

Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der nationalsozialistischen Ära

VON KARSTEN KREUTZER

In einer Zeit, in der die geisteswissenschaftliche Situation durch einen radikalen philosophischen Pluralismus gekennzeichnet und die Überzeugung von der Relativität und Bedingtheit aller Sinn- und Wahrheitsansprüche zum Gemeingut nicht nur des gebildeten Mitteleuropäers geworden ist,¹ läuft christliche Theologie mit ihrem universalen Heilsanspruch Gefahr, ins fundamentalistische Diskurs-Abseits zu geraten. Das jedenfalls dann, wenn sie das christliche ‚Ein-für-Allemaal‘ nur noch behauptet, aber nicht mehr willens oder in der Lage ist, es philosophisch auszuweisen und sich damit vor dem Forum der nicht bereits gläubigen Vernunft Gehör zu verschaffen.² Insofern ist die katholische Theologie heute, will sie ihrem eigenen traditionsreichen Anspruch rationaler Glaubensverantwortung gerecht bleiben, in besonderer Weise gefordert, philosophisch begründete Einsprüche nicht nur gegen den sogenannten Zeitgeist, sondern auch gegen einen breiten Strom der jüngeren Geistesgeschichte zu erheben und auszufechten.

Angesichts dieser Herausforderung kann es für die theologische Arbeit zur Vergewisserung der eigenen Aufgabenstellung hilfreich sein, nach zeitgeschichtlichen Parallelen und damaligen theologischen Reaktionen Ausschau zu halten. Eine solche Parallele findet sich meiner Ansicht nach in der Infragestellung des katholischen Denkens durch die geistesgeschichtliche Situation während des Nationalsozialismus, wie sie sich in der Zeitdiagnose des jungen Theologiedozenten Karl Rahner niederschlägt. Von daher wollen wir im folgenden der Frage nachgehen, wie Rahner die Lage des Glaubens unter den Bedingungen seiner Zeit beurteilt und welche Konsequenzen er daraus für die Theologie und die auch den Theologen aufgegebenen Philosophie zieht,³ in der Hoffnung, da-

¹ Geistesgeschichtlich gibt es dafür vielfältige Gründe, die heutzutage üblicherweise unter dem Stichwort ‚Postmoderne‘ subsumiert werden. Die damit einhergehenden philosophischen Fragestellungen, u. a. die Entwicklung der hermeneutischen Philosophie, die Ablösung der Erkenntnis- durch Wissenschaftstheorie, der sog. *linguistic turn* in der Spätphilosophie Wittgensteins, das ethisch bedingte Grundanliegen des französischen Poststrukturalismus usw., können hier nicht weiter bedacht werden. Zu der sich daraus ergebenden aktuellen Problemlage fundamentaltheologischer Arbeit vgl. das aufschlußreiche Eingangskapitel bei G. Schwind, *Das Andere und das Unbedingte*. Anstöße von Maurice Blondel und Emmanuel Levinas für die gegenwärtige theologische Diskussion (ratio fidei; 3), Regensburg 2000, 16–60.

² Daß weder die Rücknahme des universalen christlichen Wahrheits- und Sinnanspruchs noch der fundamentalistische Rückzug auf Reservate bloßer Behauptung theologisch verantwortbar sind und daß ein binnenkirchlicher Kommunitarismus keine Lösung für das zeitgeschichtlich bedingte Glaubwürdigkeitsproblem der Theologie darstellt, scheint mir auch eine wesentliche Intention der jüngsten lehramtlichen Äußerungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie zu sein (vgl. *Fides et ratio*. Enzyklika von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* Nr. 135, Bonn 1998; vgl. auch: Dominus Iesus. Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, in: *Verlautbarungen* Nr. 148, Bonn 2000).

³ Dazu sind eine Reihe von Rahners Aufsätzen und Rezensionen aus der zweiten Hälfte der 30er bis Anfang der 40er Jahre heranzuziehen, die inzwischen in den 1996 und 1997 erschienenen Bänden 2 und 4 der „Sämtlichen Werke“ Rahners gut zugänglich gesammelt sind. Außerdem ist für unsere Fragestellung ein Text von 1943: „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“, in: *K. Rahner, Sämtliche Werke*, 4: Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie, bearb. v. A. Raffelt, Solothurn [u. a.] 1997 [im folgenden: SW 4], 497–556, von großer Bedeutung. Dieses sog. „Wiener Memorandum“ (im folgenden so zitiert) ist eine Kommissionsarbeit, die im Auftrag des Wiener Kardinals Innitzer von der Abteilung Seelsorge seines Ordinariats als Erwiderung auf die Ausstellungen des Frei-

durch für die Gegenwart ein geschärftes Problembewußtsein und Ansporn zu philosophischer Arbeit im Raum der Theologie zu gewinnen.

Rahner diagnostiziert für das Deutschland der nationalsozialistischen Ära einen ausgeprägten Antiintellektualismus⁴ in zeitgenössischen philosophischen und theologischen Strömungen. Dieser sei aber nicht wie derjenige des Modernismus an der Wende zum 20. Jahrhundert Folge eines rationalistischen, sondern eines jeglicher Rationalität entsagenden Zeitgefühls. Die antiintellektualistische Tendenz des religiösen Modernismus ist laut Rahner mit der Absicht entstanden, den christlichen Glauben zu retten, nachdem ihm eine extrem rationalistische Philosophie und Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert seine rationale Grundlage scheinbar entzogen hat.⁵ Der in den 30er und 40er Jahren feststellbare religiöse Antiintellektualismus ist hingegen nicht mehr Folge einer „Hypertrophie des Rationalistischen“, sondern eines grundlegend „irrationale[n] Lebensgefühl[s]“⁶ der Zeit. Entgegen dem liberalistischen Grundempfinden der „Modernisten“ habe der Mensch der nationalsozialistischen Zeit zudem wieder den Mut zu unbedingter Entscheidung und Verpflichtung gefunden. Da dieser jedoch in innerweltliche Totalitarismen kanalisiert werde, sieht Rahner bereits 1938 darin eine äußerst gefährliche Entwicklung. Diese werde durch neomodernistisch-liberalistische Tendenzen im Katholizismus, die der neuen Sehnsucht der Zeitgenossen nach Autorität zuwider laufen, noch gefördert, insofern sie die Menschen einem politischen und ethnischen Totalitarismus in die Arme trieben.⁷ Aus der Perspektive nachfolgender Generationen beeindruckt die Treffsicherheit des jungen Theologiedozenten bei seiner Einschätzung der damaligen sozialpsychologischen und zeitgeschichtlichen Situation.⁸

burger Erzbischofs Gröber zu einigen Entwicklungen in Theologie und Liturgie erstellt wurde. A. Raffelt und H. Wolf haben in überzeugender Weise die Gründe zusammengetragen, warum Karl Rahner als Hauptverfasser des Textes angenommen werden kann (vgl. A. Raffelt, Editionsbericht, in: SW 4, XIII-XXXVIII, XXV-XXVIII; H. Wolf, Einleitung, in: K. Rahner, Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum [1943], hgg., eingel. und komm. v. H. Wolf, Ostfildern 1994, 15–77, 64f.). Raffelt hat zudem gezeigt, weshalb Rahner, selbst wenn er nicht als Endredaktor in Frage käme, was bislang noch nicht eindeutig geklärt werden konnte, sich „auch mit dem ganzen als Endprodukt *eigener* (!) Tätigkeit identifizieren konnte“ (Raffelt, Editionsbericht, XXVIII). Gegen die Interpretation Wolfs (vgl. Wolf, 68, 70, 73) ist mit Raffelt aber darauf zu insistieren, daß der Text vor allem hinsichtlich seiner kirchenpolitischen Implikationen nicht als Privatmeinung Rahners angesehen werden darf (vgl. Raffelt, Editionsbericht, XXIX, Anm. 59). Von daher betrachte ich das „Memorandum“ im folgenden als einen zumindest Rahners Grundoptionen darbietenden Text, versuche aber gleichzeitig, einzelne Aussagen mit unbestrittenen Rahner-Arbeiten jener Zeit parallel zu lesen. – Zu der Frage, wie sich die hier zusammengetragenen Beurteilungen des jungen Theologen in die Entwicklung seines eigenen frühen (religions)philosophischen Ansatzes einfügen, vgl. meine demnächst erscheinende Monographie: K. Kreuzer, Transzendentes versus hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz, Diss. Theol. Universität Freiburg 2000.

⁴ Antiintellektualismus ist für Rahner ein Sammelbegriff. Was er darunter näherhin versteht, ist seinen Urteilen über einzelne geistige Strömungen der Zeit, die er unter dem Begriff subsumiert, zu entnehmen (siehe unten).

⁵ Vgl. Rahner, Wiener Memorandum, 548.

⁶ Beide Zitate ebd. 548f.

⁷ Vgl. K. Rahner, Neuer Modernismus? Zu dem Buch: Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde, hgg. von G. Mensching, in: SW 4, 313–323, 320–323 (erstveröffentlicht 1938). Kontext dieser Beurteilung ist Rahners Auseinandersetzung mit dem von Gustav Mensching herausgegebenen Buch „Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde“, Leipzig 1937, als dessen Verfasser eine anonym bleibende Gruppe katholischer Theologen und Laien angegeben ist, hinter der sich nach Rahners Vermutung u. a. der katholische Religionsphilosoph Johannes Hessen verbirgt. Die Positionen dieses Buches stuft Rahner als modernistisch ein.

⁸ H. Wolfs Urteil, Rahner betrachte „die Rezeption des antiintellektualistischen Zeitgeistes als lebenswichtig [...] für den Katholizismus“ (Wolf, 66), entbehrt jeder textlichen Grundlage im „Wiener Memorandum“, wie auch in den Texten des zeitlichen Umfelds.

Rahner beläßt es allerdings nicht bei der Diagnose, sondern versucht die geistesgeschichtlichen Hintergründe des säkularen Antiintellektualismus zu ermitteln. Als Spitzenaussage kann ein Urteil von 1943 fungieren, „daß die Philosophie als rationale Wissenschaft, die mindestens grundsätzlich den Anspruch macht [sic!], allgemein verbindlich zu sein, immer mehr verdrängt wird durch eine *Weltanschauungsdichtung*“⁹. Diese Tendenz hängt seiner Meinung nach mit der außerkatholischen philosophischen Entwicklung nach Hegel und den geistig-institutionellen Rahmenbedingungen des Nationalsozialismus zusammen:

Skeptischer Kritizismus, ein religiöser, aber einer metaphysischen Wesensforschung feindlicher Existenzialismus (von Kierkegaard bis Ferdinand Ebner), die protestantische Theologie, die seit Kant in Wiederaufnahme lutherischer Tendenzen metaphysische Voraussetzungen für die Theologie ablehnt (von Schleiermacher bis in die dialektische Theologie), eine Wertphilosophie, die den Zusammenhang zwischen Ontologie und Wertlehre über Gebühr lockert oder zerreißt (von Kant, Lotze, Badische Schule, Max Scheler, N. Hartmann usw.), die Lebensphilosophie (von Nietzsche, der späte Scheler, Klages usw.) und andere Gründe haben diese Situation vorbereitet. Die heutige äußere Situation befördert sie in erheblichem Maße. Das außerordentliche Abnehmen der Zahl der Philosophiedozenten an den Universitäten, der Rückgang streng wissenschaftlicher literarischer Produktion auf dem Gebiet der Philosophie, das Verschwinden vieler bedeutender Zeitschriften, die Diskussion über die Frage, ob es neben oder innerhalb der „Weltanschauung“ überhaupt noch einer Philosophie bedarf, sind handgreifliche Anzeichen dieser Situation von heute.¹⁰

Rahners Antwort auf diese Situation ist eindeutig: Christliche Philosophie darf sich gerade nicht dem bloßen Erlebnis und dem reinen Voluntarismus überantworten,¹¹ oder mit anderen Worten, nur noch „Philosophie aus dem Glauben“ sein, die „wesentlich auf irrationalen Grundlagen“¹² basiert. Vielmehr ist sie „in ihrer streng methodischen Scheidung von der Theologie, die sie seit Thomas gewonnen hat, eine Angelegenheit und Aufgabe des natürlichen Lichtes der Vernunft“¹³. Gerade mit Blick auf Deutschland er-

⁹ *Rahner*, Wiener Memorandum, 543 (Hervorhebung von K. K.). – In der Auseinandersetzung mit der katholischen Wertphilosophie von Johannes Hessen spricht Rahner zwar selbst vom „Wesen der Philosophie als Weltanschauung“ (*Rahner*, Rez.: *J. Hessen*, Wertphilosophie, Paderborn-Wien-Zürich 1937, in: *ders.*, Sämtliche Werke, 2: Geist in Welt. Philosophische Schriften, bearb. v. *A. Raffelt*, Solothurn [u. a.] 1996 [im folgenden: SW 2], 353–364, 355 [erstveröffentlicht 1937]). Das ist allerdings dadurch bedingt, daß er sich diese Sprachregelung von Hessen vorgeben läßt (vgl. *Hessen*, Wertphilosophie, 9), aber gegen dessen Vorstellung von einem Fortschritt in der Philosophiegeschichte zu einer einheitlichen Lösung polemisiert. Hessen meint eine gemeinsame Linie der modernen Philosophie von Pascal bis Scheler und Hartmann gegen die Scholastik ziehen zu können. Im Unterschied dazu macht Rahner die (*de facto*) Abhängigkeit einer konkreten Philosophie von der individuellen Entscheidung des einzelnen Philosophen geltend – daher Weltanschauung –, ohne damit aber *de iure* einen prinzipiellen Pluralismus in der Philosophie das Wort zu lassen. Das wird daran deutlich, daß er in seiner Auseinandersetzung mit Hessen den damals grassierenden „relativistischen Naturalismus“ (*Hessen*, Wertphilosophie, 6) bekämpfen will und Schulmeinungen der Wahrheitsfrage unterordnet (vgl. *Rahner*, Rez.: *Hessen*, 354 f.). – Rahners Haltung zum Pluralismus in der Philosophie ist jedoch im Laufe seines Lebens nicht gleich geblieben. Zur Pluralismus-Diskussion beim späten Rahner vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 124 f.; *ders.*, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 155 f.; dazu kritisch *A. Raffelt*, Pluralismus – ein Plädoyer für Rahner und eine Bemerkung zur Sache, in: Hoffnung, die Gründe nennt, Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, hgg. v. *G. Larcher/K. Müller/Tb. Präpper*, Regensburg 1996, 127–138; und *T. Licht*, Karl Rahners Theorie vom „übernatürlichen Existential“ – ein fundamentaltheologisches Problem?, in: Hoffnung, die Gründe nennt, 139–147.

¹⁰ *Rahner*, Wiener Memorandum, 543 f.

¹¹ Vgl. ebd. 544.

¹² Beide Zitate *Rahner*, Rez.: *Hessen*, 364.

¹³ *Rahner*, Wiener Memorandum, 536.

achtet Rahner es für „höchst bedauerlich, wenn [...] der Eindruck erweckt würde, als sei die katholische Philosophie nichts als eine formale Propädeutik der Glaubenswissenschaft, die von vornherein und grundsätzlich nicht den Anspruch machen [sic!] könne und wolle, Einsichten zu erarbeiten und zu begründen, die grundsätzlich auch außerhalb des Glaubens einsichtig sind, als sei sie auch nichts als eine jener Weltanschauungsdichtungen und -mythologien, die heutzutage Anstalten machen, die Metaphysik zu verdrängen“¹⁴. Auch eine vollständige Hermeneutisierung geschichtlicher Erkenntnis ist für den jungen Theologen „nicht hinnehmbar“¹⁵, da ein Gefangensein im hermeneutischen Zirkel die Möglichkeit objektiver Geschichtserkenntnis zunichte mache, und damit zugleich auch die Möglichkeit, daß ein unbedingter religiöser Anspruch aus der Geschichte an den heutigen Menschen ergehen kann:

Wir können auch fernerliegende Geschichte, grundsätzlich wenigstens, so erkennen, daß wir nicht bloß nur wieder unsere Züge finden, und diese erkannte objektive Wirklichkeit der früheren Zeit kann, wo es sich um die Kirche, die Überlieferung und die Theologie handelt, wirklich eine mahnende, befruchtende, ja sogar normative Bedeutung für uns haben.¹⁶

Warum aber opponiert Rahner so vehement gegen diese antiintellektualistische Tendenz seiner Zeit, wo er doch in der dadurch mitbedingten größeren „Bereitwilligkeit [der Menschen] zum Geheimnisvollen und Unbegreiflichen“¹⁷ auch Chancen für das Christentum sieht? Eine Antwort auf diese Frage muß theologische und philosophische

¹⁴ *Rahner*, Wiener Memorandum, 536f. H. Wolfs Einschätzung, im philosophischen Teil des Memorandums argumentiere Rahner „mit Herzblut, hier wird sein ureigenstes Anliegen traktiert: der Kampf für eine erneuerte christliche Philosophie „neuscholastischer“ Prägung“ (*Wolf*, 66), ist zwar etwas pathetisch formuliert, dürfte der Grundintention Rahnners aber entsprechen, wenn man seine transzendente Variante ebenfalls zur Neuscholastik zählt. – Diese Äußerungen Rahnners weisen übrigens von sich aus für diese Zeit eine Interpretation seines philosophischen Anspruchs, wie sie etwa R. Miggelbrink für den gesamten Rahner vorlegt, zurück: Rahnners „Überlegungen zum übernatürlichen Existential [...] holen] die Möglichkeit dessen denkerisch ein, was er faktisch in seinem Philosophieren immer schon vollzieht: ein Denken, das von der Offenbarung herkommt und immer schon akthafter Vollzug des gnadengetragenen Glaubenslebens ist. Rahnners Philosophieren basiert auf einer existentiell-biographisch getroffenen Vorentscheidung“ (*R. Miggelbrink*, „Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahnners zur zeitgenössischen Gotteslehre [MThA; 5], Altenberge 1989, 105).

¹⁵ *Rahner*, Wiener Memorandum, 502. – Angesichts Rahnners profunder Kenntnis der frühen Heideggerschen Philosophie kann dieses Drängen auf objektive Geschichtserkenntnis von 1943 auch als Opposition zu und Kritik an Heideggers Verständnis von historischer Erkenntnis gelesen werden: Der Freiburger Philosoph ist der Auffassung, daß menschlichem Verstehen „eine ontologische Zirkelstruktur“ eigne. „Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen. Dieser Zirkel des Verstehens [...] ist der Ausdruck der existenzialen *Vor-Struktur* des Daseins selbst. Der Zirkel darf nicht zu einem vitiosum und sei es auch nur zu einem geduldeten herabgezogen werden. In ihm verbirgt sich eine positive Möglichkeit ursprünglichsten Erkennens [...]“ (beide Zitate *M. Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, 153). Man wird daher vermuten dürfen, daß Rahner bereits vor der Kehre die möglichen hermeneutisierenden Implikationen des Heideggerschen Ansatzes in ihren für die Theologie weitreichenden Konsequenzen kritisch wahrgenommen hat, die dann erst Gadamer in den 60er Jahren voll entfaltet und die Metz in der zweiten Auflage von „Hörer des Wortes“ in Rahnners Ansatz eingetragen hat (vgl. dazu meine Analysen in: *Kreutzer*, *Transzendentales versus hermeneutisches Denken*, Kap. 3.4.4).

¹⁶ *Rahner*, Wiener Memorandum, 502f. – Rahnners Interesse an den Themen Geschichte und Geschichtserkenntnis mit Blick auf die fundamentaltheologische Aufgabe einer Glaubensverantwortung vor der historischen Vernunft, wie er sie selbst in „Hörer des Wortes“ anstrebt, wird auch in zwei Rezensionen aus dem Jahr 1936 greifbar (vgl. *Rahner*, *Rez.: W. Goetz*, *Intuition in der Geschichtswissenschaft*, München 1935, in: SW 2, 351; und *ders.*, *Rez.: K. Buchheim*, *Wahrheit und Geschichte*, Leipzig 1935, in: SW 2, 352 [beide 1936 erstmals veröffentlicht]).

¹⁷ *Rahner*, Wiener Memorandum, 521.

Motive strikt unterscheiden. Sie läßt sich am besten geben, indem wir Rahners Einschätzung einzelner Strömungen der damaligen geisteswissenschaftlichen Situation genauer in Augenschein nehmen.

1. Die protestantische Theologie

Die Entwicklung des Protestantismus ist nach Rahner durch eine schrittweise Abkehr von jeglicher philosophischen und historischen Glaubensverantwortung gekennzeichnet. Er macht drei Grunddaten ausfindig: Luthers „nominalistisch-mystische Geisteshaltung“, für den der christliche Glaube ein irrationales, allein von Gott gewirktes Vertrauen darstelle, Schleiermachers metaphysische Skepsis, die endgültig jeden rationalen Zugang zum Glauben aus dem Protestantismus verabschiedet habe, und schließlich der Zweifel der Geschichtswissenschaft des 19. Jahrhunderts an einem historischen Ausweis des christlichen Glaubens, der von der protestantischen Theologie übernommen worden sei.¹⁸ Folge davon sei ein in allen zeitgenössischen protestantischen Schulen ähnlicher Glaubensbegriff, der sich wesentlich vom katholischen unterscheide:

Gottes Offenbarung wendet sich nicht an den an sich neutralen, einer objektiven metaphysischen Seinserkenntnis fähigen Intellekt des Menschen, sondern wird nur in einem Akt vernommen, der an sich schon, nicht nur in und durch seinen gemeinten Gegenstand, vom rationalen Erkennen des Menschen wesentlich verschieden ist [...].¹⁹

Damit verfallende die protestantische Glaubentheorie letztlich dem Subjektivismus, da der individuelle Glaubensakt zur entscheidenden normativen Instanz über die Glaubenswirklichkeit werde.²⁰ Dieser besitze jedoch hinsichtlich der materialen Seite dessen, was in ihn eingehen kann, eine lebensgeschichtliche Vorprägung und lege daher einer möglichen Offenbarung Gottes Grenzen aus der geschichtlich geformten subjektiven Religiosität auf.²¹

2. Die Wertphilosophie

Mit der Wertphilosophie setzt sich der junge Theologe vor allem anhand des gleichnamigen Buchs von Johannes Hessen auseinander. Hessen gibt darin einen Überblick über die verschiedenen Schulen dieser Strömung und versucht eine mit katholischem, allerdings nicht aristotelisch-thomistischem, sondern platonisch-augustinischem Denken vereinbare Rezeption derselben.²² Angelpunkt der Rahnerschen Kritik ist das Grundaxiom dieser gesamten philosophischen Richtung: die Abtrennung der Wert- von der Seinsordnung. Im Rückgriff auf die scholastische Tradition und die Thomasinterpretation Joseph Maréchal's verweist Rahner darauf, daß der Aquinate die Kantsche Trennung von theoretischer und praktischer Vernunft nicht kenne, daß bei ihm Vernunft vielmehr immer schon ein Willensmoment einschließe:²³

¹⁸ Vgl. K. Rahner, Die deutsche protestantische Christologie der Gegenwart, in: SW 4, 299–312, 302 (erstveröffentlicht 1936).

¹⁹ Rahner, Die deutsche protestantische Christologie, 300.

²⁰ Diese Einschätzung Rahners bestätigt implizit in den 70er Jahren auch W. Pannenberg, der den wunden Punkt der Dialektischen Theologie darin markiert, „daß die Positivität der Offenbarung keine Alternative zum Subjektivismus in der Theologie darstellt, sondern vielmehr als theologische Position dessen äußerste Zuspitzung bedeutet“ (W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M. 1973, 274, zit. n. H. Verweyen, Gottes letztes Wort, 42).

²¹ Vgl. Rahner, Die Deutsche protestantische Christologie der Gegenwart, 304.

²² Vgl. Hessen, Wertphilosophie, 260.

²³ Vgl. Rahner, Rez.: Hessen, 361–363. – C. Webers Urteil, daß es sich bei dieser Arbeit um eine „metikulöse und von unterdrückter Wut gekennzeichnete Rezension“ handle (C. Weber, Der Religionsphilosoph Johannes Hessen [1889–1971]. Ein Gelehrtenleben zwischen Modernis-

Das „Emotionale“ (wenigstens im Sinne des geistigen *appetitus naturalis*) ist somit die Voraussetzung dafür, daß das Seiende (es selbst) als werthaft erkannt werden kann. [...] Weil er [Thomas] den *intellectus* aber grundsätzlich immer schon so begriffen hat, braucht er die Werterkenntnis auch nicht einer irrationalen, alogischen Sphäre, einem Gefühl [zu] überantworten.²⁴

Rahners Konzeption der inneren Einheit und wechselseitigen Priorität von Intellekt und Willen in der Vernunft steht in Kontinuität zu seiner Thomasinterpretation, die er im Anschluß an Pierre Rousselot und Joseph Maréchal bereits in den 20er Jahre erstellt hatte.²⁵ Neu, und sichtlich durch die zeitgenössischen Bedingungen geprägt, ist das Argument, daß man sich selbst der philosophischen Beurteilungsmaßstäbe beraubt, wenn man die Wert- von der Seinsordnung ablöst und diese dann nur noch dezisionistisch als gottgegeben behaupten kann.²⁶ Wer, so Rahner, in der durch einen irrationalen Zeitgeist geprägten geistigen Atmosphäre seine ethischen und religiösen Überzeugungen der bloßen Entscheidung oder dem bloßen Gefühl überantwortet, wie Hessen das tue, entledigt sich selbst jeglicher rationaler Beurteilungskriterien und steht dann argumentationslos demjenigen – gemeint sind wohl die nationalsozialistischen Machthaber – gegenüber, der „nichts mehr davon hören will, daß die geistigen Werte objektive und allgemeine Gültigkeit haben und die Wirklichkeit bestimmen sollen“²⁷.

3. Neomodernistische Schriften²⁸

Im Umfeld der Wertphilosophie Hessens macht Rahner im katholischen Raum eine weitere antischolastische Strömung aus, die sich in dem von Gustav Mensching herausgegebenen Buch ‚Der Katholizismus. Sein Storb und Werde‘²⁹ sowie dessen Nachfolgewerk ‚Der Katholizismus der Zukunft. Aufbau und kritische Abwehr‘³⁰ niederschlug. Diese qualifiziert er als modernistisch in der Linie George Tyrrells³¹, obwohl die anonym bleibenden Verfasser letzteres vehement bestreiten.³² Die Position des ersten Buches sei eindeutig modernistisch im Sinne der Enzyklika *Pascendi*, was bedeute: Ablehnung eines metaphysischen Beweises des Daseins Gottes und eines historischen

mus und Linkskatholizismus, Frankfurt a.M. [u.a.] 1994, 593), ist nicht nachvollziehbar, wenn man die Sachbezogenheit von Rahners Auseinandersetzung betrachtet (vgl. dazu auch *Raffelt*, Editionsbericht, in: SW 2, XIII–XXXVII, XXXII, Anm. 71).

²⁴ *Rahner*, Rez.: *Hessen*, 363.

²⁵ Zur Analyse von Rahners früher Thomasinterpretation wären einige bislang unveröffentlichte Arbeiten des Jesuiten aus seiner ersten philosophischen Studienphase 1924–27 in Feldkirch/Tisis und Pullach heranzuziehen (vgl. dazu *Kreutzer*, *Transzendentes versus hermeneutisches Denken*, bes. Kap. 1.4).

²⁶ Vgl. *Rahner*, Rez.: *Hessen*, 364.

²⁷ Ebd.

²⁸ Daß Rahner Hessens Urheberchaft bei diesen anonym verfaßten Büchern vermutete, trifft zu, bedeutet aber kein wissenschaftlich eindeutiges Wissen Rahners, wie C. Weber urteilt (vgl. *Weber*, 591). Daher verbietet sich uns hier eine gemeinsame Behandlung der Urteile Rahners über Hessen und diese Schriften. Für die tatsächliche Autorenschaft J. Hessens und O. Schroeders kann Weber allerdings gute Argumente vorbringen (vgl. *ders.*, 591, 610).

²⁹ Von katholischen Theologen und Laien, Leipzig 1937.

³⁰ Von katholischen Theologen und Laien, hgg. v. *H. Mulert*, Leipzig 1940. – Die Fortsetzung des Disputs in diesem Werk mit Rahner (vgl. 47–52, 72 f., 123–126) hat jenen zu einer weiteren Rezension veranlaßt (vgl. *K. Rahner*, Rez.: *H. Mulert* [Hg.], *Der Katholizismus der Zukunft*, in: SW 4, 486–490 [erstveröffentlicht 1940]), die jedoch keine wesentlich anderen Wertungen noch weiterführende Argumente über die in Hinblick auf das Mensching-Buch bereits benannten hinaus enthält. Daher konzentrieren wir uns hier auf Rahners Auseinandersetzung mit ‚Der Katholizismus. Sein Storb und Werde‘.

³¹ Vgl. *Rahner*, Rez.: *Mensching* (Hg.), 473.

³² Vgl. *Mensching* (Hg.), 115–121.

Beweises für Offenbarung, Ablehnung des gängigen katholischen, supranaturalistischen Wunderverständnisses, schließlich die Konzeption, daß Gottes Offenbarung nur einer arationalen Erfahrung zugänglich ist.³³ Philosophische Grundlage des Buches sei der „Wertirrationalismus“³⁴ Hessens.

Rahner lehnt diese Position aus theologischen und philosophischen Gründen vehement ab. Zunächst theologisch: Wenn Offenbarung wesentlich und im eigentlichen Sinn ein religiöses Erlebnis ist und „die Urform der „Offenbarungs“-mitteilung“ als „ein ekstatisches Zungenreden [betrachtet werde], das nur als Träger und Vermittler religiöser Begeisterung wirkt und darum von allen und keinem verstanden wird“³⁵, dann sei Offenbarung im Grunde genommen „ungeschichtlich“, Christus nur ein „pädagogische[r] Anreiz“ und der „Glaubensinhalt notwendig zusammengeschrumpft auf das gegenständliche Korrelat eines von sich her material bestimmten Apriori der religiösen Anlage des Menschen“³⁶. Ähnlich wie der gesamten protestantischen Tradition wirft er auch dem Neomodernismus vor, daß er „das freie überweltliche Wort Gottes an die innerweltliche Subjektivität des Menschen (sowohl was Tatsache wie was Inhalt dieses Wortes angeht) ausliefert“³⁷.

Eine Ablösung des Offenbarungsinhaltes von der logisch-begrifflichen Form ist nach Rahner unter den Bedingungen irdischer Existenz aber auch aus philosophischen Gründen unmöglich: Denn ein solches unmittelbares, alogisches, d. h. nicht durch ein begriffliches Medium vermitteltes Erleben Gottes in seinem Selbst wäre ein „mystischer Rationalismus“³⁸, der aus der Perspektive thomistischer Philosophie für Rahner undenkbar ist. Statt dessen weise gerade die logische Struktur des Wortes über sich hinaus:

In Wirklichkeit zeigt der Begriff selbst (er selbst, nicht ein von ihm wesensverschiedenes Erlebnis) die Sache, die er wissen läßt, als größer denn er selber in seinem Ausgedrückten, so kann er sich von ihm selbst her wandeln und zeigt doch immer dieselbe Sache: das Geheimnis, das Gott in menschlichen Begriffen offenbaren wollte, und das seine größere Größe und seine Lebendigkeit so im Wandel der Formel um den gleichen Sinn offenbart.³⁹

Den verborgenen Grund für die (neo)modernistische Bindung der Religion an die alogische Sphäre des Gefühls sieht der junge Theologiedozent in der Angst des Modernisten „vor der zerstörenden Übermacht seiner eigenen Ratio“⁴⁰, die die Religion vernichten könnte. Wird aber die Vernunft als für den Glauben letztlich unmaßgeblich erklärt, scheint damit Religion vor der rationalistischen Vernunft in Sicherheit gebracht und die Ratio von jeglicher religiöser, sie unbedingt bindender Verpflichtung dispensiert zu sein. In letzterem kommt nach Rahner gerade die liberalistische Kehrseite dieser trügerischen Konzeption zum Ausdruck.⁴¹

4. Christliche Gnosis

Die letzte Strömung, mit der sich Karl Rahner auseinandersetzt, manifestiert sich in dem Versuch einiger katholischer Theologen, den Glauben als christliche Gnosis zu verstehen. Rahner tritt mit den Hauptwerken zweier Exponenten dieser Richtung in Disput: mit Georg Koepgens ‚Die Gnosis des Christentums‘⁴² und Odo Casels ‚Glaube,

³³ Vgl. *Rahner, Rez.: Menschling* (Hg.), 474.

³⁴ Ebd. 475.

³⁵ Beide Zitate *Rahner, Neuer Modernismus?*, 317.

³⁶ Sämtliche Zitate *Rahner, Rez.: Menschling* (Hg.), 476.

³⁷ Ebd. 477.

³⁸ Ebd. 478.

³⁹ Ebd. 478 f.

⁴⁰ *Rahner, Neuer Modernismus?*, 319.

⁴¹ Vgl. ebd. 319–321.

⁴² Salzburg 1939.

Gnosis, Mysterium⁴³. Da sich die Rahnerschen Argumente zu beiden Werken gegenseitig ergänzen, werden sie hier ineinander verschränkt angeführt.⁴⁴

Seine Kritik richtet sich vor allem gegen die Grundüberzeugung Koeppgens, daß der Offenbarung eine genuine, außerlogische Denkform, ihres Zeichens die Gnosis, entspreche, die nicht auf begrifflich-rationales Denken reduzierbar sei, so daß von einer wesentlichen Heterogenität der Denkformen auszugehen ist.⁴⁵ Diese Auffassung von einem „Pluralismus heterogener, wurzelhaft verschiedener Denkformen“⁴⁶ mache sich auch Casel zu eigen, der zu zeigen versuche, daß die rationale, scholastische Methode erst seit der Gotik in der Theologie prägend geworden ist.⁴⁷ Dagegen wendet Rahner ein:

Das metaphysische rationale Denken der Väter ist teilweise anders als in der Scholastik (mehr platonisch usw.) [...]; aber es ist in der Patristik ebenso stark wie in der Scholastik. Dort, wo man das rational Metaphysische in der Theologie möglichst zurückzudrängen versucht, ist das Ergebnis nicht eine reinere Glaubenstheologie und keine wirkliche Vätertheologie; man arbeitet dann ebenso mit einer Metaphysik, nur ist sie unreflex und darum unkontrolliert und umso gefährlicher.⁴⁸

Wiederum können theologisch-dogmatische und philosophische Gründe für Rahners Ablehnung der Koeppgenschen und Caselschen Erkenntnislehre unterschieden werden. Zunächst die philosophischen: In seinem grundlegenden Einwand macht Rahner das in der Maréchalschule bekannte Retorsionsargument⁴⁹ geltend: Die „Annahme eines absoluten Nebeneinanders der Denkformen hebt sich [...] selber auf“, da sie „als Bedingung [ihrer] Möglichkeit ein letztes Gemeinsames in allen Denkformen voraus[setzt]“, und zwar die logische Vernunft.⁵⁰ Daher sei festzuhalten, daß das logisch-begriffliche Denken notwendig zum Wesen des Menschen gehört und daß es kein primitives menschliches Denken ohne Begriffe in der Weltgeschichte gegeben haben kann.⁵¹ Gegen Casel, für den Gott sich in Bildern und Symbolen kundtut, „durch die hindurch der erhobene Geist die Urwahrheit schaut und nicht bloß erkennt d.h. begrifflich erfaßt, sondern ihr seinhaft sich nähert und mit ihr sich verbindet“⁵², besteht Rahner aus philosophischen Gründen auf ein begriffliches Erfassen der Offenbarung:

Eine *logische* Form hat die Offenbarung auf jeden Fall, weil diese die Grundstruktur jeder Wirklichkeit und jedweder möglichen Erkenntnis und Erfahrung ist. Und die Urwahrheit wird nicht geschaut, sondern im begrifflichen Erfassen geglaubt, in menschlichen Begriffen ausgesprochen.⁵³

⁴³ Münster 1941, zunächst veröffentlicht in: JLW 15 (1941) 155–305.

⁴⁴ Die Auseinandersetzung mit Casel erfolgte im Rahmen einer Antwort des Wiener Seelsorgeamtes auf Ausstellungen, die Casel gegen das „Wiener Memorandum“ vorgetragen hatte. Auch hier spricht laut Raffelt „vielees dafür, daß Karl Rahner wesentlich an seiner [des Textes] Erarbeitung beteiligt war“ (Raffelt, Editionsbericht, in: SW 4, XXX). Dieses Urteil können wir im folgenden dadurch untermauern, daß wir die Replik: Zu den Ausstellungen P. O. Casels zum Wiener Memorandum über „Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum“, in: SW 4, 557–574, in ihren Sachargumenten parallel zu Rahners Auseinandersetzung mit Koeppen lesen.

⁴⁵ Vgl. K. Rahner, Gnosis des Christentums. Zur theologischen Erkenntnislehre des gleichnamigen Buches von Georg Koeppen, in: SW 4, 324–336, 324–328.

⁴⁶ Rahner, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 574.

⁴⁷ Vgl. ebd. 558f.

⁴⁸ Ebd. 559.

⁴⁹ Zur Verwendung des Arguments bei Maréchal und in seiner Schule vgl. O. Muck, Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964, 77–80, 117–127.

⁵⁰ Beide Zitate Rahner, Gnosis des Christentums, 330.

⁵¹ Rahner, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 572f.

⁵² Casel, 144.

⁵³ Rahner, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 572.

Koepgen mache zudem den Fehler, rationales (formal-logisches) Denken mit rationalistischem gleichzusetzen, wobei letzteres nach Rahner die abbildliche Übereinstimmung von Begriff und Wesen der Sache voraussetzt. Solches sei aber gerade nicht Auffassung der Scholastik, die die logische Denkweise mit dem Vorbehalt einer spezifischen *analogia entis* verknüpfe. Nach der Lehre der Scholastik ist die menschliche begriffliche Vernunft von sich her, und nicht erst durch eine anders gartete, heterogene Denkform „offen für das Konkrete, Geschichtliche und dadurch Existentielle, und sie ist von sich selber her offen auf den Gott jenseits von Welt, in dessen Erfassung als des je Größeren als alles von ihm Begriffene der menschliche Begriff immer schon aufgesprengt ist in das Geheimnis hinein und so in eine neue gnadenhafte Erfüllung durch Gottes eigene Offenbarungstat“⁵⁴. Daher, so Rahner, „ist der Gott der „Philosophie“ doch auch schon mehr als bloße „Idee“, in der der Mensch durch seinen Begriff den lebendigen freien Gott der Liebe gleichsam sich untertan machen würde.“⁵⁵ Die Hypostasierung von logischer und gnostischer Denkform zu einem bloßen Nebeneinander von Idee und Existenz entstamme Koepgens philosophischer Grundhaltung, welche Rahner als „reine[n] Existentialismus“ bzw. „extreme[n] Aktualismus oder Personalismus“ kennzeichnet. Koepgens Akzeptanz von „Idee-Norm-Form entspring[en] so letztlich nur indirekt dem Willen, aus einer Lehre von reiner Existenz nicht wieder eine abstrakte Theorie, aus Gnosis nicht Gnostizismus zu machen“.⁵⁶ Schließlich argumentiert Rahner gegen Koepgens Urteil: „Die Philosophie wird auf Grund ihrer logischen Prinzipien mit innerer Notwendigkeit entweder zum Pantheismus oder zum Deismus getrieben“⁵⁷, daß

⁵⁴ Rahner, Gnosis des Christentums, 331. Rahners Rezeption der scholastischen Analogielehre liegt die Auffassung von der „Unaussprechlichkeit der Wirklichkeit“ zugrunde (vgl. dazu auch *ders.*, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 571). – Aufgrund solcher Überlegungen, die Rahner später unter dem Stichwort „Geheimnis“ systematisiert hat, wird laut K. Füssel auch wissenschaftstheoretisch deutlich, „warum Rahner sich zwar formal im Rahmen einer Korrespondenztheorie der Wahrheit bewegt, bei der Wahrheitsdefinition den Terminus „Übereinstimmung“ aber nie im Sinn einer Abbildtheorie des Gedankens gegenüber der behaupteten Tatsache aufgefaßt hat“ (K. Füssel, Der Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen. Ein Beitrag Karl Rahners zur theologischen Wissenschaftstheorie, in: Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners [FS Karl Rahner zum 75. Geburtstag], hg. v. H. Vorgrimler, Freiburg–Basel–Wien 1979, 199–212, 209).

⁵⁵ Rahner, Gnosis des Christentums, 331. – In diesem Satz wird die für den jungen Rahner typische Identifizierung von Idee und Begriff greifbar. Diese ist für seine Auffassung verantwortlich, Gott vor dem Zugriff der theoretisch-begreifenden Vernunft, die dann selbst für die Gottesidee aufkommt, bewahren zu müssen. Das ist auch daran zu beobachten, daß Rahner die augustinisch-franziskanische Richtung in der Metaphysik ablehnt, weil er bei ihr einen „gegenständliche[n] Apriorismus der veritates aeternae“ (*ders.*, Vortragsskizzen und Materialien – Zwischen Existentialphilosophie und Fundamentaltheologie, in: SW 2, 438–464, 445 [entstanden zwischen 1935 und 1939, Hervorhebung von K. K.]) festzustellen glaubt. Der nachfolgende Passus verdeutlicht Rahners Skepsis gegenüber einer dauerhaft allein auf ihre natürlichen Bedingungen angewiesenen Vernunft, die ohne Gottes Gnade auskommen müßte: „Ob die Offenheit des Systems, die zum Wesen menschlicher Vernunft selbst gehört und nicht Inkonsequenz gegen die Logik ist, im konkreten Menschen und so in der faktischen Geistesgeschichte der Menschheit [...] niemals ohne Gnade und Glaubenslicht in genügender Reinheit dauernd aufrecht erhalten werden kann, ist natürlich eine andere Frage“ (*ders.*, Gnosis des Christentums, 331). Einerseits ist hier mit Th. Knieps festzuhalten, daß die angesprochene „Offenheit des Systems“ natürlicher Geistigkeit „zumindest prinzipiell auch selbst keiner Hilfe bedarf“, da „die Hilfestellung, die in Form von Gnade und Glaubenslicht schließlich doch für erforderlich gehalten wird, [...] ausdrücklich nur als „Aufrechterhaltung“ der Offenheit verstanden“ wird (beide Zitate Th. Knieps, Die Unvertretbarkeit von Individualität. Der wissenschafts-philosophische Ort der Theologie nach Karl Rahners »Hörer des Wortes« [BDS; 19], Würzburg 1995, 81 f.). Rahner geht hier (noch) nicht von der prinzipiellen Notwendigkeit eines gnadenhaft-transzendentalen Moments in der menschlichen Geistigkeit aus. Andererseits wird man vermuten dürfen, daß diese skeptische Haltung (zumindest auch) aus der Zuschreibung der Gottesidee an die begreifende Vernunft herrührt.

⁵⁶ Sämtliche Zitate Rahner, Gnosis des Christentums, 332.

⁵⁷ Koepgen, Die Gnosis des Christentums, Salzburg¹1939, 147.

dann auch nicht einleuchte, „wie ein solches Resultat der Philosophie durch die Gnosis nachträglich noch gutgemacht werden könne“⁵⁸. Eine Aufspaltung des Denkens in Ergebnisse der logischen und der gnostischen Vernunft lehnt er konsequent ab: „Darum muß ein anderes Verhältnis zwischen Glauben (Gnosis) und Vernunft bestehen als bloß das eines gleichgültigen Nebeneinanders und einer ‚Kluft‘.“⁵⁹

Auch dogmatisch sei die These vom radikalen Pluralismus der Denkformen nicht haltbar, da nach natürliches Denken „nicht eigentlich Ausdruck, positives, die Sache wirklich sichtbar machendes (wenn auch „dunkles“) Zeichen der übernatürlichen Wirklichkeit“ sein könne. Genau das habe aber das I. Vatikanum als „positive Entsprechung von ratio und fides“ definiert. Fundamentaltheologie als Aufweis des „Faktum[s] einer göttlichen Selbstbezeugung“ „von unten her“⁶⁰ könne es unter Koepgens erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dann ebenfalls nicht geben. Dagegen habe aber die katholische Theologie „immer der Überzeugung gelebt (schon bei Paulus 1 Kor 15 und bei den Vätern), daß in metaphysischen und geschichtlichen „Beweisen rationaler Art“ die Tatsache der Offenbarung in Christus zu erhärten sei“⁶¹. Gegen Casel führt Rahner zudem den Antimodernisteneid ins Feld: Die *facta divina* (der Erweis innerer Kraft) seien insofern „Gegenstand des rationalen Beweises“⁶², als die *externa argumenta* (die philosophischen und geschichtlichen Beweise rationaler Art) den Erweis erbringen, daß dem Christentum eine göttliche Kraft innewohnt. Keinesfalls seien sie aber zwei verschiedene Argumentationsweisen, die gegeneinander ausgespielt werden können.

5. Resümee

Was an all diesen Einschätzungen Rahners mag nun 60 Jahre später für die gegenwärtige Situation der Theologie noch von Bedeutung sein? Sicherlich wird man die damals für scholastisches Denken äußerst anstößigen Ansätze Hessens, Koepgens und Casels nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil differenzierter zu beurteilen haben. Zudem wird heute ökumenische Theologie nicht mehr so kontroverstheologisch und apologetisch verfahren wie der hier begegnende junge Rahner. Gleichwohl scheint manches Urteil des jungen Theologiedozenten fundamentaltheologisch weiterhin bedenkens- und bewahrenswert:

Einen prinzipiellen „Pluralismus heterogener, wurzelhaft verschiedener Denkformen“⁶³ zwischen Vernunft und Offenbarung, zwischen philosophischem und theologischem Akt anzunehmen, ist philosophisch unvollziehbar und theologisch desaströs, da so die menschliche Natur tatsächlich nicht mehr als solche als Ort göttlicher Gnade denkbar wäre. Insofern entsteht auch keine reine, philosophielose, und übertragen gesagt, welt- und gesellschaftslose, rein kirchliche Glaubenstheologie, die sich vor einer allzu kritischen Infragestellung nicht-gläubiger Vernunft retten könnte, wenn die Vernunft theologisch als für den Glauben unzuständig erklärt wird. Andererseits, und hierin ließe sich geradezu eine vorweggenommene Analyse postmoderner Beliebigkeit erblicken, ist die philosophische Unberührbarkeit der Vernunft durch Glauben, d.h. durch ein wirklich unbedingt in Anspruch nehmendes Offenbarungseignis, tatsächlich nur Konsequenz einer liberalistischen Geisteshaltung und Kehrseite eines Antiintellektualismus in dem Sinne, daß Vernunft- und Wertordnung radikal getrennt werden. Der damit einhergehende rein ästhetische Dezisionismus wie auch eine allein auf Steige-

⁵⁸ Rahner, Gnosis des Christentums, 332.

⁵⁹ Ebd. 336.

⁶⁰ Sämtliche Zitate ebd. 334f.

⁶¹ Rahner, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 565. Diese Äußerung richtet sich explizit gegen O. Casels Behauptung: „Das Zeitalter der selbstherrlichen Vernunft hat abgewirtschaftet; überall ruft man nach „Glauben“; nicht Beweise rationaler Art wirken heute, sondern der Erweis innerer Kraft“ (O. Casel, „Randbemerkungen zu einer Äußerung des Wiener Seelsorgeamtes“, in: ALW 28 [1986] 205).

⁶² Rahner, Zu den Ausstellungen P. O. Casels, 566.

⁶³ Ebd. 574.

rung des Gefühlswertes bedachte Erlebniskultur⁶⁴ besitzen in ethischen und religiösen Fragen keinerlei kritische Urteilsmaßstäbe für Sinnansprüche jeglicher Art und laufen daher Gefahr, der totalitären Macht des faktisch Geltenden zu unterliegen.⁶⁵

Die Theologie bedarf nach Rahner zur Verantwortung des christlichen Glaubens und der christlichen Weltdeutung einer philosophischen Reflexion, die nicht bloß „Weltanschauungsdichtung“ ist, die nicht wieder auf die Glaubenstradition zurückgreift, sondern wirklich autonom verfährt und zugleich dem universalen Heilsanspruch des Christentums gerecht wird. Sicher, es ist zu berücksichtigen, daß Rahners Analysen hier auf einer neuscholastisch-metaphysischen Grundlage ruhen, die vor dem Forum der kritischen Philosophie heute nicht mehr auf Anerkennung hoffen kann. Gleichzeitig werden sie in seinem Denken aber auch gestützt von jener transzendentalen Wende, die gerade er der katholischen Theologie als Hinterlassenschaft aufgetragen hat und die fundamentaltheologisch angesichts der gegenwärtigen, von einem prinzipiellen philosophischen Pluralismus gekennzeichneten geistesgeschichtlichen Situation geradezu eine erneuerte, nicht-metaphysische Erstphilosophie⁶⁶ im Dienste rationaler Glaubensverantwortung fordert.

⁶⁴ Vgl. dazu die soziologischen Analysen von G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1992; vgl. auch die kurzen, aber aufschlußreichen Bemerkungen zur Erlebniskultur unter dem Blickwinkel des Ästhetizismus von Schwind, 68–78, bes. 74–78.

⁶⁵ Anders als zu Rahners Zeiten dürfte die Gefahr eines innerweltlichen Totalitarismus heute in der westlichen Hemisphäre wohl eher in der durchkapitalisierten Lebensordnung zu erblicken sein.

⁶⁶ Vgl. etwa die Ansätze von K. Müller, *Wenn ich „ich“ sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität* (RSTh; 46) Frankfurt a. M. [u. a.] 1994; *Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München ³1991; *Verweyen, Gottes letztes Wort*, ³2000; und in dem Sammelband: *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, hgg. v. K. Müller, Regensburg 1998.