

ALBERT RAFFELT

## Die Aufnahme »modernistischer« Anliegen bei Karl Rahner (1904–1984) im Gewand der Schultheologie

Zunächst einmal ist es nötig, die Begriffe des Titels dieses Beitrags zu klären. »Modernismus« meint hier einzig und allein die durch die antimodernistischen Verurteilungen Roms konstruierte Häresie<sup>1</sup>. Die Frage nach ihrer historischen Verifikation bei einzelnen Autoren stellt sich hier nicht. »Anliegen« meint dagegen die hinter den als modernistisch verdächtigten Denkversuchen stehenden Problemkonstellationen, die neue Lösungen gegenüber der traditionellen Theologie verlangten. »Schultheologie«<sup>2</sup> ist die in Lehrbuchform vorgetragene verfestigte theoretische neuscholastische Form katholischer<sup>3</sup> Theologie in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965)<sup>4</sup>.

### 1. Karl Rahner als Schultheologe

Nach einer Darstellung der Theologie von Engelbert Krebs (1881–1950) und Karl Adam (1876–1966)<sup>5</sup> ist die Selbsteinordnung Karl Rahners als »Schultheologe« nicht selbstverständlich. Sie ist aber für Rahner bestimmend. Er sieht sich selbst als Vertreter dieser Tradition und akzeptiert dies, etwa wenn er in der Auseinandersetzung um die *nouvelle théologie* schreibt, er sei gebeten worden, *vom Standpunkt der »nachtridentinischen Schultheologie« Stellung zu nehmen*<sup>6</sup>. Das hindert ihn aber nicht, in der Überarbeitung dieses Aufsatzes *die Kritik der »nouvelle théologie« an der durchschnittlichen Schulauffassung*

1 Vgl. DH 3401–3466 (*Lamentabili*) und DH 3475–3500 (*Pascendi*).

2 Das Lexikon für Lexikon und Kirche – LThK<sup>1</sup> bis LThK<sup>3</sup> – kennt diesen Begriff nicht. Der Artikel »Scholastik« in der letzten Auflage bestimmt diese als historisches Phänomen der mittelalterlichen, barocken und Neu-Scholastik: Ludwig HONNEFELDER/Hannes MÖHLE, Scholastik. 1. Begriffliche Abgrenzung, in: LThK<sup>3</sup> 9, 199.

3 Die ökumenische Frage nach evangelischer »Schultheologie« ist hier nicht Gegenstand.

4 Dies gilt jedenfalls für Mitteleuropa, wo sich mit dem Zweiten Vatikanum spätestens diese Form der Theologie auflöst.

5 Im Rahmen der Tagung »Nach dem Antimodernismus?« der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart vom 15.–17. September 2011 im Tagungshaus Weingarten.

6 Karl RAHNER, Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade, B. Eine Antwort, in: Orientierung 14, 1950, 141–145, hier: 141. – Diese Aufgabenstellung fehlt in der bearbeiteten Übernahme des Aufsatzes in den »Schriften zur Theologie«: DERS., Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: DERS., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 323–345. – Die Texte Rahners werden im Folgenden mit dem Jahr des Erstdrucks und dem Abdruck in: Karl RAHNER, Sämtliche Werke. Freiburg i. Br. 1995ff. (zitiert: SW), zitiert. Die genannten Arbeiten zur Gnadentheologie sind in der Ausgabe noch nicht erschienen (vorgesehen für SW 5).

des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade<sup>7</sup> – genauerhin an deren Extrinsezismus – weitgehend als berechtigt anzuerkennen, also die Schultheologie zentral zu kritisieren.

Ich möchte festhalten, dass Rahner erstens die Schultheologie akzeptiert und nicht negativ abwertet wie etwa Hans Urs von Balthasar (1905–1988) in seiner bekannten Bemerkung über die »Wüste der Neuscholastik«<sup>8</sup>. Zweitens hat er aber einen Blick für sachliche Schwächen der durchschnittlich verstandenen Schulpositionen. Drittens – das lässt sich gerade an dieser Auseinandersetzung um die Gnadenlehre der *nouvelle théologie* zeigen –, sucht er Vermittlungspositionen aufzubauen, die die Anfragen an die Schulkonzepte mit deren begrifflichen Mitteln integrieren, – hier mit der Theorie des »übernatürlichen Existentials«.

Schultheologische Arbeit Rahners ließe sich vielleicht an anderen Themen noch deutlicher zeigen, etwa in der Interpretation der Kirchengliedschaft nach den Aussagen der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* oder des Monogenismus nach *Humani generis*. Sie machen vor allem auch die extreme Lehramtsbezogenheit der schultheologischen Argumentation in der Zeit nach dem Ersten Vatikanum (1869/1870) deutlich. Kritisches Instrumentar ist zum einen die Heranziehung und dialektische Auswertung anderer lehramtlicher Aussagen, zum anderen das Instrumentar der theologischen Qualifikationen, das eine Eingrenzung thetischer Aussagen dieser Lehramtstexte ermöglicht.

## 2. Karl Rahner als Antimodernist

Mit dem Selbstverständnis als Schultheologe und deren engem Bezug zum Lehramt ist Rahner natürlich gleichzeitig Antimodernist. Seine »offizielle« Sicht des Modernismus kann man am einfachsten im *Kleinen theologischen Wörterbuch* nachlesen<sup>9</sup>. Dort sind als »Irrtümer« genannt:

*Theologie sei Sache des Fühlens, ↗Religion entspringe dem religiösen Unterbewußten, beide seien vom Verstand als einer religiös höchst sekundären Funktion nicht zu bewältigen; die ↗Offenbarung sei das Bewußtwerden eines immanenten religiösen Bedürfnisses u. sei bei den Offenbarungsträgern nur am deutlichsten objektiviert; erstarrten diese Objektivationen, so ergäbe sich ↗Tradition. Das ↗Dogma sei nur ein symbolischer Ausdruck dieser Objektivationen, die sich (samt dem Dogma) mit fortschreitender Kultur wandeln müßten. Es bestehe ein natürliches Bedürfnis, die eigenen Objektivationen des Religiösen ändern mitzuteilen; realisiere man dies, so entstehe ↗Kirche. Diese Ansichten waren mit einer extremen sachfremden ↗Bibelkritik verknüpft.*

Diese Zusammenfassung ist 1961 erschienen. Gut 20 Jahre früher liegen Texte, in denen sich Rahner mit sog. neomodernistischen Positionen kritisch auseinandersetzte. Es handelt sich um ausführliche Rezensionen zu den anonym – bzw. mit Herausgeberschaft

7 A. a. O., 324.

8 In der »Rechenschaft« (1965), vgl. Hans Urs von BALTHASAR, Zu seinem Werk, Freiburg i.Br. 2000, 76.

9 Karl RAHNER/Herbert VORGRIMLER, Kleines Theologisches Wörterbuch (Herder-Bücherei 108/109), Freiburg i.Br. 1961, der Artikel »Modernismus«, 243, und SW 17/1, 710. Ob die Formulierung des Artikels H. Vorgrimler oder K. Rahner zuzuschreiben ist, bleibt unklar. Nach der – von H. Vorgrimler nicht bestätigten – »Fama« hat Vorgrimler den ersten Teil, für den auch Vorgaben im erscheinenden LThK<sup>2</sup> vorlagen, verfasst. Der differenzierte Modernismus-Artikel von Robert SCHERER, in: LThK<sup>2</sup> 7, 513–516 erschien erst 1962.

renommierter protestantischer Theologen – erschienenen Büchern *Der Katholizismus. Sein Storb und Werde* (1937)<sup>10</sup> und *Der Katholizismus der Zukunft* (1940)<sup>11</sup>. Sie sind die härtesten Kritiken an theologischen Positionen überhaupt aus dem publizistischen Werk Rahners.

Die Positionen des »rheinischen Neomodernismus« brauchen hier nicht breiter dargestellt zu werden<sup>12</sup>. Rahners Kritik<sup>13</sup> konzentriert sich auf den erkenntnismethodologischen Ansatz:

*... das Erste ist das religiöse Erleben. Dieses irrationale Erlebnis (108) führt notwendig (nicht nur faktisch wie bei Harnack) durch verschiedene Stufen hindurch schließlich zu einer philosophisch-systematischen Formulierung, zur Dogmenbildung, die im Christentum mit Hilfe der antiken Philosophie geschah. Unglücklicherweise strahlt nun die Absolutheit des religiösen Erlebnisgehaltes auf dessen rationale Formulierung über, diese selbst wird für absolut und göttlich angesehen. Aus Offenbarung wird Theologie, aus Glaube Orthodoxie. Im Augenblick, da die philosophischen Begriffsgehalte mit dem Untergang der antiken Philosophie zu Beginn der Neuzeit problematisch werden, gerät notwendig auch das Dogma in eine Krise. Die Überwindung dieser Krise kann nur dadurch geschehen, daß man wieder sieht, daß hinter der verbalen und rationalen Schicht des Dogmas eine religiöse, irrationale Schicht liegt, die nur der religiösen Erfahrung zugänglich ist. Dieses Erlebnis allein ist als göttlich und absolut zu bejahen, alles andere ist keine göttliche, sondern eine irdische, menschliche Angelegenheit. (SW 4, 467).*

Die Zusammenfassung ist m. E. damals auch von den Kritisierten als korrekt anerkannt worden. Als Kurzzitat stellen wir Rahners Position dagegen:

*Das Evangelium Jesu Christi ist das Wort des freien weltüberlegenen Gottes, der uns anspricht, ein Wort, das wir zu hören haben, zunächst ganz gleichgültig, ob es unser religiöses Erlebnis erregt oder nicht, das uns die Tiefen der Gottheit und unserer eigenen Bestimmung im menschlichen Wort erschließt, die, solange wir den ewigen Gott nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, unserer religiösen Erfahrung gerade erst durch das verstandene Wort nahegebracht werden und ihr sonst schlechterdings unzugänglich wären. Dogma ist nicht ein nachträglicher (wenn auch noch so notwendiger) Ausdruck eines arationalen Erlebnisses, sondern das wirkliche »Erlebnis« des sich offenbarenden Gottes (wenn wir einmal so reden wollen), ist selbst getragen von seinem gehörten Wort, das immer schon Dogma ist, und dessen Inhalt nicht vom Erlebnis her (wie von einem transzendentalen religiösen Apriori her) bestimmt und kritisiert werden kann. (SW 4, 473).*

Die differenzierte Einzelkritik – Einebnung des Unterschieds zwischen Offenbarungsempfänger und heutigem Hörer, Unmöglichkeit mit dieser Theorie wahre Offenbarungsgeschichte zu denken usw. – kann hier nicht mehr behandelt werden; ebensowenig die

10 Gustav MENSCHING (Hg.), Rahners Rezension von 1938, in: SW 4, 464–482; eine weitere Rezension im gleichen Jahr unter dem Titel »Neuer Modernismus?«, jetzt ebenfalls in: SW 4, 313–323.

11 Hermann MULERT (Hg.), Rahners Rezension von 1940, in: SW 4, 486–490.

12 Vgl. Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland*. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995. – *Der Rheinische Reformkreis*. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus 1942–1955. Nach Vorarbeiten von Uwe SCHARFENECKER unter Mitarbeit v. Andreas OCHS u. Barbara WIELAND, hg. v. Hubert WOLF u. Claus ARNOLD, 2 Bde., Paderborn/München/Wien/Zürich 2001.

13 Unverständlich ist mir, wie Hubert Wolf Rahner in die »offizielle kirchliche Position« als Kritiker der »neuzeitlichen Subjektphilosophie« einordnen kann (vgl. *Der Rheinische Reformkreis* [wie Anm. 12], Bd. 1, 11f.

Kritik der zugrundeliegenden Wertphilosophie, für die etwa Johannes Hessen (1889–1971) steht, dessen gleichnamiges Buch Rahner ein Jahr vorher kritisch rezensiert hatte<sup>14</sup>, wobei wohl neben der katholischen Schulphilosophie auch die Kritik Martin Heideggers (1889–1976) an der Wertphilosophie mit im Hintergrund stehen mag. Klar ist, dass Rahner ein Konzept von Theologie vertritt, das auf begriffliches Verständnis abzielt – ein Zug, der seine gesamte Theologie bis zur *Einführung in den Begriff des Christentums* prägt, wie der Untertitel und eigentliche Sachtitel *Grundkurs des Glaubens* heißt. Ein wichtiger weiterer Punkt ist daher auch die »Objektivität« der theologischen Aussagen und ihrer lehramtlichen Tradition und Sicherung. Ein stark apologetischer Zug ist spürbar, der aber trotzdem nicht den Blick für die Berechtigung von Kirchenkritik und die Notwendigkeit von Reformen verstellt. Ein schwieriges Problem für Rahner und eine für ihn nicht nachvollziehbare Haltung ist die Anonymität der Autoren, die für ihn nicht zu akzeptieren ist – von seinen immer offen vertretenen kritischen Ansichten her verständlich, von den Betroffenen aus – wenn man als warnendes Beispiel die Hetzjagd etwa auf Alfred Loisy (1857–1940) vergleicht – sah man das verständlicherweise anders.

Es ist hier nicht der Ort, nach den Grenzen von Rahners Argumentation zu fragen. Den Umgang mit lehramtlichen Vorgaben sieht der späte Rahner – bei aller Loyalität – als wesentlich problematischer an<sup>15</sup>. Die Probleme der Bibelkritik sind hier wohl nicht genügend im Blick, entsprechend auch nicht hermeneutische Fragen etwa hinsichtlich der Eschatologie. Rahner wird später viele der Probleme in Einzelstudien angehen und auch der kritischen Exegese viele Brücken bauen. Die Front gegen den Antiintellektualismus hält Rahner freilich, obwohl dieser selbst bei Otto Weiß noch zu einfach verstanden wird<sup>16</sup>. Die philosophischen Grundlagen Rahners sind andere und m. E. tragfähigere als bei den sog. Neomodernisten.

14 SW 2, 353–364 (dort am Ende): *Es handelt sich bei all diesen Fragen nicht bloß um den Streit um die Worte, die man den Phänomenen geben solle. Denn wenn man den Wert einem Gefühl überantwortet, dann ist die Gefahr grundsätzlich nicht mehr vermeidbar, daß der ›Sinnglaube‹, das ›Postulat‹, das ›Gefühl von einer dann in sich selbst rationalistisch aufgefassten Vernunft als bloßer Glaube und bloßes Postulat und bloßes Gefühl betrachtet werden, denen gegenüber diese Vernunft sich nicht mehr verpflichtet fühlt, weil ja ›das Wissen dabei zu überschreiten‹ ist, und der Glaube in dem Sinn gemeint ist, ›in dem Kant dieses Wort im Gegensatz zum Wissen gebraucht‹ (247). Und wenn man eine ›Philosophie aus dem Glauben‹ (131) treibt und seine Weltanschauung grundsätzlich ›wesentlich auf irrationalen Grundlagen‹ basieren läßt (129), dann ist man selbst daran schuld, wenn ein anderer in sich eben andere irrationale Grundlagen für seine Weltanschauung entdeckt, diese nicht bloß faktisch seine Weltanschauung bestimmen läßt, woran ihn natürlich nie ein anderer durch rationale Beweise allein hindern kann, sondern dazu das grundsätzliche Recht von seinem Gegner zugesprochen bekommen hat.*

15 Vgl. seine vielfältige Bezugnahme auf die Grenzen lehramtlicher Aussagen nach dem (von ihm wesentlich geprägten) Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, Trier 31968. Jetzt in: *Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz*, Bd. 1: 1965–1968, Köln 1998, 325–350. – Dass Joseph RATZINGER, *Geschichte und Heil. Gesichtspunkte zur gegenwärtigen theologischen Diskussion des Problems der »Heilsgeschichte«*, in: *Regensburger Universitätszeitung* 5,11, 1969, 2–7, hier: 6 (überarbeitet unter dem Titel »Heil und Geschichte«, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* [Wewelbuch 81], München 1982, 159–179), bei Rahner von einem »wohl allzu orakelhaft gedachten Lehramt« spricht, ist zwar aus dieser Richtung pikant, mag man aber für die Frühzeit in gewisser Hinsicht konzedieren (so wollte es damals wohl auch verstanden werden!). Rahner hat aber sicher stärker als Ratzinger ein solches Verständnis destruiert.

16 »[B]eim frühen Rahner hat man aber ein wenig den Eindruck, dass er fast den Glauben mit Wissen verwechselt« (OTTO WEISS, *Der Modernismus* [wie Anm. 12], 555).

### 3. Die »Anliegen« der Modernisten

Wir haben bei der Zitation des Modernismus-Artikels aus dem *Kleinen theologischen Wörterbuch* den einleitenden Satz ausgelassen, dass die modernistischen Ansichten dem *berechtigten Wunsch (ja der dauernden Pflicht) entsprangen, den Glaubensinhalt des Christentums den Menschen jener Zeit in adäquater Weise zu verkündigen*<sup>17</sup>.

Es dürfte nicht unerheblich sein, dass Rahner hier auf die Verkündigung abhebt. Daraus kann man eine gewisse Nähe zu den Positionen etwa von Krebs oder Adam, aber auch zur Verkündigungstheologie seines Bruders Hugo (1900–1968) und seiner Ordensbrüder in Innsbruck finden, womit wohl eine pastorale Gemeinsamkeit auch mit den Neomodernisten gegeben ist.

Mir persönlich ist aus Rahners Münsteraner Dankesrede zur Ehrenpromotion, die ich im ersten Semester gehört, wenn auch als ganze nicht verstanden habe, ein Satz haften geblieben. Die *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung* werden mit ihm eingeleitet:

*Richtigkeit, kirchliche und geschichtssituative Legitimation und geschichtliche Bedeutung der kirchlichen Verurteilung einer Häresie sind nicht notwendig und immer davon abhängig, daß die Verurteilung der These einer Häresie auch deren Anliegen, deren Frage an die Kirche hört und beantwortet. Die positive Bewältigung der Frage, die eine Zeit auch in einer Häresie anmeldet, kann viel später erfolgen. Und es mag dahingestellt bleiben, ob diese Verzögerung einer solchen Aufarbeitung tragische Schuld, Irrtum, Unvermögen oder einfach der Tribut ist, den auch die Kirche an ihre eigene Geschichtlichkeit zu entrichten hat. Aber man darf auch nicht meinen, eine kirchliche Verurteilung treffe immer nur Meinungen und Tendenzen, die nichts in sich bergen als das leere und tote Nein zu einer Wahrheit, die von der Kirche schon längst klar erfasst und deutlich verkündet werde.*<sup>18</sup>

Indem wir uns auf die *Anliegen* der Modernisten beziehen, verlassen wir auch wie von selbst den klaren Begriff von Modernismus, wie er lehramtlich und damit schultheologisch definiert ist. Wir möchten das Problem etwas breiter angehen. Im französischen Kontext ließe es sich etwa an der Konstellation Maurice Blondel (1861–1949)/Alfred Loisy zeigen. Ersterer hat zwar unter den modernistischen Verurteilungen gelitten, musste seine von Lucien Laberthonnière (1860–1932) redigierte Zeitschrift *Annales de philosophie chrétienne* einstellen, ist aber nie selbst verurteilt worden<sup>19</sup>. Geschichte bzw. Geschichtswissenschaft ist nicht die Frage danach, was hätte geschehen können. Dennoch kann man nach der Perspektive der Zeitgenossen zurückfragen. Und wenn der Abbé Joannès Wehrlé (1865–1938) nach der Lektüre von *L'Évangile et l'Église* an seinen Freund Maurice Blondel schreibt: *Mit Ihnen zusammen zeichnet es das Programm der Zukunft*<sup>20</sup>, so teilt er diesen Eindruck mit manchen anderen. Als Blondel sachlich mit *Histoire et*

17 SW 17/1, 710.

18 *Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung*, in: *Interpretation der Welt*. Festschrift für Romano GUARDINI zum achtzigsten Geburtstag, hg. v. Heinrich KAHLEFELD, Helmut KUHN u. Karl FORSTER, Würzburg 1965, 713–722, hier: 713, jetzt SW 22/1A, 5–19, hier: 5.

19 Es ist deshalb auch nicht korrekt, von den »Modernisten« von Blondel bis Hessen« zu sprechen, wie dies Otto WEISS, *Der Modernismus* (wie Anm. 12), 555, tut.

20 Maurice Blondel – Joannès Wehrlé. *Correspondance*. Annotation par Henri DE LUBAC, Bd. 1, Paris 1969, 65.

*dogme* in die Kontroversen eingreift, ist schon zu viel geschehen, als dass eine fruchtbare sachliche Diskussion hätte erfolgen können<sup>21</sup>.

Die Trennung der »Lager« hat sicher verschiedene Gründe. Bei Wehrlé war es der »Frömmigkeitsschock« angesichts der vermuteten Christologie Loisy, der auch in seiner Diskussion mit Friedrich von Hügel (1852–1925) nicht zu überwinden ist, bei Blondel die Schwierigkeit, seine christologische Konzeption des »panchristisme« so zu verdeutlichen, dass sie für einen Historiker verständlich wird<sup>22</sup>. Dazu kommt die Zuspitzung der Gesprächssituation, die nicht innerhalb der Theologie zu einer Diskussion führte, sondern in der gleich der Theologie durch lehramtliche Grenzziehungen ein Diskussionsrahmen aufgezwungen wurde, der keine Würdigung der kritischen Positionen mehr erlaubte. Rahners Eingreifen in kritischen Situationen hatte – wie an verschiedenen Äußerungen zu zeigen wäre – immer auch den Sinn, theologische Probleme *in der Theologie* zu diskutieren. Ich sehe auch sein Eingreifen in dem »Neomodernismusstreit« in einer solchen Linie. Es geht ihm wesentlich auch um die Ermöglichung einer kritischen Diskussion *in der Theologie*. Für die in der Literatur vermutete These eines Auftragsgutachtens habe ich keine Anhaltspunkte.

Man greift aber zu kurz, wenn man die Aufnahme modernistischer Anliegen nur anhand der theologischen Themen durchspielt, die Rahner im Modernismus-Artikel des *Kleinen theologischen Wörterbuchs* hinsichtlich modernistischer Häresien aufführt. Die Nebeneinanderstellung von Blondel und Loisy in der ersten Reaktion Wehrlés zeigt dies. Es geht um eine Situierung christlichen Denkens im Kontext der Neuzeit überhaupt, eine Überwindung der bloßen Abwehrstrategien und der bloßen repristinierenden Anknüpfung an die eigene vorkritische Tradition. Insofern hat *Pascendi* recht, den Modernismus in seiner universalen Tendenz zu sehen. Die Systematisierung der Enzyklika zeigt auch theologische Fallen, die nach wie vor zu vermeiden sind. Als Netz über die Wirklichkeit geworfen bleibt aber die Enzyklika problematisch.

#### 4. Christliches Denken im Kontext der Neuzeit

Der Einleitungstext unseres Tagungsprogramms hat Rahner so eingeordnet: *Subjekttheologie auf traditioneller Grundlage*. Damit ist wohl die transzendentalphilosophische Grundlegung seiner Theologie gemeint und sodann die Ausarbeitung der Beziehung der traditionellen fundamentaltheologischen Themen der Theologie zum *Hörer des Wortes* – Gott, Offenbarung, Kirche –, zusammenfassend im *Grundkurs des Glaubens* dargestellt. Die Gegenposition ist das, was man gewöhnlich Extrinsezismus nennt, salopp gesagt die Pakettheologie: Die Fundamentaltheologie beglaubigt das verschnürte Paket Offenbarung – durch Wunder etc. –, so dass der Glaubensassens äußerlich erzwungen wird, die Dogmatik öffnet es und stellt seine Herrlichkeiten dar.

Der maßgebliche Gegenentwurf zum Extrinsezismus in unserem Zusammenhang ist m. E. Blondels *Action* von 1893 und ihre fundamentaltheologisch-religionsphilosophische Explikation in der *Lettre* von 1896. Die Wirkungsgeschichte Blondels ist z. T. verborgen

21 Vgl. die Neuübersetzung mit Kommentierung durch Hansjürgen VERWEYEN, in: Maurice BLONDEL, *Geschichte und Dogma*, Regensburg 2011.

22 Vgl. dazu auch meine Bemerkung in: Maurice BLONDEL, *Geschichte und Dogma* (wie Anm. 21), 18.

– zumindest gewesen<sup>23</sup>. Aber kurz rekapitulierend kann man wohl sagen, dass er über die *nouvelle théologie* – insbesondere den befreundeten Henri de Lubac (1896–1991) – und über Joseph Maréchal (1878–1944) wesentlich auf die neuere deutsche Theologie, namentlich Karl Rahner und dem allem »Philosophischen« kritischer gegenüberstehenden Hans Urs von Balthasar große Wirkung ausgeübt hat.

Rahners *Geist in Welt* steht nun nicht in direkter Auseinandersetzung mit dem Modernismus, wohl aber in dieser über Maréchal von Blondel herkommenden Traditionslinie.

Für unsere Fragestellung sind diese Schriften heranzuziehen, da sie zum einen zeigen, dass die Arbeit an den »Anliegen« des Modernismus älter ist als dieses Schlagwort und schon vorher stattfindet und dass sie neben diesem Phänomen weitergeführt wird, auch unter den erschwerten Bedingungen des offiziellen Antimodernismus. – Auch *Geist in Welt* hatte ja nicht nur Probleme mit dem vorgesehenen Doktorvater Martin Honecker (1888–1941), sondern auch mit dem Imprimatur, für das mit Pater Alois Naber († 1962) ein Jesuitenphilosoph verantwortlich war, der genügend Offenheit besaß<sup>24</sup>.

Da das Blondelsche Programm seit der Kritik von Léon Brunschvicg (1869–1944) unter dem Stichwort »Immanenzmethode« lief, hatte es eine offene Flanke für die Kritik der Enzyklika *Pascendi*. Dass weder die dort verurteilte »vitale Immanenz« (DH 3481) noch die »theologische Immanenz« (DH 3487) Blondel treffen, war nicht für alle Kritiker entscheidend. Dazu kommt die Verwechslung mit einer psychologisierenden Bedürfnis-Apologik (DH 3477).

Rahners Eintritt in diese Richtung einer philosophischen Anthropologie der Transzendenzoffenheit auf der Basis einer Philosophie des erkennenden – und hörenden – Subjekts hat noch weitere Quellen – neben dem indirekten Einfluss Blondels und dem direkten Maréchals –, etwa in der Daseinsanalyse Heideggers. Damit ist auch eine Position grundgelegt, die gegenüber dem kritisierten Intellektualismus der Schule weiter ist. Rahner kennt die vor allem Rationalismus liegende verstehende Welt- und Selbstvergewisserung. Die Bedeutung des Befindlichkeits-Paragrafen aus *Sein und Zeit* für die Rahnersche Anthropologie habe ich andernorts dargestellt<sup>25</sup>. Wenn Heinrich Fries (1911–1998) in seiner frühen Darstellung der Rahnerschen Religionsphilosophie<sup>26</sup> den Ausfall eines Gottesbeweises in *Hörer des Wortes* kritisiert, so ist das ein bewusster »Mangel«, der keineswegs die Unerkennbarkeit Gottes außerhalb eines religiösen Gefühls voraussetzt. Der Gottesbeweis-Artikel des *Kleinen theologischen Wörterbuchs* ist zwar später, aber aufschlussreich in dieser Hinsicht. Mit *Geist in Welt* ist auch im Gefolge Heideggers die Rückbindung an die Geschichte zumindest formal in den Blick genommen<sup>27</sup>, Christentum ist nicht als die

23 Vgl. Albert RAFFELT, Rahner und Blondel, in: Was den Glauben in Bewegung bringt. Fundamentalthologie in der Spur Jesu Christi (Festschrift für K. H. Neufeld), hg. v. Andreas R. BATLOGG, Mariano DELGADO u. Roman A. SIEBENROCK, Freiburg i. Br. 2004, 17–33. – <<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1622/>> (Stand: 25.11.2013).

24 Mitteilung von Karl Kardinal Lehmann, dessen eigentlich vorgesehener Doktorvater Pater A. Naber S.J. war, der aber vor Fertigstellung der Dissertation verstarb.

25 Vgl. Albert RAFFELT, Martin Heidegger und die christliche Theologie. Eine Orientierung mit Blick auf die katholische Rezeption, in: Norbert FISCHER/Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN (Hg.), Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers, Hamburg 2011, 195–221.

26 Vgl. Heinrich FRIES, Die katholische Religionsphilosophie der Gegenwart. Der Einfluss Max Schelers auf ihre Formen und Gestalten – eine problemgeschichtliche Studie, Heidelberg 1949, 259.

27 Der Vorwurf der Geschichtsblindheit gegen Rahner stimmt nicht, was den Blick auf die formalen Strukturen der Geschichtsbezogenheit des Menschen angeht. Er stimmt auch nicht, was die Kenntnisse und die konkrete Arbeit an der Theologiegeschichte angeht (vgl. etwa die dogmengeschichtlichen Arbeiten in SW 3 und 11, demnächst auch in SW 1 und 5).

*Idee ewigen, immer gegenwärtigen Geistes*<sup>28</sup> sondern als auf das Christusereignis bezogen verstanden. Metaphysik ist dann christlich, *wenn sie den Menschen zurückruft in das Da und Jetzt seiner endlichen Welt*, wie es am Schluss von ›Geist in Welt‹ heißt<sup>29</sup>.

Der Vorzug von Rahners Arbeit für die innerkirchliche Rezeption lag aber darin, dass er seinen Entwurf als »thomistisch« ausarbeitete. In seinem wohl aus der Zeit der Erstveröffentlichung stammenden *Begleittext zu ›Geist in Welt‹* hat Rahner sein Projekt abgesetzt von den – nach ihm missglückten – Versuchen, von Denkern wie Anton Günther (1783–1863), Georg Hermes (1765–1831), Bernard Bolzano (1781–1848) u. a. *einfach in der Sprache und aus der Problematik und Begriffswelt der modernen Philosophie heraus die christliche Wahrheit [zu] denken und [zu] verkünden* und von einer zweiten Gruppe, die *die eigene Philosophie doch im wesentlichen in freier Gestaltung* erarbeitet hat wie etwa Erich Przywara (1889–1972) und Peter Wust (1884–1940). So wirkten sie nicht auf die »Schule« und so blieb nach Rahner *trotz solcher philosophischer Leistungen in den scholastischen Lehrbüchern und so in den Köpfen der meisten ›Scholastiker‹ alles beim alten*<sup>30</sup>.

Rahner hat wohl nicht ohne Stolz konstatiert, dass die Erneuerung der katholischen Theologie nach dem Modernismus in der Philosophie begann<sup>31</sup>. Wichtig scheint mir dabei zu sein, dass diese Erneuerung auf sachlichem, nicht auf apologetischem oder polemischem Hintergrund durchgeführt wurde. Und wichtig scheint mir zu sein, dass sie – was Rahner anbelangt – im Rahmen der »Schule« durchgeführt wurde.

## 5. Offenbarung – erster Ansatz

Was Blondel durchaus mit anti-neuscholastischem Akzent durchgeführt hat, ist in Rahners *Hörer des Wortes* zumindest mit den sprachlichen Mitteln der neuscholastischen Tradition ausgearbeitet. Es ist keine umfassende Analyse des Begriffs der Offenbarung – »Philosophie der Offenbarung« (Eberhard Simons [1937–2005]<sup>32</sup>) ist m. E. ein zu weitgehender Titel –, sondern der Versuch eines Aufweises, warum der Mensch auf eine sich möglicherweise frei in der Geschichte ereignende Offenbarung hören muss. Anders ausgedrückt: *Ziel aller Überlegungen ist eine Ontologie der potentia oboedientialis des Menschen für Offenbarung* (SW 4, 287). Bernhard Nitsche hat schön geschrieben, wogegen sich Rahners Versuch abgrenzt: *Die Auszeichnung des transzendentalen Bewusstseins als endlicher Geist sowie das Verständnis des Wissens als unabschließbare Offenheit grenzen R.s Begriff der Offenbarung kritisch ab von idealistischer Metaphysik (Hegel), externer Wahrheitsmitteilung (Extrinsizismus), Gefühl (Schleiermacher) oder reiner Krisis (Barth)*<sup>33</sup>. Damit ist der Versuch eben auch im Kontext des Modernismus situiert, wie Rahner in dem Buch auch selbst schreibt<sup>34</sup>.

28 SW 2, 300.

29 Ebd. – Mit einer bemerkenswerten Parallele zu der möglichen positiven Entwicklung der Heideggerschen Philosophie in dem entsprechenden Aufsatz »Introduction au concept de philosophie existentielle chez Heidegger von 1940«, in: SW 2, 245.

30 SW 2, 433.

31 Ein Theologe bei der Arbeit. Interview mit Patrick Granfield, 1965, in: SW 31, 12f.

32 Vgl. Eberhard SIMONS, Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit »Hörer des Wortes« von Karl Rahner, Stuttgart 1966.

33 Lexikon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, 383.

34 Diese »Richtung kommt von Schleiermacher und Ritschl her, sie ist auch heute noch nicht ausgestorben und suchte im Modernismus auch auf die katholische Theologie überzugreifen« (SW 4, 44).

Es ist damit auch nochmals deutlich, inwiefern sich Rahner von den sog. neomodernistischen Versuchen des rheinischen Reformkreises abgrenzt<sup>35</sup>.

## 6. Heilsuniversalismus und Kirchlichkeit

Man wird Rahners Erarbeitung eines theologischen Entwurfs, der die Anliegen des Modernismus aufnimmt, aber nicht auf das Thema der Offenbarung und eines Gegenentwurfs zu einer Religionsphilosophie aus dem religiösen Gefühl einengen dürfen. Mir scheint ebenso wichtig, dass Rahner die konfessionelle Verengung des katholischen Selbstverständnisses – oder auch den falschen universalen Anspruch konfessionellen Denkens – aufbricht.

Grundlegend geschieht dies in der Gnadenvorlesung Rahners, die in den schultheologischen Cursus eingespant selbstverständlich Vorgaben zu erläutern hat und sich auf die entsprechenden vorliegenden Lehrbücher stützt. Die Änderungen daran sind um so bemerkenswerter und hier vor allem, dass seine Gnadentheologie mit der ersten These *Existit in Deo voluntas obligans et operosa quoad omnium hominum salutem supernaturalem* – in der Übersetzung von Roman Siebenrock: *Es existiert in Gott ein verpflichtender und wirkmächtiger Wille auf das übernatürliche Heil aller Menschen hin* – einsetzt<sup>36</sup>. Auch wenn die These selbst traditionell – und biblisch – ist, ist ihre prononcierte Stellung als Ausgangspunkt für die Gnadenvorlesung etwas Besonderes im Rahmen der Schultheologie.

Ein zweites Arbeitsfeld des frühen Rahner ist die Frage nach der Kirche. Die Enzyklika *Mystici Corporis* (1943) bedeutete zwar eine Akzentuierung gegen ein einseitig institutionelles Kirchenverständnis der *societas perfecta*, ihre scheinbare Eingrenzung der Heilsmöglichkeit auf die konfessionelle Kirchenzugehörigkeit war aber wieder ein schweres ökumenisches Hindernis. Karl Rahner trat dem in seinem bekannten Aufsatz über die Kirchenzugehörigkeit mit den Mitteln der peniblen Lehramtsexegese und der dialektischen Austarierung der Aussagen der Tradition entgegen. Von ihm wird dies später als etwas zu komplexes Herangehen belächelt, damals aber war es sicher notwendig. Den Lösungsversuch, die sakramental-sichtbare Dimension auch im *votum Ecclesiae* deutlich zu machen, geht über eine Reflexion der beiden Pole *Kirche als durch die Menschwerdung geweihte Menschheit* und *Kirche als gestiftete rechtliche Organisation* [SW 10, 81], um diese zu differenzieren wie zu verbinden, was wir hier nicht weiter zu verfolgen brauchen. Der Aufsatz ist auch eine der Grundlagen für die spätere Formulierung vom »anonymen Christen«, die ja dann beiläufig schon Ende der 40er-Jahre fällt<sup>37</sup>.

35 Johannes Hessen schreibt zu *Hörer des Wortes*: »Indessen wäre es gänzlich verfehlt, sie [die Metaphysik] mit dieser Disziplin [der Religionsphilosophie] in eins zu setzen, wie es neuerdings K. Rahner S.J. tut, wenn er den Satz aufstellt: *Die Konstituierung der Religionsphilosophie geschieht in der Metaphysik, ja, ist richtig betrachtet diese selber*. (Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie, München 1941, 19; vgl. auch 205). – »Dass dieser Auffassung eine völlige Verkenning des Wesens der Religion zugrunde liegt, werden wir bei der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik sehen.« (Johannes HESSEN, Religionsphilosophie, Bd. 2: System der Religionsphilosophie, Essen/Freiburg i. Br. 1948, 13).

36 Der von Roman A. SIEBENROCK edierte Gnadentraktat, dem diese Zitate entnommen sind, erscheint in SW 5.

37 Dazu Albert RAFFELT, »Anonyme Christen« und »konfessioneller Verein« bei Karl Rahner. Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie, in: Theologie und Philosophie 72, 1997, 565–573. – <<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/2323/>> (Stand: 25.11.2013).

Dass dieser »Schultheologe« gleichzeitig ein lebenslang dauerndes ökumenisches Engagement beginnt (die Grundlagen des Jaeger-Stählin-Kreises werden noch in der Zeit des Zweiten Weltkriegs gelegt<sup>38</sup>), zeigt, wie bodenlos Hubert Wolfs Urteil noch von 2001 ist, der den frühen Rahner der offiziellen kirchlichen Position zuordnet, die »in gesellschaftlicher Hinsicht die strikte Anschließung und strukturelle Zentralisierung der Kirche« propagierte<sup>39</sup>.

## 7. Natur und Gnade

Die Enzyklika *Humani generis* (1950) wurde von den anonymen Theologen des Rheinischen Reformkreises als weiterer schwerer Schlag empfunden<sup>40</sup>. Rahner versucht eine konstruktive Interpretation, die ihm etwa in der – später von ihm revidierten – Monogenismusfrage mit der Rückstufung der theologischen Qualifikation der Aussage auf das eher niedrige »theologicum certum« keine römischen Sympathien einbrachte. Gerichtet sind zentrale Aussagen der Enzyklika aber vor allem gegen die *nouvelle théologie* um Henri de Lubac. Und Rahners schon zitierter Eintritt in die Diskussion als »Schultheologe« hat ihm auch von dieser Seite die Freundschaft nicht verstärkt. Lubac schreibt später: *Was Rahner mir entgegenhielt oder vielmehr glaubte, mir entgegenhalten zu müssen, entsprach übrigens dem, was ich selber dachte, abgesehen von der Beimischung Heideggerschen Vokabulars, das mir in einer Studie über die scholastische Tradition weder nötig noch opportun erschien*<sup>41</sup>. Nun ist dieses heideggersche Vokabular Rahners außerordentlich erfolgreich geworden; es handelt sich um das »übernatürliche Existential«, im *Kleinen theologischen Wörterbuch* so bestimmt:

*Im voraus zur Rechtfertigung durch die sakramental oder außersakramental empfangene Gnade steht der Mensch schon immer unter dem allgemeinen Heilswillen Gottes, ist er schon immer erlöst u. absolut verpflichtet auf das übernatürliche Ziel. Diese Situation ist eine realontologische Bestimmung des Menschen, die zwar gnadenhaft zu seiner Natur hinzutritt (darum: Übernatürlich), in der realen Ordnung faktisch aber niemals fehlt. Damit ist gegeben, daß ein Mensch auch in Ablehnung der Gnade u. in Verlorenheit nie ontologisch u. subjektiv gleichgültig sein kann gegenüber seiner übernatürlichen Bestimmung. [SW 17/1, 565].*

Nebenbei: Auch hier ist Rahner damals signalisiert worden, dass das Thema schon von Blondel ausgearbeitet worden war (»transnaturel« – H. de Lubac geht ja direkt in dieser Spur), was er sogleich anerkannt hat.

## 8. Transzendente Offenbarung – zweiter Ansatz

Mit dem übernatürlichen Existenzial ist eine Thematik angerissen, die Rahner philosophische Kritik einbrachte, da – angeblich – danach kein wirkliches Philosophieren mehr möglich sei. Die Berechtigung der Kritik hängt m.E. vom Verständnis des Verhältnisses

38 Vgl. Rahners ökumenische Studien in SW 27.

39 Der Rheinische Reformkreis (wie Anm. 12), Bd. 1, 12.

40 *Humani generis* liegt wie ein Alp auf uns, schreibt Oskar Schroeder an Friedrich Heiler, 31.10.1952, in: Der Rheinische Reformkreis (wie Anm. 12), Bd. 2, 127 (vgl. das Sachregister).

41 Henri DE LUBAC, *Meine Schriften im Rückblick*, Freiburg i.Br. 1996, 191.

von Theologie und Philosophie ab. Ich würde mich der Kritik nicht anschließen, sondern sehe hier eine Interpretation der Philosophie aus Quellen der Theologie. Das übernatürliche Existenzial bedeutet letztlich, dass es keine rein natürlichen Akte des Menschen gibt, dass diese von vornherein vom allgemeinen Heilswillen und von der Gnade umfasst sind.

Für unsere Fragestellung ist wichtig, wie Rahner auf dem Hintergrund seiner gudentheologischen Position auch seine Offenbarungstheologie neu reflektiert. Der schon genannte Münstersche Vortrag – als Text auch in der Guardini-Festschrift veröffentlicht (sachlich ist auch dies nicht uninteressant, da Romano Guardini [1885–1968] ja ein Theologe ist, der bewusst vor der Modernismus-Falle geflohen ist in eine Art von Theologie, die die schulmäßigen Pflichtthemen vermeidet und in der Kür auf einem Gelände bleibt, das weniger angreifbar ist). Die Publikation als *Quaestio disputata* mit Joseph Ratzinger ist auch nicht ohne Pikanterie, da sie wohl die Grenzlinien zwischen beiden am Ausgang des Konzils 1965 markiert<sup>42</sup>.

Die Aporetik stellt sich so dar: *Was ist Offenbarung und warum ist sie trotz ihrer unmittelbar göttlichen Herkunft das Innerste der menschlichen Geschichte überhaupt? Wie kann sie identisch sein mit der Geschichte der Menschheit überhaupt, ohne aufzuhören, die einmalige, besondere Gnade Gottes zu sein, wie kann die Offenbarung immer und überall sein, um das Heil immer und überall sein zu können, ohne darum aufzuhören, hier und jetzt, im Fleisch des Christus, im Wort des gerade hier redenden Propheten, im Buchstaben der Schrift zu sein? Kann sie das innerste ›Motiv‹, die eigentlich bewegende Kraft der Geschichte überall sein, wenn sie die eine freie Tat Gottes ist, die aus der Geschichte von unten her nicht errechnet werden kann, sondern das Wunder seine Gnade in einem ereignishaften Hier-und-jetzt, in einem Einfürallemal ist<sup>43</sup>?*

Die Lösung: *Wenn die katholische Theologie die ihr selbstverständliche Lehre von der vergöttlichenden Gnade und vom allgemeinen Heilswillen, von der Notwendigkeit der inneren, erhebenden Gnade für den Glauben und die thomistische Lehre von der ontologischen transzendentalen Bedeutung der entitativen Gnade ernst nimmt und da wirksam werden läßt, wo es sich um den Begriff der Offenbarung handelt, dann muß und kann sie, ohne in Modernismus zu verfallen, die Geschichte der Offenbarung und das, was sie Offenbarung schlechthin zu nennen pflegt, erkennen als die geschichtliche kategoriale Selbstauslegung oder, fast noch einfacher und richtiger, als die Geschichte desjenigen transzendentalen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, das durch die allem Geist gnadenhaft, aber unausweichlich und immer eingestiftete Selbstmitteilung Gottes übernatürlicher Art gegeben ist und auch schon an sich mit Recht Offenbarung genannt werden muß<sup>44</sup>.*

Wie ist diese Position erreicht worden? M. W. spielen hier die von Rahner genannten theologischen Daten und die von ihm ausgearbeitete Erkenntnistheorie zusammen. Dieses Zusammenspiel erlaubt eine Lösung, die nicht mehr dem Vorwurf »vitale Immanenz« ausgesetzt ist.

Die Thematik ließe sich nun auch vom subjektiven Pol aus darstellen. Bei Rahner heißt das Stichwort »transzendente Erfahrung«.

42 Vgl. die Rahner-Kritik in: Joseph RATZINGER, *Geschichte und Heil* (wie Anm. 15).

43 Bemerkungen zum Begriff der Offenbarung, in: Karl RAHNER/Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (*Quaestiones disputatae* 25), Freiburg i. Br. 1965, 11–24, hier: 13, jetzt in SW 22/1A, 5–14, hier: 6.

44 Ebd., 14 bzw. SW 22/1A, 7.

Nebenbei: Ferdinand Brüngel<sup>45</sup> hat – von George Tyrrell (1861–1909) herkommend – hier den Ansatz für das Verhältnis Rahners zu modernistischen Anliegen gesucht unter dem Stichwort der »Erfahrung des Geistes«. Unser »philologisch« auch Rahners Antimodernismus einbeziehender Zugang scheint mir daneben allerdings nötig, um zu zeigen, wie dieser Ansatz erreicht wurde und wie – bei aller Entwicklung – durchaus eine Kontinuität auch zu den antimodernistischen Äußerungen der Vorkriegszeit gegeben ist.

## 9. Schlüsselwort »Selbstmitteilung Gottes«

Die Konstruktion der Rahnerschen Theologie wird oft »von unten« vorgenommen, aus dem Vorgriff des erkennenden Geistes. Wenn man zu einseitig bzw. zu undifferenziert gleich vom letztgenannten Punkt – transzendente Erfahrung – ausgeht, entsteht leicht ein falsches Bild. Theologie ist für Rahner zunächst Hören auf das Wort Gottes. Insofern ist eine Kehre nötig. Der Schlüssel der Theologie Rahners ist daher nicht die transzendente Denkbewegung sondern die Rede von der Selbstmitteilung Gottes. Nach ihren Verstehensbedingungen wird dann gefragt.

Eigentlich ist damit eine trinitarische Theologie sachliche Grundlage der gesamten Denkbewegung. Rahner steht damit Karl Barth nicht so fern. Aber seine Denkbemühung ist – im krassen Gegensatz zu Barth – ganz auf Vermittlung ausgerichtet. Das ermöglicht es Kritikern wie etwa Thomas Ruster, nur scheinbar berechtigt, bei Rahner eine Aufgabe der Unterscheidung des Christlichen zu sehen, und es ermöglichte grobe Polemiken wie diejenige Hans Urs von Balthasars, die Rahner sehr getroffen hat, weil der es besser wusste und später ja auch eine halbe Rücknahme vorgenommen hat.

## 10. Die Frage der Biblexegese

Die Modernismuskritik hat sich zugespitzt an der Frage der historisch-kritischen Exegese. Insofern ist abschließend auch eine Bemerkung dazu nötig. In seinem kleinen zitierten Lexikonartikel haben Rahner/Vorgrimler von einer *extremen sachfremden Bibelkritik*<sup>46</sup> gesprochen. Ob dies wirklich bei Loisy – um den geht es dabei ja vor allem – so war, kann bezweifelt werden. Allerdings hat sich Loisy in großer intellektueller Kühnheit der neuesten protestantischen Bibelkritik ausgesetzt und – wie heute leicht nachweisbar ist – auch Thesen vertreten, die inzwischen obsolet sind. Auch ist die Methodendiskussion einer sachgemäßen Bibelauslegung – nicht nur historischer Kritik, sondern auch theologischer Exegese –, damals nicht durchführbar gewesen, aber auch heute noch nicht befriedigend ausgeführt. Dennoch war sein Anliegen einer historischen Apologie des Christentums positiv und im wahren Sinne des Wortes erbauend<sup>47</sup>. Die Kritik trifft ihn insoweit nicht.

<sup>45</sup> Ferdinand BRÜNGEL, »Erfahrung des Geistes«. Rahners Modell der Auseinandersetzung mit Modernismus und Humanismus, in: Herbert VORGRIMLER, Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners, Freiburg i.Br. 1979, 21–34. – Zum differenzierten Umgang mit dem »Humanismus« vgl. Albert RAFFELT, Christlicher Humanismus bei Karl Rahner – eine Skizze, in: Hilary A.-M. MOONEY/Karlheinz RUHSTORFER/Viola TENGE-WOLF (Hg.), Theologie aus dem Geist des Humanismus. Für Peter Walter zum 60. Geburtstag, Freiburg i.Br. 2010, 332–346.

<sup>46</sup> SW 17/1, 710.

<sup>47</sup> Vgl. jetzt die Veröffentlichung der monumentalen, bislang unveröffentlichten Schrift von Alfred LOISY, *La crise de la foi dans le temps présent. Essais d'histoire et de philosophie religieuses*.

Karl Rahner hat in den 30er-Jahren sicher manche bibelkritischen Probleme nicht angemessen gesehen. Es ist aber bemerkenswert, dass er schon damals die protestantische theologische Exegese aufmerksam verfolgt hat, etwa – und dies fast lebenslang – in der Rezeption des *Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament*<sup>48</sup>. Seine spätere Haltung ging oft dahin, die Minimalansprüche der Dogmatik an die Exegese zu formulieren, um dieser möglichst viel Freiheit zu lassen. Er hat aber auch positiv den denkerischen Rahmen eröffnet für die Deutung biblischer Inhalte, etwa im Aufsatz zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen.

## 11. Rahners Beitrag zur Überwindung der Modernismuskrise

Die Modernismuskrise dauerte m.E. bis zum Zweiten Vaticanum und hat immer noch Nachwirkungen. In meiner Studienzeit war es wohltuend, Walter Kaspers *Dogma unter dem Wort Gottes* zu lesen mit vorsichtiger Kritik an den antimodernistischen Dokumenten<sup>49</sup>. Karl Rahner hat innerhalb einer strikten Loyalität zum römischen Lehramt aber mit denkerischem Mut die Fundamente einer neuen Theologie zu legen versucht. Seine philosophische Grundlegung wird heute vielfach kritisiert. Das ist einem klassischen Autor gegenüber angemessen. Und Rahner ist ein klassischer Autor der Theologie. M. E. ist aber die Rezeption manchmal zu eng.

Natürlich kann man sagen, dass der Ansatz zu sehr vom Modell der Erkenntnismeta-physik geprägt ist, wie es nun einmal in *Geist in Welt* bei Thomas von Aquin (1225–1274) interpretiert wurde. Aber man sollte auch sehen, dass in den theologischen Arbeiten Rahners dazu viele Ergänzungen vorhanden sind, dass das volitive Element in seiner Gleichursprünglichkeit vorhanden ist, dass die Befindlichkeit ursprünglicher Weltorientierung für Rahners Anthropologie zentral ist, dass daher ein theologischer Intellektualismus umfangen ist von einer ursprünglichen Erfahrung, die Rahner auf verschiedene Weise auszu-legen sucht – von der Reflexion über transzendente Erfahrung bis hin zu Modellen aus der geistlichen Tradition, etwa von Ignatius von Loyola (1491–1556) aus, dass für Rahner die Thematisierung der Geheimnishaftigkeit Gottes und seiner Unbegreiflichkeit – nicht Unerkennbarkeit! – immer zentraler wird u. a. m.

Modernismus war auch immer verbunden mit dem Thema der Reform der Kirche. Dies wäre eine ganz neue Thematik, denn der Apologet und Interpret des kirchlichen Lehramtes, Karl Rahner, hat Fragen der Kirchenreform von praktisch-pastoralen Problemen aus angefangen<sup>50</sup> bis hin zu Appellen für geistige Weite (*Löscht den Geist nicht aus!*) und den Tutorismus des Wagnisses als einzig akzeptable Form des Handelns immer nachdrücklich verfolgt – und auch hierfür viel Kritik einstecken müssen. Man vergleiche nur die Reaktionen auf *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*<sup>51</sup>. Aber auch

Texte inédit publiée par François LAPLANCHE (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses 144), Turnhout 2010.

48 9 Bde., Stuttgart 1933–1973.

49 Walter KASPER, *Dogma unter dem Wort Gottes*, Mainz 1965, bes. 13f. – Vgl. dazu auch Rahners Vorwort zur tschechischen Ausgabe (1971); deutsche Übersetzung in: SW 22/1, 871f.

50 Man sehe nur die Themen seiner pastoralen Schriften an: Betriebsseelsorge, Bahnhofsmission, Pfarrbücherei etc.

51 Dazu die Dokumentation in SW 24/2.

das wäre ein ganz anderes Thema. Für die *Schleifung der Bastionen* hat Karl Rahner sicher viel mehr getan als andere<sup>52</sup>.

## 12. Beschluss

Ich habe oben den Satz Rahners aus seiner Münsteraner Ehrenpromotionsrede zitiert, dass mit der Verurteilung einer Häresie die positive Bewältigung der Sachfragen noch nicht gegeben ist. Ein Satz Karl Barths kommt mir, wenn es um den Modernismus geht, immer wieder in den Sinn. Er ergänzt den Satz Rahners um einen wichtigen Aspekt. Der Satz lautet: *Eine am Wesentlichen vorbeigehende Bekämpfung einer Ketzerei ist, wie wohlmeinend sie auch unternommen werden mochte, der Kirche noch immer gefährlicher gewesen als die betreffende Ketzerei selber*<sup>53</sup>. Dies scheint mir auf die antimodernistischen Verurteilungen, die einen Schatten auf mindestens 70 Jahre Theologie gelegt haben, zuzutreffen. Auch der junge Joseph Ratzinger hat das einmal schön formuliert, wenn er den neuen Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils dahingehend lobt, dass *die seit der Jahrhundertwende immer von neuem spürbare und immer von neuem hemmende Neurose des Antimodernismus ihrer Überwindung entgegenzugehen scheint und ein neues Bewusstsein sich ausprägt, wie man in der Kirche in brüderlicher Offenheit, ohne den Gehorsam des Glaubens zu verletzen, miteinander sprechen kann*<sup>54</sup>. Es wäre schön, auch heute solche Worte zum Antimodernismus aus Rom zu hören.

52 Die Differenziertheit von Rahners Position – der ja hierin auch nicht schlechthin singular ist – lässt auch Urteile über das Verhältnis von Modernismus und katholischer Kirche wie das folgende von Peter HERSCHE, *Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter*, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2006, 48, obsolet erscheinen: »Einige Katholiken, die sogenannte [sic] Modernisten, die den neuerdings und noch vehementer geäußerten Vorwurf der Rückständigkeit nicht auf sich sitzen lassen wollten, versuchten damals in Kampfschriften zu beweisen, dass der Katholizismus ebenso »modern« war. Sie wurden vom römischen Lehramt gemaßregelt, was menschlich eine Tragödie war, kirchenpolitisch aber nur konsequent. Denn seit der Reformation über Aufklärung und Revolution bis nach der Mitte des 20. Jahrhunderts hatte sich die Katholische Kirche als Hüterin der Tradition, und zwar nicht allein der theologischen, verstanden, eine Haltung, die nach dem Modernistenstreit noch einmal nachdrücklich von den Pius-Päpsten vertreten wurde. »Fortschritt« und »Modernisierung« konnte es in diesem System eigentlich nicht geben, höchstens unfreiwillig.« – Das wird weder den »Meisterdenkern« des Modernismus wie Loisy gerecht, die wahrlich keine Kampfschriftenproduzenten waren (es sei denn in Reaktion auf die Verurteilungen), noch der Situation nichtverurteilter »Modernisten« wie Blondel, noch selbst der theologischen Entwicklung in der Neuscholastik (Theorien der Dogmenentwicklung), noch auch dem organisatorischen Modernisierungspotential der Pius-Zeit.

53 Karl Barth – Rudolf Bultmann, Briefwechsel 1922–1966, Zürich 1971, 293.

54 Joseph RATZINGER, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils – ein Rückblick, Köln 1963, 20; jetzt in: DERS., Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung, Vermittlung, Deutung, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2012 (Gesammelte Schriften 7/1), 303.