

der Zukunftsaufgaben Nachkriegs-Europas (360f.) – außer in einem entscheidenden Punkt: der optimistischen Sicht der Wehrmacht als eines möglichen Instrumentes zum Sturz Hitlers. – Der Text von Agatha Fichtl (1909–1990), als gläubige Katholikin Sekretärin in der Reichsschatzmeisterei der NSDAP, um in dieser Funktion Informationsdienste für die katholische Kirche leisten zu können, niedergeschrieben im November 1945 (379–441) vermittelt einen Einblick in die „kleine Welt einer Sekretärin und mutige Tat einer jungen Katholikin“ (369). Ihre Rolle wird deutlich: sie und niemand anders war jener Informant, der (wie schon 2 Jahre vorher ähnlich für Luxemburg) 1943 die geplante Klosteraufhebung in Elsaß-Lothringen, gegen die Rösch sich engagierte, zu nichte machte und der damals von der Gestapo mit großem Aufgebot vergeblich gesucht wurde (405–408).

So ist diese Darstellung von weit mehr als bloß biographischem Interesse. Nur einige kleinere Fehler seien korrigiert. Der Provinzial, der R. in den Orden aufnahm, war Ernst Thill (nicht: Thiel), der 1907–1911 (nicht, was nach den Ordenskonstitutionen unmöglich ist, 1907–1921) regierte (28). – In Feldkirch-Tisis war vor dem 1. Weltkrieg nicht „das“ Noviziat der deutschen Jesuiten (30), sondern (neben s'Heerenberg/NL) eines der beiden. – Möglicherweise auf einen Druck- oder Tippfehler geht das Datum des 21.7.1941 für den geplanten Klostersturm in Bayern zurück (96); aus dem folgenden Text geht hervor, daß es sich um den 12.7. handelt.

KL. SCHATZ S. J.

HOLDT, JOHANNES, *Hugo Rahner. Sein geschichts- und symboltheologisches Denken*. Paderborn: Schöningh 1997. 211 S.

Die Augsburger dogmatische Dissertation „beschäftigt sich mit dem in der theologischen Literatur noch weitgehend unerschlossenen Werk Hugo Rahners. Sie sucht den Nachweis zu führen, daß Rahners theologisches Denken in einer *Theologie des Abendlandes* wurzelt und berührt damit eine durchaus aktuelle Frage, nämlich jene nach der Bedeutung, den Spezifika und der Zukunft der abendländisch-europäischen Glaubensgestalt“ (9). Tatsächlich wird diese nicht bloß berührt, sondern ist in einem Maße zielführend, daß eigentlich sie in den Titel gehörte und der jetzige, Überschrift für Teil II, in den Untertitel.

I. *Von der „Westkirche“ zur „Weltkirche“* ... Gegenüber dieser heute vorherrschenden Programmatik (Pesch, Kehl, Wiedenhofer, Lies) erinnert H. an die abendländische Bewegung zwischen den Kriegen, die danach in der Politik Frucht getragen habe, in (Teilen) der Theologie aber aufgegeben wurde. Als Stationen erscheinen Guardinis „Ende der Neuzeit“, Brockmöllers „Christentum am Morgen des Atomzeitalters“, Teilhard de Chardin und vor allem K. Rahner, mit den Anmerkungen (29–33): 1. setze er das II. Vaticanum zu schroff von der bisherigen Kirchengeschichte ab; 2. gerade seitens der dritten Welt habe man die Dominanz europäischer Theologen auf dem Konzil kritisiert; 3. die landessprachlichen Liturgien seien nichts anderes als approbierte Übersetzungen der römischen „Editio typica“ (alle Weltreligionen kennen eine universale Sakralsprache); 4. daß durch ökumenische Gesinnung und Betonung von Gottes Heilswillen „die missionarische Aufgabe der Kirche relativiert worden sei, kann ernstlich nicht behauptet werden“ (wo tut dies Rahner?). Enden schon dessen „futurologische Spekulationen“ in einer Aporie, in der H. „die Selbstaufhebung des christlichen Glaubens als in der (Heils-)Geschichte wurzelnde und gewachsene Realität“ (35) fürchtet, so vollends bei Bühlmann, in den Kontext-Theologien (Panikkar, Boff, Feminismus), in der Hellenisierungstheorie. Demgegenüber hätte man bereits eine philosophische Benennung auf das Abendland zu berücksichtigen: Jaspers, Toynbee, G. Krüger, Pieper, Sloterdijk.

II. *Hugo Rahners Theologie des Abendlands*. Da er weithin unbekannt und kaum rezipiert ist, unterrichtet H. über Leben und Werk und vermittelt sein Denken als patristische (nicht bloß patrologische) Methode (73 ff.), Geschichtstheologie (74–79), Symboltheologie (79–83), Kerygmatische Theologie (83–87), um dann ausführlicher (87–139) seine Theologie des Abendlands zu referieren: a) In der Innsbrucker Rektoratsrede von 1949 „Vom Ersten bis zum Dritten Rom“ hat Rahner nach eigenem Wort „sozusagen den innersten Kern [s]eines wissenschaftlichen Ideals bloßzulegen versucht“ (87): Abendland als virulente „geschichtsbildende Kraft“ (88); b) Abendland als (daraus die

Entfremdung vom Eranos-Kreis) theologische Größe, Moment der Inkarnation: christliches Abendland. c) „Bund zwischen Hellas und Kirche“ (seit der Geist christlicher Theologie „sich der sterbenden Antike annahm“ [92: Keryphaia = Koryphaios], über das Mittelalter zur Renaissance, von der „das Beste und das Ewige“ christlich war – 93): „Das Erbe von Hellas und Rom ... hineingenommen in den Schoß der Kirche, immerdar bereit, von dort in neuer Geburt hervorzubrechen ...“ (94) d) Katholische Einheit, gegenüber dem Zerfall im byzantinischen Osten: Papsttum, Vulgata, Theologie, Liturgie, Mönchtum ... e) Abendländische Kirchenfreiheit, in kämpferischer Auseinandersetzung zwischen Staat und Kirche (wobei [Theodoret] der Kampf für die Kirche wertvoller ist als der Friede – 99). f) Kultur der „schönen Mitte“: „zwischen Ja und Nein zu allen Weltgütern ...“, ohne die jede wahre Kultur verwuchern muß“ (100). g) Abendländische Symbole, wobei (statt häretisch die Spekulation aus dem Bild) das Bild aus der dogmatischen Überzeugung kommt (102). H. stellt vier vor: 1. [= aa]) das Kreuzmysterium (103–107 – „völlig unmythisch“, doch in universalen Dimensionen), 2. Die Arche Noah als Schiff des Heils (aus Kreuzesholz, als Typ der Wassertaufe [kein Wort zur Unbekümmertheit solcher Bild-Rede? Immerhin zur folgenden], Heils-Raum, in dogmengeschichtlicher (zumeist exklusivistischer) Bedeutung, 3. Odysseus am Mastbaum („Der blinde Sänger hat, vom Genius der Poesie geleitet, mit zitternden Händen die Urgestalt des Wahren betastet“ – 114), im Blick auf die Sirenen: Häresie und Wollust; im Blick auf den Mastbaum als Kreuz (wieso allerdings „widerlegen“ [124] Sarkophag-Bilder des Odysseus die These, man habe anfangs die Darstellung des Gekreuzigten gemieden, anstatt sie gerade zu bestätigen?); als Plädoyer für christlichen Humanismus – vor dem „Versagen des entkirchlichten bürgerlichen Neuhumanismus“ in unserem Jh. 4. Mater Ecclesia – Die Kirche in Maria sehen (Mutter der Lebendigen, Mater et magistra, Immaculata ... Königin). Nr. 5 [ee]) leitet zu Teil III über: Kirche im Zeichen des Bildes, Bilder statt Begriffe – während heute die Tendenz vorherrsche, „die Ekklesiologie des Konzils wiederum auf den Begriff zu bringen und in dem einen Begriff der ‚Communio‘ zusammenzufassen“ (139).

III. *Gebalt und Gestalt des Glaubens*. H. geht 1. von „zwei Typen von Theologie“ aus: transzendental-theologisch – geschichtlich-symbolisch. Auf das Vorhaben Hugos, „die Werke [s]eines Bruders ins Deutsche zu übersetzen“, hat Karl repliziert, daß er, ein „guter und sehr interessanter Kirchenhistoriker“, dies vielleicht gar nicht gekonnt hätte. (Ist im übrigen sein in der Tat hymnischer Stil wirklich [140 Rosenberg] „römisch gemeißelt“?) Nur „andeutungsweise“ notiert H., daß die beiden Theologietypen „ein widersprüchliches Bild ignatianischer Mystik entstehen“ lassen (142f.). Im folgenden geht er 2. näher auf das transzendentaltheologische Denken „und verwandte Denkformen“ ein, mit den bekannten Punkten: Wenn die Gnade zur ‚Grundausstattung‘ des Menschen gehöre (145), warum noch ein geschichtliches Heilswerk? Geschichte und Welt würden zu Geschichtlichkeit und Welthaftigkeit (147). Und nach U. Manz: „Offenbarung und Heilsgeschichte sind nur die symbolische ‚Außenseite‘ der immanenten Trinität“; Identifikation von immanentem und geschichtlichem Logos, Gleichsetzung von geschichtlicher und transzendenter Vollendung (149⁵⁸³). Der „Gegensatz von Transzendentelem und Kategorialem findet sich [sodann] in verschiedenen Variationen“ bei anderen: als der zwischen „Kern“ und „Schale“ (150), „Paradigmenwechsel“ (152f. – Küng, Tracy), historisch-symbolisch, was an sich der sakramentalen Struktur der Kirche entspricht, aber „suspekt ist ... in einem transzendental-personalistischen Verständnishorizont, in welchem die transzendente Subjektivität zum Herrn der Symbole erhoben wird“ (156 – im Visier: Hilberath). Demgegenüber 3. Synthetisches (gestaltsehendes) Denken: a) Hugo Rahner. Erhellend, das Referat seines Aufsatzes zur Nouvelle Théologie mit dem Artikel selbst zu vergleichen. Nicht bloß, daß er Modernismus und Integrität ganz „äquidistant“ verwirft; für den „besten Ausgleich zwischen den Gefahren der beiden“ erhält ausführlich ein Rezensent der ZkTh das Wort: Jede dogmatische Formel sei grundsätzlich ersetzbar, obwohl sie andererseits nie falsch werden könne. „In diesem Sinn ist auch ein wahrer Thomist am wenigsten einer, der nicht über Thomas hinauswill.“ [Auch neue Formulierungen wären eben nicht „einzig dem ... menschlichen Intellekt“ zuzuschreiben.] Wer's nicht am Stil merkt, schlage nach: K. Rahner. b) abendländischer Hylemorphismus und Goethesche Morphologie; c) R. Gardini

(liegt seine phänomenologische Gegensatz-Schau nicht gleichsam „quer“ zur scholastisch-ontologischen Perspektive?); d) H.U. v. Balthasar.

Den Schluß bilden Thesen zur (Neu-)Inkulturation des Christentums. 1. (spät, doch nicht zu spät:) Alle Kulturen sind erlösungsbedürftig; 2. Christentum strebt nach Aufbau einer christlichen Kultur, einer 3. geschichtlich gewachsenen und geprägten, mit 4. den Merkmalen Einheit, Kirchen-Freiheit, Mitte als Denkform, Christlicher Humanismus. 5. Eine tragende Rolle spielen symbolische Repräsentanzen. 6. Die Kirche Europas ist zur Weitergabe der christlichen Gestalt verpflichtet. In der Tat wäre es ein verhängnisvoller Eurozentrismus, alle Welt mit der Lebenspraxis der europäischen Moderne – samt (post)modernem Kulturrelativismus – zu beliefern und das geistig-religiöse Erbe für sich zu behalten (R. Spaemann 199; auch 55¹⁹⁰). H. schließt (200): So gilt „auch für das Abendland die Verheißung, die Paulus im Römerbrief dem alten Bundesvolk Israel zusagt, „Unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt.“ Eben das ist die Frage; wenn schon nicht „nego paritatem“, so doch: „peto probationem“. Eine Frage auch an H. Rahner bzgl. seines Votums für die durch Tradition „konsekrierte Sprache“ (85), seiner Auffassung, wir alle seien „noch Glieder des Imperium Romanum“ (87). Eines ist die „einzigartige Bedeutung [der abendländischen Kultur] für alle mögliche kommende Kultur“ (90), ein anderes die These, das Christentum müsse/ werde immer europäisch bleiben. Stünden hier nicht Differenzierungen an?

Doch wie dem sei, das Buch heißt – um den Anfang aufzunehmen – nicht: „Christliches Abendland im Für und Wider. Bedacht vor allem mit Hugo Rahner.“ Rez. sieht sich und seine aus Verehrung und Dankbarkeit für den bedeutenden Lehrer genährten Erwartungen an die Lektüre massiv getäuscht. Auf knapp 80 Seiten gibt es einen schlicht vorstellenden Bericht über Leben, Werk, Grundthesen und einige seiner Symbol-Studien. Vertieft, befragt, diskutiert wird davon nichts, weder hermeneutisch grundsätzlich (zum Thema Geschichte wie zu Bild, Begriff, Metapher ... „Gestaltsehen“ wird, rechtens, gegen den Rückzug „ins Ghetto des Rationalismus“ und „Vergehirnlichung“ [141] beschworen, doch ohne Reflexion auf seine eigene Gefährdung [siehe H. R. selbst 112]) noch in einzelner (z. B. 129: wieso begibt sich die Unbefleckte Empfängnis Mariens „leiblich“? 124: Ist „die eigentliche Aufgabe des christlichen Humanismus“ „die christliche Deutung der antiken Bildungsgüter“? 135: Stirbt in den Martyren die Kirche für ihre Kinder oder nicht vielmehr diese [auch] für sie? [Und Kirche „kann sich ... selbst zerstören“? Doch wohl nur, wenn man klerikalistisch die Mater mit deren Hütern identifiziert.] – Aber auch zu anderen Autoren, etwa 167 [„Logos vor Ethos“]: Ehrfurcht kein Ethos?). Kurz: so etwas nenne ich nicht die wissenschaftliche Rezeption eines großen Gelehrten. Ist es überhaupt um ihn selber zu tun, oder dient er nicht eher als Prügel gegen den Bruder (was zuerst er selbst sich verbäte, in Noblesse wie noblem Selbstbewußtsein)? Polemik ist in der Tat angesichts des auch theologischen Zeitgeists geboten; doch deren erstes Gebot wäre Fairneß und ein Mindestmaß an Unterscheidungen (bei K. R. selbst wie zwischen ihm und anderen kritisierten Autoren, selbst wo sie sich auf ihn berufen). Findet der Leser hier über H. Rahner nur ein bescheidenes Auswahl-Referat, so von K. Rahners Theologie nicht mehr als eine Karikatur. Ein Buch „Das geschichts- und symboltheologische Denken Hugo Rahners“, geschweige denn „Hugo Rahner“, steht noch aus.

J. SPLETT

3. Systematische Theologie

HAUSER, LINUS, *Logik der Theologischen Erkenntnislehre*. Eine formale und transzendentaltheologische Systematik in Auseinandersetzung mit Matthias Joseph Scheeben und Karl Rahner auf dem Hintergrund der mengentheoretischen Wissenschaftstheorie (Münsteraner Theologische Abhandlungen 45). Altenberge: OROS 1996. 683 S.

Dieses Buch ist ein großes Buch, denn es unternimmt nicht weniger als einen Gesamt-rückblick auf die Entwicklung des Wissenschaftsverständnisses der letzten zweihundert Jahre. Theologie wurde in diesem Entwicklungsprozeß oft genug als „Pseudowissen-