

MAYER, ANDREAS, *Karl Rahners Mariologie im Kontext seiner transzendentsymbolischen Theologie* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie; 2). Münster: Aschendorff 2015. 448 S., ISBN 978-3-402-11891-7.

Dass in einem Abstand von zwei bis drei Jahren gleich zwei monographische Arbeiten über die Mariologie Rahners veröffentlicht wurden (außer der hier zu rezensierenden: Dominik Matuschek, *Konkrete Dogmatik. Die Mariologie Karl Rahners*, Innsbruck/Wien 2012), zeigt, dass Rahner (immer noch) und die mariologische Thematik (wieder) einen hohen aktuellen Stellenwert haben. Was die Studien von Matuschek und Mayer unterscheidet, sind unterschiedliche Interessen und Methoden. Matuschek zeigt, wie schon der Titel angibt, auf, dass Maria die Konkretisierung all dessen ist, „was zum Wesen des christlichen Glaubens gehört“ (ebd. 231). Dabei kommt dieser Autor aber – so das Urteil Meyers – „über eine bloße Auflistung [...] nicht hinaus“ (30), geht auf „weiterführende Zusammenhänge“ nicht ein (29) und beachtet die letzte Entwicklung der Rahnerschen Mariologie kaum, da er zum Beispiel auf die ungemein wichtige Berücksichtigung der Tonbandaufnahme der Münsteraner Mariologie-Vorlesung (WS 1967/68) verzichtet (36). Dagegen will die hier zu rezensierende Studie die Mariologie Rahners aus dessen theologischem Gesamtkonzept heraus verstehen und darstellen. Dieses Konzept hat seinen Nucleus in der im Frühwerk grundgelegten transzendentalen Theologie, *daneben beziehungsweise darüber hinaus aber auch* in einer Ontologie, die als „symbolisch“ zu charakterisieren ist und deren Bedeutung nicht minder groß ist als die oft ausschließlich berücksichtigte transzendente Methode. Verf. (= M.) formuliert sogar einmal, dass innerhalb der Gnadenlehre Rahners „aus einer phänomenologisch-transzendentalen Herangehensweise eine symbolische Theologie ‚wird‘“ (207). Deshalb greift M. zur Kennzeichnung der Rahnerschen Theologie zu einer – wie er selbst sagt – eigenen „Wortschöpfung“ (39), nämlich zum Begriff der „transzendentsymbolischen Theologie“. Eine, wie ich meine, nicht sehr glückliche Nomenklatur! Denn ohne nähere Erläuterungen muss man aus linguistischen Gründen (bei zusammengesetzten Adjektiven bestimmt das erste das zweite) annehmen, es sei darunter eine transzendental verfasste Symboltheologie zu verstehen. Aber genau das meint der Autor nicht, sondern: „Der Begriff ‚Transzendentsymbolik‘ soll gegenüber der herkömmlichen Auffassung der Theologie Rahners als transzendente das mehr ontologische ‚symbolische‘ Element betonen“ (39). Wie auch immer: In der Doppelperspektive Transzendentalität und Symbolik will die Studie, angefangen vom Frühwerk Rahners, dessen mariologische Reflexionen in einer „theologiegeschichtliche[n] Rekonstruktion in inhaltlicher Perspektive“ untersuchen (40). Ist aber nicht schon mit diesem komplexen Programm (systematische Rekonstruktion, werkgenetische Orientierung und inhaltliche Darstellung) der Bogen für die Studie von vornherein überspannt? Jedenfalls führt dieses Programm zu einer faktischen Zweiteilung der Arbeit, in deren erster Hälfte die Theologie Rahner „in sich“ genealogisch rekonstruiert wird und der außer wenigen Hinweisen auf Kommendes keine expliziten mariologischen Bezüge enthält. Erst der zweite Teil (ab S. 231!) befasst sich ausdrücklich mit der Mariologie, nicht ohne zuvor dafür einen sehr breiten „Vorhof“ aufzubauen (Rahners Beitrag zur Idee der Dogmenentwicklung sowie seine Debatte mit H. M. Köster), um dann – endlich! – allmählich(!) mit ausdrücklichen Darlegungen zur Mariologie zu beginnen (ab S. 341), nämlich mit der Herausarbeitung eines „mariologischen Grundprinzips“, das nach Rahner lautet: „Maria ist die in vollkommener Weise Erlöste“. Für die „Rekonstruktion“ des Verf.s ist dieses Fundamentalprinzip der bestimmende Faktor, „Mariologie in das Konzept einer transzendentsymbolischen strukturierten Theologie einzuordnen“ (339) und aufzuzeigen, wie die einzelnen Dogmen aus diesem Grundprinzip abgeleitet werden können. Ja, der ganze und im zweiten Teil der Studie dargelegte marianische Inhalt verdankt sich in methodischer Hinsicht der selbst gestellten Aufgabe, diesen Inhalt „hinsichtlich seiner logisch stringenten Ableitbarkeit aus dem Fundamentalprinzip zu überprüfen“ (361). Mehr als 300 Seiten „Prolegomena“ braucht der Verf. also, um endlich mit der ausdrücklichen mariologischen Thematik einzusetzen, wobei auch in diesem zweiten Teil wesentliche Punkte der Prolegomena nochmals wiederholt werden (vgl. 392, 404), wohl deshalb, weil deren erstmalige Behandlung in Teil I weit (im quantitativen wie qualitativen Sinn) zurückliegt.

Wäre hier nicht eine andere Vorgehensweise eingängiger gewesen? Nämlich von einer inhaltlichen Darstellung der Mariologie auszugehen, um dann jeweils an den entscheidenden Knackpunkten zurückzufragen und die entsprechenden systematischen und methodischen Voraussetzungen zu rekonstruieren. Im Bild gesprochen: Erst einmal schaue ich mir das Haus an, dann prüfe ich die Fundamente, auf denen es ruht. Andererseits freilich hat die Vorgehensweise des Verf.s auch ihre Vorteile: Sie kann einzelnen Problemfeldern ohne direkte Berücksichtigung mariologischer Konsequenzen mit großer Ausführlichkeit nachgehen. Und eben hier scheint mit eine der Stärken der vorliegenden Studie zu liegen: Aus einer wahrhaft hervorragenden Kenntnis des Rahnerschen Werkes und der wichtigsten Sekundärliteratur geht M. einigen bedeutsamen Knotenpunkten des großen Theologen nach, und zwar gerade auch solchen, die bisher so, das heißt in dieser Weise und mit diesem Gewicht, noch nicht herausgestellt wurden, zum Beispiel dem Problem der Konkupiszenz, der Entwicklung der Gnadenlehre, der Ontologie des Symbols und – vor allem! – der Theologie des Todes. Zu letzterer merkt Verf. wohl zu Recht an, dass diese ein „Wurzelgrund rahnerscher Theologie“ sei (163) und „zentrale Bedeutung“ (228) habe, nicht ohne auf die entsprechenden Bezüge zum frühen Heidegger, einem der maßgeblichen Lehrer Rahners, hinzuweisen. Nimmt man noch hinzu, dass M. in den vielen von ihm behandelten Problemfeldern der inneren Verflochtenheit der Rahnerschen Theologie sorgfältig nachgeht, so liegt in seiner Studie ein respektabler Beitrag zur Theologie Rahners und darüber hinaus zur theologischen Methodik vor.

Doch sei noch auf einige Details kritisch hingewiesen: (1) Gelegentlich wird der Begriff transzendental vom Verf. in einer für mich untragbaren Weise ausgeweitet, so zum Beispiel(!), wenn er die Frage formuliert, „ob mit Mt 27,52f. ein Schriftbeweis für eine jetzt schon mögliche leibliche Auferstehung gegeben und damit[!] eine transzendente Bedingung der Möglichkeit des Assumptio-Dogmas aufgewiesen ist“ (451). Wie kann ein Schriftvers beziehungsweise ein durch einen Schriftvers belegtes Faktum eine transzendente Möglichkeitsbedingung sein? Solche und ähnliche Begriffsverwirrungen, auf Grund derer „Transzendentalität“ nur so viel wie „Voraussetzung“ bedeutet, finden sich nicht selten.

(2) In den Darlegungen zur Unbefleckten Empfängnis wird m. E. viel zu wenig herausgestellt, welche Entwicklung, um nicht zu sagen Neukonzeption, das Erbsündenverständnis bei Rahner gefunden und damit[!] seine Auffassung von der Immaculata Conceptio bestimmt hat.

(3) Verf. behauptet, Rahner habe zwar eine zunehmende Sympathie für die These von der „Auferstehung im Tod“ geäußert, sich aber bis zuletzt nicht festgelegt (113 f., 434 ff.). Das ist unrichtig. M. übersieht das Vorwort Rahners zur Studie von S. Zucal, *La teologia della morte* in Karl Rahner, *Trient 1982*, worin es heißt: „Ich vertrete heute im großen und ganzen (nel suo insieme) die Theorie, die über das Verhältnis von Leib und Seele nach dem Tod von G. Greshake [...] dargelegt [...] wird“ (6). Deswegen – so bemerkt Rahner weiter – habe er „den Gedanken von der ‚allkosmisch‘ gewordenen Seele nach dem Tod fallen lassen können“ (ebd.) – eine Aussage, die das Gegenteil von dem sagt, was Verf. gegen den Rezensenten behauptet, dass nämlich das Allkosmischwerden der Seele keine Hypothese, sondern „eine Notwendigkeit“ sei (410).

(4) Die Aussagen, dass der Mensch laut Rahner nach dem Tod keine personale Entscheidung mehr treffen könne (117) und dass Embryonen einer (geringen) personalen Entscheidung fähig seien (124), muss wohl nach der Studie von Klaus Vechtel, *Eschatologie und Freiheit. Zur Frage der postmortalen Vollendung in der Theologie Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars*, Innsbruck/Wien 2014, differenzierter gesehen werden.

Aber auch diese kritischen Punkte ändern nicht das Gesamtbild, das diese Studie abgibt: eine exzellente Rahner-Arbeit, die – trotz der bisher schon vorliegenden Fülle von Rahner-Sekundärliteratur – noch manches Neue herausarbeitet beziehungsweise bisher stumme Saiten zum Schwingen bringt.

G. GRESHAKE