

# „Anonyme Christen“ und „konfessioneller Verein“ bei Karl Rahner

## Eine Bemerkung zur Terminologie und zur Frage der Interpretation seiner frühen Theologie

VON ALBERT RAFFELT

### 1. Die „anonymen Christen“ als Plakat

Es gibt eine Reihe von Begriffen und Benennungen, in denen Karl Rahner auf besonders plakative Weise Grundaussagen seiner Theologie formuliert hat und die daher zu Markenzeichen wie umgekehrt zu „roten Tüchern“ in der Diskussion dieser Theologie geworden sind. Die Thesen um die „anonymen Christen“ gehören in die erste Reihe, da sie besonders publikumswirksam vorgetragen wurden – durch Anita Röperts Buch *Die anonymen Christen*<sup>1</sup>, Rahners „Begleitmusik“ dazu<sup>2</sup> u. a. m., bis in Nachschlagewerke<sup>3</sup> und Begriffsthesauri<sup>4</sup> vorgedrungen sind, andererseits aber bis in den engsten Umkreis Rahners Widerspruch gefunden haben<sup>5</sup> und in der Auseinandersetzung Hans Urs von Balthasars mit Rahners Theologie den Höhepunkt an bissiger Polemik hervorgerufen haben<sup>6</sup>. Rahner hat bis in seine letzten Lebensstage hinein den plakativen Begriff gern heruntergespielt<sup>7</sup>, die Sache freilich immer vertreten<sup>8</sup>.

### 2. Die theologische Herkunft

Der sachliche Gehalt des Theologoumenon ist vor allem seit der gründlichen Studie von Nikolaus Schwertfeger<sup>9</sup> überzeugend ausgearbeitet und in seiner Stellung im Werk Rahners bestimmt worden. In seinem Aufsatz „Der ‚anonyme Christ‘ in der Theologie Karl Rahners“<sup>10</sup> hat Schwertfeger nochmals eine luzide Darstellung der

<sup>1</sup> Mainz 1963 und *Dieselbe*, Sind Heiden Christen? (Entscheidung 37). Kevelaer 1965.

<sup>2</sup> Die anonymen Christen, in: *K. Rahner*, Schriften zur Theologie. Bd. 6. Einsiedeln 1965, 545–554, u. ö. bis hin zum Stichwort „Anonymer Christ“, in: HPhTh 5 (1972) 19, jetzt in: *K. Rahner*, Sämtliche Werke. Bd. 19. Freiburg 1995, 494.

<sup>3</sup> Vgl. MEL Band 2, 1971, 261 (Anonymes Christentum); BE 19. Aufl. Bd. 1, 1986 (Anonymes Christentum); LThK<sup>3</sup>I (1993), Sp. 702 (Anonymer Christ).

<sup>4</sup> Etwa die für die Sacherschließung fast aller Bibliotheken des deutschen Sprachraums verbindliche *Schlagwortnormdatei*.

<sup>5</sup> Vgl. etwa *J. B. Metz*, Karl Rahners Ringen um die theologische Ehre des Menschen, in: *Albert Raffelt* (Hrsg.), Karl Rahner in Erinnerung (Freiburger Akademie-Schriften 8). Düsseldorf 1994, 70–84, bes. 77f.

<sup>6</sup> Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Cordula oder der Ernstfall (Kriterien 2). Einsiedeln 1966, 41987.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Die Antwort heißt Gott: Karl Rahner im Gespräch mit Walter Tscholl, Innsbruck 1984, in: *K. Rahner*, Glaube in winterlicher Zeit. Düsseldorf 1986, 23: „Ob das Wort ‚anonymer Christ‘ gut ist oder zu Mißverständnissen führt und ob der Begriff ‚anonymes Christentum‘, der ja noch einmal etwas anderes besagt, nützlich ist, kann letztlich dem Streit der Theologen überlassen werden.“ Vgl. auch Rahners letzten Freiburger Vortrag „Erfahrungen eines katholischen Theologen“, in: *Karl Lehmann* (Hrsg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. München 1984, 105–119, hier 111, derzeit greifbar in *Albert Raffelt* (Hrsg.) (s. o. Anm. 5) 134–148, hier 140.

<sup>8</sup> Vgl. *Rahner*, Glaube ... „Aber es ist nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil indiskutabel, daß jemand in der Gnade Gottes leben kann, auch wenn er das Evangelium und die ausdrückliche Lehre des Christentums nicht gehört hat.“

<sup>9</sup> *N. Schwertfeger*, Gnade und Welt: Zum Grundgefüge von Karl Rahners Theorie der „anonymen Christen“ (FThSt 123). Freiburg 1982.

<sup>10</sup> In: *Mariano Delgado/Matthias Lutz-Bachmann* (Hrsg.), Theologie aus Erfahrung der

sachlichen Genese dieser Theorie gegeben. Historisch knüpft er an den Aufsatz von 1947 über „Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis Christi*“<sup>11</sup> an, in der die Lehre vom „votum ecclesiae“ befragt wird nach „der sakramentalen, leibhaftigen Dimension eines solchen votum und damit nach seiner konkret-geschichtlichen Beziehung zum Leib Christi“<sup>12</sup>.

Es ist wenig bekannt, daß dieser Aufsatz in seinem Ursprung wohl noch auf die Wiener Zeit Rahners zurückgeht, in der er nach Aufhebung der Theologischen Fakultät und des Jesuitenkollegs in Innsbruck als „Ordinariatsrat“ an der Abteilung Seelsorge des Wiener Ordinariats (des vormaligen Seelsorgeinstituts) unter der Leitung Prälat Rudolfs arbeitete<sup>13</sup>. Rahner war damals u. a. in der von dieser Abteilung veranstalteten Priesterfortbildung tätig. Dies führte aber zur Beschäftigung mit grundlegenden dogmatischen Fragen, wovon die zunächst pastorale Ausrichtung der Abteilung durchaus nicht ablenkte<sup>14</sup>. Nach Erscheinen der Enzyklika *Mystici Corporis* gehörte auch deren Interpretation zu den Arbeitsfeldern der Seelsorgsabteilung.

Die Grundgedanken der Rahnerschen Auslegung dieser Enzyklika sollten auf den ersten Salzburger Hochschulwochen nach dem Krieg vorgetragen werden. Sie sind auch in dem Berichtsband dieser Veranstaltung veröffentlicht worden<sup>15</sup>.

Wir brauchen hier nicht den Gedankenweg nachvollziehen, in dem Rahner über die „Materialität“ der Menschennatur und ihre konkrete geschichtliche „Geworfenheit“<sup>16</sup> und die Verbindung dieser Voraussetzung mit der Theologie der Menschwerdung zu seiner Spitzenthese gelangt, die faktisch unser Theologoumenon erreicht: „Vollzieht somit der Mensch als geistige Person in der totalen Entscheidung über sich selbst seine ‚Natur‘, so ist diese personale Entscheidung konkret immer auch unvermeidlich eine Stellungnahme für oder gegen die übernatürliche Berufung des Menschen zur Teilnahme am Leben des dreifaltigen Gottes selbst.“<sup>17</sup> Die kommentierende Anmerkung in dem Wiederabdruck in den „Schriften zur Theologie“ erläutert die notwendigerweise weiter zu entfaltende These aus dem in jeder Freiheitstat sich vollziehenden Dynamismus des Geistes auf das Gute schlechthin, um von daher der Behauptung zu entgegen, „daß das Nichtgewußte... für die Qualität der freien, verantwortlichen Handlung als einer solchen schlechterdings nicht in Frage komme“<sup>18</sup> und differenziert, daß damit noch nicht die Position des Jesuitentheologen Ripalda (1594–1648) gegeben sei, wonach „jeder sittlich gute freie Akt auch ein übernatürlich erhobener Heilsakt sei“.

N. Schwerdtfeger hat sehr schön gezeigt, wie die Ausarbeitung des Theologoumenon im Kontext der Überlegungen zum Martyrium und zur Theologie des Todes erfolgt, die dann in den 50er Jahren in größerer Breite und Deutlichkeit im Schrifttum Rahners entwickelt werden. Die Grundskizzen finden sich allerdings auch hier schon in den 40er Jahren<sup>19</sup>, heranzuziehen wäre etwa der Vortrag „Zur Theologie des Todes“<sup>20</sup>.

---

Gnade: Annäherungen an Karl Rahner (Schriften der Diözesanakademie Berlin. 10). Berlin 1994, 72–94.

<sup>11</sup> ZKTh 69 (1947) 129–188; der Nachdruck in den „Schriften zur Theologie“. Bd. 2. Einsiedeln 1955, 7–94 unter dem Titel „Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. ‚Mystici Corporis Christi‘“ ist überarbeitet und ergänzt. Er zeigt, daß die Dokumentation verschiedener Stufen der Ausarbeitung bei der in Erscheinung begriffenen Gesamtausgabe noch einiges Kolorit für die Entwicklung Rahnerscher Theologoumena beibringen kann.

<sup>12</sup> Schwerdtfeger, Der „anonyme Christ“..., 75.

<sup>13</sup> Vgl. K. Rudolf, Aufbau im Widerstand. Ein Seelsorge-Bericht aus Österreich 1938–1945. Salzburg 1947. Zur Biographie vor allem K.-H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Freiburg 1994.

<sup>14</sup> Vgl. a. a. O. den Bericht über den Dogmatik-Kurs für Priester in Rudolf, Aufbau..., 56.

<sup>15</sup> Wenn auch unter dem Namen seines Bruders Hugo (die Einleitung in den Band benennt die Verfasserschaft dagegen korrekt), ein Fehler, der auch der französischen Jesuitenzeitschrift „RSR“ etwas früher bei Veröffentlichung von Karl Rahners Heidegger-Aufsatz passiert war, vgl. Rahner, Sämtliche Werke. Bd. 2. 1996, 488.

<sup>16</sup> Diese Heidegger-Terminologie S. 184 fehlt in den „Schriften“... 87.

<sup>17</sup> Die Zugehörigkeit..., 184; Die Gliedschaft..., 88.

<sup>18</sup> Ebd. 88.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Schwerdtfeger, Gnade und Welt 73 ff.

Die eigentliche Grundlegung des Theologoumenon fällt also nach Schwerdtfeger ersichtlich in die 40er Jahre, obwohl der Begriff anscheinend erst gut ein Jahrzehnt später auftaucht.

### 3. Das Auftauchen des Begriffs

Bei den Vorbereitungen zur Karl Rahner-Gesamtausgabe mit der notwendigen Sichtung aller frühen Texte tauchte eine Stelle auf, die ersteres abermals bestätigt, letzteres aber korrigiert. Daß der Text bislang anscheinend übersehen wurde, ist nicht verwunderlich. In der *Bibliographie Karl Rahner*<sup>21</sup> ist er bibliographisch nicht korrekt verzeichnet, im falschen Erscheinungsjahr eingeordnet und deshalb nicht leicht ermittelbar. Es handelt sich zudem nur um eine Gesprächszusammenfassung, noch genauer: um die Zusammenfassung der Diskussion zu einem Gespräch. Der Titel des vorangehenden Gesprächs ist: „Der Gesetzesbegriff in der christlichen Offenbarung: Dialog zwischen Prof. Karl Rahner, Innsbruck, Pater Dr. Leopold Soukup, Seckau, und Pastor Dr. G. Molin, Wien.“<sup>22</sup> Die drei Diskutanten<sup>23</sup> sprechen über den Sinn des „Gesetzes“ im Christentum, ausgehend von einer Frage Pastor Molins und dem Hinweis Pater Soukups auf die Funktion des Gesetzes nach Röm 3,20, die Sünde zu erweisen. Rahner erweitert die Frage mit einem Zitat von Mt 22, 35–40, wonach die Liebe das eigentliche „Gesetz“ ist. Er bringt sodann mit Röm 1,28 die Frage nach dem schuldhaften Niederhalten analog der Gotteserkenntnis ins Spiel: „Kommt der Mensch faktisch aber doch zur Erkenntnis des Gesetzes, so gehen ihm nicht aus eigener Kraft, sondern durch Gottes Pnema die Augen auf. Er erkennt aus dem Pnema ein Gesetz, dessen Erfüllung in der Kraft der Gnade seinem Leben im Geiste Gottes dient. In diesem Sinn kann man verstehen, warum das Gesetz pneumatistisch ist. Also muß auch für den Christen das Gesetz Bedeutung haben, weil er aus dem Geist Gottes leben will“ (248). Im nächsten Schritt bringt Rahner gegenüber einem Einwand vom allgemeinen begrenzend-normierenden Gesetzesverständnis her die Spannung zwischen allgemeinem Gesetz und je geschichtlich einmaliger Individualität ins Spiel: „Gibt es aber nicht doch ein ‚Gesetz‘, das über allgemeine, noch sachhafte Gesetze hinausgeht? Natürlich kann auch ein solches ‚Gesetz‘ (ebenso wie jede Existentialphilosophie) in seiner abstrakten Fassung nicht eine konkrete Existenz darstellen, aber es kann durch allgemeines Reden auf den entscheidenden Punkt der konkreten Existenz wenigstens hinweisen. In der Liebe zu Gott nun ist der Mensch der, der er sein soll und sein darf (aus Gnade). Diese Liebe ist der entscheidende Akt seiner je einmaligen Existenz. In diesem Sinne des Lieben-sollens gibt es

<sup>20</sup> In: *Über den Tod* (Synopsis. Studien aus Medizin und Naturwissenschaft 3). Hamburg 1949, 87–112: „Der Tod kann so Strafe der Sünde sein, insofern diese verhüllte Vollendung des gnadenberaubten Menschen gegen sein bleibendes übernatürliches Existential geschieht, das an sich immer und überall auf eine offene, die Leiblichkeit miteinbeziehende, greifbare und erlebbare reine Vollendung des Menschen von innen her tendiert. Der Tod kann Höhepunkt der Sünde selbst sein, insofern diese verhüllte Vollendung vom Menschen her in der Tat seines Sterbens als die schlechthinige Vollendung naturalistisch oder spiritualistisch verstanden wird, insofern der Mensch sich in dieser Situation einer Entgegennahme der endgültigen Deutung dieser Situation von Gott her ungläubig verschließt. Er kann Tat des Glaubens und somit Mitsterben mit Christus werden, insofern der Mensch im Tod als personaler Tat die Verhülltheit des Todes versteht als den Höhepunkt der Glaubenssituation, in der der Glaube in der existentiellen Ausweglosigkeit der menschlichen Situation sich Gott öffnet, um von ihm und seiner Tat die endgültige Deutung seiner Wirklichkeit entgegenzunehmen“ (102).

<sup>21</sup> Zuerst in der Rahner-Festschrift von 1964 erschienen, dann überarbeitet: *Roman Bleistein/E. Klinger* (Hrsg.), *Bibliographie Karl Rahner 1925–1969*. Freiburg 1969; dort Nr. 153.

<sup>22</sup> In: *Simon Moser* (Hrsg.), *Gesetz und Wirklichkeit: 4. Internationale Hochschulwoche des österreichischen Collèges, Alpbach, Tirol, 1948*. Innsbruck 1949, 247–251.

<sup>23</sup> L. Soukup OSB, Benediktiner der Abtei Sekau, gehörte – wie Rahner – in den Kriegsjahren zur Abteilung Seelsorge am Wiener Ordinariat. Er hatte das theologisch-wissenschaftliche Referat inne, vgl. *Rudolf*, Aufbau 50.

im Neuen Testament einen ‚Gesetzes‘-Begriff, der über eine bloße ‚Einzäunung‘ hinausgeht“ (249). Auf die Frage Pastor Molins nach dem „Gesetz des Glaubens“ nach Röm 3,27 antwortet Rahner mit exegetischen Bemerkungen über das Ineinander des Ternars Glaube/Hoffnung/Liebe bei Paulus und die Hervorhebung des Glaubens an dieser Stelle, weil das Christentum mit ihm „beginnt“. Rahner hebt das intellektuelle Moment hervor, und dabei fällt die Aussage: „Man kann schließlich nicht im Herzen fromm sein und in der Ratio Atheist, sondern der Mensch muß die Botschaft des Evangeliums auch mit seinem ganzen Verstand annehmen“ (249f.) Nach einigen Zwischenbemerkungen folgen Ausführungen Rahners über das Geschenk des Geistes und die Freiheit dessen, der in diesem „Wunder der Gnade“ in und aus Gott lebt. Allerdings weist Rahner gleich auf die Verhülltheit dieser Erfahrung hin: „Ob ich daran wahrhaft glaube oder nicht, weiß nur Gott und vielleicht noch die tiefste Tiefe meines Gewissens. Weder mir selbst noch anderen ist dies reflex eindeutig feststellbar, aber es ist glaubbar“ (251). Der „Triolog“ schließt sodann mit einigen Bemerkungen über die dunkle Seite des Glaubens heute, die fehlende „fromme“ Umwelt<sup>24</sup> usw.

Dem folgt nun die „Diskussion zu dem Triolog ‚Der Gesetzesbegriff in der christlichen Offenbarung.‘“<sup>25</sup> Simon Moser fragt nach den Dialogmöglichkeiten mit Atheisten, die die nötige Offenheit mitbringen, vom Römerbrief aus. Er sieht aber die gemeinsame Ausgangsbasis verlassen, wenn mit Paulus der Erkenntnismangel gleich als Schuld interpretiert wird. Rahner antwortet, daß man auch vom Neuen Testament her mit dieser Aussage vorsichtig umgehen muß, da uns gesagt wird, daß wir nicht richten dürfen, der konkrete Einzelfall nie nach dieser allgemeinen Regel abgehandelt werden kann. Dem folgt die allgemeinere Aussage: „Darum kann man sich auch mit einem Atheisten unterhalten, denn es ist durchaus denkbar, daß ein scheinbar ‚theoretischer‘ Atheist existentiell, selbst gegen sein vermeintliches Wissen um sich, gar keiner ist“ (251f.). Im Anschluß weist Rahner allerdings auch auf die Gegenseite hin: „Aber deswegen allein darf sich ein ‚Atheist‘ nicht schon unschuldig wähnen. Es gibt doch ein uneingeständenes, ‚verdrängtes‘ ‚Nicht-wahr-haben-wollen‘, ‚Nicht-wissen-wollen‘ von dem, was man irgendwo tiefer doch weiß. Paulus geht ja gerade davon aus, daß irgendwo im Atheisten doch noch ein Wissen um Gott vorhanden ist. Darum ist trotz allen ehrlichen Nichtrichtens der Atheismus für den Christen eine entsetzliche Sache“ (252). Auf diese Ausführungen folgt ein Einwand von „Dozent Stegmüller“<sup>26</sup>: „Es gibt doch in jeder Haltung eine Echtheit und eine Unechtheit. Kann nicht ein Existenzialismus echt und doch atheistisch sein? Der Existentialist erlebt vielleicht ein Absolutes, interpretiert es aber nicht, weil er auf jede metaphysische Hypothese, jede inhaltliche Ausdeutung dieses Erlebens, etwa im Sinne einer religiösen Lehre, verzichtet“ (252).

Darauf antwortet Rahner: „Es wurde schon gesagt, daß die letzte Haltung des Menschen vor Gott von außen und in der Eigenreflexion nicht eindeutig qualifiziert werden kann. Selbstverständlich gibt es echte und unechte Existentialisten genau so wie echte und unechte Christen. Wenn aber ein Mensch echt ist, von Gott angerufen wird und echt ja sagt, ist er ein *anonymer Christ*. Der Existentialist muß damit rechnen, daß er existentiell etwas anderes tut, als er nach der existentialen Interpretation seines Daseins und Tuns vermeint“ (252; Hervorhebung A. R.).

Stegmüller antwortet mit einer gegen die These bis heute vorgebrachten Wendung: „Dies kann aber umgekehrt auch der Existentialist vom Christen behaupten“ (252).

Rahners Antwort: „Das ist natürlich richtig, aber gar nichts Neues; solche verschiedenen Behauptungen gibt es auch über die gewöhnlichsten Sachverhalte. Wenn niemandem ein apodiktisches Urteil über die ‚Ehrlichkeit‘ des anderen zusteht, dann muß auch der Existenzialismus zugeben, daß es echte Christen geben kann. Sie sagten, daß der Exi-

<sup>24</sup> Das Thema „Der Christ und seine ungläubigen Verwandten“, das *Schwerdtfeger*, Der „anonyme Christ“ 74, in die Genesis des Theologoumenon einbringt, findet sich also auch schon hier.

<sup>25</sup> Moser (Hrsg.), *Gesetz und Wirklichkeit* 251–254.

<sup>26</sup> Es handelt sich um den Philosophen Wolfgang Stegmüller (1923–1991), 1949 Privatdozent in Innsbruck, der später durch seine Arbeiten in der Tradition analytischer Philosophie berühmt wurde.

sentialist das Absolute nicht interpretiert. Zu einer solchen verzichtenden Haltung besteht gewiß eine Neigung im modernen Menschen. Wenn aber die Möglichkeit besteht, daß dieses Absolute noch ein ganz anderes ist, als der Existentialist es bestimmt (auch die Nichtinterpretation ist eine Bestimmung), dann muß der Existentialist auch damit rechnen, daß dieses Absolute aus seiner reinen Jenseitigkeit heraustritt und sich z. B. in einer Menschwerdung offenbart. Wie kann ich sagen, die Transzendenz habe in ihrem Jenseits zu bleiben? Dieser ‚transzendente‘ Gott ist viel eher in der Gefahr, Menschenwerk zu sein, als der Gott der Christen“ (252 f.).

Soweit unsere Dokumentation, die wegen der Entlegenheit des Textes etwas ausführlicher war. Was den Begriff des „anonymen Christen“ angeht, so fällt er hier ziemlich beiläufig. Ob es eine momentane Prägung oder ein Etikett ist, das Rahner angesichts der von Schwerdtfeger herausgearbeiteten Problemstellungen schon zuhänden war, läßt sich an dieser Stelle nicht ermitteln. Es ist nicht einmal klar, ob Rahner dieser Begriff nach dieser peripheren Verwendung wieder aus dem Gedächtnis verschwunden ist und erst zu späterer Zeit als Formulierung wiedergefunden wurde. Auch andere Grundbegriffe Rahners kommen schon sehr früh vor, ohne daß sie dann häufig und kontinuierlich gebraucht würden<sup>27</sup>. So wird man wohl doch hier die terminologische Prägung unserer Wendung festmachen dürfen.

Das Beispiel zeigt immerhin, daß auch in einem so vielfach und gediegen untersuchten Werk wie demjenigen Karl Rahners immer noch kleine Überraschungen möglich sind – abgesehen von sich wandelnden Interpretationsperspektiven, die bei einem inzwischen schon klassisch zu nennenden Werk immer wieder möglich und notwendig sind. Das Beispiel zeigt auch die Notwendigkeit, solch ein Werk wirklich umfassend zu dokumentieren und zu erschließen, wie es die seit 1995 erscheinenden „Sämtlichen Werke“<sup>28</sup> nun unternehmen.

#### 4. Die interpretationsgeschichtliche Relevanz

Die Lokalisierung der typischen „Rahner-Themen“ schon in diese frühe Zeit ist m. E. interpretationsgeschichtlich wichtig gegen Tendenzen, dem frühen Rahner eine ekklesiale Borniertheit zuzuschreiben, die ihm wirklich abging. Eine solche Interpretation findet sich m. E. in H. Wolfs Kommentierung des sogenannten „Wiener Memorandums“, einer Antwortschrift der Abteilung Seelsorge des Wiener Ordinariats auf „Beunruhigungen“ des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber hinsichtlich liturgischer und theologischer Zeittendenzen, als deren Hauptverfasser und möglicherweise auch Endredaktor Karl Rahner anzusehen ist<sup>29</sup>. Die dort konstatierte „Nähe“

<sup>27</sup> Vgl. etwa die frühe Verwendung von „Ursakrament“ in dem Aufsatz „Die Kirche der Sünder“, in: StZ 140 (1947) 163–177, hier 168; noch früher gibt es wohl die Benennung „Gesamtsakrament“ im dem Aufsatz „Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik“, der in den „Schriften zur Theologie“ Bd. 1, 1954, 9–47, hier 41, zwar erst spät veröffentlicht wurde; die fragliche Stelle läßt sich schon 1939 im ersten Entwurf dieses Textes durch H. U. v. Balthasar und K. Rahner nachweisen (vgl. *Rahner, Sämtliche Werke*. Bd. 4, 1997, 419–448). – Das „übernatürliche Existential“ findet sich in der Formulierung „übernatürliche[r] existentielle[r] Bereich“ in dem Aufsatz „Priesterliche Existenz“, in: ZAM 17 (1942) 155–171, hier 164; die erste präzise Nennung wohl in dem angeführten, 1949 gedruckten Vortrag „Zur Theologie des Todes“, vgl. oben Anm. 20 das Zitat u. a. m.

<sup>28</sup> Freiburg: Herder. Bislang erschienen Bd. 19: Selbstvollzug der Kirche (1995); Bd. 2: Geist in Welt: Philosophische Schriften (1996). Bd. 4: Hörer des Wortes: Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie (1997). In Vorbereitung: Bd. 8 und Bd. 3 mit den frühen Schriften zur Schöpfungstheologie und zur Patristik.

<sup>29</sup> Die Begründung und Differenzierung dieser Autorschafts-These anhand des archivalisch vorliegenden Materials versuche ich im Editionsbericht zu *K. Rahner, Hörer des Wortes*. 1997 (Sämtliche Werke 4), XXIIff. zu geben. Kommentierung und Teilveröffentlichung dieses Textes und des Gröberschen Anknüpfungspunktes sind *Th. Maas-Ewerdt, Die Krise der liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich*. Regensburg 1981, zu verdanken. – Die Erstveröffentli-

Rahners zu Positionen Gröbers ist nur dann verwunderlich, sein Denkstil und seine Argumentationsweise nur dann „schwer... präzise zu fassen“<sup>30</sup>, wenn man außer acht läßt, von welchen Argumentationsvoraussetzungen die Rahnersche Theologie ausgeht<sup>31</sup>. Die genannten typischen Begriffsbildungen, die später für die „Offenheit“ der Rahnerschen Theologie als typisch gelten – vor allem eben die umstrittenen „anonymen Christen“ –, entstehen „theoretisch“ alle in Argumentationskontexten der *Schultheologie*, auf deren Boden Rahner seine eigene Theologie aufbaut. Von hier aus sind die Frontstellungen gegen „Antiintellektualismus“ wie „Modernismus“ (im lehramtlichen Sinne) präzise zu benennen. Von hier aus werden auch Defizite in Rahners Kenntnisstand<sup>32</sup> oder seiner Argumentation bestimmbar. Daß auch andere – selbst Erzbischof Gröber – von dieser Schultheologie geprägt sind, ergibt zweifellos eine Nähe innerhalb eines gemeinsamen Fundus katholischer Theologie, ermöglicht aber noch keine Denunziation.

Daß Wolf bemerkt, daß die „grundsätzlichen Überlegungen am Beginn des Memorandums ... die schon zu Lebzeiten einsetzende Stilisierung Rahners zum mutigen Ruderer in einer ‚winterlichen Kirche‘ zu bestätigen“ scheinen (70), ist in der Formulierung interessant: Auch bei der positiven Qualifikation („aggiornamento“, „Rahners Weite“) wird das konstatierte Faktum zu einer „Stilisierung“ umgebogen. Dies ist nötig, weil im folgenden dann eine subjektivistische Interpretation von Aussagen des Memorandums

---

chung des gesamten Memorandums hat *H. Wolf* unter dem *Verfassernamen K. Rahner*, *Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum* (1943). Ostfildern 1994, vorgenommen. (Auf die urheberrechtliche Problematik dieser Edition gehen wir hier nicht ein.) Daß Wolf seine Kommentierung selbst als bloße „Impressionen“ bezeichnet, relativiert zwar deren Wert, macht aber deren hermeneutische Voraussetzungen nicht korrekter. Vgl. zu dieser Frage die Ausführungen in meiner Edition. An dieser Stelle geht es nicht um die formal korrekte Interpretation des als Kommissionstext veröffentlichten Memorandums in seiner Aussageabsicht, sondern um einige Folgerungen im Blick auf die Wertung der Theologie Karl Rahners, die mir historisch unzureichend zu sein scheinen.

<sup>30</sup> Wolf 66.

<sup>31</sup> Auch wenn man die direkte Zuschreibung von Einzelsätzen des Memorandums als Rahner-Text nicht ohne weiteres für möglich hält, bei einigen Passagen deren Herkunft aus anderen Vorlagen direkt nachweisen kann und kritische Passagen (wie etwa die Kritik an Odo Casel) zumindest in Entwurfsstadien des Textes fehlen, also möglicherweise von dritter Seite insinuiert sein könnten, bleibt die Identifikation Rahners mit der Memorandums-Vervielfältigung als quasi eigener Arbeit bestehen (vgl. sein Notizbüchlein KRA III E 1 und die vielfältige ungedruckte Bibliographie KRA VI L 1).

<sup>32</sup> So ist kaum anzunehmen, daß Rahner etwa die klassischen modernistischen Werke von Loisy oder Tyrrell gelesen hat, wobei die Nennung der Namen zeigt, daß damit (entgegen der Typisierung des Modernismus in den lehramtlichen Dokumenten) keineswegs gleich gut durchdachte und theologisch relevante Konzepte vorliegen. Die amtliche Diskussionsverweigerung hinsichtlich Loisy – um nur dieses Beispiel zu nennen – bleibt eine theologische Tragödie. Offene Diskussionsversuche wie etwa derjenige *Maurice Blondels* (*Histoire et dogme*, 1904) blieben leider vereinzelt (die Folgetexte von Joannès Wehrlé und Friedrich von Hügel wären freilich noch zu nennen). Immerhin sollte dies genügen, Zwei-Fraktionen-Schemata für diese Kontroversen beiseite zu lassen, wie sie auch Wolf verwendet („Tradition und Fortschritt, Licht und Schatten...“, 74). – Daß der spätere rheinische Modernismus in der Anonymität blieb und seine Programmschriften *Der Katholizismus. Sein stirb und werde* (Leipzig 1937) und *Der Katholizismus der Zukunft* (Leipzig 1940) von evangelischen Theologen herausgeben ließ, ist zwar verständlich angesichts der Behandlung der Protagonisten modernistischer Theologie, von der Position Rahners aus aber nicht als fruchtbar anzusehen, da er sich damit der Korrekturmöglichkeit wie der Gegenkorrektur entzog. Das theologische Gewicht dieser Arbeiten, deren historische Rahmenbedingungen jetzt endlich deutlich werden (vgl. *O. Weiß*, *Der Modernismus in Deutschland*. Regensburg 1995), mußte im übrigen erst noch in eigenen *systematischen* Analysen dargelegt werden, wobei die Kritiken Rahners (vgl. jetzt vor allem „Sämtliche Werke“. Bd. 4) keineswegs intangibel sind, wohl aber gewichtige Einwände formulieren. Rahners Beurteilung des Modernismus als solchen läßt sich etwa *K. Rahner/H. Vorgrimler*, *Kleines theologisches Wörterbuch*. Freiburg 1961, 243, entnehmen.

dums vorgenommen wird, die Eigenheiten des hier zum Ausdruck kommenden theologischen Stils, aber auch funktionale Elemente der Argumentation eines Textes mit einer sehr präzisen Aussageabsicht quasi als Charakterschwächen Rahners deutet: „gewisse Arroganz“ – weil das Memorandum fordert, daß die dogmatische Ausbildung des Klerus verbessert werden müsse; „latente Tendenz zum Zwanghaften“ – weil eine Theologie begrifflicher Exaktheit für notwendig erachtet wird; „in seinem Urteil parteiisch“ – weil die „Theologie der Verkündigung“ seines Bruders Hugo Rahner gegen Gröber verteidigt wird; „pro domo ...“ weil das Memorandum – ein Kommissionstext des Seelsorgeamtes! – die eigene Arbeit verteidigt, die von Gröber bekanntlich angegriffen wurde, was im konkreten Fall damals auch politisch nicht ungefährlich war, oder weil die Schriften der Freiburger Studienfreunde Rahners J. B. Lotz und Max Müller lobend genannt werden<sup>33</sup> usw.; „Nähe Rahners [!] zu Index, Präventivzensur und Codex Iuris Canonici“ – weil das Memorandum gegen Gröbers rhetorische Aufforderung an Rom und die Bischöfe zum Einschreiten deutlich macht, daß die kirchliche Zensur durchaus schon genug geleistet hat<sup>34</sup>. Die Reihung ließe sich noch weiter fortsetzen<sup>35</sup>.

Sachlich bemerkenswert an dem Kommentar ist, daß nicht verstanden wird, warum das Memorandum einerseits Aussagen treffen kann, die von Wolf als fortschrittlich empfunden werden, daß es andererseits mit anderen Positionen nicht übereinstimmt, die Wolf ebenfalls als fortschrittlich empfindet. Die Versöhnung dieser Spannung ist für Wolf dann ‚dialektisch‘ (vgl. 66).

Eine Auflösung des vermeintlichen Gegensatzes ist m. E. einfacher. Sie sollte davon ausgehen, keine falschen Parallelen zu Gröbers „societas perfecta“-Mentalität zu suggerieren. Denn dies entspricht wirklich nicht dem Denken Rahners, auch und gerade nicht zu dieser Zeit, wo es ihm um die Öffnung von Kirche und Theologie gegenüber der Welt des Geistes ging. In einer Notiz Rahners aus dem Zusammenhang des „Wiener Memorandums“ steht, daß das „Laufenlassen der Welt des Geistes draußen“ die Kirche zu einem „konfessionellen Verein“ denaturiere<sup>36</sup>. Eben dagegen richtet sich die Arbeit Rahners. Seine kritische Beschäftigung mit nationalsozialistischen „Denkern“<sup>37</sup> gehört zu dieser Haltung einer Beobachtung der Welt des Geistes „draußen“ ebenso wie das Durchdenken neuzeitlich philosophischer Positionen, dessen Ergebnisse Rahner vielleicht später angesichts des Durchbruchs neuer Theologie im Zweiten Vaticanum etwas triumphalistisch kommentiert<sup>38</sup>. Ein Aufsatz wie „Weihe des Laien zur Seelsorge“<sup>39</sup> bereits aus dem Jahr 1936 zeigt, daß es dabei nicht um „Spekulation“, sondern gleicherma-

<sup>33</sup> Ein Blick in das sog. zweite Paderborner Gutachten zeigt z. B., daß auch andere kundige Gutachter sehr ähnlich urteilten (KRA I H 73e, S. 9).

<sup>34</sup> An diesem Punkt ist das philologisch unentschuldbare Absehen von der Aussageintention eines Textes zu quasi denunziatorischen Zwecken mit Händen zu greifen. Bei all diesen Aussagen wurde am vorhandenen Textmaterial (KRA I H 70–73) überhaupt nicht überprüft, zu welchen Stadien der Textgenese sie gehören könnten, was eine Zuschreibung als Privatmeinung erheblich erschwert hätte! – Daß Rahner ausgezeichnete kanonistische Kenntnisse hatte und diese auch produktiv einsetzen konnte, braucht dabei durchaus nicht verschwiegen zu werden und ist Lesern seiner Schriften im übrigen durchaus bekannt.

<sup>35</sup> Ich gehe weder auf Aspekte der Sportberichterstattung („Hier läuft Rahner zu großer Form auf“, 70) noch auf die Verwertung von Drittquellen (Lotz über Rahner zu Honecker, 71) ein. Zu letzterem Problem vgl. meinen Darstellungsversuch der Problemlage in *K. Rahner, Geist in Welt*. Freiburg 1996 (Sämtliche Werke 2), XXVIIIff., XXXIIIff.

<sup>36</sup> Karl Rahner-Archiv, Innsbruck (KRA) I H 70; auch in: Sämtliche Werke. Bd. 4, 575.

<sup>37</sup> Vgl. die Materialien in Sämtliche Werke. Bd. 2, 1996, XXX, die kritische Stelle in „Hörer des Wortes“, 1. Aufl., 1941, 87 (Sämtliche Werke. Bd. 4) und dazu auch die „deutschchristliche“ Replik von H. E. Eisenbuth in: ThLZ 67 (1942) 110–111.

<sup>38</sup> Vgl. Sämtliche Werke. Bd. 2, XXXf.

<sup>39</sup> ZAM 11 (1936) 31–34, auch in *Rahner, Schriften zur Theologie*. Bd. 3. 1956, 313–328. Schon dieser Aufsatz ist im übrigen für die Genese der Theologie des Todes – und damit auch die Vorgeschichte des Theologoumenon vom „anonymen Christen“ mit heranzuziehen, vgl. bes. 23f. bzw. 315f.

ßen um Spiritualität und Pastoral geht<sup>40</sup>. Wer den Titel von heute aus gesehen „brav“ findet, braucht nur Erzbischof Gröbers genannten Text zu lesen, um seine Reichweite damals zu ermessen – und gleichzeitig gegen falsche Koalitionsbildungen aus der Rückschau gefeit zu sein.

Das Grundmißverständnis der Position Rahners scheint mir darin zu liegen, daß man – bei modernen Kritikern des „anonymen Christen“ wie in der Diskussion um die Position des Wiener Memorandums – die Spannweite seiner Theologie heute häufig schon nicht mehr richtig sieht, vor allem den Ausgangspunkt von einer Theologie, die nach der Modernismuskrise stark lehramtlich reguliert war. Sie war dadurch zur Besinnung auf die Quellen der Theologie gezwungen – sowohl die biblischen<sup>41</sup> wie die patristischen<sup>42</sup> als auch die der neuzeitlichen Tradition, deren Ausfluß gewöhnlich und gerade auch von Rahner etwas ironisierend (auch: selbst-ironisierend) als „Schultheologie“ bezeichnet wird. Ökumenisch fand sie sich bestätigt durch die Liberalismuskritik der dialektischen Theologie<sup>43</sup>. Gerade die Beherrschung des Modus der Schultheologie in diesem Denken, die bei Karl Rahner – anders als bei H. U. v. Balthasar – nicht „Wüste“, sondern eine respektable Denkleistung war, deren Methoden und Mittel es produktiv auszuschöpfen galt, macht seine frühen Stellungnahmen – damit aber den Ansatz seiner ganzen Theologie – heute anscheinend schwer verständlich. Diesen „binnenkirchlichen“ Ansatz mit der Offenheit gegenüber dem modernen Geistesleben zu verbinden und die Erfahrungen einer weitgehend säkularisierten Welt hinzuzunehmen, deren Hineinreichen in den engen familiären Raum Rahner in den fünfziger Jahren eindrücklich thematisiert hat, der aber in der Wiener Lebenswelt ebenso verankert sein dürfte, dies leistet Rahner gerade an solch verzwickten Problemstellungen wie der Interpretation von *My-*

<sup>40</sup> Daß Rahner – oder auch das Memorandum – die „faktisch vorhandene Literatur“ einer popularisierenden Theologie ablehnen (Wolf 73), ist so gesagt schlicht falsch.

<sup>41</sup> Daß Rahner etwa zur gleichen Zeit, in welche die Ausarbeitung des Wiener Memorandums fällt, das „Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament“ als damaliges Spitzenprodukt protestantischer Exegese rezipiert und in einem Vortrag – einem späteren Aufsatz – propagiert, sollte diejenigen etwas nachdenklicher machen, die das Klischee des „unbiblischen“ Rahner zu leichtfertig weiterschleppen (Vgl. Sämtliche Werke. Bd. 4, 345–403). Seine beachtlichen Kenntnisse der damaligen *katholischen* Exegese lassen sich im übrigen anhand seiner Liste gelesener Bücher aus der Studienzeit verifizieren: KRA IV A 150.

<sup>42</sup> Daß sowohl die theologische Dissertation Rahners (die Erstveröffentlichung ist vorgesehen für Band 3 der Sämtlichen Werke) als ein Großteil seiner frühen Veröffentlichungen patristischer Natur sind, wird leider auch zu wenig wahrgenommen. Daß Rahner freilich jeder *Historismus* fremd war, mag im Zeitalter neoliberaler Postmoderne befremden, sollte aber zuerst in seiner systematischen Absicht verstanden werden, ehe es als mangelndes historisches Bewußtsein apostrophiert wird.

<sup>43</sup> Daß Rahner von einer Position aus begann, der die ökumenische Problematik zunächst nicht auf den Nägeln brannte, gehört sicher zu den Einschränkungen seines Ausgangspunktes. Das „Wiener Memorandum“ nennt in dieser Hinsicht – typisch für die offizielle Position seit Leo XIII. und damit typisch auch für die Argumentationsabsicht des Memorandums, „Beunruhigungen“ mit einer offziösen Sicht ruhigzustellen – etwa die Kontakte zur Ostkirche mit den entsprechenden ökumenischen Kongressen in Prag, Velehrad und Laibach (darüber *A. Freitag*, Unionsbestrebungen und Missionswerke im Orient, in: ZM 20 [1930] 47–60, hier 50). Die speziellen hier demonstrierten ostkirchlichen Kenntnisse (selbst Wolfs so umfangreich kommentierende Edition hat sie nicht exakt verifizieren können), sind wohl ein Produkt der Zusammenarbeit im Wiener Seelsorgeamt (es ist dabei an den „Spezialisten“ Josef Casper zu denken). – Spätestens die Erfahrungen der Nazizeit haben das Bewußtsein Rahners aber auch in der ökumenischen Frage geschärft. Die Aktivitäten seit der Nachkriegszeit – vom ökumenischen Arbeitskreis bis zu den umstrittenen Thesen mit Heinrich Fries gegen Ende seines Lebenswegs – beweisen dies. Vgl. etwa die eindringliche Karl-Adam-Rezension in: WuW 3 (1948) 959–961: „Wird man nicht sagen müssen, daß unter den Deutschen die Sehnsucht nach der Einheit der Christenheit, der Mut, dafür etwas zu tun, und die Zuversicht, sie zu erreichen, in der Zeit des Kampfes gegen die Kirche größer waren als jetzt? Jetzt ist die Gefahr, daß man sich wieder einzurichten versucht wie vorher, als sei nichts gewesen, und das alte – wenn vielleicht auch etwas wohlwollender gewordene – Aneinander vorbeileben der Konfessionen weiterführt ...“ (959).



*stici Corporis*, und zwar mit den Mitteln der Lehramtshermeneutik, die schultheologisch gegeben waren. Gerade an solchen Theorien scheinbar auswegloser kirchlicher Enge entwickelt Rahner eine Perspektive universaler Heilsvermittlung und läßt sich nicht auf die anscheinend (!) vorgeschriebene Konfessionalisierung des Heils festlegen.

Ohne diese Kunst schultheologischer Interpretation wäre Rahner wohl nie zu der weltweiten Wirkung im Raum katholischer Theologie gekommen und hätte es vermutlich auch weniger Rezeptionsmöglichkeiten seiner Theologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gegeben. Die Fähigkeit dieser Vermittlung aus der eigenen Kraft der Tradition kann in ihrer Bedeutung für die Wirkung der Theologie Rahners nicht hoch genug eingeschätzt werden. Bei den verdienstvollen Aufarbeitungen der kritischen Positionen der deutschsprachigen Theologie der ersten Jahrhunderthälfte bis zum anonymen Neomodernismus, die in den letzten Jahren vorgenommen wurden<sup>44</sup>, ist die Frage nach deren Vermittlungsfähigkeit bzw. nach den Gründen ihrer theologischen Wirkungslosigkeit (verglichen etwa mit der *Nouvelle théologie* oder dem Werk Rahners) noch zu gering veranschlagt worden. Rahners Arbeit scheint mir in der Durchdringung der Leistungen der eigenen Tradition – auch der „konfessionellen“ und im engen Sinne schultheologischen – größer, auch wenn man bedenkt, daß hier letztlich Programmschriften gegen ein theologisches Lebenswerk stehen. An diesem Punkt kann man dann durchaus die Frage stellen, ob eine so enge Lehramtsbezogenheit, wie sie Rahners Theologie aufweist, angemessen ist; ob das Instrumentar hermeneutischer Differenzierung (theologische Qualifikationen etc.) ausreicht oder nicht<sup>45</sup> usw. Inwieweit Rahners Theologie durch diese Ausgangskonstellation Verengungen aufweist, inwieweit diese sich durchhalten, inwieweit er diese zum Teil auch in seinen späteren Überlegungen selbst relativiert oder in seinem faktischen Theologisieren überschritten hat, das sind weitere Fragen, die sorgfältig untersucht werden müßten. Es sollte hier nur – ausgehend von einer kleinen terminologischen Beobachtung und ihrer Einordnung – darauf aufmerksam gemacht werden, daß dabei historisch (!) darauf zu achten ist, wo die unbestritten produktive vermittelnde Kraft der Theologie Rahners zu lokalisieren ist. Die Entwicklung seiner zentralen Theologoumena vom Ausgangspunkt neuscholastischer Schultheologie aus kann dabei hilfreiche Hinweise geben.

<sup>44</sup> Vgl. vor allem das genannte höchst informative Buch von *Weiß*.

<sup>45</sup> Vgl. etwa die Aufsätze zu „Lehre und Lehramt“ im 16. Band von *Rahners Schriften zur Theologie*, Zürich 1984.