOIGT, CHRISTOF, Wörterbuch Latein für Philosophie und Theologie, WBG 2009.
- MENKE, KARL-HEINZ, Art. Existential, übernatürliches E. In: Lexikon für Theologie und Kirche Bd.3 1995.
- MOHAMMAD, LEGENHAUSEN, Islam and Religious Pluralism, 2 Auflage, Qom 2005.
- MOHAMMADI, MAJID, zeitgenössische Religionswissenschaft, Teheran Qatreh, 1. Auflage 1995.
- MOSAVI, SEYYED SADEQ, Vergleich zwischen Fitrat aus der Sicht Motahhari und menschliche Fähigkeiten aus der Sicht Israil scheffle. Tehran, Univ. Diss. 2001.
- MOTAHHARI, MORTEZA, *Bist Goftar* (20 Vorträge), Tehran 2008.
- DERS., *Moghadamei bar jahanbinie Eslami. Ensan wa Iman* (Einführung in die islamische Weltsicht. Bd.1 Mensch und Glaube). In: Sämtliche Werke. Bd. 2, Tehran 1994.
- DERS. *Elale Gerayesh be Maddigari* (Grund für die Neigung zum Materialismus). In: Sämtliche Werke. Bd.1, Tehran 1993.
- DERS. *Emdadhyaye Gheybi dar zendegie Bashar* (unsichtbare Hilfe im menschlichen Leben). In: Sämtliche Werke. Bd.3, Tehran 1994.
- DERS. *Masaleye Shenakht* (über Erkenntnis Theorie). In: Sämtliche Werke. Bd.13, Tehran 1999.
- DERS., *Falsafeye Akhlaq* (Moral Philosophie), 2., neubearb. Auf. In: Sämtliche Werke. Bd.22, Tehran 2007.
- DERS. *Osule falsafe wa rawese realism* (Prinzipien der Philosophie und Methode des Realismus) Bd. 1-5. In: Sämtliche Werke. Bd. 2 Tehran 1995.
- DERS., *Majmoeye Maghalat* (Artikelsammlung), Teheran Jahanara, Tehran 1980.
- DERS., *Masaleye Hejab* (Die Frage des Hijab). In: Sämtliche Werke. Bd. 19 Tehran 2000.

- DERS., *Seyri da Sireye Nahjol Balaghe* (Ein Einblick in die Nahdsch al-Balāgha). In: Sämtliche Werke. Bd. 16, Tehran 2000.
- DERS., *Fitrat*, In: Sämtliche Werke. Bd. 3, Tehran 1995.
- DERS., *Jamee wa Tarikh* (Gesellschaft und Geschichte). In: Sämtliche Werke. Bd. 2, Tehran 1995.
- DERS., *Naghdi bar Marksism* (Kritik an dem Marxismus), 2., neubearb. Aufl. In: Sämtliche Werke. Bd. 13, Tehran 1999.
- DERS., *Ensan wa Sarnewesht* (Mensch und Schicksal). In: Sämtliche Werke. Bd. 1, Tehran 1994.
- DERS., *Yaddashtha* (Notizen), Bd. 3, Tehran 2010.
- DERS., *Maghalate Falsafi* (philosophische Aufsätze). In: Sämtliche Werke. Bd. 13, Tehran 1999.
- DERS., *Jazebe va Dafee Ali* (Affinität und Abstoßung Alis). In: Sämtliche Werke. Bd. 16, Tehran 1999.
- DERS., *Hamaseye Hoseini* (Aufstand Imam Hosein). In: Sämtliche Werke. Bd. 17, Tehran 1999.
- DERS., *Sire Aemmeye Athar* (Einblick im Weg der reinen Imame), Tehran 2007.
- DERS., *Islam va niyazhaye Zaman* (Islam und Erfordernisse Zeit). In: Sämtliche Werke. Bd. 21, Tehran 2005.
- DERS., *Ehyaye Tafakore Islami* (Wiederbelebung des religiösen Gedankens) In: Sämtliche Werke. Bd. 25, Tehran 2007.
- DERS., *Adle Elahi* (Göttliche Gerechtigkeit). In: Sämtliche Werke. Bd. 1, Tehran 1994.
- DERS., *Emamat wa Rahbari*, (Imamat und Führung). In: Sämtliche Werke. Bd. 4, Tehran 1995.
- DERS., *Dah Goftar* (Zehn Vorträger). In: Sämtliche Werke. Bd. 23, Tehran 1996.
- MUCK, OTTO, die deutschsprachige Marechal-Schule – Transzentalphilosophie als Metaphysik: J. B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u. a. In: EMERICH, CORETH/WALTER, M. NEIDL/PFLIGERSDORFFER, GEORG(Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Wien-Köln 1988.

- DERS., Thomas – Kant – Marechal: Karl Rahners transzendentale Methode. In: SCHÖNDORF, HARALD(Hg.), *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*. Freiburg 2005.
- DERS., *Die transzendentale Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964.
- MÜHLEN, HERIBERT, Gnadenlehre. In: VORGRIMLER, HERBERT (Hg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert: Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt* Bd. 3, Freiburg 1970.
- MULLA SADRA, SADR AD-DIN MOHAMMAD SHIRAZI, *Hikmat Al Muta'alyah fi Al-asfar al-'aqliyya al-arba'a* (Die transzendenten Theosophie in den vier Reisen des Intellekts) Bd. 1, Qom 1997.
- NARAGHI, ARASH, Überlegungen über die Meinungsunterschiede Tabatabais und Motahharis bezüglich der Verbindung wahrer und konventioneller Gesetze. In: <http://arashnaraghi.org>.
- DERS., *Motahhari wa Nazarie Fitrat* (Motahhari und die Fitra-Theorie), Kiyan Zeitschrift Ausgabe 12, 1993.
- NASR, SEYYED HOSSEIN, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works*, Teheran 1978.
- PRECHT, RICHARD DAVID, *Wer bin ich – und wenn ja wie viele?* München 2007.
- PRÖPPER, THOMAS, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, 2., wesentl. erw. Aufl. München 1988.
- DERS., *Theologische Anthropologie II*, Freiburg 2011.
- RAFFELT, ALBERT/VERWEYEN, HANSJÜRGEN, *Karl Rahner*, München 1997.
- RAHNER, KARL, *Anonyme Christentum und Missionsauftrag der Kirche*. In: *Schriften zu Theologie IX*, Zürich-Köln 1970.
- DERS., *Die Zeichen der Zeit*. In: *Schriften zu Theologie IX*, Zürich-Köln 1970.
- DERS., *Geist in Welt*. In: *Sämtliche Werke*, Band 2, Freiburg-Düsseldorf 1995.
- DERS., *Glaube in winterlicher Zeit*, Düsseldorf 1986.
- DERS., *Gnade als Mitte menschlicher Existenz*. Ein Gespräch mit und über *Karl Rahner*. Aus Anlaß seines 70. Geburtstags. In: *Herder-Korrespondenz* 28 1974.
- DERS., *Gotteserfahrung heute*. In: *Schriften zu Theologie IX*, Zürich-Köln 1970.

- DERS., Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. 2. Aufl., neubearb. von JOHANNES B. METZ, München 1963. In: Sämtliche Werke 4, 1997.
- DERS., Philosophie und Theologie. In: Schriften zur Theologie VI, Zürich Köln 1965.
- DERS., Theologie der Freiheit. In: Schriften zur Theologie VI, einsiedeln 1965.
- DERS., Theologie und Anthropologie. In: Schriften zu Theologie VIII, Zürich-Köln 1967.
- DERS., Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt. In: Sendung und Gnade: Beiträge zur Pastoraltheologie, 3., durchges. Aufl. Innsbruck 1961.
- DERS., theologische Dimension der Frage nach dem Menschen. In: Schriften XII 1975.
- DERS., Theologische Reflexionen über die Säkularisierung und über den Atheismus, In: Schriften zu Theologie IX, Zürich-Köln 1970.
- DERS., Transzendentale Methode; zu einem philosophischen Denkstil in der Theologie. In: der Vorrede zur englischen Ausgabe von Otto Muck, Trancendental Methode, New York 1968.
- DERS., Über das Verhältnis von Natur und Gnade. In: Schriften zu Theologie I, Zwitserland 1964.
- DERS., Über die Einheit von Nächsten und Gottes Liebe. In: Schriften zur Theologie, Bd. VI, Benzinger, Köln Zürich 1970.
- DERS., über künftige Wege der Theologie. In: Schriften zu Theologie X, Zürich-Köln 1972.
- DERS., Überlegung zur Methode der Theologie. In: Schriften zu Theologie IX, Zürich-Köln 1970.
- DERS., Zur Geschichtlichkeit der Theologie. In: Schriften zur Theologie VIII, Zürich-Köln 1967.
- DERS., zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade. In: Schriften zu Theologie I, Switzerland 1964.

- DERS., Zur Theologie des Symbols. In: Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre. Sämtliche Werke 18, Freiburg i.Br.-Basel-Wien 2003.
- RAZAVI RAD, MOHAMMAD, Molla Sadras Philosophie interkulturell gelesen, Traugott 2007.
- REINISCH, LEONHARD (Hrsg.), Theologie heute, München: Beck 1959.
- RENTSCH, THOMAS, Philosophie des 20. Jahrhundert von Husserl bis Derrida, München 2014.
- RULANDS, PAUL, Menschsein unter dem An-Spruch der Gnade: Das übernatürliche Existential und der Begriff der *natura pura* bei Karl Rahner, Innsbruck 2000.
- SCHÖNDORF, HARALD, Die Bedeutung der Philosophie bei Karl Rahner. In: HARALD SCHÖNDORF (Hg.), Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners, Freiburg im Breisgau 2005.
- SCHÖNECKER, DIETER; WOOD, ALLEN W., Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. ein einführender Kommentar. 4., aktualisierte Auflage., Paderborn 2011.
- SCHROFNER, ERICH, Gnade und Erfahrung bei Karl Rahner und Leonardo Boff; Zwei Wege gegenwärtiger Gnadentheologie. <https://www.geist-und-leben.de> › 2617-53-1980-4-266-280-schrofner-0.
- SCHWERDTFEGER, NIKOLAS, Gnade und Welt. Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“, Freiburg 1982.
- SHAFII DARABI, SEYYED HOSEIN, Denkmal des Märtyrer Morteza Motahhari, Qom 1981.
- SIEBENROCK, ROMAN, Gnade als Herz der Welt. Der Beitrag Karl Rahners zu einer zeitgemäßen Gnadentheologie. In: MARIANO, DELGADO/LUTZ-BACHMANN, MATTHIAS(Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade: Annäherungen an Karl Rahner, Schriften der Diözesanakademie Berlin; Bd. 10, 1994.
- SOLEIMANI, ABDOL RAHIM, Widersprüchlichkeit Wahrheitsansprüche Weltreligionen (Taaroze daavi Adyan), Qom 2014.
- SOROUSH, ABDOL-KARIM, Straight Paths, An Essay on religious Pluralism (auf Persisch, Serathaye Mostaghim), Tehran 2000.
- DERS., Ewigkeit und Moral in Gedenkschrift für Morteza Motahhari, Tehran 1981.

- SOZANCHI, HOSEIN, Roykarde Motahhari be sonat va tajaddod (Motahhari Ansatz zur Verhältnis Tradition und Modernität), Tehran 1999.
- TABATABAI, SEYYED MOHAMMAD HOSEIN, Die Prinzipien der Philosophie des Realismus. mit einer Einführung von Sayyid Hadi Khosrowschahi, Qom 2011.
- VAN DER HEIJDEN, BERT, Karl Rahner: Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen, Einsiedeln 1973.
- VERWEYEN, HANSJÜRGEN. "Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners." *Trierer Theologische Zeitschrift Trier* 95.2 1986.
- VON STOSCH, KLAUS, Einführung in die Systematische Theologie, 3., neubearb. Aufl., Paderborn 2014.
- DERS., Freiheit als Theologische Basiskategorie? In: MthZ 58 2007.
- DERS., Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001.
- DERS., Kant als Herausforderung moderner Theologie. Leitfach zur Vorlesung im WS 2019 (unveröffentlicht), Paderborn 2019.
- DERS., Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen (Beiträge zur Komparative Theologie 6), Paderborn u.a. 2012.
- DERS., Offenbarung, Paderborn 2010.
- DERS., Transzentaler Kritizismus und der Wahrheitsfrage. In: <https://kw.uni-paderborn.de>
- VORGRIMLER, HERBERT, Karl Rahner verstehen. Eine Einführung, München 2002.
- DERS., Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken, Darmstadt 2004.
- DERS., Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg 2008.
- WEGER, KARL-HEINZ (Hg.), Religionskritik, Graz-Wien-Köln 1991.
- DERS., Karl Rahner. Einführung in sein theologisches Denken, Freiburg 1978.
- WEISCHEDEL, WILHELM (Hg), Immanuel Kant Werke in sechs Bände. Bd. 3: Schriften zur Metaphysik und Logik, Darmstadt 1975.
- WERBICK, JÜRGEN, Zur Freiheit hat uns Christus befreit. In: WERBICK, JÜRGEN (Hg.), Freiheit Gottes und der Menschen, Regensburg 2006.

WILHELM HORN, FRIEDRICH/ NÜSSEL, FRIEDRICKE, Taschenlexikon Religion und Theologie, Band 2: G-N, Göttingen 2008.

YOSEFI, HAMID REZA, Einführung in die islamische Philosophie. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zu Gegenwart. 2., überarbeitete Auflage., Paderborn 2016.

ZIBAKALAM, SADEQ, Einführung in der islamischen Revolution. 2., neubearb. Aufl., Tehran 1989.

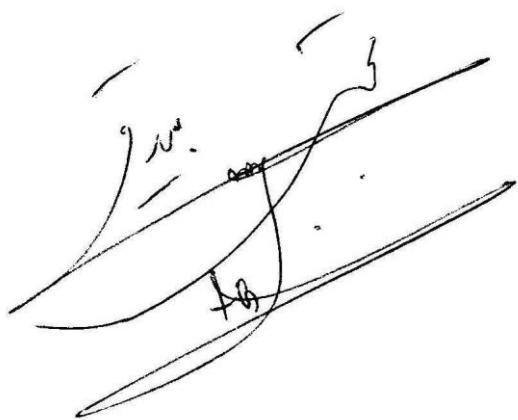
**Erklärung**

Ich versichere, dass ich die Dissertation selbständig verfasst habe. Alle benutzten Hilfsmittel sind vollständig angegeben. Es wurde kein Vermittler gegen Entgeld zum Aufzeigen von Promotionsmöglichkeiten in Anspruch genommen. Die Dissertation wurde nicht in dieser oder ähnlicher Form an anderer Stelle im Rahmen eines Promotions- oder Prüfungsverfahrens vorgelegt. Frühere Promotionsversuche haben nicht stattgefunden.

Mit der Speicherung und Nutzung der elektronischen Version des Prüfungs-exemplars für Prüfzwecke erkläre ich mich einverstanden.

Paderborn, 27.09.2019

Mojtaba Beidaghy

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Mojtaba Beidaghy". The signature is fluid and cursive, with a prominent 'M' at the beginning and 'Beidaghy' following it.