

er die buddhistischen Quellen nur in Übersetzungen lesen und deuten konnte. Doch ist das Ergebnis seiner Bemühungen erstaunlich. Er hat in den buddhistischen Erfahrungen und Weisungen die reifste menschlich denkbare Ausformung einer *theologia naturalis* und einer natürlichen Mystik erkannt. Er war motiviert, sich intensiv auf den Buddhismus einzulassen, weil er in ihm die bedeutendste Entfaltung menschlichen Sinnens und Sehnsens erkannte. Überboten ist sie nur durch die Selbstoffenbarung des lebendigen Gottes in der Gestalt des menschgewordenen Sohnes Gottes Jesus Christus und die von ihm herkommende Kirche. Davon ist in de Lubacs Schriften immer wieder die Rede; denn er stellt häufig einen Vergleich zwischen den buddhistischen und den christlichen Lehren an. In diesem Sinne enthält seine Arbeit als Religionsgeschichtler eine apologetische Dimension. Er hat bei seinem religionsgeschichtlichen Forschen nicht eingeklammert, dass er auch, ja zunächst als christlicher (Fundamental-)Theologe tätig war. Andererseits wäre es reizvoll, seine dogmatischen Bücher, in denen es in der Regel um ekklesiologische Werke geht, daraufhin zu prüfen, ob seine Offenheit für die Religionen (des Ostens) Spuren in seinem Kirchenkonzept hinterlassen hat.

Das Gespräch mit den Religionen steht in unserer Zeit weit oben auf der Tagesordnung. Es wäre wohl hilfreich, wenn sich diejenigen, die sich in ihm engagieren, auch noch einmal dessen vergewissern, welche Pionierarbeit Persönlichkeiten wie Henri de Lubac auf diesem Gebiet in der Mitte des hinter uns liegenden Jahrhunderts geleistet haben.

W. LÖSER S.J.

MATUSCHEK, DOMINIK, *Konkrete Dogmatik*. Die Mariologie Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien; Band 87). Innsbruck: Tyrolia 2012. 496 S., ISBN 978-3-7022-3207-8.

Diese von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn im Sommersemester 2011 angenommene, von Karl-Heinz Menke und Gerhard Höver begutachtete Dissertation wurde mit dem Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 2012 ausgezeichnet. Für den Löwenanteil des darin untersuchten Textmaterials konnte sich ihr Verfasser (= M.) auf den von Regina Pacis Meyer (2004) mustergültig edierten Bd. 9 („Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien“) der „Sämtlichen Werke“ (SW) Karl Rahners stützen – ein Beweis dafür, wie unentbehrlich diese in der Zielgerade stehende Edition mittlerweile geworden ist, die inzwischen 29 von 32 geplanten Bänden bereitgestellt hat. Die Untersuchung besteht aus fünf Kapiteln. Eingerahmt von Einleitung (11–30) und Schlusswort (459–476) präsentieren sich drei unterschiedlich umfangreiche Teile: „Die mariologischen Arbeiten“ (31–230), „Rahners Mariologie als ‚konkrete Dogmatik‘“ (231–395) und das nach einem Rahner-Wort benannte Kap. „Brauchbar für den Alltag und seine Herbheit“ (396–458).

M. stellt fest, dass Rahner Mariologie nicht als „Sondertraktat“, sondern als „Integral“ seiner gesamten Theologie betrieb und entwickelte, weswegen darin ein „bedeutender Schlüssel zu seinem Denken“ (15) bzw. „aller großen Traktate der Dogmatik“ (17) zu sehen sei. In der Einleitung wird zunächst die Methode der Studie entfaltet (16–24) und kurz auf Karl Rahner und seine Wirkungsgeschichte eingegangen (25–30). Ziel der Studie ist es, „eine Rahnersche Mariologie im Sinne einer ‚konkreten Dogmatik‘ zu erstellen, die sich an den klassischen Traktaten orientiert, sich jedoch ganz aus der Beschäftigung mit der Mutter Jesu ergibt“ (20). Frühere vergleichende Studien von Klaus Riesenhuber (1973), Jacek Bolewski (1991), Jan Radkiewicz (1999) und Stefan Hartmann (2009), sowie Untersuchungen mehr indirekter Art, etwa von Maria Burger (1994) oder Karl-Heinz Menke (1999), sind hier genannt.

Im zweiten, gut 200 Seiten starken Kap. werden die wichtigsten mariologischen Arbeiten Rahners detailliert vorgestellt. Die sogenannte „Assumptio-Arbeit“ kommt dabei am ausführlichsten (32–175) zur Sprache. M. verbindet damit eine klare Absicht: „Eine systematischere Reduzierung der Gedanken auf konkrete Sätze, wie sie im dritten Kapitel dieser Untersuchung erfolgen wird, wäre ohne die Kenntnis des Kontextes irreführend. Eine mariologische Blütenlese würde im Gegenteil dazu beitragen, den oft mißverstandenen Rahner zu einem weiteren Steinbruch zu machen, aus dem nur die gefälligen Blöcke

herausgebrochen werden; aus diesen meißeln dann die Rahnerrezipienten ihre eigenen Werke.“ (31) Die „Assumptio-Arbeit“, ein erst 2004 posthum, also 20 Jahre nach Rahners Tod (!) erstmals ediertes, im Druck fast 400 Seiten umfassendes, von der ordensinternen Zensur seinerzeit jahrelang blockiertes Manuskript mit dem vollständigen Titel „Assumptio Beatae Mariae Virginis“, hatte Rahner im Blick auf die zu erwartende Dogmatisierung der „Aufnahme Marias mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit“ vom 1. November 1950 geschrieben und später, besonders 1954 in Zusammenhang mit dem Marianischen Jahr, immer wieder ergänzt. Ihr ging bekanntlich eine Umfrage Papst Pius' XII. von 1946 voraus, welche die Klärung der Opportunität einer Dogmatisierung zum Ziel hatte. Die abenteuerliche, an einen Wissenschaftskrimi erinnernde Textgeschichte, für die sich Matuschek auf den ausführlichen Editionsbericht von SW 9 stützen konnte, ist ein Sittenbild der im Zuge der Enzyklika „*Humani generis*“ (August 1950) ausgelösten theologischen „Eiszeit“, die Denunzianten Tor und Tür öffnete. Rahner sollte später in einem Interview einmal von einem „Unfall“ in der Administration der Kirche und des Ordens“ sprechen, „denn von der Sache her handelte es sich um ein harmloses, frommes und vernünftiges Buch, das im Grunde genommen nur die römische Definition Pius' XII. verteidigen sollte“ (vgl. SW 9, XIII, Anmerkung 9 bzw. SW 31, 360). M. referiert die Beanstandungen der römischen Zensur und Rahners Reaktion(en) darauf, der unter anderem 1952 vom Generalsassistenten Peter van Gestel SJ ermuntert worden war, „das Werk publikationsreif“ (40) zu machen. Ab Januar 1955 freilich war der Innsbrucker Jesuitentheologe gehalten, „seine öffentliche Vortragstätigkeit und seine Publikationstätigkeit einzuschränken“ (51), weil er mit seiner Deutung der Position des Christen in der modernen Welt (1954) und Schriften wie „Die vielen Messen und das eine Opfer“, „Die unbefleckte Empfängnis“ oder „Theologisches zum Monogenismus“ angeeckt war – Werke, die heute bei jedem vernünftig denkenden Theologen außer Streit stehen. Die „Assumptio-Arbeit“ wird detailliert analysiert, einschließlich des damit zusammenhängenden Exkurses „Zur Theologie des Todes“ (154–170), der auf einen Vortrag von 1947 für Ärzte zurückgeht. Störend empfand der Rez., dass das Inhaltsverzeichnis nur einen Bruchteil der im Buch vorhandenen Einteilungen ausweist, was das spätere (bzw. wiederholte) Aufsuchen bereits gelesener Partien etwas mühsam macht. – Ein kürzerer Abschnitt behandelt Schriften im Umfeld der „Assumptio-Arbeit“ (175–187), bevor eingehender auf die Predigtsammlung „Maria, Mutter des Herrn“ eingegangen wird, die mit einem Gebet endet, das nach M. „eine kondensierte Mariologie Rahners zum Ausdruck bringt“ (204). Das populäre Bändchen von 1956 dekliniert Titel und Funktionen Marias durch und galt in Ermangelung des nur Ausgewählten zugänglichen „Assumptio-Manuskripts“ (darunter Adolf Darlap [† 2007], Karl Lehmann und Herbert Vorgrimler; vgl. 36) als *die* Mariologie Rahners schlechthin. Schließlich sind noch neun weitere kleinere mariologische Arbeiten zu verschiedenen Teilaspekten ausgewertet bzw. genannt; das in SW 9 erstmals veröffentlichte „Merkblatt“ Rahners „Was man in Marienpredigten nicht tun soll“ ist wegen der „Kürze und Prägnanz seiner Äußerungen“ (229) vollständig abgedruckt, ohne indes irgendwie situiert zu sein. Schließlich wird noch aufmerksam gemacht (229 f.), dass es weitere Texte – Rezensionen und kleinere Stellungnahmen – gibt, die für die systematische Erhebung der Thematik aber vernachlässigbar seien. Trifft das auch auf die Schrift „Visionen und Prophezeiungen“ von 1952 bzw. die QD-Fassung von 1958 zu, obwohl im Schlusskapitel kurz auf Marienerscheinungen (vgl. 475) eingegangen wird?

Kap. 3 systematisiert die vorangegangene Zusammenstellung und weist sehr überzeugend auf, dass von den mariologischen Schriften praktisch zu sämtlichen dogmatischen Traktaten Verbindungen bestehen – deswegen „Konkrete Dogmatik“: Gott bzw. Trinität (3.2): „Tiefen der ewigen Gottheit“, Christologie (3.3): „Maria ist nur von Christus her verständlich“, wo die Auseinandersetzung mit Heinrich M. Kösters zur Sprache kommt (vgl. 252–258), Gnadenlehre (3.4): „Mysterium der göttlichen Gnade“, Ekklesiologie (3.5): „Die vollkommenste Repräsentation der Kirche“, Anthropologie (3.6): „Im wahrsten Sinne *der* Mensch, *die* Frau“, Eschatologie (3.7): „Was er will und werden kann“. Die den einzelnen dogmatischen Feldern zugeordneten Rahner-„Motti“ sind das denkbar knappste, aus der Sicht des Rez. geniale Kondensat der damit verbundenen Inhalte – hier zeigt sich, dass der Autor die Materie beherrscht und nicht darin verloren-

gegangen ist. Dass Rahners Umgang mit der Heiligen Schrift, wie in den Vorbemerkungen festgehalten ist, bei den meisten seiner mariologischen Schriften („mit der bemerkenswerten Ausnahme von Mt 27,52 f.“) „von großer Unbeschwertheit“ (233) gekennzeichnet ist, kann man nicht in Abrede stellen; jedenfalls ist mindestens bis zum Zweiten Vatikanum „von einer gewissen Naivität“ (237) zu sprechen – in gewisser Weise ein Erbe seiner Valkenburger Studienjahre. Andererseits gehört hierher zu Recht auch die Bemerkung von Rahners dezidiert kirchlicher Haltung (vgl. 234 f.), die gerade in seiner Mariologie mit Händen zu greifen ist, was das Drama um das Assumptio-Manuskript umso tragischer, ja als Ironie seiner Werkgeschichte erscheinen lässt.

In Kap. 4, das v. a. auf einschlägige Predigten und Gebete rekurriert, wechselt M. gleichsam von der „Orthodoxie“ zur „Orthopraxis“: „Wenn Rahner Maria als vollkommene Christin sieht und in ihrer Person verwirklicht erkennt, wie Gott sich seine Kinder vorstellt, kann diese praktische Umsetzung echten Glaubens nicht fehlen.“ (397) Es geht sozusagen um die Alltagsnähe der Marienverehrung (deswegen: „für den Alltag und seine Herbeheit“), wobei M. auf eine „deutliche Schwerpunktverlagerung“ (398) in Rahners Schriften nach dem Zweiten Vatikanum (vgl. 448–458) aufmerksam macht, was sich deutlich etwa im „Grundkurs des Glaubens“ zeigt. Trifft diese Verlagerung auch auf die 1968 in Münster angebotene Mariologie-Vorlesung „Theologie der personalen Heilungsvermittlung“ zu? Darüber erfährt man leider nichts.

Im Schlusswort finden sich skizzenhaft Überlegungen zur potenziellen Bedeutung der vorliegenden Studie für Fragen der Dogmenentwicklung, die Amtsfrage und weitere Bereiche – endend mit einem schönen Rahner-Wort aus einem der berühmtesten abendlichen Freitagskolloquien: „Wenn jeder von uns ein ‚Gegrüßet seist du, Maria‘ betet, und zwar wirklich aus innerstem Herzen, dann ist dies ohne Frage viel bedeutsamer als all unser gelehrtes Reden darüber, und es ist mehr als all das ganze Fuder theologischer Worte, die wir in diesem Gespräch angeschauelt haben“ (476). Der hervorragenden Studie von M. verdankt die Rahnerrezeption freilich die systematische Erschließung von Karl Rahners ja nicht in einem Traktat vorliegender Mariologie, wobei er methodisch wirklich in Anspruch nehmen kann, dabei „nicht den Eindruck eines Florilegiums“ (32) geschaffen zu haben. M. zitiert zustimmend Karl-Heinz Menke, Rahner habe „deutlicher als jeder andere Theologe unseres Jahrhunderts die Mariologie aus ihrer Isolierung von den großen Traktaten der Dogmatik [...] befreit“ und ihr eine „Sonderrolle [...] vehement“ (438) verwehrt, was angesichts von Auswüchsen oder Skurrilitäten in der Marienfrömmigkeit, denen auch das letzte Konzil mit der Verortung Marias in der Ekklesiologie (vgl. LG 52–69: Kap. VIII) begegnet ist, stimmig ist.

Auf einige kleinere Unschärfen biographischer Art sei noch hingewiesen, die aber inhaltlich nicht ins Gewicht fallen: 1. Eine „andere Destination“ (25), die explizite „Umleitung“ von einer philosophischen zu einer theologischen Lehrtätigkeit ist bis heute in Archiven nicht auffindbar; sie hat sich faktisch, aus der in Innsbruck vorfindbaren personellen Situation ergeben, nachdem Rahner dort innerhalb kurzer Zeit promoviert (Dezember 1936) und habilitiert (Juli 1937) worden war, um mit dem Wintersemester 1937/38 als Privatdozent für Dogmatik und Dogmengeschichte in den akademischen Lehrbetrieb einzusteigen. – 2. Die religionsphilosophisch-fundamentaltheologischen Vorlesungen, die 1941 in Buchform erschienen („Hörer des Wortes“), wurden nicht als Vorlesungen in Innsbruck (vgl. 26), sondern im August 1937 auf den Salzburger Hochschulwochen gehalten. – 3. Nach dem 1939 erteilten Gauerbot und dem Exil in Wien (1939/44), einem Jahr in der Seelsorge in Niederbayern (1944/45) und drei Jahren als Theologielehrer für aus dem Krieg heimgekehrte Jesuitenstudenten in Pullach (1945/48) kam Rahner bereits im August 1948 in die Tiroler Landeshauptstadt zurück und nicht erst 1949 (vgl. ebd.) – mit 30. Juni 1949 ist seine offizielle Berufung als Ordinarius datiert. – 4. Rahner ging bereits Ende 1963 von Innsbruck nach München auf den Guardini-Lehrstuhl, wo er im Sommersemester 1964 mit den Vorlesungen begann (vgl. 27); den Umzug organisierte er aufgrund von Spannungen mit Innsbrucker Kollegen bereits von München aus, wohin er direkt aus Rom (ohne vorher nach Innsbruck zurückzukehren) gekommen war. – Ferner: Verfasser von „Kritisches Wort. Aktuelle Probleme in Kirche und Welt“ von 1970 ist nicht Roman Bleistein SJ, sondern Karl Rahner (vgl. 225, 483), von Bleistein stammen nur die Einleitungen zu den einzel-

nen Texten dieses Taschenbuchs. – Ohne erkennbaren Grund doppelt angeführt ist das Zitat von Günter Wassilowsky, Rahner habe auf dem Konzil die ekklesiologischen Bilder aus seiner theologischen Dissertation („E latere Christi“) „verblüffenderweise kein einziges Mal“ eingebracht (vgl. 167, Anmerkung 452 und 238). – Warum (247, Anmerkung 36) das von Gisbert Greshake in seinem LThK<sup>3</sup>-Artikel über Wilhelm Klein SJ (1889–1996) erwähnte Rahnerwort, wonach der legendäre Spiritual des Germanikums vielleicht der größte Theologe des 20. Jhdts. sei, in einer wissenschaftlichen Arbeit Eingang findet, überrascht – auch wenn sich diese „apokryphe“ Bemerkung, die zwar mehrfach bezeugt sein soll, in der Schrift von Giuseppe Trentin (Im Anfang. Das „Mariengeheimnis in den Handschriften von Wilhelm Klein, Würzburg 1996, 11, 17, 91–95) wiederfindet: Kann „oral history“ wissenschaftliche Erkenntnis begründen? – *Corrigenda minima*: S. 165, Z. 16 v. o. muss es „dargestellt hat“ (statt „ist“) heißen, S. 468, Z. 12 v. u. „entschwindet“ (statt „entschwindend“). Die Untersuchung ist durchgängig im Pluralis Maiestatis verfasst, was den Rez., ebenso wie etwas manierierte Ausdrücke („ist sich gewahr“: 209, „ist sich eingedenk“: 220), irritiert: Ist diese akademische Demutshaltung nicht passé? Kritik an Rahner darf und muss sein, aber muss sie in einer Doktorarbeit salopp daherkommen („So lobt sich Rahner über den grünen Klee“: 140)? Statt „anti-römischem Affekt“ (207, Anmerkung 508) wäre wohl zutreffender von einem antikturalen Affekt beim Rahner der 50er-Jahre zu sprechen. Und dass Rahner die Jungfrauengeburt „im Grunde etwas Unerklärliches“ (359) geblieben sei, scheint mir der Text nicht herzugeben. – Zu guter Letzt: Dass die Studie nicht nur ein Personenregister aufweist, sondern löblicherweise auch ein Sachregister, erweist sich für die Erschließung als äußerst hilfreich.

A. R. BATLOGG S. J.

BISER, EUGEN, *Weisheit, Idee und Ethos*. Bearbeitet und mit einer Einleitung herausgegeben von Peter Jentzmik. Limburg: Glaukos 2011. XXV/121 S., ISBN 978-3-930428-35-9.

Selten eignet sich das Frühwerk eines großen Denkers, um einen Zugang zu seinem theoretischen Anliegen sowie den wichtigsten Inhalten zu finden. Meist ist es allenfalls von Interesse für Fachleute und Experten, welche die Genese eines Denkens bis in seine kapillaren Anfänge nachzeichnen möchten. Bei Eugen Biser (= B.) ist dies nicht der Fall, und so erweist sich die von Peter Jentzmik herausgegebene Abhandlung des großen Münchener Religionsphilosophen als wichtiger Baustein zur Erschließung des biserschen Denkens als solchen. Freilich handelt es sich um den Auszug der finalen Textpassagen seiner fast 500 Seiten langen und schließlich nicht angenommenen theologischen Dissertation; doch viel wichtiger scheint es, dass diese Abhandlung bereits in jenem Denkmotiv gipfelt, das B. in seinen letzten Veröffentlichungen als die höchste und zusammenfassende Idee seines Ansatzes definierte, nämlich der Gotteskindschaft (94–104). Diese erfährt ihre Grundlegung nun in der Weisheitsidee (104–114), womit ein Zugang zum biserschen Denken erschlossen wird, der bislang nicht in dieser Deutlichkeit bewusst war, da dieses sowohl von der B. positiv zugewandten als auch von der ihn ablehnend betrachteten Kritik übereinstimmend als „unsystematisch“ – je nachdem positiv oder negativ verstanden – bezeichnet wird. Gerade in der biserschen Deklination des Weisheitsbegriffs in dieser Studie wird indes ein durchaus systematischer Grundansatz deutlich, welcher allerdings beansprucht, neue Wege zu gehen: nicht denjenigen einer „theologischen Anthropologie“ oder „anthropologischen Theologie“, sondern den der Synthese des patristischen Denkens in seiner westlichen und östlichen Ausprägung, in welcher das höchste Seinskönnen des Menschen mit der größten Verdanktheit und Kindlichkeit in eins fällt und gerade darin ontologische Seinserhellung leistet. Damit setzt sich B. in einer doppelten Richtung kritisch ab: sowohl gegen die moderne Reduktion des westlichen Subjektivismus als auch gegen eine die Subjektdimension zu sehr ausblendende östliche Heilsökonomie. Dies gelingt ihm durch die Aufnahme der wesentlich von Thomas geprägten Tugendsystematik und insbesondere ihrer Ausdifferenzierung in Kardinaltugenden und theologale Tugenden mittels deren Integration durch die östliche Weisheitsspekulation. Damit vollzieht er eine originelle Synthese des westlichen Begriffsdenkens und der dadurch gegebenen Aufmerksamkeit für das Perso-