

the universal significance of Jesus Christ?" (33). Der Verfasser stellt angesichts dieser Herausforderung die Unerlässlichkeit dialogischer Theologie heraus: „We dialogue, not because we are indifferent to truth, but because we care so much for it“ (64). Von daher erfährt der pluralistische Ansatz von John Hick (der eine „ultimate reality“ hinter allen religiösen Erscheinungsformen und letztlich eine „soteriological transformation“ als Grundvollzug *aller* Religionen annimmt, vgl. 91) sowohl Würdigung als auch Kritik, die auf den Vorwurf eines (religious-) theologischen „reductionsm“ (105) hinausläuft. Das altkirchliche Bekenntnis zur Menschwerdung wird von Hick metaphorisch interpretiert (vgl. 127–132), und das bedeutet: „Jesus remains for Hick an extraordinary moral and religious exemplary personality, in his openness to the mysteries of God, a ‚Reality-centred‘ life, and a great inspiration“ (140). In der Auseinandersetzung mit Hicks Religionstheologie und Christologie schwankt der Verfasser zwischen kritischer Infragestellung und vorsichtiger Annäherung hin und her: einerseits wirft er ihm vor, die Differenz zwischen unterschiedlichen Religionen nicht ernst zu nehmen (vgl. 187–200), anderseits würdigt er die funktionale bzw. metaphorische Christologie Hicks als Ansatz zu einer Überwindung exklusivistischen Denkens: „[...] while the Christ-event is the universal sacrament of God's will to save mankind, it need not therefore be the only possible expression of that will“ (267).

Im zweiten Hauptteil dieser Arbeit geht der Verfasser diesem „differenzkritischen“ Duktus Hicks nach, hebt z. B. dessen kolonialismuskritischen Beitrag hervor (vgl. 336) und zeigt das Potenzial einer „Theologie der Gastfreundschaft“ auf, die Christus als ethnisch und kulturell universalen „host“ begreift (so etwa im Ansatz von *Enyi Ben Udoh*): „He welcomes all into the family of God“ (371). Hier markiert der Verfasser die Parallele zu Hicks „theozentrischer Christologie“: Es geht um „*good life*“ (380), das *allen* in der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen zugesucht ist, und eine solche *pneumatologisch* orientierte Soteriologie (die nach Überzeugung des Verfassers weithin noch fehlt, vgl. 386) hat Konsequenzen: „The concern here is not on the number of the saved among the unbelievers, but to discovering the imprints of God's universal will to save“ (386f.). In diesem Zusammenhang stellt der Verfasser kritische Rückfragen an manche einseitigen

Entwicklungen in der afrikanischen Kirche, die durch eine „chief ecclesiology“ (394) begünstigt werden. Entscheidend aber bleibt die Relativierung konfessions- und religionsspezifischer Paradigmen auf die Heils- und Gottesfrage hin, die der Verfasser als Gemeinsamkeit in Hicks theozentrischer Christologie und im Lebensbezug afrikanischer Christologien gegeben sieht: „[...] African Christologies show a sense of partiality, the necessary consequence of a ‚functional Christology‘, whose primary aim is not that of elaborating a complete Christology in which all the mysteries of Christ are duly handled and explained, but that of answering one faith need of a particular portion of humanity“ (402f.).

Diese Studie erschließt Ansätze und Problemstellungen, die westlicher Theologie ansonsten kaum zugänglich sind, und liest die Christologie John Hicks konsequent von einem soteriologischen und anthropologischen Interesse her. Beeinträchtigt wird die Untersuchung durch eine Überfülle von Zitaten und Stellungnahmen, die eingearbeitet werden, sowie durch die Tatsache, dass der Verfasser gegenüber der Position Hicks letztlich unentschieden bleibt. Ungeklärt bleibt auch der Stellenwert des Judentums, das an einigen Stellen als kulturell vernachlässigbarer „Rahmen“ des frühen Christentums erscheint (vgl. 5, 67, 270). Ein technischer Fehler ist zu melden: der Text von Seite 170, 4. Zeile bis 172 Ende wird von Seite 173, 1. Zeile bis 175 unten (wortwörtlich) wiederholt. – Insgesamt ist dieses Buch ein interessantes Beispiel für die Rezeption eines Diskurses aus westlicher Tradition im Kontext afrikanischer Theologie.

Salzburg Franz Gmainer-Pranzl

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Eppe, Paul: Karl Rahner zwischen Philosophie und Theologie. Aufbruch oder Abbruch? (Pontes. Philosophisch-theologische Brückenschläge 42). Lit-Verlag, Berlin 2008. (V, 310) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-8258-1499-1.

Mit Blick auf die Fülle der Sekundärliteratur zu Karl Rahner rechtfertigt der Verfasser sein Buch mit der Einschätzung, eine „Analyse der Struktur seiner theologisch-philosophischen Denkentwicklung von der Früh- bis hin zur Spätphase als Gesamtüberblick mit vergleichbarer Fragestellung“ (1) liege bisher nicht vor.

Auf diesem Hintergrund untersucht der Verfasser den Zusammenhang zwischen philosophischem und theologischem Denken Karl Rahners; den roten Faden seiner Analyse Rahners bildet die These: „Philosophisches Denken folgt theologischer Absicht“ (4). So sehr also Karl Rahner in der scholastischen Philosophie versiert und durch die Vorlesungen bei Martin Heidegger (vgl. 33–35) intellektuell geschult war, so wenig lag ihm an der Entwicklung einer fachphilosophischen Kompetenz als solcher; es ging ihm letztlich, so der Verfasser, um „Philosophieren in der Theologie, aber in theologischer Absicht“ (37). Diese Interpretation ist für die gesamte Arbeit maßgeblich, und sie trifft durchaus einen typischen Zug des Werkes Rahners. Weniger zutreffend ist allerdings das Verständnis des „Transzentalen“, das der Verfasser eher im Sinn von „transzendent“ bzw. „mystisch“ auslegt; er spricht etwa von „mystisch unterlegtem transzendentalem Denken“ (23) und betont, dass „transzendentale Erfahrungen“ im Sinne Karl Rahners [...] als theologischer Sammelbegriff für alle über- sinnlichen [...] Erfahrungen“ (137) zu verstehen seien. In diesem Sinn wird auch *Hörer des Wortes* als „eine transzentaltheologische Übersetzung spirituell-mystischen Gottdenkens“ (122) angesehen. Warum der Verfasser nicht auf die ureigenste Erklärung Rahners selbst zurückgreift, der eine „transzendentale Fragestellung“ als Bezug auf die „notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis oder Tun im Subjekt selbst“ (Schriften zur Theologie VIII, 44) definiert, oder die einschlägige Studie von Nikolaus Knoepfler (*Der Begriff „transzental“ bei Karl Rahner* [IThS 39]. Innsbruck 1993) heranzieht, ist schwer nachvollziehbar.

Der Verfasser hätte die Relevanz von Philosophie im theologischen Denken Karl Rahners auch in der Weise verdeutlichen können, dass er die Tradition transzentalphilosophischen Denkens weiterverfolgt (was nur mit einem kurzen Exkurs zu Emerich Coreth [vgl.

74–77] erfolgt) oder die *philosophische* Kritik an Rahners Denkform herausarbeitet (vgl. dazu die inzwischen schon „klassischen“ Studien von O. Muck, E. Simons, P. Eicher u. a.). Stattdessen bevorzugt der Verfasser eine Analyse der „Glaubentheologie“ Rahners und ihrer gnadentheologischen, praktisch-theologischen und auch spirituellen Aspekte. Während eine Fülle an Material behandelt wird, klingt immer deutlicher der Vorwurf an, Rahners Theologie sei mit der „katholischen Dogmatik“ wenig bis nicht vereinbar; so heißt es etwa: „Die Gefahr einer Aufweichung von dogmatischen Grundwahrheiten (depositum fidei) ist jedenfalls gegeben, wenn Subjektivismus und Relativismus das Glaubensgeschehen bestimmen und Glaubensinhalte der Beliebigkeit preisgegeben sind“ (212). Rahners transzentaler Christologie wird unterstellt, „die Menschwerdung des Logos [...] als ‚Idee‘ verstanden“ (220) zu haben. Schließlich ist von einem „Grunddissens“ (258) die Rede, der sich zwischen „transzendentalem“ und „kerygmatischen“ Denken aufteue: „Es geht um unterschiedliche Denkprinzipien: Geschichtlich orientiertes Theologiedenken tritt an gegen transzental-mystisches Erfahrungsdenken“ (259). Zu guter Letzt stellt der Verfasser mit Blick auf Rahner fest: „Seine ‚theologische Methode‘, die in Wirklichkeit eine theologische Alternative zur klassischen Theologie ist, führt in ein von der kirchenamtlichen Theologie verschiedenes Glaubens- und Theologieverständnis“ (302).

Das Buch lässt den Rezessenten etwas ratlos zurück; es erscheint unerklärlich, wie sich die massiv kirchenpolitisch zugespitzten Aussagen am Ende des Buches mit der eingangs formulierten Forschungsfrage in Einklang bringen lassen. Der Eindruck, die Spannung von *Erkenntnis* (theologischer Texte und Positionen) und *Interesse* (am abschließenden „Urteil“ über Rahner) sei – wieder einmal – zugunsten des zweiten Pols aufgelöst worden, lässt sich leider nicht völlig von der Hand weisen.

Salzburg

Franz Gmainer-Pranzl