

Anthropologische Möglichkeitsbedingungen christlichen Glaubens? : Überlegungen zur Weiterentwicklung der Systematischen Theologie

Autor(en): **Dahlke, Benjamin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **64 (2017)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-825802>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

BENJAMIN DAHLKE

Anthropologische Möglichkeitsbedingungen christlichen Glaubens? Überlegungen zur Weiterentwicklung der Systematischen Theologie

Schon seit geraumer Zeit befindet sich die katholische Systematische Theologie in einer Phase der Neuorientierung. Es wird nach tragfähigen Modellen und Ansätzen gesucht, den christlichen Glauben zu entfalten, d.h. ihn grundzulegen, wie es der Fundamentaltheologie obliegt, und ihn darzulegen, was als Aufgabe der Dogmatik zufällt. Angesichts des erheblichen Problembewusstseins, das innerhalb beider Fächer besteht, gestaltet sich diese Neuorientierung als ein überaus komplexer, tastender Prozess – zumal keinerlei Leitphilosophie oder spezifische Methode in Sicht ist, die einen verbindenden und auch verbindlichen Rahmen böte.¹ Von daher stehen sich unterschiedliche Herangehensweisen gegenüber; die Debatte ist unübersichtlich, und die Kommunikation untereinander fällt bisweilen schwer.

Trotz aller Pluralität gibt es durchaus Verbindendes. Hierzu zählt die Bezugnahme auf solche Fachvertreter, die sich ungefähr seit Mitte des 20. Jahrhunderts für eine Öffnung von Theologie und Kirche eingesetzt haben. Verwiesen sei auf Karl Rahner (1904–1984), Bernard Lonergan (1904–1984) und Henri Bouillard (1908–1981).² Bis heute sind sie im deutschen, engli-

¹ Vgl. MEYER ZU SCHLOCHTERN, Josef/SIEBENROCK, Roman A. (Hgg.): *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft* (= PaThSt 52). Paderborn: Schöningh 2010; SCHÜSSLER FIORENCA, Francis: *Systematic Theology: Task and Methods*, in: DERS./GALVIN, John P. (Hgg.): *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*. 2. Auflage. Minneapolis, MN: Fortress Press 2011, 1–78; HOFFMANN, Veronika u.a. (Hgg.): *Unter Hochspannung. Die Theologie und ihre Kontexte* (= Theologie im Dialog 8). Freiburg i.Br.: Herder 2012; MARSCHLER, Thomas/SCHÄRTL, Thomas (Hgg.): *Dogmatik heute. Bestandsaufnahme und Perspektiven*. Regensburg: Pustet 2014; FÖSSEL, Thomas: *Fundamentaltheologie als relationaler Diskursraum der christlichen Gott-Rede im Horizont der „loci theologici“ und „Zeichen der Zeit“*, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 18 (2014), 5–22; WERBICK, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*. Freiburg i.Br.: Herder 2015; WENZEL, Knut: *Offenbarung – Text – Subjekt. Grundlegungen der Fundamentaltheologie*. Freiburg i.Br.: Herder 2016.

² Zu ihren Biographien siehe CROWE, Frederick E.: *Bernard J.F. Lonergan. Progresso e tappe del suo pensiero*. Rom: Città Nuova 1995; GLÉ, Jean-Marie: *La vie et l'œuvre d'Henri Bouillard*, in: *Transversalités* 109 (2009), 149–158; NEUFELD, Karl H.: *Die Brüder Rahner. Eine Biographie*. 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder 2004. Hilfreich zum Verständnis sind auch CORETH, Emerich u.a. (Hgg.): *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 3 Bde. Graz: Styria 1987–1990; DORÉ, Joseph (Hg.): *Le devenir de la théologie*

schen und französischen Sprachraum wichtige Referenzautoren. Ihre Werke werden gelesen, um Anstöße für die theologische Urteilsbildung zu erlangen. Aber nicht allein das haben Rahner, Lonergan und Bouillard gemein. Allesamt Jesuiten einer Generation, einte sie die Überzeugung, dass es aufseiten des Menschen Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte geben muss, soll der christliche Glaube nicht etwas Fremdes sein. Die damit umschriebenen anthropologischen Möglichkeitsbedingungen lassen sich allerdings nicht abstrakt erschließen, sondern nur ausgehend vom gegebenen Glauben. Das bedeutet: Von der Wirklichkeit her werden die Bedingungen der Möglichkeit freigelegt.

Rahner, Bouillard und Lonergan bearbeiteten auf je eigene Weise dieselbe theologische Problemstellung, nämlich die Subjektferne der Neuscholastik. Dieser Hintergrund soll zunächst skizziert werden (Abschnitt 1). Sodann werden ihre spezifischen Lösungsvorschläge vorgestellt (Abschnitt 2). Schließlich sollen die Grenzen ihrer Ansätze benannt werden (Abschnitt 3). Denn die Frage ist ja, ob oder doch inwieweit ihr Denken heute, unter veränderten Bedingungen, weiterhilft; ob es also dazu geeignet ist, den christlichen Glauben grund- und darzulegen. Von daher handelt es sich im Folgenden um theologiegeschichtliche, orientierende Überlegungen, die der Weiterentwicklung der Systematischen Theologie dienen sollen.

1. DIE SUBJEKTFERNE NEUSCHOLASTISCHER THEOLOGIE

Wie Immanuel Kant (1724–1804) aufzeigte, tritt das Subjekt einem Objekt nicht bloß gegenüber, sondern ist an dessen Konstitution wesentlich beteiligt. Insofern das Subjekt stets in bestimmte Kontexte verwoben ist, die seinen Objektbezug mitbedingen, ist Erkenntnis überdies unweigerlich standortgebunden. Hieraus ergeben sich Perspektivität und in gewisser Weise sogar Relativität, ausgedrückt im Geschichtsbewusstsein, das spätestens seit dem 19. Jahrhundert zu den Erkenntnisbedingungen der Moderne zählt.³ Diesen Bedingungen zu entsprechen, also das historisch kontextualisierte Subjekt konsequent zu berücksichtigen, stellte sich als Aufgabe auch für die Theologie. Sie konnte nicht mehr in der Weise betrieben werden, wie das bis dahin der Fall war. Lediglich das biblische Zeugnis sowie die kirchliche Tradition in einen systematisch-kohärenten Zusam-

catholique mondiale depuis Vatican II 1965–1999 (= Sciences théologiques et religieuses). Paris: Beauchesne 2000; COFFELE, Gianfranco: *Apologetica e teologia fondamentale. Da Blondel a de Lubac*. Rom: Edizioni Studium 2004.

³ Vgl. SCHNÄDELBACH, Herbert: *Über historistische Aufklärung*, in: DERS.: *Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen* (= stw 683). Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, 23–46; GROßHANS, Hans-Peter: *Perspektivität des Erkennens und Verstehens als Grundproblem theologischer Rationalität*, in: ThLZ 128 (2003), 351–368; AMERIKS, Karl: *Kant and the Historical Turn. Philosophy as Critical Interpretation*. Oxford: Clarendon Press 2006, 1–12.

menhang zu bringen, erwies sich vor dem Hintergrund der Einsicht, dass von einem Objekt nicht ohne das es erkennende Subjekt gesprochen werden kann, als unterkomplex. In der Folge wurden – meistens in produktivem Bezug auf die Klassische Deutsche Philosophie – neuartige Modelle von Theologie konzipiert. Dabei fand keineswegs nur Kant Beachtung.⁴ Auch die Entwürfe von Johann Gottlieb Fichte (1762–1814), Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831) und Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1854) wurden rezipiert.⁵

Dies blieb allerdings nicht unwidersprochen; es formierte sich sogar massiver Widerstand – beispielsweise in Mainz. Franz Leopold Bruno Liebermann (1759–1844), Regens und Dogmatikprofessor am Priesterseminar, verfasste die fünfbandigen *Institutiones theologiae*, in denen allein Schrift und Tradition als Bezugsgrößen gelten sollten. Auf die damaligen Versuche, Theologie im Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie zu betreiben, ging Liebermann deshalb erst gar nicht ein; er ignorierte sie einfach.⁶ Nicht zuletzt durch ihn vorbereitet, entwickelte sich Mainz in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem Zentrum jener Strömung, welche der Perspektivität und Relativität entgehen wollte, indem sie die Theologie als Wissenschaft vom Dogma und den Glauben als Fürwahrhalten einer propositional gefassten Offenbarung konzipierte. Gemeint ist die Neuscholastik, deren Anhänger bewusst auf das Denken des Mittelalters und des Barock zurückgriffen, insbesondere auf Thomas von Aquin

⁴ Vgl. FISCHER, Norbert (Hg.): *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte* (= Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte 8). Freiburg i.Br.: Herder 2005. Ein Beispiel dafür, welche Bedeutung Kant damals zugemessen wurde, ohne dass man ihm unkritisch folgte, sind die Darlegungen von BOLZANO, Bernard: *Lehrbuch der Religionswissenschaft* [...], Bd. 1. Sulzbach: Seidel 1834, 150–168 (Einschaltung. Etwas über die kritische und einige neuere Philosophien in Deutschland).

⁵ Vgl. MADER, Josef: *Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts* (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik 14). Münster: Lit 2000; SANS, Georg: *Georg Hermes und die Offenbarung. Eine Fallstudie zum Fortwirken Fichtes im katholischen Denken des 19. Jahrhunderts*, in: Fichte-Studien 36 (2012), 165–180; ESSEN, Georg: „Von Mönchen, Mystikern und Schellingianern“. *Verwickelte Spurensuche zur Schelling-Rezeption in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, in: DANZ, Christian (Hg.): *Schelling und die historische Theologie des 19. Jahrhunderts*. Tübingen: Mohr Siebeck 2013, 171–192.

⁶ Vgl. LIEBERMANN, Franz Leopold Bruno: *Institutiones Theologicae*, Bd. 1. 5. Auflage. Mainz: Kirchheim 1840, 51–53. Wie hier deutlich wird, erschien ihm bereits die nachreformatorische Scholastik in ihrer ganzen argumentativen Subtilität als ein Irrweg. Deziert schrieb er (ebd., IV): „Neque alia hic est Theologiae, quam aliarum scientiarum conditio; nam, quamvis interire non possit veritatum revelatarum depositum, Ecclesiae curae promissum; Theologia tamen, in quantum disciplinae alicujus aut scientiae rationem habet, eam formae mutabilitatem induit, quam res omnes humanae experiuntur. Diu a Scholasticis versata et deformata, vix aliquid retinuerat pristinae dignitatis; cum viri melioris eruditionis et ingenii tot ineptiarum, quibus haec disciplina scatebat, pertaesi, animum applicuerint ad Scripturae et Traditionis studium, quod omnis sanae Theologiae fundamentum est.“

(1224–1274), weil bei ihm noch keine Subjektivierung gedroht habe.⁷ In diesem Zusammenhang ist Johann Baptist Heinrich (1816–1891) zu nennen, Professor am Mainzer Seminar und gleichzeitig Generalvikar, der eine mehrbändige Dogmatik verfasste.⁸ Heinrich zufolge hat es die Theologie vorrangig mit Gott zu tun, mit allem Übrigen nur auf abgeleitete Weise.⁹ Bei aller Hochschätzung der Vernunft ist ihre Grundlage deshalb auch die Offenbarung, wie sie durch die Heilige Schrift, die Kirchenväter und kirchlichen Lehrentscheidungen zugänglich gemacht wird.¹⁰

Die ausschließliche Objektorientierung, die hier zu Ausdruck kommt, war ein Kennzeichen der Neuscholastik insgesamt. Aus der Sorge heraus, das deutungsfreudige Subjekt, wie es die Klassische Deutsche Philosophie gezeichnet hatte, verforme den Glauben, wurde dieses bewusst aus der Betrachtung ausgeschlossen. Nach der turbulent verlaufenden Modernismuskrise Anfang des 20. Jahrhunderts verstärkte sich dies nochmals.¹¹ Wie es

⁷ Vgl. WALTER, Peter: „Den Weltkreis täglich von Verderben bringenden Irrtümern befreien“ (Leo XIII.). *Die Internationalisierung der theologischen Wissenschaftswelt am Beispiel der Neuscholastik*, in: ARNOLD, Claus/WISCHMEYER, Johannes (Hgg.): *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie* (= VIEG.B 101). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2013, 319–353. Speziell zu Mainz siehe ebd., 337–341.

⁸ Näher zu ihm siehe WALTER, Peter: *Johann Baptist Heinrich als dogmatischer Theologe*, in: VIDAL, Enrique Benavent/MORALI, Ilaria (Hgg.): *Sentire cum Ecclesia* (FS Karl Josef Becker). Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer 2003, 113–133. Heinrich verdeutlicht seine Position in: *Dogmatische Theologie*, Bd. 1. Mainz: Kirchheim 1873, IX–X: „Ein gründliches und fortwährendes Studium der Theologie ist jedem Geistlichen, der sich selbst vervollkommen und sein heiliges Lehramt gut verwalten will, unumgänglich notwendig. Ein kurzes, nur die notwendigen Elemente enthaltendes Compendium genügt dazu nicht. Freilich bieten die alten großen Theologen unermeßliche Schätze und ist ihr Studium durch kein modernes Buch zu ersetzen; allein obwohl sie wieder zu Ehren gekommen sind, und namentlich die theologische Summe des heil. Thomas wieder viel verbreitet ist, so scheint mir doch eine Dogmatik, wie ich sie geben möchte, ein vielfach empfundenes Bedürfnis. Vor Allem kann man die alten scholastischen und positiven Theologen mit Nutzen nicht studieren, ohne in ihr Verständnis und Studium eingeführt zu sein. Seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ist aber die Form und Weise, wie bei uns die Theologie gelehrt wurde, vielfach von der in der Kirche üblichen Form so weit abgewichen, zum Theil selbst eine so subjective gewesen, daß sie vielfach von dem Studium und Verständnis der alten großen Theologen mehr entfernte, als zu demselben hinführte.“ Heinrich sah das 18. Jahrhundert als Bruchstelle an (ebd., XII). Ähnlich bereits der Bonner Theologe und spätere Paderborner Bischof MARTIN, Konrad: *Lehrbuch der katholischen Religion für höhere Lehranstalten, zunächst für die oberen Klassen der Gymnasien*, Bd. 1. 5. Auflage. Mainz: Kirchheim und Schott 1851, 381f.

⁹ Vgl. HEINRICH, Johann Baptist: *Dogmatische Theologie*, Bd. 1. Mainz: Kirchheim 1873, 3. Im Hintergrund dürfte jenes Theologiemodell stehen, das Thomas von Aquin in seiner *Summa theologiae* I, q. 1 skizziert.

¹⁰ Vgl. HEINRICH: *Dogmatische Theologie*, 3–17.

¹¹ Zum Hintergrund siehe WOLF, Hubert/SCHEPERS, Judith (Hgg.): „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. *100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche* (= Römische Inquisition und Indexkongregation 12). Paderborn: Schöningh 2009. Dass die damals aufgeworfenen Probleme keineswegs abgegolten waren, betonte Jahrzehnte später SCHAEFFLER, Richard: *Der „Modernismus-Streit“ als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute*, in: ThPh 55 (1980), 514–534.

im Antimodernisteneid heißt, den bis 1967 sämtliche Kleriker ablegen mussten, gründet der Glaube auf einer von außen kommenden Wahrheit statt auf vagen Gefühlen.¹² Dass der christliche Glaube anthropologische Möglichkeitsbedingungen haben muss, weil er ansonsten etwas dem Menschen Fremdes bliebe, geriet dabei allerdings aus dem Blick. Hieran erinnerten Karl Rahner, Henri Bouillard und Bernard Lonergan. Selbst neuscholastisch ausgebildet, führten sie die katholische Theologie konzeptionell weiter. Sie versuchten, den überlieferten Lehrbestand – verstanden als *depositum fidei* – in ein Verhältnis zum Menschen in seinem Selbstvollzug zu setzen. Zu diesem Zweck griffen sie auf Ansätze zurück, die nicht-scholastisch waren, ohne allerdings ihre eigene, vorrangig thomistische Prägung vollkommen abzustreifen. Sie kombinierten klassische und moderne Überlegungen, was im Übrigen ein Kennzeichen ihrer Generation darstellt.¹³

2. DIE ENTWÜRFE IM EINZELNEN

2.1 Karl Rahner

Nach Abschluss des ordensüblichen Studiengangs, der ganz von der Neuscholastik bestimmt war, bezog Rahner im Jahr 1934 die Universität Freiburg i.Br., wo er promovieren sollte. Unter dem Eindruck des Werks seines belgischen Mitbruders Joseph Maréchal (1878–1944), der Thomas von Aquin und Kant in ein Gespräch gebracht hatte, schrieb er eine philosophische Dissertation.¹⁴ Hierauf baute *Hörer des Wortes* auf – eine Schrift, in welcher Rahner Überlegungen zu einer religionsphilosophischen Grundlegung

¹² Dies wird im fünften Punkt der Eidesformel festgehalten (DH 3542).

¹³ Vgl. DULLES, Avery: *Jesuits and Theology: Yesterday and Today*, in: TS 52 (1991), 524–538, hier 534f.; ESSEN, Georg: „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch“. *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in: MÜLLER, Klaus (Hg.): *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*. Regensburg: Pustet 1998, 23–44. Es stellt ein Desiderat dar, die innerthomistische Diskussion um die Neuausrichtung der Systematischen Theologie zu rekonstruieren. Harsche Kritik am transzendentalen Ansatz äußerte etwa LAKEBRINK, Bernhard: *Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existenzialen Anthropozentrik*. Freiburg i.Br.: Rombach 1967.

¹⁴ Sie ist nach dem Scheitern des Promotionsprojekts – die Gründe dafür können an dieser Stelle übergangen werden – publiziert worden: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck: Rauch 1939. Zum Ansatz von *Geist in Welt* siehe MUCK, Otto: *Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode*, in: SCHÖNDORF, Harald (Hg.): *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners* (= QD 213). Freiburg i.Br.: Herder 2005, 31–56 und NEUFELD, Karl H.: *Joseph Maréchal und Karl Rahner. Vom Umgang mit Thomas von Aquin*, in: ZKTh 137 (2015), 127–140. Zum Denken des belgischen Jesuiten siehe MARTY, François: *Joseph Maréchal SJ (1878–1944). Kritische Philosophie und Neuscholastik. Eine transzendente Theologie*, in: FISCHER: *Kant und der Katholizismus*, 515–528.

der Theologie anstellt.¹⁵ Wie er darlegt, ist die Theologie zwar auf die Offenbarung bezogen und damit auf etwas Unableitbares; doch ist es der Mensch, der diese auf- und annimmt.¹⁶ Um genau diese Dimension geht es Rahner. Indem er die „Frage nach der apriorischen, im Wesen des Menschen liegenden Möglichkeit des Hörenkönnens einer möglicherweise ergehenden Offenbarung Gottes“ stellt, sucht er nach anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des christlichen Glaubens.¹⁷ Im Hintergrund steht neben den epistemologischen Überlegungen Maréchal's das Konzept der Daseinsanalyse, wie es der Freiburger Philosoph Martin Heidegger (1889–1976) entwickelt hatte.¹⁸ Das zeigt sich insbesondere daran, dass Rahner die Seinsfrage als unweigerlich zum Dasein zählend aufweisen will.¹⁹ So schreibt er:

„Der Mensch kann nie bloß bei diesem oder jenem allein denkend oder handelnd sich aufhalten. Er will wissen, was alles zumal in seiner Einheit, in der ihm alles schon immer begegnet, sei; er fragt nach den letzten Hintergründen, nach dem einen Grund aller Dinge, und insofern er alles einzelne als seiend erkennt, nach dem Sein alles Seienden; er treibt Metaphysik.“²⁰

Eine Frage bedarf aber einer Antwort und setzt diese ihrer Möglichkeit nach zumindest voraus, denn ansonsten wäre sie als Frage sinnlos.²¹ Dies nutzt Rahner, um den Gottesgedanken einzuführen: Wenn der Mensch auf das Sein und damit auf das Ganze der Wirklichkeit hin offen ist, dann notwendigerweise auf Gott als das absolute Sein.²² Letztlich stellt Gott die Antwort auf die Frage dar, welche der Mensch sich selbst ist. Als ein konstitutiv geschichtliches Wesen muss der Mensch deswegen mit einer geschichtlich ergehenden Offenbarung rechnen, ohne sie freilich erzwingen

¹⁵ RAHNER, Karl: *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*. München: Kösel-Pustet 1941.

¹⁶ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes*, 14–19.

¹⁷ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes*, 19f. Rahners Anliegen ist – mit eigenen Worten (ebd., 43) – „eine metaphysische Analytik des Menschen in Absicht auf dessen Vermögen, das Wort Gottes zu vernehmen, das als Offenbarung des unbekanntes Gottes in der Geschichte des Menschen möglicherweise ergeht.“

¹⁸ Vgl. RAFFELT, Albert: *Martin Heidegger und die christliche Theologie. Eine Orientierung mit Blick auf die katholische Rezeption*, in: FISCHER, Norbert/HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (Hgg.): *Die Gottesfrage im Denken Martin Heideggers*. Hamburg: Meiner 2011, 195–221. Nicht vergessen werden darf zudem Max Scheler (1874–1928). Siehe dazu KOBUSCH, Theo: *Phänomenologie und Fundamentaltheologie. Zum Einfluß Schelers auf Rahners Frühwerk*, in: GEERLINGS, Wilhelm/SECKLER, Max (Hgg.): *Kirche sein* (FS Hermann Josef Pottmeyer). Freiburg i.Br.: Herder 1994, 111–116.

¹⁹ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes*, 42–58.

²⁰ RAHNER: *Hörer des Wortes*, 44.

²¹ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes*, 45.

²² Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes*, 81f.

zu können, weil Gott frei bleibt.²³ Anthropologie und Theologie sind folglich wechselseitig aufeinander verwiesen, ja verbunden, insofern die in sich metaphysische Anthropologie fundamentaltheologischen Charakter besitzt.²⁴

Der in *Hörer des Wortes* entwickelte Ansatz wird häufig als Transzendentaltheologie bezeichnet.²⁵ Rahner erprobte ihn in zahlreichen weiteren Abhandlungen und Vorträgen.²⁶ Als er nach verschiedenen Stationen Professor in München geworden war, suchte er die verschiedenen, häufig situationsbezogenen Überlegungen zu bündeln. Deshalb konzipierte er den *Grundkurs des Glaubens*, der im Jahr 1976 erschien.²⁷ Es war sein Anliegen, das Christentum nicht bloß als ein Objekt, sondern in seinem inhärenten Bezug auf das Subjekt in seinem Selbstvollzug zu präsentieren.²⁸ Folglich

²³ Zusammenfassend RAHNER: *Hörer des Wortes*, 209: „Der Mensch ist das Seiende von hinnehmender Geistigkeit, das in Freiheit vor dem freien Gott einer möglichen Offenbarung steht, die, wenn sie kommt, in seiner Geschichte im Wort sich ereignet. Der Mensch ist der in seine Geschichte auf das Wort des freien Gottes Hineinhorchende. Nur so ist er, was er sein muß. Eine metaphysische Anthropologie ist dann an ihrem Ende, wenn sie sich begriffen hat als die Metaphysik einer *potentia oboedientialis* für die Offenbarung des überweltlichen Gottes.“

²⁴ Vgl. RAHNER: *Hörer des Wortes*, 212–229.

²⁵ Vgl. HERZGSELL, Johannes: *Dynamik des Geistes. Ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner* (= IThS 54). Innsbruck: Tyrolia 2000; SHEEHAN, Thomas: *Rahner's transcendental project*, in: MARMION, Declan/HINES, Mary E. (Hgg.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner*. Cambridge: Cambridge University Press 2005, 29–42. Was Rahner darunter verstand, zeigt gerafft sein Beitrag: *Transzendentaltheologie*, in: SM 4 (1969), 986–992.

²⁶ Eigens erwähnt sei RAHNER, Karl: *Theologie und Anthropologie*, in: DERS.: *Schriften zur Theologie*, Bd. 8. Einsiedeln: Benziger 1967, 43–65, hier 45.

²⁷ RAHNER, Karl: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i.Br.: Herder 1976. Zur Genese des *Grundkurses* siehe ebd., 7f.

²⁸ Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 5: „[Es] soll nicht einfach katechismusartig wiederholt werden, was das Christentum verkündigt, sondern es soll diese Botschaft – soweit es in einem solch kurzen Versuch möglich ist – neu verstanden und auf einen ‚Begriff‘ gebracht werden; es soll dieses Christentum – unbeschadet seiner Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit –, so gut es geht, in die Verständnishorizonte eines Menschen von heute eingerückt werden.“ Was das konkret bedeutete, wird vielleicht durch die folgende Passage deutlicher – zu finden ebd., 22f. –, in welcher Rahner die inhaltliche Konzeption des *Grundkurses* erläutert: „[Es] muß *erstens* auf den Menschen als die sich selbst aufgegebene universale Frage reflektiert, also im eigentlichsten Sinne philosophiert werden. Diese Frage – die der Mensch *ist* und nicht nur *hat* – muß als Bedingung der Möglichkeit für das Hören der christlichen Antwort betrachtet werden. *Zweitens*: Die transzendentalen und geschichtlichen Bedingungen der Möglichkeit der Offenbarung sind zu reflektieren [...], so daß der Vermittlungspunkt zwischen Frage und Antwort, zwischen Philosophie und Theologie gesehen wird. Endlich muß *drittens* die Grundaussage des Christentums als Antwort auf die Frage, die der Mensch *ist*, bedacht, also Theologie getrieben werden. Diese drei Momente bedingen sich gegenseitig und bilden darum eine – in sich natürlich differenzierte – Einheit. Die Frage schafft die Bedingung des wirklichen Hörens, und die Antwort bringt die Frage erst zu ihrer reflexen Selbstgegebenheit. Dieser Zirkel ist wesentlich und soll im Grundkurs nicht aufgelöst, sondern als solcher bedacht werden.“

sind die anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des christlichen Glaubens ein durchgängig relevantes Thema. Ausdrücklich behandelt werden sie indes im ersten der insgesamt sieben ‚Gänge‘, wie die einzelnen Kapitel des *Grundkurses* heißen. Dieser Gang ist nicht zufällig *Der Hörer des Wortes* überschrieben.²⁹ Wie Rahner betont, lassen sich jene Voraussetzungen nicht abstrakt erschließen, sondern Wirklichkeit und Möglichkeit sind ineinander verschränkt.³⁰ Die Theologie fußt auf einer bestimmten Anthropologie.³¹ Diese konturiert Rahner im Weiteren, indem er den Menschen in verschiedener Hinsicht betrachtet: als Person und Subjekt³², als Wesen der Transzendenz³³ sowie als Wesen der Verantwortung und Freiheit³⁴. Überdies thematisiert er die personale Daseinsfrage als Heilsfrage.³⁵ Insofern der Mensch immer in sozial-kulturelle Zusammenhänge eingebunden und somit geschichtlich bedingt ist, ist er nicht nur der Aktiv-Gestaltende, sondern gleichzeitig der Passiv-Bestimmte. Das macht ihn als den Verfügteten aus.³⁶

Diese auf nur wenigen Seiten konzentriert entfalteten anthropologischen Überlegungen haben fundamentaltheologischen Charakter. Auf ihrer Grundlage wird nämlich der christliche Glaube dargelegt. Entsprechend stellt Rahner sie voran, noch bevor er in den darauf folgenden Gängen seines *Grundkurses* den Gottesgedanken einführt und weitere materialdogmatische Themen entwickelt. Ohne Anbindung an das Subjekt wäre der Glaube etwas bloß Objektives. Das sei in der traditionellen, vorrangig formal argumentierenden Fundamentaltheologie unzureichend berücksichtigt worden.³⁷ Rahner wollte hieran etwas ändern und mit seinem transzendentaltheologischen Ansatz die Subjektferne der Neuscholastik überwinden.³⁸ Damit ist er schulbildend geworden, zumal im deutschen

²⁹ Zum folgenden siehe RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 35–53.

³⁰ Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 35f.

³¹ Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 36: „Die Theologie impliziert also selber eine philosophische Anthropologie, die diese gnadenhaft getragene Botschaft als eigentlich philosophisch zu vollziehende freisetzt und der eigenen Verantwortung des Menschen überantwortet. Wir machen Aussagen über den Menschen, seine auf jeden Fall jetzt unentrinnbare Situation, Aussagen über das, was die Botschaft des Christentums im Menschen antrifft oder als Voraussetzung und Ort ihrer eigenen Ankunft im Menschen selber schafft; und jeder ist dann gefragt, ob er sich als der Mensch erkennen könne, der hier sein Selbstverständnis auszusprechen versucht, oder ob er verantwortlich vor sich und seinem Dasein die Überzeugung als seine Wahrheit setzen kann, daß er ein solcher Mensch nicht ist, wie ihn das Christentum ihm zusagt.“

³² Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 37–42.

³³ Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 42–46.

³⁴ Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 46–50.

³⁵ Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 50–52.

³⁶ Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 52f.

³⁷ Vgl. RAHNER: *Grundkurs des Glaubens*, 23.

³⁸ Vgl. RAFFELT, Albert: *Die Aufnahme „modernistischer“ Anliegen bei Karl Rahner (1904–1984) im Gewand der Schultheologie*, in: RoJKG 32 (2013), 131–144.

Sprachraum.³⁹ In der anglophonen Theologie hatte sein Mitbruder Bernard Lonergan eine vergleichbare Wirkung.

2.2 Bernard Lonergan

Geboren in Quebec, trat Lonergan im Jahr 1922 in die Gesellschaft Jesu ein. Seine Studien absolvierte er in London und Rom. Hier schrieb er eine Dissertation, in welcher er sich mit der Gnadenlehre bei Thomas von Aquin auseinandersetzte.⁴⁰ Danach lehrte Lonergan an verschiedenen Hochschulen seines Ordens, zunächst in seiner kanadischen Heimat, dann in Rom. Nach längerer Vorarbeit publizierte er im Jahr 1957 *Insight. A Study of Human Understanding*.⁴¹ Lonergan bietet hier – nicht zuletzt in kritischer Beschäftigung mit Kant⁴² – eine umfassende Theorie menschlichen Wissens.⁴³ Obwohl es sich um eine philosophische Studie handelt, steht *Insight* in einem erkennbaren Bezug zur Theologie.⁴⁴ Denn wie Lonergan darlegt, sind Erfahren, Verstehen, Urteilen und Entscheiden die vier Schritte, die im Vorgang der Erkenntnis zu berücksichtigen sind.⁴⁵ Damit ist die Subjektivität des Menschen unhintergebar. Von hier aus erklärt sich, weshalb er in den sechziger Jahren die Subjektvergessenheit der bis-

³⁹ Vgl. FÖSSEL, Thomas: *Letztgültiger Sinn im Licht der theologischen Vernunft. Fragen zur Reichweite transzendentalphilosophischer Glaubensverantwortung in Auseinandersetzung mit der Transzendentaltheologie Karl Rahners*, in: TThZ 115 (2006), 99–130; LERCH, Magnus: *Selbstmitteilung Gottes. Herausforderungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie* (= ratio fidei 56). Regensburg: Pustet 2015. Was Großbritannien und die USA anbelangt, siehe die Überblicksdarstellung von ENDEAN, Philip: *Karl Rahner im englischsprachigen Raum*, in: StZ Spezial 1 (2004), 57–74.

⁴⁰ Aus der Dissertation erwuchs: LONERGAN, Bernard: *St. Thomas' Thought on Gratia Operans*, in: TS 2 (1941), 289–324; 3 (1942), 69–88, 375–402, 533–578.

⁴¹ LONERGAN, Bernard: *Insight. A Study of Human Understanding*. London: Longmans, Green and Co. 1957. Zitiert wird im Weiteren nach der im Folgejahr überarbeiteten Fassung, deren Nachdruck im Jahr 1973 erschienen ist. Siehe zudem DERS.: *Insight: Preface to a Discussion* [1958], in: CROWE, Frederick E. (Hg.): *Collection. Papers by Bernard Lonergan S.J.* London: Darton, Longman and Todd 1967, 152–163.

⁴² Vgl. SALA, Giovanni B.: *Das Apriori in der menschlichen Erkenntnis. Eine Studie über Kants Kritik der reinen Vernunft und Lonergans Insight* (= MPF 97). Meisenheim: Hain 1971; DERS.: *The Concept of the Transcendental in Kant and Lonergan*, in: TADDEI-FERRETTI, Cloe (Hg.): *Going beyond Essentialism: Bernard J.F. Lonergan, an atypical Neo-Scholastic* (= Istituto italiano per gli studi filosofici. Atti di Convegni e Seminari 9). Neapel: Istituto italiano per gli studi filosofici 2012, 147–173.

⁴³ Vgl. LONERGAN: *Insight*, IX: „By insight, then, is meant not any act of attention or advertence or memory but the supervening act of understanding. It is not any recondite intuition but the familiar event that occurs easily and frequently in the moderately intelligent, rarely and with difficulty only in the very stupid. In itself it is so simple and obvious that it seems to merit the little attention that commonly it receives. At the same time, its function in cognitional activity is so central that to grasp it in its conditions, its working, and its results, is to confer a basic yet startling unity on the whole field of human inquiry and human opinion.“

⁴⁴ Besonders deutlich wird dies bei LONERGAN: *Insight*, 731–748.

⁴⁵ Vgl. LONERGAN: *Insight*, XVIII.

herigen katholischen Theologie als ihre zentrale Schwachstelle und außerdem als den entscheidenden Grund für die massive Krise der Neuscholastik benannte.⁴⁶ Für Lonergan war klar, dass der Thomismus in seiner bisherigen Form nicht weitergeführt werden konnte.⁴⁷

Es ging ihm um eine umfassende Modernisierung des gesamten Faches – ähnlich wie Karl Rahner, aber doch auf ganz eigene Weise. Anders als sein deutscher Mitbruder schränkte er die transzendente Methode nämlich auf eine Grundlegungsfunktion ein, statt ihr weitreichende materialdogmatische Möglichkeiten zuzubilligen.⁴⁸ Umgekehrt nahm Rahner den Ansatz Lonergans als den Versuch einer allgemeinen Wissenschaftstheorie wahr, die allerdings das spezifisch Theologische verfehle, weil Gott doch letztes Geheimnis sei.⁴⁹ Tatsächlich legte der kanadische Jesuit im Jahr 1972 *Method in Theology* vor. Auf der Grundlage der transzendentalen Methode, wie er sie in *Insight* entwickelt hatte, bietet er in diesem Werk eine Metatheorie der Theologie.⁵⁰ Was für das Wissen insgesamt gilt, trifft seiner Auffassung nach ebenso auf die Theologie zu – Erfahren, Verstehen, Urteilen und Entscheiden sind auch hier die zu beachtenden Schritte.⁵¹ Von einem Objekt kann insofern nicht unter Absehung vom Subjekt geredet werden; ohne die Aufmerksamkeit, Intelligenz, Vernunft und Verantwortung des Subjekts wird das Objekt erst gar nicht zu dem, was es ist. Indem die transzendente Methode dies reflektiert, nimmt sie den Menschen in seinem Daseinsvollzug in den Blick. Damit ist sie für die Theologie von besonderem Interesse. Sie legt nämlich die anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des christlichen Glaubens frei.⁵² Entsprechend glied-

⁴⁶ LONERGAN, Bernard: *The Subject* (= AqL 33). Milwaukee, WI: Marquette University Press 1968. Der Text ist in deutscher Übersetzung erschienen unter dem Titel: *Das Subjekt*, in: DERS.: *Theologie im Pluralismus heutiger Kultur* (= QD 67). Freiburg i.Br.: Herder 1975, 33–51.

⁴⁷ Vgl. LONERGAN, Bernard: *The Future of Thomism* [1968], in: RYAN, William F.J./TYRRELL, Bernard J. (Hgg.): *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan S.J.* Toronto: University of Toronto Press 1996, 43–53; DERS.: *Aquinas Today: Tradition and Innovation* [1974], in: CROWE, Frederick E. (Hg.): *A Third Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan, S.J.* New York: Paulist 1985, 35–54.

⁴⁸ Hinweise hierzu finden sich bei BEARDS, Andrew: *Rahner's Philosophy. A Lonerganian Critique*, in: Gr 87 (2006), 262–283.

⁴⁹ Vgl. RAHNER, Karl: *Kritische Bemerkungen zu B.J.F. Lonergans Aufsatz: Functional Specialities in Theology*, in: Gr 51 (1970), 537–540 mit Bezug auf den gleichnamigen Aufsatz in Gr 50 (1969), 485–505. Lonergan äußerte sich dazu in: *An Interview with Fr. Bernard Lonergan, S.J.* [1971], in: RYAN/TYRRELL: *A Second Collection*, 209–230, hier 210.

⁵⁰ Vgl. LONERGAN, Bernard: *Method in Theology* [1972]. Toronto: University of Toronto Press 1990, 3–25. Lonergan bezieht sich ausdrücklich auf *Insight* (ebd., 17). Was den engen Zusammenhang von *Insight* und *Method in Theology* betrifft, siehe SALA, Giovanni B.: *B. Lonergans Methode der Theologie: Ein Theologe hinterfragt seinen eigenen Verstand*, in: ThPh 63 (1988), 34–59 sowie die Beiträge in GILBERT, Paul/SPACCAPELO, Natalino (Hgg.): *Il Teologo e la Storia. Lonergan's Centenary (1904–2004)*. Rom: Gregorian University Press 2006.

⁵¹ Vgl. LONERGAN: *Method in Theology*, 14f.

⁵² Vgl. LONERGAN: *Method in Theology*, 25. Den klassischen Begriff der Apologetik aufgreifend, schreibt Lonergan (ebd., 123): „The apologist's task is neither to produce in others

dert Lonergan seine Studie in zwei Teile: Zunächst werden Grundlegungsfragen behandelt (*Background*), sodann wird die Theologie in ihrer Verfahrensweise analysiert (*Foreground*).⁵³

Zu den anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des christlichen Glaubens zählt das Suchen nach dem Guten und nach Sinn; letztlich nach dem, was Lonergan als *religion* bezeichnet.⁵⁴ Gemeint ist dies: Aufgrund seiner Selbst- und Welterfahrung werde der Mensch unweigerlich vor die Gottesfrage gestellt.⁵⁵ Diese entspringe der Verfasstheit des Subjekts, seiner wesenhaften Transzendentalität. Als Frage sei sie auf jeden Fall da, obwohl sie mitunter verdrängt werde.⁵⁶ Beantwortet ist sie erst, wenn der Mensch mit Gott in ausdrücklicher Verbindung steht. Lonergan bezeichnet dies als „being in love in an unrescricted manner“, womit er eine sich in Akten der Frömmigkeit ausdrückende Gottesbeziehung des Menschen meint.⁵⁷ Diese Beziehung führt zum Glauben, bei dem es um mehr als bloß um Vertrauen geht, insofern er seinen Ausdruck in bekenntnishaften Sätzen findet, wie sie in einer bestimmten Glaubensgemeinschaft ausgeprägt werden. Mit solchen Sätzen hat es die Theologie zu tun. Ausführlich thematisiert Lonergan dies in einem zweiten Teil seiner Studie, in welchem er deren Verfahrensweise analysiert. Wichtig ist dabei die gewählte Reihenfolge: Erst nachdem die anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des Glaubens erörtert sind, kommt die Theologie in den Blick.

Besonders im englischen Sprachraum hat *Method in Theology* Resonanz erfahren – man denke nur an Robert M. Doran (*1939) und David Tracy (*1939), die sich stark mit den Überlegungen ihres akademischen Lehrers befassten und sie schließlich eigenständig fortführten.⁵⁸ Was die franko-

nor to justify for them God's gift of his love. Only God can give that gift, and the gift itself is self-justifying. People in love have not reasoned themselves into being in love. The apologist's task is to aid others in integrating God's gift with the rest of their living.“

⁵³ Vgl. LONERGAN: *Method in Theology*, 1–145 bzw. ebd., 147–368.

⁵⁴ Vgl. LONERGAN: *Method in Theology*, 27–124.

⁵⁵ Vgl. LONERGAN: *Method in Theology*, 102f.

⁵⁶ Vgl. LONERGAN: *Method in Theology*, 103: „The question of God, then, lies within man's horizon. Man's transcendental subjectivity is mutilated or abolished, unless he is stretching forth towards the intelligible, the unconditioned, the good of value. The reach, not of his attainment, but of his intending is unrestricted. There lies within his horizon a region for the divine, a shrine for ultimate holiness. It cannot be ignored. The atheist may pronounce it empty. The agnostic may urge that he finds his investigation has been inconclusive. The contemporary humanist will refuse to allow the question to arise. But their negations presuppose the spark in our clod, our native orientation to the divine.“ Lonergan meint sogar (ebd., 105): „the question of God is implicit in all our questioning“.

⁵⁷ LONERGAN: *Method in Theology*, 109. Was die Erfahrung von entgrenzender Liebe angeht, siehe zudem DERS.: *Second Lecture: Religious Knowledge* [1976], in: CROWE: *A Third Collection*, 129–145, hier 133.

⁵⁸ Vgl. DORAN, Robert M.: *What Is Systematic Theology?* (= Lonergan Studies). Toronto: University of Toronto Press 2005; DERS.: *System seeking Method: Reconciling System and History*, in: GILBERT/SPACCAPELO: *Il Teologo e la Storia*, 275–299; TRACY, David: *The Achievement*

phone Theologie angeht, fand Lonergan hingegen nur wenig Beachtung. Das mag damit zusammenhängen, dass es zumal in Frankreich eine eigene Tradition eines Denkens gab, das der Moderne gegenüber aufgeschlossen war. In diesem Zusammenhang ist namentlich Henri Bouillard zu nennen.

2.3 Henri Bouillard

Nach dem Studium der Philosophie und Theologie, das er als Priesteramtskandidat in Paris absolviert hatte, trat Bouillard in den Jesuitenorden ein. Er setzte seine Ausbildung fort – teils in Lyon, teils in Rom. Seine Dissertation trug den Titel *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*.⁵⁹ Nach Abschluss der Promotion, näherhin seit dem Jahr 1942, lehrte Bouillard in Lyon, wo die Jesuiten im Stadtteil Fourvière ein Studienhaus unterhielten. Im Jahr 1950 erschien jedoch die Enzyklika *Humani Generis*, in der Papst Pius XII. (1876–1958) einige Tendenzen in der Gegenwartstheologie kritisierte. Sie richtete sich nicht zuletzt gegen jene Strömung, die (zunächst nicht ohne polemischen Unterton) als *Nouvelle Théologie* bezeichnet wurde.⁶⁰ Lyon galt als ihr Zentrum, und deshalb verloren hier mehrere Professoren ihre Stellung – unter ihnen Henri de Lubac (1896–1991), ebenso Bouillard.⁶¹ Er zog nach Paris, wo er fortan in einer Jesuitenkommunität lebte, am regen intellektuellen Leben der französischen Hauptstadt teilnahm und sich mit ganz verschiedenen, vorrangig zeitgenössischen Denktraditionen beschäftigte.⁶² Beispielsweise widmete er sich intensiv der Philosophie von Maurice Blondel (1861–1949).⁶³ Daneben hielt er immer wieder Vorträge und publizierte Abhandlungen, von denen er einige in einem Sammelband zusammenstellte: *Logique de la foi*, erschienen im Jahr 1964.⁶⁴

of Bernard Lonergan. New York: Herder and Herder 1970; DERS.: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroads 1981; DERS.: *Die Theologie und die dialogische Wende im zeitgenössischen Denken. Theologie als potentiell unendliche Hermeneutik eines aktual Unendlichen Gottes*, in: GRUBER, Franz u.a. (Hgg.): *Verstehen und Verdacht. Hermeneutische und kritische Theologie im Gespräch*. Ostfildern: Grünewald 2015, 41–69.

⁵⁹ BOUILLARD, Henri: *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Étude historique*. Paris: Aubier 1944.

⁶⁰ Vgl. FLYNN, Gabriel/MURRAY, Paul D. (Hgg.): *Ressourcement. A Movement for Renewal in Twentieth-Century Catholic Theology*. Oxford: Oxford University Press 2012.

⁶¹ Vgl. WAGNER, Jean-Pierre: *Henri de Lubac (1896–1991) et Henri Bouillard (1908–1981), profils croisés*, in: RevSR 86 (2012), 285–305.

⁶² Vgl. DORÉ, Joseph: *Théologie et philosophie chez Henri Bouillard*, in: NRTh 117 (1995), 801–820; CASTRO, Michel: *L'itinéraire théologique d'Henri Bouillard. De Thomas d'Aquin à Emanuel Levinas*. Paris: Cerf 2012; HANVEY, James: *Henri Bouillard: The Freedom of Faith*, in: FLYNN/MURRAY: *Ressourcement*, 263–277; TAEG, Paul Han Min: *La connaissance naturelle de Dieu chez Henri Bouillard (1908–1981). Approche historique et théologique*. Paris: Cerf 2015.

⁶³ BOUILLARD, Henri: *Blondel et le Christianisme*. Paris: Editions du Seuil 1961.

⁶⁴ BOUILLARD, Henri: *Logique de la foi* (= Collection Théologie). Paris: Aubier 1964. Bald folgte eine deutsche Übersetzung, nach der im Folgenden zitiert wird: *Logik des Glaubens* (= QD 29). Freiburg i.Br.: Herder 1966.

Was die in unterschiedlichen Zusammenhängen entstandenen Beiträge in *Logique de la foi* verklammert, ist die Suche nach anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des christlichen Glaubens.⁶⁵ Als verbindende Idee gibt Bouillard einleitend an, er wolle „die verborgene Entsprechung zwischen der Logik der menschlichen Existenz und dem Anruf des christlichen Geheimnisses freilegen und somit die intelligible Struktur der Bewegung herauschälen, die zum christlichen Glauben führt – kurz, die Logik des Glaubens aufzeigen.“⁶⁶

Soll sich etwas entsprechen, dann ist es zunächst einmal real voneinander verschieden, ohne aber derart zu differieren, dass es bezuglos nebeneinanderstünde. Ein Bezug ergibt sich freilich nicht automatisch. Bouillard definiert die ‚Logik des Glaubens‘ denn auch als „Logik der freien Zustimmung zum Mysterium des Christentums.“ Und weiter:

„Sie ist die erkannte und frei anerkannte Entsprechung zwischen dem Sinn der Botschaft des Christentums und der Logik der menschlichen Existenz. Sie setzt selbstverständlich voraus, daß die Transzendenz des geoffenbarten Geheimnisses und seine Bedeutung für uns unangetastet bleiben. Sie läßt sich daher weder ganz auf die immanente Logik der menschlichen Existenz zurückführen noch ohne eine enge Verbindung mit ihr aufdecken.“⁶⁷

Insofern es sich um Möglichkeitsbedingungen handelt, kann die Wirklichkeit des Glaubens nicht aus diesen abgeleitet werden, sondern hat sie zur Voraussetzung, mögen sie sich auch nicht in Absehung vom Glauben bestimmen lassen. Prinzipiell muss der Glaube aber anthropologische Möglichkeitsbedingungen haben, weil er sonst etwas dem Menschen Fremdes wäre.⁶⁸ Indes geht Bouillard nicht nur von einer bloß formal bleibenden Offenheit des Menschen für den Glauben aus. Wenngleich mit großer Vorsicht, unterstellt er sogar eine gewisse materiale Übereinstimmung.⁶⁹

⁶⁵ Zum Folgenden siehe BOUILLARD, Henri: *Vorwort*, in: DERS.: *Logik des Glaubens*, 7–11.

⁶⁶ BOUILLARD: *Vorwort*, 7.

⁶⁷ BOUILLARD: *Vorwort*, 9.

⁶⁸ Vgl. BOUILLARD: *Vorwort*, 10.

⁶⁹ Vgl. BOUILLARD: *Vorwort*, 10: „Wenn es wahr ist, daß Christus für alle Menschen eine entscheidende Bedeutung hat, muß sein Erscheinen einer angestammten Offenheit und einer dunklen Sehnsucht des Menschen entsprechen; andernfalls hätten wir gar nicht die Möglichkeit, ihn als das Wort Gottes an uns gewahr zu werden. Die Logik der menschlichen Existenz muß diese Offenheit ahnen lassen und sozusagen das formale Schema einer vernünftigen Zustimmung zur göttlichen Offenbarung entwerfen.“ Die Ausweitung vom Formalen zum Materialen geschieht in der folgenden Passage (ebd., 10f.): „Sicher wird nur jener dieses Schema sehen können, der in der christlichen Wirklichkeit beheimatet ist. Er muß es aber nicht erst schaffen, sondern wird es in seiner Reflexion über das Sein des Menschen finden. Er wird entdecken, daß die Logik der menschlichen Existenz den konkreten Sinn der Botschaft des Evangeliums zwar noch nicht in sich birgt, wohl aber die erste Morgenröte ihrer Offenbarung darstellt. So gesehen, wird er also die Logik des Glaubens als eine Logik der vernünftigen Zustimmung zum christlichen Geheimnis verstehen.“

Der christliche Glaube entspricht dem Menschen; er ist eigentlich vernunftgemäß.

Von daher möchte Bouillard, der dabei ausdrücklich auf Maurice Blondel Bezug nimmt, die klassische Apologetik weiterentwickeln.⁷⁰ Ihrer Tendenz nach sei sie nämlich defensiv, weil sie die Beweggründe des Glaubens theoretisch darlege und dabei vorrangig die Ungläubigen im Blick habe. Das ist seiner Auffassung nach allerdings zu wenig. Vielmehr gelte es, den Christen dahingehend zu vergewissern, dass sein Glaube gute Gründe hat. Um dieses positive Anliegen zu unterstreichen, plädiert Bouillard dafür, die Apologetik als Fundamentaltheologie aufzufassen, sie also als Grundlegungsdisziplin anzulegen. Er beruft sich hierbei auf das Erste Vatikanische Konzil, genauer auf die Dogmatische Konstitution *Dei Filius*, der zufolge „wir glauben, nicht weil wir die innere Wahrheit der christlichen Botschaft mit dem natürlichen Licht unserer Vernunft durchschauten, sondern auf die Autorität des offenbarenden Gottes selbst hin.“⁷¹ Insofern die Offenbarung in der Geschichte erfolgt, muss sie einen Anhalt in ihr haben, ohne gleich demonstrierbar zu sein. Denn es ist Gott, der sich selbst offenbart, und Gott ist von allem, was er nicht ist, wesentlich unterschieden. Die Offenbarung ist deshalb keine Tatsache, die in sich klar und eindeutig wäre; es bedarf vielmehr des Glaubensaktes, damit sie als diejenige Gottes erkennbar wird.

Allerdings ist der Glaube nicht grundlos. Wie Bouillard unterstreicht, ist die Offenbarung ja immer an jemanden gerichtet, dem etwas offenbar wird. Sie wäre darum geradezu sinnfrei, würde sie nicht dazu beitragen, die menschliche Wirklichkeit zu erhellen. Es gilt, sie „als die letzte Antwort auf die Sinnfrage unseres Daseins“ zu verstehen.⁷² Die Fraglichkeit der Existenz zählt damit zu den anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des christlichen Glaubens, welcher dann die Vollendung des Menschen bedeutet.⁷³ Aus sich selbst gewinnt das Dasein nämlich keinerlei Sinn, sondern es bedarf etwas, das es überschreitet.⁷⁴ In der menschlichen Selbsterfahrung tritt eine fundamentale Bedürftigkeit zutage, als dessen

⁷⁰ Vgl. BOUILLARD, Henri: *Der Sinn der Apologetik* [1961], in: DERS.: *Logik des Glaubens*, 15–35. Der Bezug auf Blondel findet sich ebd., 29. Siehe zudem DERS.: *De l'apologétique à la théologie fondamentale* [1973], in: DERS.: *Vérité du Christianisme*. Paris: Desclée de Brouwer 1989, 131–147.

⁷¹ BOUILLARD: *Der Sinn der Apologetik*, 17f. mit Bezug auf *Dei Filius*, Kap. 3 (DH 3008).

⁷² BOUILLARD: *Der Sinn der Apologetik*, 21. Ähnlich heißt es (ebd., 25): „Es wäre nutzlos, Wunder und große Taten geltend zu machen, zeigte man nicht, daß das christliche Phänomen, dessen Bestandteil sie sind, auf die Grundlage unserer Existenz Antwort gibt.“

⁷³ Vgl. BOUILLARD: *Der Sinn der Apologetik*, 25, 27.

⁷⁴ Bouillard führt an dieser Stelle den Gedanken des Absoluten ein, den er im Weiteren immer wieder aufgreift – siehe BOUILLARD: *Der Sinn der Apologetik*, 26, 33; DERS.: *Entwurf einer Apologetik-Vorlesung* [1961], in: DERS.: *Logik des Glaubens*, 36–40, hier 37. Stillschweigend, ohne dies eigens zu begründen, identifiziert er das Absolute mit Gott (ebd., 37f.).

Erfüllung des Christentums zu verstehen ist.⁷⁵ Diesen Zusammenhang aufzuzeigen, weist Bouillard der Fundamentaltheologie als einer eigenständigen, zwar aus der Apologetik erwachsenen, aber über sie hinausgreifenden Disziplin zu.

Im selben Jahr, da *Logique de la foi* erschien, also 1964, wurde Bouillard Professor am *Institut Catholique* in Paris. Einst seiner Professur beraubt, lehrte und forschte er nun in einem der intellektuellen Zentren des katholischen Frankreich.⁷⁶ Ermöglicht hatte dies der Stimmungswandel im Zusammenhang des Zweiten Vatikanischen Konzils. Es herrschte eine neue Offenheit, und der Thomismus verlor seine bisherige, lehramtlich gestützte Monopolstellung.⁷⁷ Auch sahen viele Theologen eine epochale Wende gekommen, insofern Dogmatik und Fundamentaltheologie anders als bislang betrieben werden müssten, wollten sie dem heutigen Menschen überhaupt etwas sagen.⁷⁸ Vor diesem Hintergrund erklärt sich die allmähliche Auflösung und das fast vollständige Verschwinden der Neuscholastik. Auf verschiedene Weise subjektorientierte, kontextuelle Ansätze traten an ihre Stelle.⁷⁹ Damit hat sich das positionelle Spektrum innerhalb der katholischen Systematischen Theologie erheblich aufgefächert.

3. DIE GRENZEN DER SKIZZIERTEN ENTWÜRFE

Vor dem Hintergrund der Subjektferne, wie sie die neuscholastische Schultheologie kennzeichnete, wird verständlich, weshalb Karl Rahner, Henri Bouillard und Bernard Lonergan nach anthropologischen Möglichkeitsbedingungen des christlichen Glaubens suchten. Gemessen an der Ausgangslage, also an der Konzentration auf das Objekt, bedeutete es einen wirklichen Fortschritt, die subjektive Dimension zu berücksichtigen. Nach Auffassung der drei Jesuiten ist der christliche Glaube dem Menschen nichts

⁷⁵ Vgl. BOUILLARD, Henri: *Die menschliche Erfahrung und der Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie*, in: DERS.: *Logik des Glaubens*, 41–53, hier 49f. mit Bezug auf *Dei Filius*, Kap. 4 (DH 3016).

⁷⁶ Dass Bouillard sein Interesse am Thema beibehielt, zeigt sein Beitrag: *Transzendenz und Gott des Glaubens*, in: CGG 1 (1981), 87–131. Weitere Artikel sind gesammelt in DERS.: *Vérité du Christianisme*. Einen Überblick bietet GEFFRÉ, Claude: *La théologie fondamentale d'Henri Bouillard revisitée*, in: *Transversalités* 109 (2009), 171–180.

⁷⁷ Vgl. KOMONCHAK, Joseph A.: *Thomism and the Second Vatican Council*, in: CERNERA, Anthony J. (Hg.): *Continuity and Plurality in Catholic Theology* (FS Gerald McCool). Fairfield, CT: Fairfield University Press, 1998, 53–73; TORRELL, Jean-Pierre: *Situation actuelle des études thomistes*, in: RSR 91 (2003), 343–371.

⁷⁸ Exemplarisch dafür sind SCHMAUS, Michael: *Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik*, Bd. 1. München: Hueber 1969, 6–14; SCHOOF, Mark: *Der Durchbruch der neuen katholischen Theologie. Ursprünge, Wege, Strukturen*. Freiburg i.Br.: Herder 1969; GEFFRÉ, Claude: *Un nouvel âge de la théologie* (= CFi 68). Paris: Cerf 1972.

⁷⁹ Vgl. LUBER, Markus: *Kontextuelle Theologie*, in: StZ Bd. 229 (2011), 217f.; SCHELKENS, Karim u.a.: *Aggiornamento? Catholicism from Gregory XVI to Benedict XVI* (= Brill's Series in Church History 63). Leiden: Brill 2013, 183–213.

Fremdes. Mittels transzendentaler Überlegungen sicherten sie dies. Auf je eigene Weise haben sie dazu beigetragen, die Fundamentaltheologie als eine eigenständige, sowohl von der Apologetik als auch der Dogmatik verschiedene, doch mit beidem in Bezug stehende Grundlegungsdisziplin zu profilieren.⁸⁰ Von daher stellten der *Grundkurs des Glaubens*, *Method in Theology* und *Logique de la foi* wichtige Bezugspunkte für die katholische Systematische Theologie dar, als diese in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach neuen Grundlagen suchte. Rahners, Lonergans und Bouillards Anregungen wurden und werden bis heute rezipiert, ja sie sind schulbildend. Unverkennbar sind allerdings auch die Grenzen ihrer Ansätze. Diese ergeben sich zumal dadurch, dass sie bei allem Fortschrittlichen in mancherlei Hinsicht der Neuscholastik verhaftet blieben.

(1) So war für Rahner, Bouillard und Lonergan noch klar und deutlich, was den christlichen Glauben seinem Inhalt nach ausmacht. Sie wissen um den überlieferten Lehrbestand und akzeptieren ihn, wenngleich sie ihn mitunter auf neue Weise präsentieren, d.h. sie wollen den gleichen Sachgehalt in einer anderen Sprachgestalt ausdrücken. Das setzt allerdings voraus, dass es möglich ist, diesen Sachgehalt zunächst eindeutig zu bestimmen, um ihn sodann zu reformulieren.⁸¹ Hier wirkt offenbar das Konzept des *depositum fidei* im Sinne der Neuscholastik fort. Gemeint ist die Vorstellung eines klar umrissenen, satzhafte gefassten Bestandes unveränderlicher Glaubenswahrheiten, welcher der Kirche anvertraut ist.⁸² Nicht dass Rahner, Lonergan und Bouillard dieses unreflektiert verträten; doch sind durch die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung erstaunlich wenig verunsichert oder zumindest beunruhigt. Dabei haben Exegese, Dogmen- sowie Theologiegeschichte doch gezeigt, wie überaus voraussetzungsreich die kirchliche Lehrbildung eigentlich ist. Dem hat man in der

⁸⁰ Zum damaligen Diskussionsstand in Bezug auf Stellung und Aufgabe des Faches siehe WELTE, Bernhard: *Zur geistesgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie*, in: ThQ 130 (1950), 385–406; LANG, Albert: *Fundamentaltheologie*, Bd. 1. 3. Auflage. München: Hueber 1961, 7–40; STIRNIMANN, Heinrich: *Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept*, in: FZPhTh 24 (1977), 291–365.

⁸¹ Zum Problem siehe PRÖPPER, Thomas: *Ist das Identische der Tradition identifizierbar? Zur Aufgabe und Hauptschwierigkeit einer historischen Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte des christlichen Glaubens*, in: DERS.: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 2. Auflage. München: Kösel 1988, 230–235 und TAPP, Christian: *Kann es im kirchlichen Glauben Neues geben?*, in: DAMBERG, Wilhelm/SELLMANN, Matthias (Hgg.): *Die Theologie und „das Neue“*. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition. Freiburg i.Br.: Herder 2015, 139–168.

⁸² Vgl. KOCH, Wilhelm: *Depositum fidei*, in: LThK Bd. 3 (1931), 216. Das Konzept des *depositum fidei* hat insofern sein Recht, als es darauf verweist, dass es im Glauben Bleibend-Gültiges gibt, während sich manches wandeln kann. Von daher begegnet es weiterhin in kirchlich-lehramtlichen Dokumenten, etwa in CIC can. 750 und KKK Nr. 84. Die Apostolische Konstitution, die den zitierten Katechismus promulgierte, trug übrigens den Titel: *Fidei depositum*, in: AAS 86 (1994), 113–118.

nachfolgenden Jesuitengeneration entsprechend Rechnung getragen. Verwiesen sei nur auf Roger Haight (*1936), lange Zeit Professor in Boston und New York. Für ihn stellt das ausgeprägte historische Bewusstsein den entscheidenden Grund dafür dar, das Christliche zu reformulieren – in seiner überkommenen Form sei es weder plausibel noch relevant.⁸³

Ähnlich wie Haight, der indes weitreichende und durchaus problematische Schlüsse daraus zieht⁸⁴, sehen einige Systematische Theologen die vielfältige Bedingtheit ihres Gegenstandes (bestenfalls auch diejenige ihrer eigenen Perspektive). Geltungsansprüche werden von daher, wenn überhaupt, nur zurückhaltend erhoben. Weitaus mehr Anklang findet ein genealogisches Denken; es lässt sich eine stark historische, nach-denkende Orientierung feststellen. Das bedeutet aber nicht unbedingt Denkfaulheit, sondern ist einem forciert selbstreflexiven Denken geschuldet. Sicherlich ist Theologie mehr als Theologiegeschichte; doch ist beides aufeinander verwiesen, weil es keine Geltung ohne Genese gibt.⁸⁵

(2) Die transzendentaltheologischen Entwürfe von Karl Rahner, Henri Bouillard und Bernard Lonergan haben eine weitere Grenze. Man kann ihnen gegenüber einwenden, dass sie das in der Neuscholastik vernachlässigte Subjekt zwar richtigerweise berücksichtigen, dies aber noch viel zu wenig tun. Denn sie legen zugrunde, was man als kantisches Normsubjekt bezeichnen kann, also eine rein formale Identitätsbestimmung der Vernunft.⁸⁶ Was aber mit der Sozialität und Kontextualität, ist der Mensch doch immer eingebunden in eine Gesellschaft? Johann Baptist Metz (*1928) hat hierauf nachdrücklich verwiesen, und das mit einem erheblichen antibürgerlichem Impetus. Zeitweilig war er Rahners Assistent, dann Professor für Fundamentaltheologie in Münster. Metz hat den Subjektbegriff seines akademischen Lehrers als zu abstrakt und geschichtsenthoben kritisiert.⁸⁷ Im Gegenzug hat Metz mit der Neuen Politischen Theologie

⁸³ Vgl. HAIGHT, Roger: *Jesus Symbol of God*. Maryknoll, NY: Orbis Books 1999; DERS.: *Dynamics of Theology*. 2. Auflage. Maryknoll, NY: Orbis Books 2001.

⁸⁴ Vgl. DAHLKE, Benjamin: *Über das Dogma hinaus. Anliegen und Problematik betont moderner Christologien*, in: *Cath(M)* 67 (2013), 40–71.

⁸⁵ Vgl. DAHLKE, Benjamin: *Theologiegeschichtsschreibung. Ein Versuch*, in: *ThGl* 97 (2007), 226–238.

⁸⁶ Vgl. KrV B 404. Eine Rekonstruktion und Erschließung dessen, was mit transzendentaltem Subjekt gemeint ist, bieten KLEMMER, Heiner F.: *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis* (= Kant-Forschungen 7). Hamburg: Meiner 1996 und ZOBRIST, Marc: *Subjekt und Subjektivität in Kants theoretischer Philosophie* (= KantSt.E 163). Berlin: Walter de Gruyter 2011.

⁸⁷ Vgl. METZ, Johann Baptist: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz: Grünewald 1977; DERS.: *Unterwegs zu einer nachidealistischen Theologie*, in: BAUER, Johannes B. (Hg.): *Entwürfe der Theologie*. Graz: Styria 1985, 209–232. Zum Hintergrund siehe KREUTZER, Karsten: *Transzendentes versus*

eine Schule begründet, für welche der kritische Gesellschaftsbezug von zentraler Bedeutung ist. Um einen Bruch mit der Transzendentaltheologie handelt es sich nicht; wohl um eine Weiterentwicklung, weil das Interesse am Subjekt erhalten bleibt – nur wird dieses in seiner Sozialität und Kontextualität gesehen.⁸⁸

Auf eine nochmals andere Weise hat Thomas Pröpfer (1941–2015), Professor für Dogmatik in Münster, die Transzendentaltheologie weitergeführt, nämlich freiheitstheoretisch. Pröpfer hatte sich intensiv mit Johann Gottlieb Fichte beschäftigt, der ja für sich reklamierte, den Ansatz Kants sachgemäß zu vertiefen. Vor diesem Hintergrund erklärt sich, weshalb Pröpfer zwar grundsätzlich Sympathien für das Projekt „anthropologischer Vermittlung“⁸⁹ des christlichen Glaubens hegte, was sich für ihn namentlich mit Karl Rahner verband, jedoch deren bisherige Durchführung für unzureichend hielt.⁹⁰ Sein zentraler Einwand lautete, die menschliche Freiheit werde zu wenig berücksichtigt. Pröpfer stellt demgegenüber die Subjektivität des Subjekts heraus.⁹¹

(3) Nicht nur in Bezug auf das Objekt und das Subjekt je für sich genommen, sondern auch was die Verhältnisbestimmung beider Größen betrifft, lassen sich Rückfragen an die Entwürfe von Rahner, Bouillard und Lonergan stellen. Es wird nämlich mit einem Frage-Antwort-Schema gearbeitet. Rahner, Bouillard und Lonergan gehen davon aus, dass der Mensch als solcher stets über sich hinaus ist, dass es auf seiner Seite eine prinzipielle Offenheit gibt, an welche der Glaube anschließen kann. Die Frage, die der Mensch nicht nur hat, sondern selbst ist, findet seine Entsprechung im christlichen Glauben, der die Antwort bereithält. Folglich besitzt der Glaube nicht nur anthropologische Möglichkeitsbedingungen; er ist auch in seiner Wirklichkeit anthropologisch relevant.⁹²

hermeneutisches Denken. Zur Genese des religionsphilosophischen Ansatzes bei Karl Rahner und seiner Rezeption durch Johann Baptist Metz (= ratio fidei 10). Regensburg: Pustet 2002.

⁸⁸ Vgl. METZ: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, 61f. Siehe allerdings auch ebd., 199.

⁸⁹ PRÖPPER, Thomas: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 2. Auflage. München: Kösel 1988, 15.

⁹⁰ Was die Auseinandersetzung mit Rahner angeht, siehe PRÖPPER: *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, 123–137, 269–273 und DERS./STRIET, Magnus: *Transzendentaltheologie*, in: LThK³ Bd. 10 (2001), 188–190.

⁹¹ Vgl. PRÖPPER, Thomas: *Freiheit als philosophisches Prinzip der Offenbarung. Systematische Reflexionen im Anschluß an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik*, in: SCHOCKENHOFF, Eberhard/WALTER, Peter (Hgg.): *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (FS Walter Kasper). Mainz: Grünewald 1993, 165–192; DERS.: *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*. Freiburg i.Br.: Herder 2001; DERS.: *Theologische Anthropologie*, 2 Bde. Freiburg i.Br.: Herder 2011.

⁹² Es wäre eine eigene Untersuchung wert, ob und inwieweit Rahner, Lonergan und Bouillard klassische Konzepte modern reformulieren oder transponieren wollten: entweder dasjenige der *anima naturaliter christiana* oder dasjenige des *desiderium naturale*, wie Thomas von Aquin es in seiner *Summa theologiae* entfaltet.

Das Frage-Antwort-Schema, welches die drei Jesuiten wählen, ist eine fundamentaltheologisch bestens verzweckbare Gedankenfigur. Menschsein und Christsein lassen sich nämlich überaus harmonisch verknüpfen – vorausgesetzt man akzeptiert die wesenhafte Transzendentalität des Menschen, nimmt also an, dass dieser stets über sich hinaus ist. Heutige Systematische Theologie wird sich mit einer derart optimistischen Sicht, wie sie bei Rahner, Lonergan und Bouillard begegnet, allerdings schwertun. Sie muss nämlich mit jenem Phänomenbündel umgehen, das man entweder Säkularisierung oder Säkularität nennt.⁹³ Damit ist weitaus mehr gemeint als der Rückgang des kirchlichen Lebens, wie er sich wenigstens in den westlichen Industriestaaten vollzieht, oder der Verlust an Glaubenskenntnissen selbst bei Kirchgängern. Ebenso wenig geht es um das Auswandern von Religion aus dem gegebenen institutionellen Rahmen.⁹⁴ Gemeint ist vielmehr, dass der Gottesgedanke seine lebensweltliche Plausibilität und Relevanz weithin verloren hat; die Vorstellung von etwas Übernatürlichem ist inzwischen alles andere als selbstverständlich.⁹⁵

⁹³ Die Literatur zum Thema ist kaum überschaubar; die Diskussion verzweigt. Genannt seien deshalb nur GÄRTNER, Christel u.a. (Hgg.): *Atheismus und religiöse Indifferenz* (= Veröffentlichungen der Sektion ‚Religionssoziologie‘ der Deutschen Gesellschaft für Soziologie 10). Opladen: Koeske und Budrich 2003; TAYLOR, Charles: *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press 2007; SÖDER, Joachim/SCHÖNEMANN, Hubertus (Hgg.): *Wohin ist Gott? Gott erfahren im säkularen Zeitalter* (= Theologie im Dialog 10). Freiburg i.Br.: Herder 2013; KÖHRSEN, Jens: *Religion ohne Religion? Säkularisierung als Ausbreitungsprozess funktionaler Äquivalente zur Religion*, in: ThZ 70 (2014), 231–253; DOMSGEN, Michael/EVERS, Dirk (Hgg.): *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014; SEEL, Martin: *Ist eine rein säkulare Gesellschaft denkbar?*, in: DERS.: *Aktive Passivität. Über den Spielraum des Denkens, Handelns und anderer Künste*. Frankfurt a.M.: S. Fischer 2014, 202–222; SCHMITT, Thomas M./PITSCHMANN, Annette (Hgg.): *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2014; POLLACK, Detlef/ROSTA, Gergely: *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich* (= Religion und Moderne 1). Frankfurt a.M.: Campus 2015; RECTENWALD, Michael u.a. (Hgg.): *Global Secularism in a Post-Secular Age*. Berlin: Walter de Gruyter 2015. Wie in der Diskussion deutlich wird, hängt viel davon ab, was man unter ‚Religion‘ versteht. Zu den verschiedenen Möglichkeiten siehe WENDEL, Saskia: *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Reclam 2010, 10–27 und BENDER, Courtney u.a. (Hgg.): *Religion on the Edge. De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*. Oxford: Oxford University Press 2013.

⁹⁴ Eine Fülle von Beispielen dafür bietet LUTTERBACH, Hubertus: *Vom Jakobsweg zum Tierfriedhof. Wie Religion heute lebendig ist*. Kevelaer: Butzon und Bercker 2014. Weitere Überlegungen finden sich bei HERMELINK, Jan: *Gelebtes Christentum jenseits der Kirche: ein Überblick über Theorien und Phänomene*, in: JRP 30 (2014), 99–109.

⁹⁵ Vgl. FEIL, Ernst (Hg.): *Streitfall „Religion“*. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (= Studien zur systematischen Theologie und Ethik 21). Münster: Lit 2000; BULLIVANT, Stephen/RUSE, Michael (Hgg.): *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press 2013. Dabei fallen Ungleichzeitigkeiten auf. So konstatiert STRIET, Magnus: *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*. 2. Auflage. Freiburg i.Br.: Herder 2015, 11: „Ist Gott vielleicht doch nur ein Hirngespinnst des Menschen, der es nicht damit aushält, nur eine Fußnote eines gigantischen, ohne Grund und Ziel ablaufenden kosmischen Geschehens zu sein? Der Verdacht steht im Raum, und ausräumen lässt er sich auch nicht mehr. Die Gottesgewissheit ist dahin. Aber endgültig widerlegen

Diese Entwicklung, die religionssoziologisch gut belegt ist, kann die Theologie nicht ignorieren.⁹⁶ Sie muss zur Kenntnis nehmen, dass Menschsein und Christsein in einem weniger harmonischen Verhältnis stehen, als man dies auf transzendentaltheologischer Grundlage anzunehmen neigt. Besondere Aufmerksamkeit verdient insofern Eberhard Tiefensee (*1952), Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Unter dem Eindruck der Lebenswirklichkeit in Mitteldeutschland, die noch immer durch die Folgen der sozialistischen Diktatur geprägt ist, hat er das Konzept des *homo areligiosus* entwickelt.⁹⁷ In den Neuen Bundesländern ist nämlich nicht nur die Zahl der Kirchenmitglieder gering, mancherorts sogar verschwindend; mehr noch lässt sich die weitgehende Nichtexistenz von dem, was man als Religion bezeichnet, feststellen. Der *homo areligiosus* kann ohne Gott leben, ohne doch Atheist zu sein, weil er die Existenz eines Gottes gar nicht argumentativ-trotzig bestreitet – Gott ist für ihn schlichtweg kein Thema. Prägnant formuliert Tiefensee: „Wer in dieser Region nicht zur Kirche gehört, fährt in der Regel auch nicht zum *Dalai Lama*.“⁹⁸

Beschränkt ist dieses Phänomen keineswegs allein auf Thüringen oder Sachsen. Längst lassen sich ähnliche Entwicklungen im Westen der Republik feststellen, überdies in anderen europäischen Staaten. Hans-Martin Barth (*1939), emeritierter evangelischer Systematiker an der Universität Marburg, konstatiert eine wachsende Areligiosität, verstanden als Fremdheit und Gleichgültigkeit, als „das faktische Desinteresse an Religion“.⁹⁹ Vor diesem Hintergrund problematisiert er die Annahme einer wesenhaften Transzendenzstruktur des Menschen, sofern damit gemeint ist, der

lässt sich der freie Schöpfergott auch nicht, und so hadern die, denen dieser Gott zu ihrer religiösen Überzeugung gehört, auch weiterhin mit ihm – und dies, weil weder das eine noch das andere zu beweisen ist, keineswegs gegen alle Vernunft.“

⁹⁶ Vgl. WERBICK, Jürgen: *Herausforderungen für eine Gotteslehre, die sich das Erschrecken über das Abhandenkommen Gottes noch nicht abgewöhnt hat*, in: AUGUSTIN, George/KRÄMER, Klaus (Hgg.): *Gott denken und bezeugen* (FS Walter Kasper). Freiburg i.Br.: Herder 2008, 99–126.

⁹⁷ Vgl. TIEFENSEE, Eberhard: *Homo areligiosus*, in: *LebZeug* 56 (2001), 188–203; DERS.: „Unheilbar religiös“ oder „religiös unmusikalisch“? *Philosophische Anmerkungen zum Phänomen der religiösen Indifferenz*, in: DOMSGEN, Michael/LÜTZE, Frank (Hgg.): *Religionserschließung im konfessionslosen Kontext. Fragen, Impulse, Perspektiven*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 23–44; DERS.: *Der ‚selbstgenügsame Humanismus‘ zwischen Naturalismus und Christentum. Ein Positionierungsversuch im Kontext der Konfessionslosigkeit*, in: ROSE, Miriam/WERMKE, Michael (Hgg.): *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität* (= Studien zur Religiösen Bildung 5). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 112–137.

⁹⁸ TIEFENSEE: *Homo areligiosus*, 189. Ähnlich SCHMÄLZLE, Udo F.: *Was fehlt den Konfessionslosen?*, in: *HerKorr* 70 (2016), 32–35, hier 33. Ausgehend von empirischen Daten konstatiert Schmälzle, „dass Konfessionslose keine kirchdistanzierten Menschen sind, die eben ihr Christsein und ihre Religiosität in neuen Formen außerhalb kirchlicher Praxisfelder leben.“

⁹⁹ BARTH, Hans-Martin: *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, 32. Siehe zudem DERS.: *Protestantismus und Areligiosität – ein Forschungsdesiderat*, in: *KuD* 62 (2016), 53–67.

über sich hinausgehende Mensch sei auf etwas von ihm Unabhängiges bezogen.¹⁰⁰ Transzendentalität führt nicht notwendigerweise zum Transzendenten. Wie Barth meint, kann das (in einem nur weiten Sinne konfessionelle) Christentum trotzdem Bestand haben, beruhe es ja nicht auf der Religion, sondern auf der „Nachfolge Jesu“.¹⁰¹ Ohne diesen Ansatz hier weiter vorstellen zu wollen, ist festzuhalten, dass damit eine Alternative zu jenen Ansätzen von Rahner, Lonergan und Bouillard formuliert ist – eine Alternative, die einer bestimmten gesellschaftlich-sozialen Wirklichkeit Rechnung trägt.

FAZIT

Rahner, Lonergan und Bouillard verfolgen ein Anliegen, das zu ihrer Zeit akut war – und weiterhin aktuell ist: Soll der christliche Glaube nicht etwas Fremdes sein, das gänzlich von außen an den Menschen herantritt, dann muss es auf seiner Seite Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte für ihn geben. Ansonsten handelte es sich bei den Dogmen lediglich um Lehrsätze, die um des Heiles willen entgegenzunehmen sind, ohne mit dem menschlichen Selbstverständnis in einem Bezug zu stehen. Eine solche Auffassung ist in der Neuscholastik zwar vertreten worden. Sie ist aber unzureichend, weil sie das Subjekt nicht hinlänglich berücksichtigt, sondern ganz einseitig das Objekt.¹⁰² Insofern lohnt die Beschäftigung mit den Entwürfen von Rahner, Bouillard und Lonergan weiterhin. Eine transzendental verfahrenende Theologie stellt nach wie vor einen leistungsfähigen Ansatz dar, um den christlichen Glauben zu entfalten – darin stimmen viele Fachvertreter der Gegenwart überein.¹⁰³

Trotzdem bleiben gewichtige Herausforderungen. Denn mit einem Frage-Antwort-Schema zu arbeiten, d.h. zunächst auf die Fraglichkeit der menschlichen Existenz zu verweisen, um dann das Christentum als entsprechende Antwort zu präsentieren, ist offenbar zu einfach. Für viele Menschen stellen sich manche Fragen nämlich nicht, und ebenso wenig sind die Antworten, die der Glaube zu geben verheißt, in einer solchen Weise klar, wie man es sich vielleicht wünschte. Diese damit wenigstens angedeuteten Herausforderungen unterscheiden sich von denjenigen Rah-

¹⁰⁰ Vgl. BARTH: *Konfessionslos glücklich*, 73–79.

¹⁰¹ BARTH: *Konfessionslos glücklich*, 228–231.

¹⁰² Vgl. DAHLKE, Benjamin: *Menschliche Selbstverständigung und kirchliches Dogma. Zu einem neuzeitlichen Problem*, in: *Cath(M)* 69 (2015), 208–224.

¹⁰³ Vgl. WENDEL, Saskia: *The Emergence of Transcendence in Self-Consciousness: Towards a Rehabilitation of a Transcendental Position of Religion*, in: GRØN, Arne u.a. (Hgg.): *Subjectivity and transcendence* (= *Religion in Philosophy and Theology* 25). Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 225–239; RUHSTORFER, Karlheinz: *Unterwegs zu einer neuen Transzendentaltheologie*, in: BECHT, Michael/WALTER, Peter (Hgg.): *ZusammenKlang* (FS Albert Raffelt). Freiburg i.Br.: Herder 2009, 369–385.

ners, Lonergans und Bouillards, ja gehen über sie hinaus. Statt diese nochmals gestiegene Komplexität zu reduzieren, gilt es, sie zu erhalten und auch auszuhalten – gerade weil sich die katholische Systematische Theologie momentan in einer Phase der Neuausrichtung befindet. Vor diesem Hintergrund ist es unverzichtbar, ein umfassendes Problembewusstsein zu gewinnen und Problemüberhänge der gängigen Ansätze zu sehen, um das Fach weiterentwickeln zu können. Dazu sollte ein Beitrag geleistet werden.¹⁰⁴

Zusammenfassung

Soll der christliche Glaube nicht etwas dem Menschen Fremdes sein, muss er Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte aufseiten des Subjekts haben. Diese anthropologischen Möglichkeitsbedingungen freizulegen, unternahmen im 20. Jahrhundert die Jesuiten Karl Rahner (1904–1984), Bernard Lonergan (1904–1984) und Henri Bouillard (1908–1981). Sie bearbeiteten auf je eigene Weise dieselbe theologische Problemstellung, nämlich die Subjektferne der Neuscholastik. Ihre transzendentaltheologischen Entwürfe sind prägend geworden. Allerdings stellt sich die Frage, inwieweit sie dazu geeignet sind, den christlichen Glauben unter heutigen Bedingungen grund- und darzulegen. Es gilt, die Systematische Theologie weiterzuentwickeln.

Abstract

Christian faith would be alien to human beings in their self-realization if it lacked underlying structures on the subject's side. Karl Rahner, Henri Bouillard and Bernard Lonergan were interested in these anthropological presuppositions. Against the backdrop of the then dominant neoscholasticism the three Jesuits drafted a new approach, commonly known as transcendental theology. Nevertheless, systematic theology needs to be developed further.

¹⁰⁴ Vorliegender Artikel dokumentiert meine Antrittsvorlesung als Privatdozent, gehalten am 30. Oktober 2015 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz. Das Manuskript wurde im Juli 2016 abgeschlossen. Für Kritik und Anregungen danke ich Prof. DDr. Jörg Ernesti, Dr. Matthias Laarmann, Sebastian Lang, DDr. Justinus Pech, Prof. Dr. Hermann Josef Pottmeyer und Dr. Gerard Wilkens. Letzterer weckte bei mir das Interesse am Thema und gab wertvolle Hinweise. Deshalb sei dieser Artikel ihm zugeeignet.