

Zeitschrift:	Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale
Herausgeber:	Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte
Band:	117 (2023)
Artikel:	"Abendland" bei Hugo Rahner : die Heilsgeschichte als integrierender Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses zum Aufbau der Nachkriegsgesellschaft
Autor:	Oberholzer, Paul
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-1053227

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Abendland» bei Hugo Rahner – Die Heilsgeschichte als integrierender Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses zum Aufbau der Nachkriegsgesellschaft

Paul Oberholzer

Am 6. Oktober 1945 stellte Hugo Rahner, Professor für Kirchengeschichte in Innsbruck, seine ersten Reflexionen über das Abendland an, die den Auftakt zu zahlreichen Publikationen während der kommenden zwei Jahrzehnte bilden sollten. Rahner eröffnete damit nicht nur das akademische Jahr, sondern legte auch den Grundstein für einen Neubeginn des Lehrbetriebs der dortigen Theologischen Fakultät. Denn infolge des Anschlusses Österreichs an das Deutsche Reich vom 14. März 1938 war diese aufgehoben worden. Im November des Jahres zogen zehn Dozenten, unter ihnen auch Hugo Rahner, mit ihren Studenten nach Sitten ins Exil. Gleich nach dem Kriegsende, im September 1945, kehrte Rahner zusammen mit drei anderen Jesuiten nach Innsbruck zurück.¹ Mit seiner Rede setzte Hugo Rahner den Akzent auf einen Neuanfang. So dankte er zuerst den Studenten, die ihm vor wenigen Tagen aus den Trümmern die Lehrkanzel wiederhergerichtet hatten, die sieben Jahre zuvor «von der Macht des Ungeistes» zerstört worden waren.² Dann rief er zum Dank dafür auf, dass Gott sie an den alten Ort zurückgeführt hatte, und wies mit Freude auf die Wiederherstellung eines verletzten Rechts. Mit dem neuen akademischen Jahr sollte der Innsbrucker Theologie ihre alte Bedeutung zurückgegeben und damit gerettet werden, was von der abendländischen Kultur übriggeblieben war. Rahner machte dabei unmissverständlich

¹ Hugo Rahner, Geschichte eines Jahrhunderts. Zum Jubiläum der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck 1857–1957, in: Zeitschrift für Katholische Theologie, 80 (1958), 1–65, hier 58–65; Rüdiger Feulner, Aus dem Archiv. Vor 50 Jahren: das Canisianum in Sitten, in: Korrespondenzblatt des Canisianums, 2/126 (1992/93), 18–24; Klaus Schatz, Geschichte der Österreichischen Provinz der Gesellschaft Jesu (1938–1983), Münster 2022, 26–30, 75–87.

² Hugo Rahner, Christlicher Humanismus und Theologie, in: ders., Abendland. Reden und Aufsätze, Freiburg u.a. 1966, 11–23, hier 11.

klar, dass mit seinem anvisierten Wiederaufbau die ungehinderte Verkündigung der christlichen Wahrheit verbunden war, nur sie allein konnte einen dauerhaften Humanismus garantieren.³

Die Reflexionen über ein christliches Abendland führte Rahner in den folgenden Jahren weiter und publizierte dazu vor allem in den Stimmen der Zeit, fand aber auch ausserhalb der Kirche Gehör. So hielt er 1960 zur Frage «Gibt es einen christlichen Humanismus?» den Festvortrag anlässlich des 500jährigen Bestehens der Universität Basel. 1966 legte er eine Sammlung von 18 zwischen 1940 und 1961 verfassten Artikeln unter dem Titel *Abendland. Reden und Aufsätze* vor.

Im Vorwort dieses Buches macht Rahner erste Ausführungen über sein Konzept des Abendlandes. Wohl geht er vom Abendland als geographischem Raum aus, in dem auf dem Hintergrund der antiken Philosophie die Botschaft der Menschwerdung des Sohnes Gottes verkündet wurde. Er führt aber weiter zu einem geschichtlich-kulturellen Raum und bezieht sich dabei je auf Zitate seines Bruders Karl Rahner (1904–1984) und des Physikers Werner Karl Heisenberg (1901–1976). Das Abendland ist demnach die kulturelle und geistige Vorbedingung für die Einwurzelung des Christentums in der säkularen Geschichte und gleichzeitig das soziale und kulturelle Ergebnis seiner beginnenden Selbstrealisierung, die bis zur Vollendung der Zeiten in einer Vorläufigkeit verbleibt. Es geht Rahner beim Abendland also um die geistige Substanz, die zuerst in der Antike geformt wurde, dann in der Begegnung mit dem Christentum ihre grosse Umgestaltung erfuhrt und schliesslich zu Beginn der frühen Neuzeit auf dem Hintergrund einer Verbindung von christlicher Glaubenspraxis und einem wiedererwachten Bewusstsein für das geistige Erbe der Antike die ganze Welt zu gestalten begann.⁴

Beobachtungen zu Rahners Disziplin und Methode

Hugo Rahners Reflexionen orientieren sich an der Heilsgeschichte; seinem Wesen nach ist er Theologe, und so stellt er das Abendland auch nicht in seinem geschichtlichen Werdegang dar. Hingegen sucht er einzelne Phänomene, in denen er «abendländische Werte» verortet. Ferner tragen seine Beiträge die Überzeugung, dass die Menschwerdung Jesu das zentrale Ereignis der Weltgeschichte ist. Dass hier aber ein Problem der Vermittlung zwischen Theologie und Historiographie besteht, thematisiert Rahner nicht. Das ist bemerkenswert, denn Rahner bewegte sich nicht in einer homogen christlichen Geisteswelt und wusste, dass deren Inhalte sich aus den öffentlichen gesellschaftlichen Diskursen verabschiedeten.

³ Rahner, Christlicher Humanismus (wie Anm. 2), 11–13.

⁴ Hugo Rahner, *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg u.a. 1966, 5f.

Dennoch spricht aus allen Artikeln die Überzeugung, mit diesen theologisch fundierten Reflexionen Europa zu einem neuen Prinzip der Weltgestaltung zu machen.

So bleiben Rahners Beiträge für den, der den Glauben an die Menschwerdung nicht teilt, schwer nachvollziehbar. In diesem Artikel wird der Versuch unternommen, Rahners Reflexionen vorzustellen und dann in einem letzten Abschnitt auf ihre erinnerungskulturelle Dimension zu untersuchen und so für die Kulturwissenschaften verständlich zu machen.

Wiederherstellung eines reinen Urzustandes

Hugo Rahner wollte mit seinem Hinweis auf die Wiedererrichtung der alten Lehrkanzel, auf der bis 1938 Theologie doziert worden war, an ein Gesellschaftskonzept anschliessen, das auf der christlichen Offenbarung beruht und wieder verbindliche Geltung bekommen sollte. Die Wiederherstellung einer früheren Ordnung spielt bei Rahner verschiedentlich eine Rolle. So stellt er in der 1958 veröffentlichten Geschichte der theologischen Fakultät Innsbruck deren Werdegang unter das Zeichen der Restitution. Die Fakultät sieht er als Nachfolgerin der 1671 gegründeten und von den Jesuiten bis 1773 betreuten und schliesslich 1822 aufgehobenen Bildungseinrichtung. Voraussetzung für den Neubeginn war das 1855 geschlossene Konkordat, das Rahner als «gedrucktes Canossa» bezeichnet.⁵ Diese Vereinbarung zwischen Kaiserreich und Heiligem Stuhl deutet er als Reparation des durch das josephinische Staatskirchentum verursachten Schadens. Mit der Anspielung auf die Aussöhnung zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. im Jahre 1077 macht Rahner deutlich, dass eine funktionierende gesellschaftliche Ordnung von der führenden Rolle des Papsttums abhängt. So wurde auch das Konkordat vom 5. Juni 1933 zwischen Pius XI. und Engelbert Dollfuss zum Lichtblick, während Rahner die Aufhebung der Fakultät 1938 durch den Nationalsozialismus auf dieselben Kräfte zurückführt, die 1870 das 1855 abgeschlossene Konkordat unterminiert und schliesslich der Monarchie den Untergang bereitet hatten. In der Feindschaft des Liberalismus sieht er dieselben Dynamiken, die auch im Dritten Reich wirkten.⁶ Da der «destruktive Ungeist» letztlich immer derselbe ist, erübrigts sich für Rahner eine konkrete Auseinandersetzung mit den Voraussetzungen und den Entwicklungen des Nationalsozialismus.

⁵ Rahner, Geschichte eines Jahrhunderts (wie Anm. 1), 1.

⁶ H[ugo] R[ahner], Geschichte der österreichischen Jesuitenprovinz, in: Festschrift zum 100jährigen Jubiläum der österreichischen Ordensprovinz S.J. Mitteilungen des Ignatiusbundes, 2/2–3 (1929), 4–32, hier 17–32; Rahner, Geschichte eines Jahrhunderts (wie Anm. 1), 1–5, 58–64.

Die vier bisher präsentierten Texte Hugo Rahners lassen die These formulieren, dass dieser einer heilsgeschichtlichen Weltdeutung verpflichtet war, die von der Überzeugung zusammengehalten wird, dass die Inkarnation, in Verbindung mit der antiken Philosophie, zum Prinzip weltgeschichtlicher Ordnung wird, das selbst in einer sich intensivierenden Säkularisierung gestaltgebende Geltung beansprucht. Hugo Rahner war also einer Geschichtstheologie verpflichtet, die sich stark aus patristischen Studien, aber auch aus der ignatianischen Spiritualität nährte. Der Hauptakzent von Rahners Lehre als Professor für Kirchengeschichte in Innsbruck lag auf der Spätantike und der Patristik. In seiner Lehrtätigkeit kam er weder mit der mittelalterlichen Scholastik noch mit der Philosophie der Neuzeit in Berührung. Aber er zeichnete sich auch nicht als Historiograph aus, der sich mit sozialen oder geistesgeschichtlichen Entwicklungen beschäftigte. Selbst seine historische Dissertation an der Universität Bonn über *Die gefälschten Papstbriefe aus dem Nachlass von Jérôme Vignier* war als Auseinandersetzung mit Papstbriefen, die der Spätantike zugeordnet werden, ein Quellenstudium. Allerdings war er nicht nur ein geachteter Kenner patristischer Schriften, sondern er zeichnete sich bereits während des Philosophiestudiums durch profunde Kenntnisse jesuitischer Gründungstexte aus.⁷

Das wissenschaftliche Selbstverständnis

Der Versuch, mit dem wissenschaftlichen Selbstverständnis Hugo Rahners und der damit verbundenen Methode vertraut zu werden, nimmt seinen Ausgangspunkt bei dessen Reflexionen um das Mysterium der Menschwerdung. Diese hat eine Dialektik von göttlicher und menschlicher Dynamik begründet, welche fortan die Menschheitsgeschichte durchzieht. Diesem Geheimnis nähert sich Rahner über möglichst genaue Kenntnisse patristischer Texte in der Überzeugung, damit dessen Inhalt zu erfassen. Die Inkarnation als Ereignis transzendenten Charakters, das einen geschichtlichen Abdruck hinterlassen hat, hat sich auf dem Hintergrund der griechisch-antiken Geisteskultur vollzogen und kann mit deren Studium am besten verstanden werden.

Die Kirchengeschichte wird unter der Rücksicht Gegenstand von Rahners Forschungen, als er nach Personen sucht, in denen die Inhalte dieses Geheimnisses soziale Realität geworden sind. Rahner will dabei aufgrund eines akribischen

⁷ Karl H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie. Freiburg u.a. 1994, 30, 49, 60–62, 65f., 86, 90, 125f.; Paul Oberholzer, Die Bedeutung Hugo Rahners für die Geschichtsschreibung der Gesellschaft Jesu, in: Zeitschrift für katholische Theologie, 141 (2019), 239–263, hier 243f.; Karl Rahner, Rahner, Hugo, in: Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús IV, Roma/Madrid 2001, 3279.

Quellenstudiums aufzeigen, wie die Zeugnisse dieser Menschen mit dem patristischen Erbe übereinstimmen. Dabei lässt sich Rahner weniger von der Überzeugung leiten, dass sich die jeweilige Person über eine eigene Lektüre patristischer Texte die entsprechenden Kenntnisse angeeignet hätte. Vielmehr sei diese Person über ein geistliches Leben in eine metahistorische Sphäre gelangt, an der auch die Kirchenväter teilgehabt hätten und die sie mit ihren Schriften bezeugten. In diesem übergeordneten Raum könne man quasi anderen Gottsuchern früherer Generationen die Hand reichen. Es geht Rahner also weniger darum, die unüberbietbare Grösse dieser geistlichen Personen aufzuzeigen, als um deren Eintauchen in eine übergeordnete Realität, die grundsätzlich allen Menschen offensteht.

Rahner will also über ein Quellenstudium eine faktenspezifische Oberfläche durchstossen und in einen metahistorischen Raum vordringen, in dem die Inhalte des Erlösungsgeheimnisses ruhen, welches sich auf dem Hintergrund der griechischen Antike vollzogen habe.

Ferner hat Rahner in seinem wissenschaftlichen Schaffen in der Absicht viele Quellen ediert, das Leben von Ignatius von Loyola erforscht und dargestellt, um die Leser – gedacht hat er zuerst an Jesuiten in Ausbildung – dafür zu sensibilisieren und darauf hinzuordnen, ebensolche geistliche Erfahrungen zu machen. Denn auf diesem Weg werde er gleichsam mit Ignatius und den Kirchenvätern in eine metahistorische Gemeinschaft treten.

Für Rahner ist die geistliche Erfahrung folglich nie rein individuell, sondern verbindet sich mit der ganzen Kirche. Gleichzeitig arbeitet er heraus, dass die Teilhabe an der metahistorischen Gemeinschaft nie eine Rückkehr zu einem reinen Urzustand bedeute, sondern immer an ein konkretes soziales Milieu rückgebunden bleibe.⁸

Die Fundamente des Abendlandes liegen so im Zusammenwirken von griechisch-antiker Philosophie und der Menschwerdung Jesu. Immer wenn diese beiden Inhalte durch die geistliche Erfahrung einer Person soziale Realität werden, wird *Abendland* neu verwirklicht. Dieselben Schlussfolgerungen wendet Rahner auf die Kirche an. Auch ihr unwandelbares Wesen sei in einer metahistorischen Sphäre angesiedelt, das in den Schriften des Neuen Testaments und der Kirchenväter auffindbar sei. Direkt erfahrbar werde die geistliche Dimension der Kirche aber nur in einer konkreten Gestaltwerdung in einem bestimmten historischen und sozialen Kontext. Wahre Kirchlichkeit besteht so nicht in einem Rekurs auf die apostolische Zeit, sondern im Rückbezug auf deren Wesen in einer verbindlichen

⁸ Mathias Moosbrugger, Mystik und Methode. Hugo Rahner als Kirchenhistoriker, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 141 (2019), 200–219; Oberholzer, Bedeutung (wie Anm. 7), 239–263; Roman A. Siebenrock, *Abendland oder Europa? Anmerkungen zur Geschichtstheologie Hugo Rahners*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie*, 141 (2019), 364–380.

Verwiesenheit auf die Gegenwart – in der die Kirche immer auch den Aspekt der Schwäche und des Scheiterns trägt.⁹

Mensch der Geschichte

Hugo Rahner beschreibt in seiner Innsbrucker Eröffnungsrede den «abendländischen Menschen» anhand von drei Charakteristika und setzt so bei der Rückbesinnung auf die eigenen Wurzeln an: Der Mensch des Abendlandes sei wesentlich *Mensch der Geschichte*.¹⁰ Wichtig ist die Geschichte für Rahner allerdings nur insofern, als aus ihr die Gegenwart gebaut werden kann. So geht es ihm um die Vergewisserung der eigenen Wurzeln. Dabei setzt er beim griechischen Geist und der lateinischen «Rechtsordnung» an, die die tragenden Stützen des *Imperium Romanum* seien und die er als Vorbedingungen sieht, die Gott auf das Christentum hin geschaffen habe. So seien die Errungenschaften der griechischen Philosophie immer Abglanz des «Sonnenlichtes Christi». Die Reflexionen von Platon, Aristoteles und Pythagoras hätten letztlich ihren Ursprung in Gott und seien in das Geheimnis der Inkarnation hineingenommen. Und so sei es dann auch das Christentum, das die Wahrheiten der Antike aufgenommen und ihnen den entsprechenden Platz zugewiesen habe. Nach der Menschwerdung hätten aber die antiken Weisheiten nur noch in der Rückbindung an Christus ihre Relevanz. In umgekehrter Richtung aber knüpft Rahner an Justinus den Märtyrer an, demgemäß alle Menschen, die aus dem Geist der Inkarnation lebten, Christen seien – auch die, die sich nicht als solche bezeichnen würden,¹¹ womit der von Karl Rahner formulierte «anonyme Christ» in das Konzept des Abendlandes hineingenommen ist.

Aus Rahners Sicht lebte das *Imperium Romanum* insofern weiter, als Vergils *Roma aeterna* eine Verbindung mit der alttestamentlichen Prophetie Daniels eingegangen sei. Beide seien durch die Menschwerdung Gottes verbunden worden und könnten so an verschiedene nachfolgende politische Reiche vermittelt wer-

⁹ Hugo Rahner, Die Konstantinische Wende, in: ders., Abendland. Reden und Aufsätze, Freiburg u.a. 1966, 186–198, hier 197f.

¹⁰ Es bleibt hier kritisch anzumerken, dass man die Bewegung des Nationalsozialismus bei aller erforderlicher Ablehnung nicht als geschichtsvergessen bezeichnen kann. Rahners Urteil ist nur unter der Rücksicht verständlich, dass er den *Menschen der Geschichte* als den Menschen versteht, der sich ganz als Erbe der Botschaft der Inkarnation sieht und seine Identität nicht auf Mythen oder andere Orientierungspunkte baut.

¹¹ Rahner, Christlicher Humanismus (wie Anm. 2), 17; Hugo Rahner, Gibt es einen christlichen Humanismus?, in: ders., Abendland. Reden und Aufsätze, Freiburg u.a. 1966, 56–68, hier 60–62, 66.

den. Diese weltgestaltende Idee lasse so das Abendland in verschiedenen Umständen Realität werden. Das kleine Westeuropa sei folglich dazu bestimmt, das Erbe der Antike mit dem Geheimnis der Inkarnation der ganzen Menschheit weiterzvermitteln – ohne an konkrete kulturelle Voraussetzungen gebunden zu sein.¹²

Als das römische Reich in Trümmern versank, habe Augustinus von Hippo (354–430) sein Werk *De Civitate Dei* verfasst, womit er den germanischen Völkern eine staatsbauende Lehre vermittelt habe, mit der das Abendland in neuen sozialen Verhältnissen weiterhin ausgeformt werden könne. Rahner sieht in Augustinus' Werk die Handreichung für künftige Politiker, einen Staat auf den Fundamenten antiker Gelehrsamkeit und aus dem Geheimnis der Inkarnation zu bauen. Für Rahner ist darum wichtig, dass Karl der Große (747–814) *De Civitate Dei* gelesen hat.¹³ Dabei wird aber die karolingische Reichspolitik nicht auf die Rezeption der augustinischen Lehre hin untersucht. Der «abendländische Mensch» der Geschichte muss sich vor allem seiner Wurzeln vergewissern und so die Gegenwart neu gestalten.¹⁴

An anderer Stelle zeigt Rahner den dynamischen Charakter der Weitergabe der Inhalte des Abendlandes an Winfrid Bonifatius (673–754) auf: Angelsächsische Mönche garantierten im 8. Jahrhundert die Vermittlung von antikem Erbe und inkarnatorischem Geheimnis. Allein sie und nicht römische oder fränkische Kleriker waren, so Rahner, fähig zur Pflege von Kultur und gediegener Schriftlichkeit, verbunden mit der Bereitschaft, materielle Unannehmlichkeiten und Strapazen auf sich zu nehmen.¹⁵ Dabei war England erst im Laufe des 7. Jahrhunderts christianisiert und Teil des Abendlandes geworden. So erweist sich bei Rahner gerade an der angelsächsischen Mission die kulturelle Unabhängigkeit des Konzepts des Abendlandes.

Im Martyrium von Bonifatius im fernen Friesland kommt das Wesen des Abendlandes für Rahner symbolisch zum Ausdruck: Gegen den Schwerthieb brutaler Zerstörungswut habe sich Bonifatius mit einem Buch geschützt, das Texte von Liturgie und Kirchenvätern enthält. Bei der Vernichtung dieser Inhalte aber ist keiner Zivilisation mehr ein Überleben zugesagt.¹⁶

¹² Hugo Rahner, Vom Ersten bis zum Dritten Rom, in: ders., *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg u.a. 1966, 253–269, hier 254–257.

¹³ Hugo Rahner, Der Geburtstag des Augustinus, in: ders., *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg u.a. 1966, 199–208, hier 200–202.

¹⁴ Hugo Rahner, Sinn der Geschichte, in: ders., *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg u.a. 1966, 69–89, hier 69.

¹⁵ Hugo Rahner, Büchertruhe und Totenbuch. Europäische Besinnung zum 1200jährigen Todestag des Hl. Bonifatius, in: ders., *Abendland. Reden und Aufsätze*, Freiburg u.a. 1966, 209–218, hier 213f.

¹⁶ Rahner, Büchertruhe (wie Anm. 15), S. 209f.

Eine gewisse Entsprechung findet dieser Gedanke in Jürgen Habermas' Reflexionen über die abendländische Konstellation von Glauben und Wissen: Die Entstehung des Mittelalters sei von einer verbindlichen Verantwortung kirchlicher Repräsentanten für die öffentliche Ordnung getragen gewesen. So sei es nicht dabei geblieben, von der antiken Zivilisation zu retten, was noch möglich war, sondern deren Inhalte seien zu den germanischen Völkern weitergetragen worden, was sich immer in Verbindung mit der Christianisierung vollzogen habe. So sei seit der Spätantike jeder Aufbau einer Gelehrtenkultur immer auch von christlichen Inhalten bestimmt gewesen.¹⁷

Historische Epochen, die nicht auf dem Geist des Abendlandes ruhen, haben bei Rahner keine Relevanz. Negativbeispiele vermerkt er nur am Rande und spricht auch der Reflexion auf eigenes Versagen keinen Raum zu. Weder die durch den Nationalsozialismus verfügte Suspendierung seines jüdischen Doktorvaters Wilhelm Levison, noch das ihm auferlegte Exil in Sitten finden irgendwelche Erwähnung. Trotz intensiver Beschäftigung mit dem Abendland nimmt er in keiner Publikation auf die Flugblätter der Weissen Rose Bezug, in denen das Abendland als Widerstandskategorie gegen Hitler und den Totalitarismus verwendet wird.¹⁸

Mensch der Einheit

Ein weiteres Charakteristikum des Abendlandes sieht Hugo Rahner im Prinzip der Einheit, wobei er sich gerade hier unter dem Eindruck der ideologischen Dominanz, in welcher in den vorausgegangenen Jahren dieses Wort zentrale Verwendung gefunden hat, der Vulnerabilität der abendländischen Idee bewusst zeigt. Bezeichnenderweise greift er bei der Beschreibung des abendländischen Sinnes der Einheit auf ein Ereignis zurück, das sich zeitgleich mit Hitlers Macht ergreifung abspielte: auf den Festakt anlässlich der Heiligsprechung Alberts des Grossen (†1280) im Jahre 1933 in Paris, wo Theologen und Philosophen deutscher und französischer Herkunft in der Kathedrale Notre Dame und in den Hallen der Sorbonne des Erbes dieses hochmittelalterlichen Theologen gedachten.¹⁹

Dabei charakterisiert Rahner das 13. Jahrhundert als eine Zeit der direkten Gestaltwerdung des Abendlandes, als der Italiener Thomas von Aquin, der Deutsche Albertus Magnus und der Engländer Duns Scotus in Paris und Köln lehrten und verstanden wurden. In Paris, dem Ursprung universitärer Bildung, sei damals die

¹⁷ Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1. Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 626–634.

¹⁸ Hugo Rahner, Himmelfahrt der Kirche, in: ders., Abendland. Reden und Aufsätze, Freiburg u.a. 1966. 298–312, hier 311; Siebenrock, Abendland (wie Anm. 8), 378f.

¹⁹ Rahner, Christlicher Humanismus (wie Anm. 2), 13.

Philosophie der Antike unter dem Licht der christlichen Offenbarung reflektiert worden, woraus für Philosophie und Theologie neue Denkrichtungen entstanden, die in kurzer Zeit das geistige Leben in ganz Zentral- und Westeuropa bestimmt hätten. Dieser abendländische Selbstvollzug *par excellence* habe die Basis für eine nicht nur sprachliche, sondern existentielle Verständigung verschiedener Völker geschaffen. Die Gedenkfeierlichkeiten von 1933 zeigen für Rahner, dass diese Idee des Abendlandes auch in späteren Gelegenheiten Realität werden kann. Dass sich diese nicht nur in akademischen Reflexionen niedergeschlagen habe, würden die gotischen Kathedralen bezeugen, die der europäischen Sakrallandschaft von Skandinavien über England bis zu den normannischen Kirchen Südtiwiens und Gotteshäusern am Jakobsweg in Nordspanien sowie von Caen bis Wien Gestalt gegeben hätten.²⁰

Die abendländische Einheit ist also nicht nur ein Mythos, sondern fasste tatsächlich einmal verschiedene Völker in einer gemeinsamen Denkform unter dem Zeichen des Christentums zusammen. Gerade wegen dieser einstigen historischen Konkretisierung komme Europa auf der Suche nach deren Wiedererlangung nicht zur Ruhe, und gerade unter Nichteinbeziehung der metahistorischen Grundvoraussetzungen bestehe die Gefahr, am anvisierten Ziel und an einer neuen Realisierung der Einheit zugrunde zu gehen oder selbst eine negative Dynamik zu entwickeln.

Bezeichnenderweise formuliert der Mediävist Michael Borgolte als eine zentrale These seiner hochmittelalterlichen Studien, dass Europa in dieser Zeit in einer dezentralen Einheit seine Identität gefunden habe. So habe die Gregorianische Reform mit ihrem Gesandtschaftswesen ein Netzwerk aufgebaut, das zahlreiche Königreiche verbunden habe und vom Papsttum zusammengehalten worden sei. Die Kreuzzüge seien zum ersten europäischen Projekt geworden, an dem sich verschiedene Reiche beteiligten. Borgolte beobachtet in dieser Zeit nicht nur einen entscheidenden Rückgriff auf die aristotelische Philosophie, sondern auch eine neue Rezeption des römischen Rechts, das in eine christliche Systematik gefasst und damit zum Grundstein einer neuen Gelehrtenkultur und Rechtsprechung geworden sei.²¹

Mensch der «schönen Mitte»

Wenn die Menschheit aufgefordert wird, den Angelpunkt ihrer Existenz in einer Sphäre zu verorten, die von den irdischen Bedingungen wesentlich verschieden

²⁰ Rahner, Christlicher Humanismus (wie Anm. 2), 17–19.

²¹ Michael Borgolte, Europa entdeckt seine Vielfalt. 1050–1250, Stuttgart 2002, 75–95; Habermas, Auch eine Geschichte (wie Anm. 17), 653–675.

ist, drängt sich die Frage auf, wie sich das Christentum die Gestaltung der diesseitigen Welt zum Lebenssinn machen kann. Kann das Geheimnis der Inkarnation zu einem Faktor werden, auf den sich die Gesellschaft als ganze verpflichtet? Oder sind das Reich Gottes und die Welt zwei wesentlich verschiedene Bereiche, die sich lediglich asymptotisch annähern können?

Rahner unterstellt der Überzeugung, dass die christliche Botschaft und die Gestaltung der Gesellschaft letztlich nicht direkt vermittelbar sind, nicht prinzipiell einen antichristlichen Charakter, was er anhand des Humanismus von Rudolf Bultmann aufzeigt.²² Demnach sei der Mensch mit einer Gesinnung ausgestattet, deren Werte sich am reinsten in der Klassischen Antike niedergeschlagen hätten. In der Ausrichtung auf das darin enthaltene Bildungsideal werde der Mensch befähigt, eine Gesellschaft aufzubauen, die ein Zusammenleben in gegenseitiger Anerkennung menschlicher Würde ermögliche. Im Christentum hingegen sehe Bultmann den persönlichen Zuspruch Gottes an den Menschen aus dem Jenseits. So könne ein Christ zum Aufbau der Gesellschaft beitragen, eine christliche Gesellschaft werde es aber nie geben. Diese Überzeugung finde sich, so Rahner, nicht nur in säkularisierenden Tendenzen. Auch unter Kirchenvätern finden sich die Fragen: Muss sich ein Mensch, der seinen Lebenssinn in Christus gefunden hat, überhaupt noch mit innerweltlichen Fragen beschäftigen und die Werte der klassischen Antike rezipieren? Ist eine literarisch-kritische Auseinandersetzung mit den Evangelien für ihn noch notwendig?²³

Dem hält Rahner zuerst seine bereits ausgeführte Grundthese entgegen, dass das in der Antike grundgelegte Fundament durch das Christentum an seinen Platz gerückt und so über die Jahrhunderte lebendig gehalten worden sei. Also jeder Rückgriff auf das antike Erbe sei über das Christentum vermittelt. Gerade durch die Menschwerdung sei die Scheidewand zwischen Himmel und Erde, zwischen Offenbarung und Geschichte durchscheinend geworden. Daraus leitet er aber konkrete Bedingungen für den Christen in seiner Verflochtenheit mit der Welt ab und charakterisiert den Menschen des Abendlandes als Menschen der «schönen Mitte». Als solcher stehe er zwischen den beiden Polen des rein Geistigen und rein Materiellen, ohne sich an einen der beiden ganz zu verlieren. Es gehört zur Ambiguität dieser Position, dass das genaue Verhältnis zwischen Geistigem und Materiellem in jeder Situation wieder neu bestimmt werden muss. Der am Christentum orientierte Mensch stehe immer im Spannungsfeld der Gefahr, entweder einem reinen Fideismus, losgelöst von jeder gesellschaftlichen Verortung, oder einem Materialismus zu verfallen, der die Gestaltung des *bonum comune* in rein innerweltlichen Kategorien verfolgt.²⁴

²² Rahner, Gibt es einen christlichen Humanismus? (wie Anm. 11), 58.

²³ Rahner, Gibt es einen christlichen Humanismus? (wie Anm. 11), 56–58.

²⁴ Rahner, Gibt es einen christlichen Humanismus? (wie Anm. 11), 64–66.

So müsse sich der Christ gemäss Rahner verbindlich in die Welt hineinbegeben und an deren Gestaltung mitarbeiten. Gleichzeitig aber müsse er zu ihr immer einen gewissen Abstand halten, zumal er den Mittelpunkt seines Lebenssinnes woanders habe. Nur in einer solchen verbindlichen und gleichzeitig distanzierten Präsenz in Welt und Gesellschaft sei Kultur möglich. Weil die Inkarnation der Wesenskern des Christentums sei, könne sich der Christ aus der Geschichte gar nie verabschieden. Und da dessen Erbe der ganzen Menschheit übergeben, der Kirche aber in besonderer Weise anvertraut sei, erforderne das Christentum eine konkrete, verbindliche und institutionelle Verortung.

Rahner sieht hier den pädagogischen Auftrag der Theologie in der Gesellschaft, das Bewusstsein für das Oszillieren zwischen den beiden Prinzipien des Materiellen und Geistigen wach zu halten und so die Verwirklichung eines wahren christlichen Humanismus anzustossen, der das Wesen des Abendlandes ausmachen würde.²⁵

Kirche

Rahner zieht aus diesen Reflexionen über den Menschen des Abendlandes direkte Schlüsse auf das Wesen der Kirche. Während er mehrmals darauf zu sprechen kommt, dass ein Mensch, der ganz in der Gestaltung der Welt nach immanenten Kriterien aufgeht, seinen abendländischen Charakter verliere, thematisiert er auch wiederholt die Gefahr, dass sich die Kirche von den sie umgebenden sozialen und kulturellen Bedingungen löst, sich allein durch geistliche Werte definiert und zum reinen Charisma der Urkirche zurückkehren möchte. Obwohl Rahner den Rückgriff zu einem metahistorischen Raum, wo die Inhalte der christlichen Offenbarung ruhen, zum Zentrum seiner Reflexionen zum Abendland macht, hält er eine Rückkehr zu einem mythischen Urzustand unter der Negierung der Gegenwart nicht nur für nicht geboten, sondern für schlechterdings unmöglich. Schöpfen aus dem Reichtum des Mysteriums könne man nur in bewusster Bejahung des konkreten Umfeldes. So arbeitet Rahner in seinem Artikel über die Konstantinische Wende heraus, dass bereits die Urkirche nicht aus privaten Hauszirkeln bestanden habe, die in einer heidnischen Gesellschaft ein Milieu geschaffen habe, in dem in hermetischer Abschliessung die christliche Botschaft gelebt worden sei. Es entspreche also nicht dem Wesen der frühen Christenheit, dass deren Mitglieder die Werte der Kirche aus den Katakomben anonymisiert in den Alltag getragen hät-

²⁵ Rahner, Gibt es einen christlichen Humanismus? (wie Anm. 11), 64–66; Rahner, Christlicher Humanismus (wie Anm. 2), 20–22.

ten, wodurch die Kirche selbst von Zugeständnissen an die Gesellschaft und damit verbundenen Verwässerungen ihrer Botschaft verschont geblieben sei. Vielmehr weist Rahner auf, dass die Kirche bereits im zweiten und dritten Jahrhundert zur Zusammenarbeit mit dem Staat bereit gewesen sei.²⁶ Gerade das Eingehen auf diese Bedingungen, allerdings ohne sie sich völlig zu eigen zu machen, gehöre zum Wesen der Kirche. Und so hat die Kirche für Rahner auch nach Konstantin nicht einen generellen Schulterschluss mit den politischen Machthabern gemacht, sondern immer wieder kritische Distanz eingenommen. Wie der abendländische Mensch so habe auch die Kirche sich immer wieder zwischen innerweltlicher Immanenz und eschatologischer Transzendenz einzumitten. Folglich gebe es keine Kirche ohne eigenständigen institutionellen Vollzug. Ist die Kirche hingegen nur noch Produkt des Staates zur Befriedigung spiritueller und ritueller Bedürfnisse, würde sie zu einem esoterischen Akzidens verkommen. Würde sie auf eine Ansammlung kleiner Gemeinschaften, in denen ihre Mitglieder aus einem geschwisterlichen Austausch leben, reduziert, hätte sie sich vom substantiellen gesellschaftlichen Vollzug verabschiedet. Kommt man aber über die institutionelle Organisation und das äußerlich Sichtbare nicht hinaus, würde die Kirche zu einem toten Gebilde. In der nicht fixierten Positionierung zwischen den Polen sozialer Partizipation und transzenter Ausrichtung sei es Aufgabe der Kirche, eine eigene Soziallehre und Pädagogik zu entwickeln, Schulen, Gewerkschaften und eine eigene Presse zu führen und sich in den Naturwissenschaften zu engagieren, womit die Kirche zum gestaltgebenden Faktor des «Abendlandes» würde.²⁷

Politische Einheiten

Die Spannung, in die Rahner den Menschen des Abendlandes und die Kirche stellt, wendet er auch auf die Politik an. Wie bereits ausgeführt sieht er in Augustinus' *De Civitate Dei* einen Meilenstein des Werdeganges des Abendlandes. Diese Magna Charta habe er, noch ganz Mensch der Antike, dem anbrechenden Mittelalter vermacht. Dabei zieht er Platons Evidenz, dass ein Staat von einem Recht geleitet werden müsse, das letztlich seinen Urgrund in der Gerechtigkeit hat, weiter und bindet sie an die Inkarnation. In Analogie zur griechischen Philosophie sieht er das römische Recht dadurch vervollkommen. Folglich hätten sich alle Zugehörigen einer politischen Einheit, auch die Verantwortungsträger, auf ein solches Recht zu verpflichten, das aber letztlich in der göttlichen Gerechtigkeit gründe. Jedes politische Gebilde müsse ein Rechtsstaat sein, dessen Grundsätze den Handlungshorizont eines Politikers übersteigen. Rahner sendet diese

²⁶ Rahner, Konstantinische Wende (wie Anm. 9), 191.

²⁷ Rahner, Konstantinische Wende (wie Anm. 9), 186–198.

Botschaft in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts sowohl an die Adressen derer, die mit einem marxistisch strukturierten Staat ohne Gottesbezug die Menschen zur Glückseligkeit führen wollen, als auch derer, die philanthropisch darüber abstimmen, ob die explizite Nennung Gottes in einer Verfassung noch im Interesse der Mehrheit liege. Gerade der transzendent verankerte Gerechtigkeitsbegriff sei wesentlich damit verbunden, dass jeder Rechtsstaat immer vorläufigen Charakter behalten werde; Politiker des Abendlandes würden folglich immer um die möglichst adäquate Umsetzung der Gerechtigkeit ringen müssen.²⁸

Abendland als Teil des «kulturellen Gedächtnisses»?

Wieweit lassen sich die bisherigen Ausführungen, die auf transzendentalen Voraussetzungen basieren und sich ganz in theologischen Kategorien bewegen, den Kulturwissenschaften vermitteln? Hugo Rahner wurde wohl von ihren Vertretern auch wahrgenommen, zum Beispiel vom Eranos-Kreis, der im Sommer in Ascona zusammentrat und zu dem er während seiner Zeit in Sitten jeweils eingeladen worden ist.²⁹ So mutet es eigenartig an, dass Rahner sich ganz als Theologe zeigt. Hielt er einen theologisch transzendenten Gedankengang, der nicht auf ein kirchliches Milieu beschränkt bleiben sollte, zum Aufbau der Gesellschaft in der Nachkriegszeit tatsächlich für realistisch? Es soll an dieser Stelle versucht werden, Entsprechungen in den Forschungen zur Memorialkultur herauszuarbeiten. Allerdings verwendet Rahner in seinem ganzen Werk den Begriff der «Erinnerung» selten, «Gedächtnis» und «Memorialkultur» kommen gar nie vor. Auf einen ersten Blick bietet Jan Assmann in seinem Werk über das *kulturelle Gedächtnis* einen interessanten Ansatzpunkt – dort, wo er die «Theologisierung der Geschichte im Zeichen einer Theologie des Willens» nach der Rückkehr Israels aus dem babylonischen Exil behandelt. Damals hat Esra von einem erhöhten Pult aus der Thora vorgelesen, womit sich Israel als erstes Volk der Menschheit, nach der traumatischen Erfahrung des selbstverschuldeten Exils, durch die Erinnerung an die eigene Geschichte eine Identität aufgebaut hat.³⁰ Stehen wir hier vor einer Parallele zu Rahners Restauration der alten Lehrkanzel in Innsbruck? Bei einer Zuhilfenahme von Jan Assmanns Theorien ist aber Vorsicht geboten, zumal er Orientalist ist, wohl in die Antike ausgreift, aber keinen Bezug zur Geschichte Europas nimmt. Rahner wiederum integriert in seine Diskurse zum Abendland

²⁸ Rahner, Geburtstag (wie Anm. 13), 199–208; Rahner, Büchertruhe (wie Anm. 15), 213–215.

²⁹ Mariano Delgado, Hugo Rahner und die Eranos-Tagungen. Ein kastalischer Mensch, ein christlicher Humanist, ein ignatianischer Verkündigungstheologe, in: Zeitschrift für katholische Theologie, 141 (2019), 264–282, hier 273f.

³⁰ Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2018, 253–257.

weder Inhalte der Orientalistik noch der alttestamentlichen Exegese oder der Bibeltheologie.

Aleida Assmann hebt aber den singulären Fall Eras auf die Ebene der europäischen Geistesgeschichte: In der Renaissance entwickelte sich, in Analogie zur nachbabylonischen Zeit, auf dem Hintergrund des Bewusstseins, dass der unmittelbare Zugang zur Vergangenheit durch Abbruch und Vergessen versperrt war, der historische Sinn schlechthin. Das heisst, die Erfahrung von Wandel und von abrupten Brüchen, die oft auch traumatischen Charakter haben, evozieren die Notwendigkeit der Konstruktion einer neuen Identität, die ihren Urgrund in der entzogenen Vergangenheit hat. Aleida Assmann verortet darin die Entstehung des Humanismus und der Nationalgeschichte, die mit einer konzentrierten Sammlungstätigkeit von Relikten als Beglaubigungsmittel einhergeht.³¹ Bei Rahner findet man keine Auseinandersetzung mit Monumenten oder anderen Gegenständen, die eine harmonische Vergangenheit mit der Gegenwart verbinden. Er erweist sich aber auch nicht als Historiograph, was das Verständnis und die methodische Einordnung seiner Schriften erschwert.

Helfen kann dabei die Unterscheidung von Maurice Halbwachs zwischen Geschichtsschreibung, die keine identitätsstiftende Funktion hat und Veränderungen sowie Brüche erforscht, und dem kollektiven Gedächtnis, das Einheit und Kontinuität einer Gruppe sichert, Veränderungen ausblendet, und so im Dienst der Ordnung der Gegenwart und dem Aufbau der Zukunft steht. Wesensmerkmale werden wohl mit der Vergangenheit assoziiert, verdanken ihre Relevanz aber nicht der Faktizität, sondern ihrem identitätsstiftenden Charakter.³²

Rahners Verständnis von Zeit und Geschichte

Vor einem Bruch mit der Vergangenheit stand Rahner nicht nur wegen des Zweiten Weltkrieges, sondern auch wegen der Verdrängung der Heilsgeschichte aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein. Auch wenn Rahner keinem Pessimismus verfiel, wusste er um diesen Prozess, der schon länger in Gang war und auch weiter fortschreiten werde. Während der erste Faktor ein einmaliges Ereignis mit brutalen aber lokalisierbaren Folgen war, steht der zweite unmissverständlich für eine definitiv entzogene und nicht mehr einzuholende Vergangenheit. Rahners Abendlandkonzept gehört so wesentlich in eine säkularisierte Gesellschaft, wobei er dessen Inhalte – aus der Verbindung von Heilsgeschichte und antiker Philoso-

³¹ Aleida Assmann, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 2018, 49–55.

³² Assmann, *Erinnerungsräume* (wie Anm. 31), 130–135; Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (wie Anm. 30), 34–48.

phie – nicht aus einer entchwundenen Vergangenheit, sondern aus einem meta-historischen, identitätsspendenden Raum schöpft. Rahners Abendlandkonzept wird kulturwissenschaftlich vermittelbar, wenn es auf dem Hintergrund der Erfahrung dieses doppelten Bruchs durch die Brille des kollektiven Gedächtnisses wahrgenommen wird. Dessen Kategorien vermitteln einen Zugang zu Rahners Geschichtsbild, das sich an der Heilsgeschichte orientiert, deren zentraler Punkt die Inkarnation ist und dem als wesentliches Element nur noch die Parusie als Vollendung der ganzen Schöpfung folgt. Da diese in der Menschwerdung anfangs aufleuchtet, sind bis dahin für die kommende Zeit keine substantiellen Veränderungen mehr zu erwarten.³³ Entsprechend geht es Rahner weitgehend darum, die Inhalte der Inkarnation in einer jeweiligen Situation möglichst perfekt zu realisieren, beziehungsweise nach Ereignissen zu suchen, wo diese Realisierung gelückt ist. Daraus erklärt sich auch, warum er dem Verlauf der Geschichte wenig Aufmerksamkeit schenkt. Wohl spricht er vom Aufbau der Zukunft; dessen Gelingen hängt aber ausschliesslich davon ab, ob es zum Rückgriff auf die heils geschichtlichen Inhalte tatsächlich kommt.

Der Vergangenheitsbezug Rahners ist eine Folge des Sinnbedürfnisses nach soliden Parametern, die als Garanten beim Bau der Gesellschaft dienen können. Da Europa nach dem Krieg vor einer *tabula rasa* stand, versucht Rahner den durch einen anderen Bruch verlorenen Bezug zum inkarnatorischen Geheimnis der Heilsgeschichte wieder zu beleben und verbindlich in ein neues Gesellschaftskonzept zu integrieren. Dieses Geheimnis interessiert ihn als ewige Wahrheit, das in der Welt gestaltgebend einbricht und damit zum Äquivalent des kollektiven Gedächtnisses werden soll.

Die Formung der Gesellschaft glückt überall dort, wo man sich an diesem Mysterium orientiert, oder mit anderen Worten, wo man sich dessen erinnert hat und sich in Zukunft erinnern wird. Konkrete Unterschiede in der Ausgestaltung und die Veränderbarkeit historischer Phänomene interessieren Rahner hingegen nicht. Wichtig ist die Aktualisierung der zeitlich übergeordneten Inhalte. Rahner wähnt sich einerseits als Erbe einer bereits lange wirkenden Tradition, anderseits aber hebt er nach der katastrophalen Erfahrung des Nationalsozialismus das kulturelle Phänomen der Klassik und das historische Ereignis der Inkarnation unter dem neu formulierten Konzept des Abendlandes in eine transzendentale Sphäre und verleiht ihnen damit einen Absolutheitsanspruch, der letztlich nicht auf Westeuropa, das geographische Abendland, beschränkt bleibt, sondern globale Züge annimmt. Rahner ruft ein vergessenes Selbstbild in Erinnerung, verbindet damit aber die Forderung nach einem neuen Bewusstsein. Nicht die Zugehörigkeit zum

³³ Jacques Le Goff, Kultur des europäischen Mittelalters, München/Zürich 1970, 281–295.

Abendland, das Wohnen in seinem geographischen Raum sind entscheidend, sondern die Verinnerlichung der herausgearbeiteten Inhalte.

Die Wesenselemente des Abendlandes – klassische Philosophie, Rechtsdenken und Inkarnation – würden, so Rahner, zu den Grundfesten und Bedingungen einer Hochkultur, die sich in allen Gesellschaften realisieren und somit alle Menschen zu ihrer Eigentlichkeit führen könnte. So haben seine Ausführungen keinen limitischen Charakter. Die Ausgrenzung gewisser Gruppen oder Menschen gibt es in Rahners Gedankengängen nicht, entsprechend baut er auch kein Wir-Bewusstsein auf, das letztlich andere wieder ausschliessen würde. Die Bedingungen liegen in den Wesenselementen, denen sich jeder Mensch öffnen kann.³⁴

Der metaphysische Raum der Heilsgeschichte als externer Speicher

Jan Assmann spricht in seiner Auseinandersetzung mit Erinnerungskulturen von einem externen Speicher, in dem identitätsstiftende Inhalte, die mit einem Urzustand oder einem zentralen historischen Ereignis verbinden, aufbewahrt und über Generationen weitergegeben werden. Die ursprüngliche Form der Tradierung war die rituelle Aktualisierung von Mythen, was durch die Erfindung der Schrift eine wesentliche Veränderung erfahren hat.³⁵ Explizite Bezüge dazu finden sich bei Rahner nicht. Vielmehr kann sich jeder Mensch über die Kenntnis patristischer Schriften und der klassischen Philosophie – aber auch über eine persönliche Glaubenshaltung – an den metaphysischen Raum der Heilsgeschichte anschliessen und deren Inhalte gegenwärtig setzen. So kann man diesen mit Jan Assmanns externem Speicher identifizieren. Bezeichnenderweise verliert Rahner aber keine Worte über eine rituelle Kommemorierung, wozu die Sakramententheologie mit ihren Reflexionen zur Aktualpräsenz Ansätze bieten würde. Er kennt auch keine Expertengruppe, also besondere Garanten der Vergegenwärtigung; ein Kultpriestertum hat keinen Platz.

Vielmehr ist es Rahner wichtig, dass der Zugang zum metaphysischen Raum nicht an eine gesellschaftliche Position oder eine besondere Würde gebunden ist, sondern jedermann offensteht. So hat der charismatische Franz von Assisi grössere Verdienste als der zeitgenössische Papst Innozenz III.³⁶

³⁴ Dazu Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 30), 156f.

³⁵ Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 30), 22f.

³⁶ Rahner, Gibt es einen christlichen Humanismus? (wie Anm. 11), 66; Rahner, Sinn der Geschichte (wie Anm. 14), 85.

Konnektive Struktur von Generationen und Kulturen

Indem Rahners metahistorischer Raum in diesem Beitrag mit dem Terminus eines externen Speichers und des kollektiven Gedächtnisses in Korrelation gesetzt und erklärt wird, wird versucht, dessen Abendlandkonzept mit Elementen der Theorie der Memorialkultur zu verbinden. Gerade weil der Zugang zu diesem Speicher bei Rahner keinen strukturellen Bedingungen unterworfen ist, stellt sich die Frage, wie garantiert wird, dass die Dynamik des inkarnatorischen Geheimnisses generationenübergreifend wirken kann. Rahner kennt keinen Rückgriff auf einen kanonischen Text, dessen Rezitation oder Kenntnis die für das Abendland konstitutiven Parameter gegenwärtig setzen würde.³⁷ Wohl bringt Rahner wiederholt die Relevanz patristischer Schriften ins Spiel. Diese sind aber als Zeugnisse von Menschen – hier Theologen und Literaten – zu verstehen, die den Zugriff zum metahistorischen Raum vollzogen haben. Die Kenntnis dieser Quellen wirkt inspirierend oder handlungsleitend, ist aber in sich kein Garant für die Vergegenwärtigung des inkarnatorischen Mysteriums, bzw. den Aufbau einer auf ihm gründenden Gesellschaft, des Abendlandes. Den Schriften kommt zentrale, aber nicht konstitutive Bedeutung zu. Ebenso gründet die konnektive Struktur, die Kulturen und Generationen verbindet, und durch die die Wesenselemente des Abendlandes tradiert und gegenwärtig gesetzt werden, nicht in der Rezitation oder in der Verpflichtung auf die christologischen Dogmen. Wohl ist die Dimension des Glaubens zentral, Rahner setzt aber die Bekenner einer orthodoxen Christologie nicht mit den Bewohnern oder den *Konstrukteuren* des Abendlandes gleich.

Das Abendland realisiert sich nur über Personen, die in ihren jeweiligen sozialen und historischen Verhältnissen durch einen rein persönlichen, quasi mystischen Akt in den metahistorischen Raum zu den inkarnatorischen Geheimnissen vordringen. Dieser Rückgriff kreiert eine Verbundenheit mit Gläubigen früherer Generationen, die über denselben Weg in anderen Situationen gesellschaftsstiftend wirkten und so eine Kultur des Abendlandes aufbauten.³⁸ An die einzelnen Personen, die unabhängig von sozialem Status und Herkunft eine solche Vergegenwärtigung des heilsgeschichtlichen Mysteriums vornehmen, erhebt Rahner aber differenzierte Anforderungen. Durch das Eintreten in den metahistorischen Raum erweisen sie sich als *Menschen der Geschichte*. Um aber wirklich zum Mit-Erbauer des Abendlandes zu werden, haben sie weitere Verpflichtungen zu erfüllen. So werden für Rahner die beiden anderen Faktoren *Mensch der Einheit* und *Mensch der schönen Mitte* gerade wegen ihrer oben herausgearbeiteten Ambigui-

³⁷ Dazu Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (wie Anm. 30), 88–91.

³⁸ Hugo Rahner, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Wien 1947, 52–108; Oberholzer, Bedeutung (wie Anm. 7), 257–260.

tät zum anspruchsvollen Profil. Lediglich bei der Komponente *Mensch der Geschichte* bekommt die Erinnerung eine konstituierende Funktion. Die zwei anderen Elemente fordern eine Balance zwischen einem sozialen Zusammengehörigkeitsgefühl und dem Respekt vor verschiedenen Nationen und Kulturen sowie zwischen der verbindlichen Teilnahme am Weltgeschehen und einer inneren Distanz. Rahner postuliert damit nicht eine institutionelle, gesellschaftlich fixierte, sondern eine authentische Elite, die mit spiritueller Kompetenz, Gegenwartsbezug und Realitätssinn gestaltgebend wirken und so schöpferisch das Abendland aufbauen soll.

Die Reflexionen Rahners über den abendländischen Menschen lassen sich letztlich nur auf Verantwortungsträger, Protagonisten, also besondere Persönlichkeiten anwenden, die über einen eigenständigen Werdegang und eine Teilhabe am inkarnatorischen Mysterium, in einer differenzierten Auseinandersetzung mit den Bedingungen der Gegenwart die Gesellschaft gestalten. Auch wenn Rahner dies prinzipiell jedem Menschen zutraut, hat er geistliche und reflektierende Einzelpersonen im Blick. Der Aufbau des Abendlandes hängt letztlich vom persönlichen Engagement einiger weniger Menschen ab. Im Zentrum stehen somit eigenständige Verantwortungsträger, die in verschiedenen Epochen und Kulturen zu finden sind und über den Zugang zum metahistorischen Raum oder externen Speicher aus demselben Fundus schöpfen. Somit bekommt das Abendlandkonzept Hugo Rahners eine erinnerungssoziologische und -kulturelle Dimension. Das *Apriori* von transzendenten Bedingungen, welches die Theorie Rahners ausserhalb eines kirchlichen Milieus so schwer vermittelbar macht, kann so über die Studien von Jan und Aleida Assmann kulturwissenschaftlich erschlossen werden.

Zusammenfassung

Die eigentliche Aufgabe dieses Artikels besteht darin, das Abendlandkonzept Hugo Rahners mit den Reflexionen zum kulturellen Gedächtnis und zu Erinnerungsräumen in Beziehung zu setzen. Rahner legt seinem Projekt des Aufbaus einer abendländischen Gesellschaft das Geheimnis der Menschwerdung Jesu zugrunde, das sich auf dem Hintergrund der klassischen Philosophie historisch vollzogen hat. Die Verbindung der beiden Komponenten hält Rahner für die Rezeption und Ausbreitung dieses Mysteriums für wesentlich. Dessen Inhalte und Dynamik kann sich – so Rahner – ein Mensch zu eigen machen, indem er über ein spirituelles Erlebnis in den metahistorischen Raum vordringen kann, in welchem diese ruhen. Der von dieser Erfahrung geprägte Mensch macht sich fortan die Inkarnation zum handlungsleitenden Prinzip und wirkt, davon inspiriert, ausgleichend zwischen Einheit und Verschiedenheit, zwischen verbindlichem Gegen-

wartsbezug und innerer Distanz. So wird er Garant einer christlich humanistischen Gesellschaft. Dieses Konzept kann transparent gemacht werden auf die Theorie des kulturellen Gedächtnisses von Jan und Aleida Assmann, indem der metahistorische Raum, wo die Substanz des inkarnatorischen Geheimnisses ruht, mit dem externen Speicher identifiziert werden kann, aus dem einer Gesellschaft über Generationen identitätsstiftende Inhalte vermittelt werden. Gemäss Rahner kann jede Person auf diesem Weg konstruktiv wirken, wobei er damit hohe Ansprüche an intellektuelle Kompetenz und Realitätsbezug verbindet und sich weitgehend auf einzelne Verantwortungsträger konzentriert. Die abendländische Gesellschaft prägt aber letztlich alle ihre Mitglieder. Rahner ist überzeugt, auf diesem Weg die Bedingungen für eine universale, humanistische und christliche Gesellschaft zu schaffen, wagt damit aber zugleich auch, der seit der Säkularisierung marginalisierten Heilsgeschichte ihr gestaltgebendes Prinzip zurückzugeben.

«Abendland» bei Hugo Rahner – Die Heilsgeschichte als integrierender Bestandteil des kulturellen Gedächtnisses zum Aufbau der Nachkriegsgesellschaft

In diesem Artikel wird in einem ersten Schritt Hugo Rahners Abendlandkonzept zusammenfassend dargestellt, womit er in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg eine christlich humanistische Gesellschaft aufbauen wollte. Diese sollte sich einerseits an den christlichen und klassischen Wurzeln Europas orientieren und andererseits kulturell offen und somit in allen Erdteilen verwirklichbar sein. Rahner bedient sich dabei theologischer und transzendentaler Prämissen, was die Rezeption in einem säkularen Umfeld schwierig macht. Aus dem Grund werden in einem zweiten Schritt die Reflexionen Rahners auf ihre erinnerungskulturelle Dimension, unter Rezeption der Theorien zum kulturellen Gedächtnis und zu Erinnerungsräumen, untersucht.

Abendland – Hugo Rahner – Europa – Zweiter Weltkrieg – kulturelles Gedächtnis – Erinnerungsräume.

«Abendland» chez Hugo Rahner – L'histoire du salut comme partie intégrante de la mémoire culturelle pour la construction de la société d'après-guerre

Dans cet article, nous résumerons dans un premier temps le concept d'Occident («Abendland») de Hugo Rahner, avec lequel il voulait construire une société humaniste chrétienne au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Celle-ci devait d'une part s'orienter vers les racines chrétiennes et classiques de l'Europe et d'autre part être culturellement ouverte et donc réalisable dans toutes les parties du monde. Rahner se sert pour cela de prémisses théologiques et transcendantales, ce qui rend difficile la réception dans un environnement laïc. C'est pourquoi, dans un deuxième temps, les réflexions de Rahner seront examinées sous l'angle de leur dimension mémorielle et culturelle, en tenant compte des théories sur la mémoire culturelle et les espaces de mémoire.

Occident («Abendland») – Hugo Rahner – Europe – Seconde Guerre mondiale – Mémoire culturelle – Espaces de mémoire.

«Abendland» in Hugo Rahner – La storia della salvezza come componente integrante della memoria culturale per la costruzione della società del dopoguerra

Il presente articolo riassume nella sua prima parte il concetto di Occidente («Abendland») con il quale Hugo Rahner nel secondo dopoguerra intendeva costruire una società cristiana umanista. Da un lato, essa doveva orientarsi alle radici cristiane e classiche dell'Europa, dall'altro doveva essere culturalmente aperta e quindi ricreabile in tutte le parti del mondo. Rahner si avvale di premesse teologiche e trascendenti, che rendono difficile la loro ricezione in ambienti laici. Per questo motivo nella seconda parte viene esaminata la dimensione della memoria delle riflessioni di Rahner, tenendo conto delle teorie della memoria culturale e degli spazi della memoria.

Occidente («Abendland») – Hugo Rahner – Europa – Seconda guerra mondiale – Memoria culturale – Spazi di memoria.

«Abendland» in Hugo Rahner – The History of Salvation as an Integrating Component of Cultural Memory for the Construction of Post-War Society

In a first step, this article summarises Hugo Rahner's concept of the «Occident» («Abendland»), by which he wanted to build a Christian humanist society in the period after World War II. On the one hand, the latter was to be oriented towards the Christian and classical roots of Europe, while on the other, it was to be culturally open and thus realisable in all parts of the world. In doing so, Rahner makes use of theological and transcendental premises, which complicate its reception in a secular environment. For this reason, Rahner's reflections will be examined for their memory-cultural dimension in a second step, considering the theories of cultural memory and memory spaces.

Occident («Abendland») – Hugo Rahner – Europe – World War II – Cultural memory – Spaces of memory.

Paul Oberholzer, Prof. Dr., Universität Gregoriana Rom.