

FRANZ SCHUPP

Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner¹

Am 5. März 2004 jährt sich zum 100. Mal der Geburtstag Karl Rahners. Rahner ist der wohl bedeutendste katholische Theologe des 20. Jahrhunderts, der wie kein anderer die Theologie- und Kirchengeschichte beeinflusst hat. Zu fast allen Disziplinen hat Rahner weichenstellende Beiträge geschrieben, zentrale Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils tragen die Handschrift seines anthropologischen Denkens. Zu Recht gilt darum der Name „Rahner“ auch als Synonym für den Aufbruch von Theologie und Kirche zum Denken der Neuzeit und der Moderne. Die ThPQ ehrt diesen großen Theologen mit einem Beitrag eines einstigen Kollegen, des ehemaligen Jesuiten und Dogmatikers an der Theologischen Fakultät Innsbruck Franz Schupp. Schupp zeigt die selten reflektierten geistesgeschichtlichen Rahmenbedingungen, in denen sich Rahners Theologie entwickelte, und interpretiert dessen Schlüsselbegriff des „Übernatürlichen Existentials“ in einer Weise, die auch für die Rahnerforschung von größter Bedeutung ist. (Redaktion)

Ich beginne mit einer Vorbemerkung. Alles, was hier kurz angedeutet werden soll, steht unter der Voraussetzung, dass sich die Theologie mit der Philosophie auseinandersetzen soll. Dies ist keine Selbstverständlichkeit, sondern beruht auf einer *historischen Entscheidung* der Christen etwa im 2. Jahrhundert. Wenn ich hier von einer „historischen“ Entscheidung spreche, so ist dies in einem zweifachen Sinn gemeint: 1. Sie hatte eine *weittragende Bedeutung*. 2. Sie war aber *kein notwendiges*, sondern ein *kontingentes Ereignis*, dessen Gegenteil also ebenso gut möglich gewesen wäre. Diese Entscheidung war auch tatsächlich *keineswegs unumstritten*. Wir erinnern uns an das Schlagwort Tertullians: „Was hat Jerusalem mit Athen zu tun?“, der damit einer Haltung vieler lateinisch sprechender Christen Ausdruck verlieh. Durchgesetzt haben sich aber die griechischen

Theologen, die das Christentum mit der damaligen hellenistischen Bildung in Verbindung bringen wollten. Die Annahme, diese Entscheidung sei unumkehrbar, ist ein Irrtum, und es gab immer wieder und es gibt auch im 21. Jahrhundert ganz maßgebliche Leute der Kirche, die versuchen, diese historische Entscheidung rückgängig zu machen. Zur Zeit Karl Rahners waren aber solche Bestrebungen kaum spürbar, es ging also dort nicht um eine Abkoppelung von der Philosophie, sondern nur um die Frage, was denn die „richtige“ Philosophie für die Theologie sei.

Um größtmögliche Klarheit zu erreichen, stelle ich – ganz im Sinne der mittelalterlichen Theologie – meine These gleich an den Anfang und versuche sie dann zu begründen. Die These lautet so: (1) Die Theologie Rahners setzt geistesgeschichtlich bei der Transzendental-

¹ Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag des Autors am 6. März 2003 an der KTU Linz. Der Vortragstil wurde im Wesentlichen beibehalten. (Anm. d. Red.)

philosophie Kants an – sie setzt somit genau dort an, wo geschichtlich gesehen die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit der zeitgenössischen Philosophie einen – auch institutionell so gewollten – Abbruch gefunden hat. Dies bedeutet auch: Für Rahner war Maréchal wichtiger als Heidegger.

(2) Die Theologie Rahners ist im Rahmen der nicht aufgearbeiteten Problematik des Modernismus und der *Nouvelle théologie* zu sehen.

Schon im Voraus möchte ich in Bezug auf (1) ganz klar machen, dass ich dann, wenn ich Rahner weniger „heideggerisch“ und mehr „kantisch“ interpretiere, in keiner Weise der Theologie Rahners „Modernität“ abspreche, ganz im Gegenteil: Meines Erachtens gilt: Je weniger Heideggers Philosophie und je mehr die Kants für Rahner maßgebend war, um so „aktueller“ ist seine Theologie.

Im Folgenden werde ich Ihnen ziemlich viel aus der Geschichte erzählen und etliche Namen nennen, die Sie vielleicht noch nie gehört haben. Werden Sie aber bitte nicht ungeduldig und sagen Sie nicht: „Wann kommt er denn endlich zur Theologie von Karl Rahner?“. Seien Sie versichert, ich bin von Anfang an genau bei dieser Theologie, nur eben nicht bei einzelnen Themen, sondern bei der Frage der „Motivation“, die hinter dieser ganzen Theologie stand, und diese hatte ihren Grund darin, dass Karl Rahner versuchte, einen – in heutiger Terminologie ausgedrückt – *Reformstau* zu überwinden, der 1950 schon seit hundert Jahren die katholische Theologie ins intellektuelle Abseits gedrängt hatte.

Bei der Darstellung gehe ich eine Art „theologische Hintertreppe“.² Ich zitiere im Folgenden einige Male aus der 2. Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche*, weil eben Rahner einer der beiden – und für die systematische Sicht der entscheidende – Herausgeber des *Lexikon* war. Rahner hat bestimmt nicht alle Artikel des *Lexikon* gelesen, aber die von mir zitierten kannte er sicher, und für so zentrale Themen wie *Neuscholastik* oder *Modernismus* zog er verständlicherweise solche Bearbeiter heran, die im Großen und Ganzen eine seiner eigenen nahe stehende Auffassung vertraten. Dann aber sehe ich mir die wichtigen Stichworte im *Kleinen theologischen Wörterbuch* an, das Rahner 1961 zusammen mit Herbert Vorgrimler herausgegeben hat. Rahner übernahm dort zahlreiche Artikel aus dem *Lexikon für Theologie und Kirche*, nicht wenige verfasste er aber neu. Vorgrimler hatte zu dieser Zeit gerade erst bei Rahner promoviert, und die entscheidenden Beurteilungen im *Wörterbuch* stammen ausschließlich von Rahner.

Um zu verstehen, was Karl Rahner in seiner Theologie unternahm und warum er genau dies unternahm, müssen wir uns zunächst die Theologie der Zeit ansehen, in der er studierte. Es war jene Form der Theologie, die mit dem Begriff *Neuscholastik* bezeichnet wird. „Scholastik“ wird die Theologie des Mittelalters genannt. Diese war aber (außer in Spanien) spätestens seit der Zeit der *Aufklärung*, also seit dem 18. Jahrhundert, nicht mehr fortgeführt worden. Im 19. Jahrhundert war die Situation eine andere, sie war geprägt durch die Philosophie Kants und dann

² Quellen: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg 1961; *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl. hrsg. von J. Höfer/K. Rahner, Freiburg/Br. 1957–1967 (= LThK); *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Hrsg. von H. Denzinger/A. Schönmetzer, Freiburg 1965 (= DS).

die des *Deutschen Idealismus*. Dieser Situation stellten sich bedeutende Theologen wie Georg Hermes (1775–1831), der vor allem von Kant ausging, und Anton Günther (1783–1863), bei dem die Frühform des Deutschen Idealismus, also die romantische Phase desselben, zum Tragen kam. Hermes wurde 1835 verurteilt (DS 2738–2740), Günther wurde 1857 verurteilt (DS 2828–2831). Man machte beiden den Vorwurf des *Semirationalismus*, es bestand also – etwas vereinfacht gesagt – der Verdacht, hier würden die Offenbarungswahrheiten als so der Vernunft entsprechend aufgefasst, dass sie, wenn sie einmal geoffenbart waren, auch als vernünftig begriffen werden konnten. Und genau in diesem Zusammenhang der Verurteilung Günthers nahm das kirchliche Lehramt erstmals positiv Bezug auf die Neuscholastik. Neben Hermes und Günther hatten auch weitere Theologen versucht, sich mit Kant und dem Deutschen Idealismus zu befassen. Dies gilt vor allem von der sogenannten Tübinger Schule, also Johann Sebastian Drey (1777–1853), Johann Adam Möhler (1796–1838), Franz Anton Staudenmaier (1800–1856) und anderen. Auch Antonio Rosmini (1797–1855) war von Kant ausgegangen, dann aber zu der Vorstellung einer im menschlichen Geist immer schon gegenwärtigen, angeborenen Seins- und Gottesidee gelangt. Verschiedene Thesen Rosminis wurden 1887, also lange nach seinem Tod, verurteilt (DS 3201–3241). All diesen Bemühungen wurde um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Neuscholastik entgegengesetzt. Diese hatte in Italien und Spanien schon vorher begonnen, wurde aber erst zu dieser Zeit breit und kirchlich offiziell wirksam. Was wollten die Ver-

treter dieser Neuscholastik? Um nicht ideologisch verdächtig zu sein, zitiere ich hier Gottlieb Söhngen aus dem *Lexikon für Theologie und Kirche* aus dem Jahre 1962 (zweite Auflage): Bei der Neuscholastik handelt es sich um

„(...) ein systematisches und historisches Zurück zur Theologie und Philosophie der Vorzeit, einen Rückgriff zur Erneuerung und ‚Verteidigung‘ katholischer Theologie gegen die neuzeitliche Säkularisation des abendländischen Geistes“³.

Dieses „Zurück zur Theologie und Philosophie der Vorzeit“, von dem Söhngen spricht, hat jedoch einen, von Söhngen auch angeführten Namen: Josef Kleutgen (1811–1883). Dieser hatte zwei Werke verfasst: *Theologie der Vorzeit verteidigt* (3 Bände 1853–1870) und *Philosophie der Vorzeit verteidigt* (2 Bände 1860–1863). Bei dieser „Verteidigung“ stand als gegnerisches Gegenüber genau jene „Säkularisation des abendländischen Geistes“ im Visier, von der Söhngen spricht, die durch Kant und den deutschen Idealismus repräsentiert war. Kleutgen war aber nicht nur ein – in seinem Gebiet unbestritten guter – Historiker, sondern hatte außer mit seiner Zurück-zur-Vorzeit-Theorie auch eine kirchen- und ideenpolitisch wichtige Funktion: Auf ihn geht die endgültige Umarbeitung der Konstitution *De fide catholica* des 1. Vatikanischen Konzils zurück, und ebenso war er an dem Schema der Unfehlbarkeitserklärung des Papstes von 1870 entscheidend beteiligt. Was sich aus dieser ideenpolitischen Konstellation ergab, war – wiederum etwas vereinfachend gesagt – ein rigoroser *Supranaturalismus*, in dem dem Menschen eine Offenbarung entgegentritt, für die es in seinem Lebens-, Denk- und Vorstellungsbereich eigentlich gar

³ G. Söhngen in *LThK* 7, 1962, 925.

keine Anknüpfungspunkte gibt. Die apologetische Fundamentaltheologie hatte für die Glaubwürdigkeit dieser Offenbarung den Nachweis durch Wunder und Weissagen zu erbringen, und dann ging man unbekümmert an die Darlegung der Wahrheiten dieser Offenbarung, wie sie in den Dogmen formuliert waren. Rahner nannte dies immer „Extrinseizismus“ (ein Ausdruck, der vor allem von Blondel gebraucht worden war), das heißt: etwas, das von außen herantritt, was uns aber fremd bleibt.

In dieser Neuscholastik hatte man sich ein völlig ungeschichtliches und unrichtiges Verständnis der Philosophie und Theologie des Mittelalters zurechtgelegt. Auch dieses Urteil ist nicht nur meines, sondern das Söhngens: Die Neuscholastik

„(...) mündete in eine bloße Repristination oder Thesenscholastik, die sich nicht nur ein Oberflächenbild der neuzeitlichen Philosophie zurechtmachte, sondern gerade so auch an der großen geistigen Überlieferung des Mittelalters in die Neuzeit hinein und an den lebendigen Kräften scholastischen und antiken Denkens vorbeisah; man verfehlte den wirklichen Kant und den wirklichen Hegel, aber man verfehlte dabei auch – verdientes Schicksal aller bloßen Repristination – die eigene Sache“⁴.

Söhngen hat vollkommen recht. Während der historische Thomas von Aquin die neueste philosophische Literatur eines Averroes las, auch dann, wenn dies von der Kirche verboten war, wurde nun Thomas von Aquin zum Schutzschild gegen jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der Philosophie des 19. Jahrhunderts ausgebaut. Während Thomas von Aquin – ohne Namensnennung – 1277 durch den Bischof von Paris und 1284 und 1286 in

den Verurteilungen durch die Erzbischöfe von Canterbury als zu modern und zu averroistisch mitverurteilt wurde, wurde er nun im 19. Jahrhundert zum Siegel der Sperre gegen die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie. Die ideenpolitische Verwendung des Thomas von Aquin stellte dessen ureigenste Intention geradezu auf den Kopf. Dies fand 1879 seinen Höhepunkt in der Enzyklika *Aeterni Patris* Leos XIII. (DS 3135–3140) und dann nochmals 1914 unter Pius X. in den 24 Thesen der römischen Studienkongregation über die philosophischen Grundlehren des Thomas von Aquin (DS 3601–3624), die den Charakter philosophischer Dogmen erhielten (so etwa der reale Unterschied von Essenz und Existenz). Theologiegeschichtlich ist einfach festzuhalten – und dies ist entscheidend für meine Einordnung der Theologie Karl Rahners: Die Auseinandersetzung der katholischen Theologie mit der jeweiligen zeitgenössischen Philosophie ist um die Mitte des 19. Jahrhunderts abgebrochen worden, die vereinzelt Versuche, Kant und den Deutschen Idealismus zu verarbeiten, wurden institutionell verurteilt und fanden keine Fortsetzung. Oder anders gesagt: Mit Hermes, Günther, Rosmini und den Tübingern hörte das selbständige Denken in der katholischen Theologie auf – dass philosophie- und theologiegeschichtlich dann im Sinn des historischen Positivismus der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts viel geleistet wurde, sei dabei unbestritten. Dazu stellt Rahner im *Kleinen theologischen Wörterbuch* fest, dass die Versuche der Theologen im 19. Jahrhundert, sich mit einer wesentlich gewandelten geistigen Situation (Kant, Deutscher Idealismus) auseinanderzu-

⁴ Ebd.

setzen, gescheitert sind oder jedenfalls keinen Einfluss gewinnen konnten:

„(...) im allgemeinen dominiert die Neuscholastik (...). So ist der Abstand zwischen dem faktischen Stand der kath[oli-schen] Theologie und den religiösen Erfordernissen der Zeit trotz aller (besonders historischen) Gelehrsamkeit größer, als er sein sollte. Die Überwindung dieses Zustandes bahnt sich nur langsam und unter Fehlgriffen (→ Modernismus) an“⁵.

Diese Art neuscholastischer Philosophie und Theologie hatte sich seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts durch entsprechende institutionelle Maßnahmen – sie wurde auch in Canones des kirchlichen Gesetzbuches, des *Codex iuris canonici* (cann. 589 und 1366) eingeschärft – in praktisch allen theologischen Hochschulen von der Gregoriana über Washington, Paris und Löwen bis Innsbruck überall durchgesetzt. Um nur eine in unserem Zusammenhang bedeutsame Darstellung der Zusammenhänge zu nennen: Die wichtigste – und in allen Punkten zustimmende – Darstellung der Ziele und Leistungen Kleutgens wurde 1933 von Franz Lakner (1900–1974) in der *Zeitschrift für katholische Theologie*⁶ veröffentlicht. Und Lakner war niemand anderer als der etwas ältere Kollege Rahners als Lehrstuhlinhaber eines der beiden Lehrstühle für Dogmatik in Innsbruck, also Rahners zukünftiger unmittelbarer Kollege.

Zunächst aber zurück in die Geschichte der Theologie des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts. Ich folge dabei dem im eben angeführten Zitat von Rahner gegebenen Hinweis. Die katholische Theologie hatte also seit der Mit-

te des 19. Jahrhunderts den direkten Kontakt mit der zeitgenössischen Philosophie verloren, der Abstand zu den Erfordernissen der Zeit war sehr groß geworden. Eine vollständige Abschirmung war jedoch nicht möglich, der Abstand katholischer Theologie zu der sie umgebenden Kultur wurde am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts von verschiedenen Vertretern der Theologie deutlich gespürt. Versuche, diesen Abstand zu verringern oder sogar aufzuheben, führten zu dem, was man mit dem unglücklichen Begriff „Modernismus“ bezeichnet (*moderni* gab es ja in der Theologie schon öfters, so zum Beispiel in der Diskussion um *antiqui* und *moderni* im 14. Jahrhundert). Vertreter des Modernismus traten zunächst in Frankreich und England, dann in Italien auf. Im deutschen Sprachbereich gab es keine, jedenfalls keine bedeutenden und einflussreichen Vertreter. Der Grund dieser Bewegung des Modernismus ist ziemlich deutlich. Ich zitiere Robert Scherer (der auch Herausgeber der Reihe der *Quaestiones Disputatae* im Verlag Herder war, wo ja Rahner mehrere seiner wichtigen Schriften veröffentlichte) aus dem LThK von 1962:

„Das Phänomen des Modernismus ist letzten Endes aus der nicht bewältigten Begegnung der Theologie jener Zeit mit den modernen Wissenschaften und der modernen Philosophie zu verstehen. Daß diese Aufgabe bis heute [also 1962] noch nicht restlos gelöst ist, kann man daran ermes-sen, daß nach dem 2. Weltkrieg wieder von einem Neo-Modernismus geredet werden konnte“⁷.

Die Modernisten in Frankreich, also vor allem Lucien Laberthonnière (1860–

⁵ K. Rahner/H. Vorgrimler, Art. Theologie, in: Kleines theologisches Wörterbuch, 352–354, hier 354.

⁶ Franz Lakner, Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert, in: ZkTh 57 (1933), 161–214.

⁷ LThK 7, 514.

1932) und Édouard Le Roy (1970–1954) gingen von der Philosophie Henri Bergsons (1859–1941) und Maurice Blondels (1861–1949) aus. Diese darzustellen, ist hier natürlich unmöglich, aber auch gar nicht erforderlich. Ihr Anliegen war es, philosophische Aussagen nicht in abstrakten Systemen wie denen des Deutschen Idealismus, sondern im unmittelbaren Erlebnis, in der Erfahrung zu begründen. Die Theologen des Modernismus versuchten nun entsprechend, die Offenbarung auch nicht als etwas von außen Herantretendes und Glauben Forderndes zu verstehen, sondern sie als etwas aufzufassen, das mit der Erfahrung des Menschen in Verbindung steht. Die Gegner der Modernisten sahen darin einen Irrtum, den sie mit dem Schlagwort „Immanentismus“ kennzeichneten (vgl. DS 3477), der ihrer Auffassung nach zur Folge hat,

„(...) daß der übernatürliche Charakter von Glaube, Dogma und Kirche aufgehoben wird zugunsten einer ausschließlich inneren und einfach zum Wesen des Menschen gehörenden Erfahrung Gottes im Gegensatz zu einem angeblich rein extrinsektistischen kirchlichen Glauben“⁸.

Laberthonnière erhielt 1913 Publikationsverbot. Ähnliche Probleme ergaben sich im Rahmen der Exegese und der Dogmen- und Kirchengeschichte. In der Exegese wurden die Probleme am deutlichsten bei Alfred Loisy (1857–1940), der als einer der ersten im Bereich der katholischen Theologie strenge historisch-kritische Methoden anwandte. Auch hier wieder sahen die Gegner die Gefahr der „Einebnung“ und „Aufhebung“ der Offenbarung in ganz normale historische Zusammenhänge. Loisy, seit 1889 Professor der Bibelwissenschaft am Institut Catho-

lique in Paris, wurde 1893 amtsenthooben, 1903 kamen mehrere seiner Schriften auf den Index, 1908 wurde er exkommuniziert. Ein Jahr vorher, also 1907, war schon der englische Modernist George Tyrell (1861–1907) exkommuniziert worden. Die weiteren Ereignisse sind bekannt. Pius X. verurteilte 1907 im Dekret *Lamentabili* (DS 3401–3466) und in der Enzyklika *Pascendi* (DS 3475–3500) das, was er beziehungsweise die Verfasser dieser Dokumente als die Irrtümer des Modernismus auffassten. In der folgenden Zeit setzte eine richtige Jagd auf Modernisten ein. Der Antimodernisteneid, den noch in den 60er Jahren alle ablegen mussten, die ein kirchliches Amt antreten oder das Doktorat der Theologie erwerben wollten, brachte alles noch dazu in eine juristische Form. Rahner beurteilt die Situation im *Kleinen theologischen Wörterbuch* in folgender Weise:

„Modernismus ist eine Sammelbezeichnung für theol[ogisch] falsche oder schiefe Ansichten, die um 1900 dem an sich berechtigten Wunsch (ja der dauernden Pflicht) entsprangen, den Glaubensinhalt des Christentums den Menschen jener Zeit in adäquater Weise zu verkünden. (...) Hinzugefügt werden muß, daß bei der Polemik gegen den M[odernismus], der verkehrte Lösungen auf manche richtig gesehenen Probleme bot, viele Anhänger des M[odernismus] durch klerikale Intrigen verbittert u[nd] aus der kirchlichen Gemeinschaft getrieben wurden. M[odernismus] blieb bedauerlicherweise bis heute ein liebloses, gehässiges Schimpfwort der innerkirchlichen, von der Schwierigkeit des Glaubens in der heutigen Welt nicht angefochtenen Arroganz“⁹.

Deutliche Worte. Zu dem, was Rahner als „falsche oder schiefe Ansichten“

⁸ LThK 7, 513.

⁹ K. Rahner/H. Vorgrimler, Art. Modernismus, in: Kleines theologisches Wörterbuch, 243.

ansah, führte er im *Kleinen theologischen Wörterbuch*¹⁰ vor allem an, „Theologie sei Sache des Fühlens“. Und mit einer Religion oder Theologie als Sache des Gefühls wollte Rahner wirklich nichts zu tun haben. Für ihn war eben Kant und nicht Schleiermacher maßgeblich. Damit blieb aber selbstverständlich, wie Rahner ja auch selbst betont, das Anliegen der Modernisten unberührt, und es blieb bestehen, dass die Theologen nun schon seit erheblicher Zeit der „dauernden Pflicht ..., den Glaubensinhalt ... in adäquater Weise zu verkünden“, nicht entsprochen hatten. Diese Situation blieb ziemlich unverändert bis in die Zeit des Zweiten Weltkriegs hinein. Nach 1940 griffen verschiedene französische Theologen die Probleme, die nun schon seit beinahe hundert Jahren lang unbearbeitet geblieben waren, wieder auf. Die Themen waren von jenen des sogenannten Modernismus nicht sehr verschieden, und auch hier besaß die Philosophie Blondels wieder eine wichtige Orientierungsfunktion. Ein Zentrum dieser Bewegung bestand in der Jesuiten-Hochschule in Lyon-Fourvière, einige bekannte Vertreter waren Henri de Lubac, Jean Daniélou und Henri Bouillard. Auch andere bekannte Persönlichkeiten gehörten in den Umkreis dieser Bewegung, so Urs von Balthasar, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu und in gewisser Hinsicht auch Teilhard de Chardin (1881–1955), durch den das Problem der biologischen und historischen Evolution in der Theologie explizit gemacht wurde, obwohl Teilhard de Chardin ja gar nicht Theologie, sondern Geologie lehrte. Auch diese Bewegung wurde abgebrochen, diesmal durch die Enzyklika *Humani generis* von Pius XII. aus dem Jahr 1950. Henri

de Lubac und Henri Bouillard durften nicht weiter in Lyon-Fourvière lehren, und auch die Publikationstätigkeit von Teilhard de Chardin wurde eingeschränkt, das heißt, er durfte nichts mehr veröffentlichen, was in den theologischen Bereich „übergriff“ (diese Arbeiten wurden erst nach seinem Tod veröffentlicht). Hugo Rahner stand ebenso wie Karl Rahner mit verschiedenen Vertretern der *Nouvelle théologie* in Verbindung (beide waren im Französischen wesentlich besser zu Hause als im Englischen).

Und damit sind wir in der Zeit nach dem Krieg, als die Innsbrucker theologische Fakultät nach der von den Nationalsozialisten erzwungenen Unterbrechung von 1938–1945 ihre Tätigkeit wieder aufnehmen konnte. Dies ist auch der Zeitpunkt, zu dem Karl Rahner als Dogmatiker (seit 1948 als Professor) tätig wurde, und zwar neben seinem damals schon viel bekannteren Bruder, dem Patrologen und Kirchenhistoriker Hugo Rahner. Hier ist ein Punkt zu erwähnen, der bei der Einschätzung der Theologie Karl Rahners manchmal zu wenig berücksichtigt wird. Man erwähnt immer, dass Karl Rahner bei Heidegger studiert hat und dort auch promovieren wollte, man erwähnt aber nur selten, dass er eben auch mit und bei Hugo Rahner studiert und in Innsbruck mit einer ganz Hugo-Rahnerischen Arbeit zur Ekklesiologie der Kirchenväter tatsächlich promoviert hat. Hugo Rahner war während der genannten Aufhebung mit verschiedenen anderen Mitgliedern der Innsbrucker Fakultät nach Sitten in die Schweiz gegangen und stand mit dem sogenannten Eranos-Kreis in Ascona in Verbindung. Dieser Kreis hatte es sich zur Aufgabe gestellt, westliches und

¹⁰ Ebd., 243.

östliches Denken zu konfrontieren, später aber ging es ganz allgemein um die grundlegenden Formen des menschlichen Denkens und Vorstellens. Bei den jährlichen Treffen dieses Kreises, in dem die *Archetypenlehre* C.G. Jungs (1875–1961) eine maßgebliche Rolle spielte, trug Hugo Rahner die meisten seiner Thesen zur vergleichenden Mythenforschung vor, die später als *Griechische Mythen in christlicher Deutung* gesammelt erschienen sind. Und wenn man diese Arbeiten einmal nicht nur unter historischem, sondern unter dem – von Hugo Rahner ja immer sorgfältig fast ausgeblendet – systematischen Aspekt liest, so findet man zahlreiche Fragestellungen des Modernismus dort wieder; simplifizierend gesagt: Die Einordnung der christlichen Tradition in allgemeine historische und anthropologische Zusammenhänge.

Die für Karl Rahner maßgebliche Situation war also gekennzeichnet durch drei Orientierungspunkte: die nicht stattgefunden habende *Kant-Rezeption*, die *Neuscholastik* und den *Modernismus* mit seinen Nachläufern in der *Nouvelle théologie*. In einem ganz allgemeinen Sinn setzte Rahner bei einer Frage an, die sowohl für die Theologen des Modernismus als auch für die der *Nouvelle théologie* entscheidend gewesen und am schärfsten von Blondel formuliert worden war. Ich zitiere wieder das *Lexikon für Theologie und Kirche* mit einem Beitrag von Scherer: Blondel stellte die Frage,

„(...) ob das, was das Christentum als ‚übernatürlich‘ bezeichnet, etwas der inneren Struktur der menschlichen Freiheit Fremdes und von außen Hinzukommendes ist (*extrinsécisme*) oder ob zwischen der menschlichen Freiheit und dem ‚Über-

natürlichen‘ eine logische Entsprechung gegeben ist“¹¹.

Blondels Vorschlag war es, das sogenannte „Übernatürliche“ als „Antwort auf die apriorischen Ansprüche des menschlichen Geistes“ zu begreifen, denn ohne diesen formal-notwendigen Bezug wäre „das Übernatürliche etwas Widersinniges“¹². Genau dies hatte Henri Bouillard 1949 (also ein Jahr vor *Humani generis*) in einem großen Beitrag über *L'intention fondamentale de Maurice Blondel et la théologie*¹³ präzise dargelegt. Das Anliegen Blondels stimmt mit dem Rahners überein, und dies ist also genau das, was die Neuscholastik nicht anerkennen wollte und was der Modernismus zur Geltung zu bringen versucht hatte. Es hätte sich jetzt also nahegelegt, nicht nur das prinzipielle Anliegen Blondels zu akzeptieren, sondern auch an dessen Philosophie anzuknüpfen. Rahner tat dies aber nicht, wobei allerdings nicht zu übersehen ist, dass doch ein gewisser Einfluss Blondels auch bei Rahner nicht zu übersehen ist. In philosophiegeschichtlicher Hinsicht stammte die Philosophie Blondels sowohl aus dem Deutschen Idealismus als auch bereits aus der Reaktion gegen diesen. Aber: Der gesamte Deutsche Idealismus war seit der Eliminierung der Theologie Günthers und der Tübinger Schule in der katholischen Theologie überhaupt nicht aufgearbeitet worden. Es war daher geistesgeschichtlich nicht möglich, von einer Reaktion gegen den Deutschen Idealismus auszugehen, wenn die erforderliche Auseinandersetzung damit noch gar nicht stattgefunden hatte. Es gab daher – ganz gleich ob Rahner dies nun ausdrücklich so reflektiert hat (was ich bezweifle) oder

¹¹ R. Scherer in *LThK* 2, 534.

¹² Ebd.

¹³ *RSR* 36 (1949), 312–402.

nicht – nur eine Möglichkeit: Man musste dort ansetzen, wo die katholische Theologie aufgehört hatte, zu denken, und dies hieß: Vor dem Deutschen Idealismus, also bei Kant. Dies mag in unserem Zusammenhang überraschend sein. Allerdings sollten wir nicht vergessen, dass Rahner ja bei Heidegger studiert hatte, und 1929 war Heideggers Untersuchung zu *Kant und das Problem der Metaphysik* erschienen. Und mit diesem Rückgriff auf Kant befand Rahner sich in zwar nicht allgemein anerkannter, aber doch bester Jesuiten-Gesellschaft, nämlich bei dem französischen Jesuiten Pierre Rousselot (1878–1915) und dem belgischen Jesuiten Joseph Maréchal (1878–1944). Dafür zitiere ich nun nicht das *Lexikon für Theologie und Kirche*, sondern die neuere *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* mit einem Artikel von Carl Friedrich Gethmann, der selbst in Innsbruck studiert hat.

„Maréchal versuchte als einer der ersten neuscholastischen Philosophen, die philosophischen Leistungen der Transzendentalphilosophie, vor allem I. Kants, für die inhaltlichen Themenstellungen der aristotelisch-thomistischen Metaphysiktradition nutzbar zu machen und damit die vorwiegend apologetische Einstellung der scholastischen Philosophie gegenüber der Philosophie des Deutschen Idealismus produktiv-kritisch zu überwinden. Maréchals Ansatz hat im Bereich der neuscholastischen Philosophie zu einer umfassenden Neukonzeption der traditionellen Metaphysik geführt.“¹⁴

Und im folgenden Artikel zur sogenannten Maréchal-Schule¹⁵ wird Karl Rahner neben u. a. Johann Baptist Lotz

und dem im deutschen Sprachraum weniger, in den USA und in Kanada aber sehr bekannten Philosophen und Dogmatiker der Gregoriana Bernard J.F. Lonergan aufgeführt. Aus dieser Kombination von Blondels Anliegen und Maréchals kantischer transzendentalphilosophischer Methode ist Rahners transzendente Theologie hervorgegangen, so wie sie in *Geist in Welt*¹⁶ und *Hörer des Wortes*¹⁷ ihre philosophische Grundlegung erfahren hat. Es ging darum, in neuscholastischem Gewand (Thomas von Aquin, wie es *Aeterni Patris* wünschte) die Neuscholastik zu überwinden. Dies war eine geistesgeschichtlich ebenso wie kirchlich-strategisch geniale Konzeption. Allerdings war sie geistesgeschichtlich wahrscheinlich doch – sicher ungewollt – zu strategisch gedacht: Rahner wollte die für die transzendente Methode Kants maßgebliche sogenannte „anthropologische Wende“ aus dem 17. ins 13. Jahrhundert vorverlegen, wollte also Thomas von Aquin als eine Art Transzendental-Philosophen und -Theologen interpretieren, womit dann seine eigene, das heißt Rahners, Philosophie und Theologie im Rahmen des verordneten Thomismus gerechtfertigt wäre. Innerkirchlich funktionierte das besser als philosophiehistorisch: Rahners Schrift *Geist in Welt* war ja eigentlich als philosophische Dissertation in Freiburg bei Martin Honecker mit dem Zweitgutachter Heidegger gedacht. Honecker überzeugte die Konstruktion aber doch nicht so ganz, sie war ihm zu heideggerisch-transzendental, und Heidegger kam Rahner nicht zu Hilfe, weil er gerade dabei war, seinem eigenen transzendentalen Denken gegen-

¹⁴ C.F. Gethmann in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* II, Mannheim 1984, 766.

¹⁵ Ebenfalls von Gethmann, *ebd.*

¹⁶ K. Rahner, *Geist in Welt*, Innsbruck 1939.

¹⁷ K. Rahner, *Hörer des Wortes*, Innsbruck 1941.

über eine „Kehre“ vorzunehmen. Später, als Rahner weniger gezwungen war, sich dauernd auf Thomas von Aquin zu berufen, sah er die Sache auch etwas anders und sagte, „daß Thomas natürlich mit wachsendem zeitlichem Abstand langsam mehr in die bleibend gültige Rolle eines Kirchenvaters einrückt“¹⁸. Der Sache nach ist Rahner aber tatsächlich der eigentlichen Intention des historischen Thomas von Aquin, die von *Aeterni patris* und der Neuscholastik völlig verfehlt worden war, gerecht geworden, und dies ist ja doch wesentlich wichtiger als die Berufung auf einzelne Thesen der thomistischen Philosophie oder Theologie.

Zum Abschluss möchte ich an zwei zentralen Punkten zeigen, wie sich Rahner dieser geistesgeschichtlichen Forderung stellte. Der erste Punkt betrifft die anthropologischen Voraussetzungen, die Rahner für seine Theologie ansetzte, der zweite die methodologischen Konsequenzen, die sich daraus für seine Theologie ergaben.

1. *Das übernatürliche Existential*. Der Begriff „Existential“ stammt aus der Philosophie Heideggers, innerhalb der Theologie Rahners bedeutet er aber ganz kantianisch „Bedingung der Möglichkeit“, hier also ganz allgemeine Existenz- und Erkenntnis-Bedingungen des Menschen. Sowohl im *Lexikon für Theologie und Kirche*¹⁹ als auch im *Kleinen theologischen Wörterbuch* stammt der entsprechende Artikel von Rahner selbst. Ich gebe hier den etwas weniger komplizierten Text aus dem *Kleinen Wörterbuch* wieder:

„Im voraus zur Rechtfertigung durch die (...) Gnade steht der Mensch schon immer unter dem allgemeinen Heilswillen Gottes, ist er schon immer erlöst u[nd] absolut verpflichtet auf das übernatürliche Ziel. Diese ‚Situation‘ ist eine realontologische Bestimmung des Menschen, die zwar gnadenhaft zu seiner Natur hinzutritt (...), in der faktischen Ordnung aber niemals fehlt“²⁰.

Nehmen wir einmal die 1961 durch die Vorsicht gegen den Modernismusverdacht immer noch gebotenen Sicherheits-Verklausulierungen weg, so sagt Rahner ganz einfach: *Der Mensch ist faktisch auf das hin angelegt, was ihm im Christentum begegnet*. In diesem Zusammenhang verweist Rahner häufig auf das *desiderium naturale*, also auf ein natürliches Verlangen des Menschen nach der Anschauung Gottes als seinem letzten Ziel. Genau dies finden wir auch in einem von Juan Alfaro stammenden Artikel zum *desiderium naturale* im *Lexikon für Theologie und Kirche*:

„In der Behauptung eines D[esiderium] n[aturale] wird mit Thomas festgehalten, daß die geistbegabte Kreatur nur in der Anschauung Gottes zu vollkommener Seligkeit gelangt“²¹.

Auch Alfaro muss dies dann allerdings abmildern und hinzufügen, dass diese Vollkommenheit „übernatürlich“ und „überkreatürlich“ ist, so dass Gott „den geschaffenen Geist endgültig in seiner reinen Kreatürlichkeit belassen“²² konnte. Auch diese etwas sonderbare Konstruktion ist aus der Zeit heraus zu verstehen: Der 3. Band des *Lexikon für Theologie und Kirche* ist 1959 erschienen, also nicht einmal ein Jahrzehnt nach *Humani generis*. In dieser Periode konn-

¹⁸ Rahner/Vorgrimmler, Art. Thomismus, in: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 355.

¹⁹ K. Rahner, Art. Existential, in LThK³ 3. 1959, 1301.

²⁰ Rahner/Vorgrimmler, Art. Existential, übernatürliches, in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, 107.

²¹ Juan Alfaro, Art. Desiderium naturale, in LThK 3. 1959, 248 – hier: 249.

²² Ebd.

ten Rahner und Alfaro gar nicht anders argumentieren, denn: Einerseits wollten sie mit der *Nouvelle théologie* und dem in dieser weiterwirkenden Anliegen der Modernisten, den Extrinsezismus zu überwinden, den Menschen auf das hin angelegt sehen, was ihm im Christentum begegnet, andererseits mussten sie verhindern, dass ihnen dies als „Naturalismus“ oder „Immanentismus“ ausgelegt wurde, der das „Übernatürliche“ leugnet. Man muss aber auch sehen, dass dabei ein doch recht eigenartiger Gottesbegriff herauskam: Ein Gott, der einen Menschen faktisch auf ein bestimmtes Ziel hin geschaffen hat, ihm die Möglichkeit, dieses Ziel dann aber auch zu erreichen, verweigern kann. Das war nicht sonderlich konsequent, aber zeitgeschichtlich eben nicht anders zu machen, wollte man nicht seinen Kopf riskieren. Rahner wusste aber natürlich genau, dass hier Probleme lagen, und verschob die damit verbundenen Fragen einfach auf eine spätere Untersuchung:

*„Der gemeinte Sachverhalt lässt sich, damit er nicht unbedacht übersehen werde, kurz ‚übernatürliches Existential‘ nennen. Daß der Mensch der realen Ordnung immer und unweigerlich mehr ist als bloße ‚Natur‘ (im theologischen Sinn) ist mit diesem Wort gesagt. Das genauere Verhältnis des übernatürlichen Existentials zur Natur (→ *Desiderium naturale*) und zur heiligmachenden Gnade bedarf noch einer eingehenden Untersuchung“*²³.

Man muss hier aber ganz einfach sagen, dass eine solche eingehende Untersuchung gar nicht erforderlich ist, und Rahner selbst hat diese eingehende Untersuchung auch gar nicht vorgenommen. Im *Kleinen theologischen Wörterbuch* sagt Rahner ganz deutlich, dass

es faktisch so etwas wie eine „reine Natur“ (*natura pura*) überhaupt nur in einer „hypothetischen Ordnung“²⁴ gibt, das heißt also: konkret gesprochen gibt es sie gar nicht. Wenn „der Mensch der realen Ordnung immer und unweigerlich mehr ist als bloße Natur“, also „übernatürlich“, dann wird die Unterscheidung von „Natur“ und „Übernatur“ letztlich hinfällig. Genau dies aber durfte in den Jahren um 1960 niemand sagen, der weiterhin Theologie lehren wollte. Man muss sich auch klar machen: Wenn die Unterscheidung von „natürlichen“ Existentialen und einem „übernatürlichen Existential“ überhaupt sinnvoll sein soll, muss mindestens ein Merkmal angegeben werden, durch das die beiden unterschieden werden können. Rahner hat nie ein solches Merkmal angegeben, obwohl ihm das Problem sicher deutlich war. Aber es gilt eben: Für seine Theologie in systematischer Hinsicht brauchte er ja das übernatürliche Existential gar nicht, und für seine möglichen Angreifer genügte das Wort wie ein Schibboleth.

Was hier ontologisch oder anthropologisch von Rahner gesagt oder jedenfalls nahegelegt wurde, hatte natürlich auch Folgen für die Auffassung von Theologie. Und damit bin ich bei dem letzten Punkt.

2. *Die formale und fundamentale Theologie.* In der Antike und im Mittelalter gab es immer nur *eine* Theologie, in der einfach Argumente vorgelegt und alle dazugehörigen metaphysischen, anthropologischen und ethischen Fragen in diesem Zusammenhang erörtert wurden. In der Neuzeit, und hier be-

²³ K. Rahner in: *LThK* 3. 1959, 1301.

²⁴ K. Rahner/H. Vorgrimler, Art. Natur und Gnade, in: *Kleines Theologisches Wörterbuch*, 256.

sonders seit der Zeit der Aufklärung, war eine Trennung in Fundamentaltheologie und Dogmatik vorgenommen worden. In der Fundamentaltheologie wurde mit Verweis auf Wunder und Weissagungen „bewiesen“, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist, durch ihn den Menschen eine übernatürliche Offenbarung vermittelt wurde, und in der von ihm gestifteten Kirche also eine übernatürliche Institution in die Geschichte eingetreten ist. War so die Tatsache der Offenbarung und die sie hütende Institution in der Fundamentaltheologie „bewiesen“, so konnte dann in der Dogmatik offenbarungs- und lehramts-intern argumentiert werden. Die einzelnen Dogmen wurden durch Bibelzitate und Lehramtsentscheidungen begründet.

Soweit vorhanden, wurden auch philosophische Argumente hinzugezogen, dies war aber im Grunde nicht erforderlich. Genau das war auch die Konzeption der Neuscholastik. In dieser *Arbeits- und Aufgabenaufteilung* spiegelt sich *methodologisch die anthropologische Trennung von „Natur“ und „Übernatur“* wider. Wurde jedoch jetzt von Rahner (in Aufnahme von Problemstellungen aus dem Modernismus und der *Nouvelle théologie*) diese Trennung problematisiert und – wie ich meinen würde – implizit aufgehoben, so machte auch die Trennung in Fundamentaltheologie und Dogmatik keinen Sinn mehr. Es musste jetzt also, wenn der Mensch „immer und unweigerlich“ auf die Offenbarung hin angelegt ist, bei jeder Glaubenswahrheit gezeigt werden, wie und in welcher Weise sie dieser Anlage des Menschen entspricht. Sämtliche *Schriften zur Theologie* von Rahner sind dem Nachweis dieses grundlegenden

Verhältnisses gewidmet. Der Mensch ist also mit Rahner immer schon „Hörer des Wortes“, wie der Titel der schon genannten frühen Arbeit lautet. Auch hier musste jedoch damals alles etwas verklausuliert werden, denn es bestand ja ständig die Gefahr, wie Günther und Hermes des „Semirationalismus“ oder wie die Modernisten des „Immanentismus“ bezichtigt zu werden, oder, wie damals gesagt wurde und auch heute noch gesagt wird, der Vorwurf erhoben wurde eine „anthropologische Reduktion“ vorzunehmen. Bei Söhngen wird dies dann etwas poetisch so formuliert: *„Denn die Theologie, und zwar auch als Offenbarungs- und Glaubenswissenschaft, steht im Buch der Welt und des Geistes mit ontologischen Buchstaben vorgezeichnet und vorentworfen, ohne daß darum die faktische Offenbarung ihren geschichtlichen und übernatürlichen Charakter verliert“*²⁵. Und bei Rahner lesen wir im *Kleinen theologischen Wörterbuch* zum Stichwort „formale und fundamentale Theologie“:

*„Sie wäre insofern ‚fundamental‘, als sie dieses allgemeine u[nd] formale Wesen der christlichen Offenbarung konfrontiert mit den formalen Strukturen des menschlichen Geisteslebens überhaupt, innerhalb dessen sich ja diese Offenbarungsgeschichte ereignet, in das hinein sie sich senkt u[nd] aus der heraus ein Zugang zu ihr nachgewiesen werden muß“*²⁶.

Zu den zwei Punkten kann also zusammenfassend gesagt werden: Die formale und fundamentale Theologie Rahners ist tatsächlich der einzige vernünftige Weg, den eine Theologie heute gehen kann, die Annahme eines übernatürlichen Existentials ist aber in dieser Theologie nicht erforderlich.

²⁵ G. Söhngen in: *LThK* 4, 1960, 455.

²⁶ K. Rahner in: *Kleines theologisches Wörterbuch*, 112.

Einige von Ihnen werden jetzt den Eindruck haben, dass ich die Theologie Rahners als semirationalistisch interpretiere. Dieser Eindruck trügt nicht. Nur sehe ich darin überhaupt nichts Problematisches. So nebenbei sei gesagt, obwohl man aus nicht vorhandenen Artikeln natürlich nicht allzu viel schließen darf: Auffällig ist, dass es zwar im *Lexikon für Theologie und Kirche* einen – nicht von Rahner stammenden – Artikel „Semirationalismus“ gibt, nicht aber im *Kleinen theologischen Wörterbuch*, obwohl es dort durchaus Artikel zu „Semiarianismus“ und „Semi-pelagianismus“ gibt, die sicher nicht bedeutsamer sind als der „Semirationalismus“. Also: Für Rahner gibt es im *Kleinen theologischen Wörterbuch* zwar einen Rationalismus, aber keinen erwähnenswerten Semirationalismus.

Zur Sache selbst aber, und damit komme ich am Schluss auf den Anfang zurück: Die Entscheidung der Christen im 2. Jahrhundert, das Christentum als „Bildungsreligion“ aufzufassen und dementsprechend mit der Philosophie in Verbindung zu bringen, war von Anfang an das, was von offizieller Seite seit dem 19. Jahrhundert als semirationalistisch abgelehnt wird. Dies trifft auch auf die griechischen Theologen von Clemens von Alexandrien (um 140/150–216/217) über Origenes (um 185–254) bis zu den großen Kappadokiern zu; und es gilt für viele Theologen des Mittelalters, so für Scotus Eriugena (um 810 – um 877), Anselm von Canterbury (1033–1109), Abaelard (1079–1142) und – wenn ich richtig sehe – weithin, wenn auch nicht vollständig, für den historischen Thomas von Aquin. Dasselbe gilt im übrigen ebenso für die nichtchristlichen Offenbarungsreligionen in ihrer mittelalterlichen Form: Sowohl in der islamischen Kultur kann man Alfarabi (um 875–

950), Avicenna (980–1037) und Averroes (1126–1198) als auch in der jüdischen Kultur Moses Maimonides (1135–1204) durchaus als Semirationalisten bezeichnen. Gerade der Blick auf diese anderen Kulturen ist vielleicht hermeneutisch aufschlussreich: In beiden wurde diese semirationalistische Theologie seit dem 13. und 14. Jahrhundert abgelehnt, und die Konsequenzen sind bis heute sichtbar, das Resultat ist nämlich – nun nicht im politischen, sondern im erkenntnistheoretischen Sinn, aber die Dinge hängen eben irgendwie zusammen – der Fundamentalismus. Sicher sind „Rationalismus“ und „Fundamentalismus“ etwas plakative Schlagwörter, aber als Idealtypen doch hermeneutisch brauchbar. Wir können hier auch ein historisch-empirisches Kriterium einführen, nämlich die Hervorrufung von Schaden beziehungsweise die Anwendung von Gewalt. Analysieren Sie die Geschichte der Kirche, und Sie werden sehen: Die Rationalisten oder Semirationalisten haben nie größeren Schaden angerichtet, sie waren faktisch weder schädlich noch auch gefährlich, und als potenzielle Skeptiker waren sie immer ziemlich friedlich, sie sind für keine Toten verantwortlich. Wo Gewalt angewendet wurde, war die dahinterstehende Ideologie immer fundamentalistisch. Die Wahrheit liegt angeblich in der Mitte, leider wissen wir jedoch nie so ganz genau, wo diese Mitte liegt. Und daher würde ich meinen: Lieber zu nahe am Rationalismus als zu nahe am Fundamentalismus, man erreicht damit zumindest eine Schadensminimierung.

Uns geht es inzwischen mit Karl Rahner wie diesem mit Thomas von Aquin: Er rückt in die Rolle eines Kirchenvaters ein, und seine an Kant orientierte transzendente Methode wird heute

kaum noch von irgend jemandem vertreten. Es war eben ein Semirationalismus des 19. Jahrhunderts. Die Philosophie ist ja inzwischen auch andere Wege gegangen. Das Anliegen Rahners aber bleibt bestehen. Ein theologischer

Semirationalismus heute, der die Theologie und die Kirche (auch Rahner verfasste ja ein *Lexikon für Theologie und Kirche*) vor dem Fundamentalismus bewahren könnte, müsste allerdings andere Wege gehen.

Ein tiefgreifender Neuansatz der nachkonziliaren Theologie



Zu den tiefgreifendsten Neuanätzen der katholischen Theologie nach dem II. Vatikanischen Konzil gehört jener von Franz Schupp, der an der Theologischen Fakultät in Innsbruck Dogmatik lehrte. Der vorliegende Band dokumentiert diesen Aufbruch mit Aufsätzen aus den Jahren 1968–76 und einer bisher unveröffentlichten Vorlesung, die Franz Schupp gemeinsam mit Karl Rahner zum Begriff der Offenbarung hielt. Ein ausführliches Interview mit Franz Schupp hilft zu verstehen, wie es zu dem abrupten Ende dieser verheißungsvollen Theologie kam.

„Es ist ein hochinteressanter Einblick in ein Detail der Theologiegeschichte des vergangenen Jahrhunderts und markiert einen der spannungsreichsten Übergänge vom Paradigma transzendentaler Theologie zu einer Theologie, die sich den neuen Herausforderungen der protestantischen Theologie und der Philosophie verpflichtet wusste.“

Josef Wohlmuth

Walter Raberger/Hanjo Sauer (Hg.)

**Vermittlung im Fragment
Franz Schupp als Lehrer der
Theologie**

320 Seiten, Geb. mit SU

€ (D) 24,90/sFr 43,70

ISBN 3-7917-1847-9

Verlag Friedrich Pustet



D-93008 Regensburg