

Walter Kern SJ

Hundert Jahre Theologie

Zum Jubiläum der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie“¹

Der weitaus größte Zeitraum des zurückliegenden Jahrhunderts wird im katholischen Bereich bestimmt durch die traditionelle Schultheologie. Diese Theologie, die sich in einem scholastischen Lehrsystem ausprägt, ist durch Jahrhunderte gehegt und gepflegt (und auch verändert) worden, vom Hochmittelalter bis zur Barockscholastik und darüber hinaus in Studienzentren vor allem der romanischen Länder, in Spanien und Frankreich, in Neapel und Rom, wo sie seit 1830 neu belebt wurde; sie hatte übrigens auch erstaunlich starke Wirkung auf den Lehrbetrieb der deutschen lutherischen Orthodoxie. Ihre maßgebliche beherrschende Stellung innerhalb der katholischen Theologie erlangte die alte Neuscholastik mitten im 19. Jahrhundert. Wie es dazu kam, das wird verständlich auf dem Hintergrund der allgemeinen geistesgeschichtlichen und kirchenpolitischen Entwicklung. Für den deutschen Sprachraum ist dabei aufschlußreich die Abhebung von jener theologischen Bewegung, die sich in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts profilierte.

Auf dem Weg zur neuscholastischen Schultheologie

Die alte katholische *Tübinger Schule* um 1820, vertreten durch Johann Sebastian Drey, Johann Adam Möhler, Johann Baptist Hirscher, Johann Evangelist Kuhn und den in Freiburg lehrenden Franz Anton Staudenmaier – diese „Tübinger Schule“ ist ausgezeichnet gerade durch das, was an der späteren neuscholastischen Theologie vermißt wird: die Offenheit für das Denken der Gegenwart. Die Denkgestalten, von denen sich die Tübinger inspirieren ließen, waren Schelling und Hegel. Sie hatten die Impulse der organischen Ganzheitschau der Romantik in ihre idealistischen Systeme aufgenommen. Leitideen konstruktiv organisierender Einheit – zumal die Idee des Reiches Gottes – waren es denn auch, die die systematischen Entwürfe der Tübinger Theologen durchzogen. Die Vielfalt und die Bewegtheit des geschichtlichen Lebens wurden dabei begrüßt und gewürdigt als konkrete Äußerung des Reichtums, des dialektischen Spannungsreichtums des inneren geistigen Einheitsprinzips, das sich in der Mannigfaltigkeit der Geschichte auslegt und entfaltet.

Eine derart auf Ausgleich der Gegensätze und Versöhnung des Verschiedenen bedachte Theologie konnte Brücken schlagen wie zum Denken der Zeit so zu den anderen christlichen Konfessionen. Der bekannteste Ausdruck universaler Orientierung und irenischer Haltung bei grundsätzlicher Entschiedenheit sind die Werke Möhlers „Die Einheit in der Kirche“ (1825) und die „Symbolik“ (1832). Und F. A. Staudenmaier widmete der „Darstellung und Kritik des Hegelschen Systems“ (1841) ein 800-Seiten-Buch, das erst in unseren Tagen einen Nachfolger fand; er hat auch die „Christliche Glaubenslehre“ von Schleiermacher, dem Kirchenvater der liberalen protestantischen Theologie des heraufziehenden Jahrhunderts, ausnehmend positiv gewürdigt (1832/33).

Daß die Tübinger Schule gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts ihre Wirkung verlor (obwohl z. B. J. E. Kuhn noch bis 1886 lebte und wirkte), daran ist nicht schuld die kirchenamtliche Verurteilung (1835 bzw. 1857) von Georg Hermes in Bonn und Anton Günther in Wien, die am ungeschütztesten, undifferenziertesten Kant bzw. Hegel in Theologie umzusetzen versuchten. Auch hat nicht erst die Neuscholastik die Tübinger aus der Aktualität verdrängt, sosehr sich die neuen Wortführer des traditionsgebundenen Denkens in Deutschland der Polemik gegen die freiere ältere Theologie widmeten. Im *geistesgeschichtlichen* Untergrund der Epoche hatte sich vielmehr ein fundamentaler Umbruch vollzogen.

An die Stelle idealistischer Geistigkeit mit ihrer hochgespannten spekulativen Anstrengung und Systemfreude trat die empirische Einstellung der Naturwissenschaften, die sich im Positivismus reflektierte; gar ein vulgär-philosophischer Materialismus. Ein Anzeichen dieses Umschlags ist der Zusammenbruch der einflußreichen Hegelschule, der ein Jahrzehnt nach Hegels Tod (1831) unversehens erfolgte. Eben dieser Umschlag der Mentalität der Zeit ist der tiefste Grund für den „Strukturwandel“ (B. Welte) auch der katholischen Theologie, der nun einsetzte. Die gegenüber dem Zeitraum von 1790 bis 1840 konträre Geisteslage, die dem Metaphysischen und Transzendenten äußerst unhold war, macht zugleich die – im Vergleich mit der Tübinger Schule – gegensätzliche Einstellung der Neuscholastik gegenüber dem Denken der Zeit verständlicher.

Hinzu kam die *kirchenpolitische* Situation. Die Restauration nach der Französischen Revolution und nach den Kriegen Napoleons, die auch zur Wiederherstellung des Kirchenstaats führte, trug bei zur Erstarkung ihres Gegners, des Liberalismus. Dessen berechtigtes Eintreten für die bürgerlichen Freiheiten aller Art ging Hand in Hand mit klirrendem antiklerikalem Pathos. Die Reaktion kirchlicher Kreise, bis in ihre höchste Spitze, entsprach dieser Kampfstellung nur zu sehr. Pius' IX. anfänglich liberale Gesinnung wurde durch die 48er Revolution endgültig verschreckt. Sein „Syllabus“ von 1864 wiederholt in 80 Sätzen die vorausgegangenen Verurteilungen des neuzeitlichen Geistes und seiner liberalen demokratischen Errungenschaften oder Forderungen, ein-

schließlich Gewissens- und Religionsfreiheit. Die Moderne insgesamt – das war *die* zu bekämpfende Häresie.

Was Kirche und Papsttum im Verlauf des 19. Jahrhunderts in hinhaltenden Rückzugsgefechten an äußerer politischer Macht verloren, das wurde überkompensiert durch innere Konsolidierung in konsequent vorangetriebenem Zentralismus: Das Jahr 1870 brachte die Säkularisierung des Kirchenstaats zum Abschluß; es sah auch die feierliche Erklärung des universalen Jurisdiktionsprimats und der ex-cathedra-Unfehlbarkeit des Papstes durch das Erste Vatikanische Konzil.

Die *neuscholastische Schultheologie* fügt sich, vordergründig gesehen, als Konsolidierungsfaktor in dieses kirchenpolitische Kräftefeld ein; wie sie hintergründig ermöglicht wurde durch den anvisierten geistesgeschichtlichen Umbruch. Norm und Trumpf waren die „Philosophie der Vorzeit“ und die „Theologie der Vorzeit“ – so die Titel mehrerer Bände von Josef Kleutgen SJ. Die kirchenbehördliche Konsequenz: Leo XIII. erklärte 1879 in der Enzyklika „Aeterni Patris“ die scholastische Philosophie und Theologie in ihrer sich auf Thomas von Aquin berufenden Schulform als verbindlich für den kirchlichen Unterricht. (Leos XIII. Bruder war ein engagierter Vertreter des Thomismus.)

Damit war eine gewiß ausgezeichnete Etappe christlichen Denkens – im 13. Jahrhundert – gewissermaßen kanonisiert, zu einzigartiger, ja ausschließlicher Geltung erhoben. Der katholische Theologe hatte es danach nicht nötig, „fremd zu gehen“, Anleihen zu machen etwa bei moderner Philosophie. Ein eigenes reiches Erbe sprudelte, aus dem zur Genüge Antwort zu schöpfen schien auf alle belangvollen christlichen Glaubens- und Lebensfragen. Eine sichere, in den letzten Prinzipien des Seins und des Denkens verankerte Bastion gegen alles (vermeintlich oder wirklich) kirchen- und glaubensfeindliche Moderne war gefunden: sozusagen die wissenschaftspolitische Legitimation des Gettos der kirchlichen Restauration zwischen 1815 und 1965.

Nun, das ist eine Grobskizze; sie soll die bleibende Bedeutung der Scholastik nicht verwischen. Beschränken wir uns denn auf jenen Grundcharakter dieses Denkens, in dem sein entschiedener Vorzug gesehen wurde, aber auch sein entscheidender Mangel liegt: seine angezielte Übergeschichtlichkeit. Man vermeint den im Grund abgeschlossenen Bestand ewiger Wahrheiten entdeckt und zur Hand zu haben, der die zeitgenössischen Irrlehren, vom philosophischen Materialismus bis zum politischen Liberalismus, gründlichst zu widerlegen gestattet. Diesen Wahrheitsbesitz galt es zu bewahren, eventuell auszubauen, jedenfalls anzuwenden wie auf die alten so auf etwaige neue Probleme. Die zeitlos gültige Wahrheit war, so schien es, jederzeit geltend zu machen.

Folgen des Historismus

Wenn etwas, so mußte die Übergeschichtlichkeit ewiger Wahrheiten dem wissenschaftlichen Bewußtsein der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zuwiderlaufen. An die Seite der naturwissenschaftlichen Empirie, die die Jahrhundertmitte beherrschte, war ein kultiviertes *geschichtliches Denken* getreten. Die Phänomene der menschheitlichen Kulturentwicklung wurden beschrieben, ihre Wurzeln und ihre Gesetze wollte man erforschen. Alles sollte sich dabei erschöpfend aus seiner historischen Genese verstehen lassen. Historismus löste relativierend jeglichen absoluten Wahrheitsanspruch auf in den Zeit-Fluß von Denkformen und Wertsystemen. Insgeheim war auch in der Aufbereitung des noch so konkreten historischen Materials (der Völker-, Kultur-, Religionsgeschichte usw.) ein naturalistischer Empirismus am Werk. Die Fakten erhielten das erste Wort, sie behielten auch das letzte. Sie hatten normative Macht, nicht nur in der Realpolitik. Ein Positivismus des Faktischen entsprach wohl der fortschrittsgläubigen Gründer-Epoche des Industriezeitalters.

Dem Trend der historischen Forschung, die ganze Welten der Vergangenheit ans Tageslicht der Gegenwart hob, verschloß sich auch die katholische Theologie nicht. Sie zog vielmehr aus der historisch-kritischen Methode großen Nutzen zur Freilegung ihrer eigenen Quellen, der frühchristlichen Literatur der „Kirchenväter“, zur Untersuchung ihrer Konziliengeschichte, der Kirchengeschichte überhaupt; genannt seien Ignaz Döllinger, Karl Josef Hefele und (später) Franz Xaver Kraus. Die deutschen Historiker-Gelehrten betrachteten sich dabei als die Vertreter der eigentlichen objektiven kritischen Wissenschaft. Daß sie sich in einer gewissen Frontstellung zur neuscholastischen ultramontanen „Römischen Schule“ sahen, die jedoch ebenfalls stattlich vertreten war im deutschsprachigen Raum (z. B. durch Karl Werner in Wien), das fand seinen öffentlichen Ausdruck auf der Münchner Gelehrtenversammlung von 1863. Nicht zuletzt aus historischen Gründen hat ein Teil dieser Professoren die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit abgelehnt. Andererseits hat nun auch die Neuscholastik – in Clemens Bäumcker, Martin Grabmann und vielen anderen – sich mit historischem Interesse der Erforschung und Darstellung des Mittelalters gewidmet; und selbst in die neuscholastischen Handbücher fand mehr historisches Material Eingang – mag sein, ziemlich selektiv herangezogen zur Bestätigung der jeweiligen Thesen.

Das neu erwachte und geschärfte geschichtliche Denken nahm gegen Ende des 19. Jahrhunderts, besonders in Frankreich, eine kritische Richtung, die auf einen größeren theologischen Konflikt hinführte. Die Frage nach den früheren Geschehnissen von Traditionen und Institutionen bis zurück zu ihrem etwaigen neutestamentlichen, gar „jesuanischen“ Ursprung zerstörte manchen Schein gottgestifteter Einsetzung und deshalb von Gott geschützter Unveränderlichkeit.

Vermeintlich ewige Wahrheit enthüllte sich als zeitbedingte, weltbildverhaftete Formulierung, gar auch inhaltlich als Funktion bestimmter, ihrerseits entstehender und vergehender Verhältnisse, so daß das mittelalterliche Wort von der Wahrheit als Tochter der Zeit – „*veritas filia temporis*“ – sein partielles Recht erwies. Vieles hatte vormal, wenn überhaupt, unter ganz anderer Gestalt bestanden; es war inzwischen tiefgreifenden geschichtlichen Wandlungen unterworfen. Strukturen der kirchlichen Verfassung, Gebräuche und Gesetze, selbst Aspekte der Lehre waren betroffen. Das „*ius divinum*“ zeigte seine menschliche Seite. Die Gefahr lag nahe, solche Beobachtung zu verallgemeinern und dabei anzuspitzen zu Thesen, die an das Mark kirchlicher Legitimität rührten: als sei die katholische Kirche vom ursprünglichen Wesen des Christentums abgefallen, Jesu Botschaft der Liebe in ein Rechtssystem gezwängt, die pneumatische Lebendigkeit paulinischer Gemeinden von „frühkatholischen“ Ordnungsämtern überlagert worden, usw. „Jesus verkündigte das Evangelium, und gekommen ist die Kirche“ – nach dem Ausspruch von Alfred Loisy². Das etwa waren die negativen theologischen Konsequenzen des *Historismus*.

Ein zweiter Faktor möglicher Fehlentwicklung ist weniger greifbar, er war vielleicht um so stärker wirksam. Ebenfalls gegen Ende des 19. Jahrhunderts und ebenfalls vor allem in Frankreich artikulierte sich zunehmend Unbehagen an dem rationalistischen An-Demonstrieren philosophisch-theologischer Thesen (etwa durch kosmologische Beweise für die Existenz Gottes, durch Wunder und Weissagungen für das Faktum der christlichen Offenbarung). Gegen eine äußerliche Apologetik suchte man christliche Überzeugung in den tieferen Schichten des Menschen, in seinen personalen Tiefenerfahrungen zu verankern: in intuitiver Option, Freiheitswillen, Lebenspraxis. Am Menschen, am ganzen Menschen, sollte sich existenziell – nicht (nur) rational – die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens, seine Wahrheits- als Freiheitspotenz erweisen.

„Immanenzapologetik“ hieß die Kurzformel des von Maurice Blondel in geistiger Höhenlage ausgeführten Programms, das – wie es zu geschehen pflegt – von weniger erleuchteten Geistern zu einem einseitigen *Immanentismus* vergrößert wurde. (Blondel vergleichbar, hatte ein Gegenangebot zu äußerlicher Glaubens„begründung“ der seiner Zeit vorausseilende John Henry Newman in „*A grammar of assent*“ gemacht, der auch die Schwierigkeiten der historischen Forschung aufgefangen hatte in einer Theorie der Dogmenentwicklung von kühner Orthodoxie.) Der immanentistische Grenzfall: alle Erscheinungsformen auch der christlichen Religion – in Lehre, Verfassung, Kult und Sitte – werden gedeutet als umständebedingter, wandlungsreicher Ausdruck ein und derselben Grundkraft, die das Herz des einzelnen Menschen und die Geschichte der gesamten Menschheit durchzieht, eines menschlichen Lebensbedürfnisses, des „*élan vital*“. Die christliche Offenbarungsreligion: eine Etappe im Entwicklungsprozeß der religiösen Menschheitsanlage, neben anderen.

Die sich ausbreitende Mentalität des Historismus und Immanentismus, die eher atmosphärisch als in klar umrissenen Thesen sich äußerte, suchte Papst Pius X. in mehreren Lehrschreiben auf den Begriff des „*Modernismus*“ zu bringen, um sie zu bekämpfen – um sie aus dem katholischen Denken auszurotten. Der Antimodernismus, der nicht bei Enzykliken stehenblieb, hatte den gewünschten Erfolg. Die Modernisten in Frankreich und England wurden mit Strenge heimgesucht. Um den „Reformkatholizismus“ in deutschen Landen ging es glimpflicher zu; Hermann Schell allerdings, dessen profiliertester Repräsentant, wurde 1898 indiziert. Damals (1910) wurde den Priestern und ihren Lehrern – ausgenommen die deutschen Universitätsprofessoren! – der Antimodernisten-Eid vorgeschrieben zur Immunisierung der unzulässigen Denk-Viren (und blieb's bis in unsere 60er Jahre). Kurz zuvor war auch die Päpstliche Bibelkommission errichtet worden, die, anfangs gemäßigt fortschrittlich, bald recht restriktiv die Einflüsse der protestantischen kritischen Forschung von dem katholischen Bibelstudium abhielt (diesbezüglich wurde erst 1943 und 1964 „grünes Licht“ gegeben). Die Grenzen wurden eng gesteckt, die Zügel straff gezogen.

Aufbruchversuche

Der Erste Weltkrieg brachte andere Sorgen. Die Initiativen, nachhaltig beschnitten im theologischen Raum, wagten sich hervor in anderen Bereichen. Die Jahre von 1920 bis 1930 hat man als das „Jahrzehnt der Bewegungen“ bezeichnet. Liturgische Bewegung, Bibelbewegung, ökumenische Bewegung, „Katholische Aktion“, die die Stellung des Laien in der Kirche aufzuwerten begann: allenthalben ein Freilegen verschütteter Quellen, Rückgang zu lebendigerem Ursprung, Brückenschlag zu gemeinsamen Ufern. Innertheologische Aufbruchversuche blieben vorerst gefährdeter.

Das galt zunächst noch kaum für die *Innsbrucker „Verkündigungstheologie“*³ in den letzten Jahren vor dem Zweiten Weltkrieg; es galt verstärkt in den ersten Jahren nach 1945 für die französische sogenannte „nouvelle théologie“. Seelsorgliche Anliegen, von Josef Andreas Jungmann inspiriert, waren es, die an der Theologischen Fakultät Innsbruck den Plan reifen ließen, neben der wissenschaftlichen Schultheologie, die scholastisch gepanzert, schwierig und trocken ihre theoretischen Untersuchungen vornimmt, eine andere Theologie auszubauen, die der praktischen Aufgabe der christlichen Verkündigung dient, das Herz anzieht, den ganzen Menschen, zumal seine Gemütskräfte engagiert. Sie sollte nicht so sehr den Wahrheitsgehalt eines Lehrsatzes, sondern den Wert-Aspekt der entsprechenden Lebenshaltung hervorheben. Hugo Rahner, Franz Dander, Franz Lakner legten Programmskizzen, auch ausgeführte Entwürfe

kerygmatischer Theologie vor. Karl Rahner gab kritisch zu bedenken, daß da zweigleisig auseinanderetrete, was wesentlich zusammengehöre: strenge Wissenschaft und pastorale Intention. Die wissenschaftlichste Theorie sei die praktisch lebendigste und fruchtbarste!

Eine belebende und erneuernde Wirkung auf die ihrer Meinung nach erstarrte Schultheologie erhofften sich nach 1945 einige französische Jesuiten – de Lubac, Daniélou (damals!), Fessard, Rondet, Bouillard – von einem „Zurück zu den Quellen“, nämlich zu den christlichen Quellen der Patristik (sie gaben die vielbändigen „Sources chrétiennes“ heraus), die vor dem aristotelisierenden und ihres Erachtens erstarrten System der Scholastik sprudelten. Ihre Bestrebungen, die auch die eine und andere Lehrposition von allzu einfacher Eindeutigkeit auflockern wollten (zumal in Sachen des Verhältnisses Natur-Gnade) und die dabei z. T. übers Ziel hinausschossen, wurden von Dominikaner-Gegnern unter den diskriminierend gemeinten Sammelbegriff einer „nouvelle théologie“ gefaßt, die auf den „Modernismus“ zugehe. Pius XII. hat die „neuen“ Theologen, die weit vorgeprescht waren, 1950 zurückgerufen durch die Enzyklika „Humani generis“; es war (bislang) die letzte Lehräußerung dieser Art.

Das Zweite Vatikanum – Öffnung und Umschichtung

Zwölf Jahre später begann das von Papst Johannes XXIII. mit charismatischem Freimut in Gang gebrachte *Zweite Vatikanische Konzil*. Da charakteristische Dokumente dieses Konzils auf dessen Schlußsitzungen 1965 verabschiedet wurden, hat man dieses Jahr als Ende der – seit 1815 – eineinhalb Jahrhunderte währenden Restaurations- und Restriktionsepoche unserer Kirche bezeichnet, ja als Abschied vom Mittelalter – auf katholischer Seite. (Und eben diese Dokumente über die erstmals nachdrücklich anerkannte Religionsfreiheit, über den Ökumenismus, über die „Kirche in der Welt von heute“ – in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ – denunziert heute Alterzbischof Lefebvre als Einbruch des Protestantismus und Modernismus in die alte katholische Kirche.)

Will man die Wirkung des Zweiten Vatikanums auf einen Generalnenner bringen, kann dieser lauten: Offenheit für die Vielfalt der wirklichen Welt – wobei, gestehen wir's gleich, zur „wirklichen Welt“ auch unter Umständen in schleuniger Wandlung begriffene und ein bißchen luftige Bewußtseinsgebilde gehören. Das besagt, daß das Konzil und die ihm folgende Kirche sich nicht mehr in erster Linie defensiv-polemisch zu den anderen da draußen, „extra muros“, verhalten, sondern verständniswillig und friedfertig auch fremde Werte anerkennen und sich anzueignen suchen. Diese anderen aber sind, in sich weitenden Kreisen: die andern christlichen Konfessionen von der östlichen Orthodoxie

bis zu den nachreformatorischen Freikirchen; die Weltreligionen, monotheistische (Judentum, Islam) und andere, in ihrer Verzweigung und Überschneidung; die Humanismen säkularer Art, auch wenn sie sich als areligiös verstehen . . . Selbst der Atheist kann, nach einer kühnen Wendung der Pastoralkonstitution (Nr. 22), „dem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden sein“. Die uns anscheinend Fernsten sind unsere Zeitgenossen und Landsleute, und sie können uns innerlich sehr nahestehen.

Die Öffnung in die Weite nach außen – die eine mehr inklusive als exklusive Sicht von Kirche und Kirchengemeinschaft bedeutet – war begleitet von einer tiefgreifenden strukturellen *Umschichtung des Bewußtseins*⁴: Der Umbruch des Weltbilds, der in seinen Ursprüngen zurückdatiert bis Kopernikus, führte in der Theologie allmählich weg von zu naiver Objektivierung, von raumzeitlichen Fixierungen in buchstäblicher Bibeldeutung; in den Bibelwissenschaften spitzte sich die Entwicklung zu zur Bultmannschen Entmythologisierung. Christliche Glaubenshaltung und Verhaltensnorm mußten sich funktional ausweisen nach ihrem Sinn und Wert für menschliches Leben, zumal Zusammenleben: das betrifft vor allem die Moraltheologie. Die Pluralität von Denkformen, von philosophischen und in etwa auch psycho- und soziologischen Ansätzen und Entwürfen fand Eingang in die dogmatische Theologie, die sich nun gar allzu bescheiden nurmehr als problematisch deklarieren wollte. Die Schleifung der Bastionen erfaßte die vormalige Scholastik, von der zu wenig übrig blieb.

Neue, vermeintlich und auch tatsächlich zeitgemäßere Methoden – der Phänomenologie, der Existenz- und Existentialphilosophien, des Strukturalismus, verschiedener sprachtheoretischer Richtungen oder eines Neomarxismus à la Frankfurt – legten sich nahe und lösten einander ab. Dafür bietet die Innsbrucker Theologiegeschichte der allerletzten Jahre – „Auf dem Wege zu einer kritischen Theologie“ (F. Schupp, 1974) – ein schmerzliches Exempel. Der Generationenwechsel in theologischen geschah, wie auch sonst allenthalben, schnellfüßig und kurzatmig – so etwa im Fünf-Jahre-Rhythmus. Das gilt von dem Teilhard-Enthusiasmus, den Theologien der Entwicklung, der Zukunft, der Hoffnung, der Revolution, der Befreiung, der „Politischen Theologie“, der besonders aparten amerikanisch-deutschen „Gott-ist-tot-Theologie“, der „narrativen“ Theologie: allesamt entstanden und meistens vergangen zwischen 1960 und – 1980. Die Einflüsse kamen auch oft über evangelische Theologen, von der Naturwissenschaft (siehe den Evolutionismus von Teilhard de Chardin), später von der Kritik der technischen Zivilisation, von der exzessiven Hochschätzung, dann von der exzessiven Geringschätzung kritisch argumentierender Rationalität. Die Initiatoren der einen Theologie produzierten selber die sie verdrängende andere. Theologie im Exodus: aus sich selbst.

Die neueren Theologien brachten Gewinn an Relevanz, an Gegenwartsbeziehung; sie verursachten auch Verlust von Identität, von Glaubenssubstanz.

Andererseits gibt es kein bloßes Zurück zu friedlicheren, seligeren Ufern; das würde die Probleme, wie schon einmal zu Zeiten der Aufklärung, nur aufschieben. Die Situation dieser unserer Theologie, die in Krise und Experiment sich gar sosehr in statu viatoris, d. h. irdisch-unterwegs, erweist – diese Situation will zuversichtlich und freimütig durchgestanden sein. Gegen die Wahrheit gibt's kein Ankommen (vgl. 2 Kor 13, 8), auch kein theologisches.

Bilanzversuche nach dem ersten nachkonziliaren Jahrzehnt 1965–1975 erinnerten daran, daß die Pastoralkonstitution zwar mit den Worten „gaudium et spes“ (Freude und Hoffnung) beginnt, aber weiterfährt mit dem Gegensatzpaar „luctus et angor“ (Trauer und Angst); und auch dieser Aspekt gehört zur vollen Beschreibung unserer Lage in der Welt von heute und – vermutlich – morgen. Dieser Hinweis auf das Negativkonto der theologischen Entwicklung reflektierte den Wandel des allgemeinen Bewußtseins von der fortschrittsfreudigen Euphorie noch der mittsechziger Jahre zu der wohl manchmal zu pessimistischen, aber insgesamt doch realistischeren Situationsbeurteilung der mitsiebziger Jahre. Die Wege der Theologie in die Zukunft sind schwerlich abzusehen. Machen wir nicht den Propheten!

Zwei Beispiele: 1. Johann Stufler

Der geraffte Überblick über eine längere Periode der Geistesgeschichte steht – abgesehen von der unvermeidlichen Subjektivität von Auswahl und Würdigung – in Gefahr, daß er den mit der Sache Vertrauten langweilt, weil er ihm nichts Neues sagt, daß er auf den Nichteingeweihten aber statt erhellend eher verwirrend wirkt. Deshalb soll im zweiten Teil dieses Berichts versucht werden, den Längsschnitt zu ergänzen und zu verdeutlichen durch zwei Querschnitte. Zwei Personen sollen als Exempel stehen für das Theologietreiben einst und jetzt an der Innsbrucker theologischen Fakultät; für alte und neue „intramontane“ Theologie.

Was hier zunächst zur Wahl des ersten typischen Exempels – in der Person von Johann Stufler – gesagt wird, dient zugleich zur Charakteristik der längsten Periode Innsbrucker Theologie. Die wissenschaftliche Arbeit der Fakultät war jahrzehntelang geprägt von einer „apologetisch-polemischen“ Einstellung. Man war „in der Defensive verschanzt“. Es galt nicht neue Ansätze und Vorstöße; „man wußte sich vielmehr im Besitz der Wahrheit, die gegen jeden Irrtum abzuschirmen war“. Und „abweichende Ansichten werden lediglich als Hindernisse empfunden, die zu beseitigen sind“⁵. Wir bleiben nicht stehen bei dieser früheren, sowohl defensiven als polemischen Apologetik. Da die Kampfhaltung allmählich abebbte, konnte man sich mehr und mehr zur eigentlichen Forschungsarbeit hinwenden.

Johann Stufler (1865–1952, geboren in Hirnstetten/Bayern), hatte von 1907 bis 1938 die Lehrkanzel für Dogmatik inne. Er war „einer der bedeutendsten Lehrer an der Theologischen Fakultät in Innsbruck“, an seinen Arbeiten tritt die Hinwendung zur eigentlichen Forschungstätigkeit am deutlichsten zutage (so Lakner⁶); sie lassen „wohl alle philosophischen Leistungen früherer Generationen an unserer Fakultät an eigentlich wissenschaftlichem Niveau und bleibendem Wert weit hinter sich“ (so Coreth⁷). In seiner Habilitationsschrift („Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod“) hat Stufler 1903 Stellung genommen gegen eschatologische Auffassungen von Hermann Schell. Die Frage war, ob es eine freiwillige Verstocktheit des Menschen gebe, die anhält für immer, und damit – kurzum – so etwas wie ewige Hölle: eine schwierige Frage. Sie war Gegenstand einer heftigen Kontroverse (mit Schells Verteidiger Kiefl), in Artikeln und Gegenartikeln, bis ins Jahr 1910. Diese Kontroverse stellt nicht Stuflers größtes Ruhmesblatt dar.

Der zweite Fragenkomplex, dem Stufler sich zuwandte, war historischer Art und also irdisch nachprüfbar. Es ging um die Bußdisziplin der früheren Kirche, um Theorie und Praxis der Sündenvergebung während der ersten christlichen Jahrhunderte, bei Irenäus, Tertullian, Cyprian, Origenes, Ephräm usw. Eine Reihe von Untersuchungen hierüber erstreckte sich ab 1906 über ein Jahrzehnt. Hier war das Problem: Hat die Kirche damals gewissen Sündern die Lossprechung verweigert? Die Dogmatiker verneinten die Frage fast ausnahmslos: die Kirche *durfte* das nicht, weil sie bestellt ist, die Menschen zur Sündenvergebung und somit zum ewigen Heil zu führen. Die Historiker bejahten die Frage: die Kirche *hat* es getan. „Stuflers Forschungen zeitigten das Ergebnis, daß tatsächlich zwei Gruppen Sünder von der Absolution ausgeschlossen waren: die rückfälligen Sünder und Sünder, die ihre Buße bis zum Tode hinausgeschoben haben. Angesichts dieses sicheren Tatbestandes suchten mehrere Theologen den Ausweg durch die Unterscheidung von öffentlicher und geheimer Buße bzw. Vergebung; Stufler bewies . . ., daß es eine geheime Buße bis ins 7. Jahrhundert nicht gegeben hat.“⁸ Man sieht: Stufler betrieb kritische historische Wissenschaft, keineswegs nach dem Motto, „daß nicht sein kann, was nicht sein darf“. *Was* war und *wie* es war, das wurde untersucht und hingenommen und festgehalten. So, nicht anders, machte es nun mal die Kirche; der Rest steht bei Gott.

Ab 1927 wandte sich Stufler für zwei Jahrzehnte einem neuen Arbeitsgebiet zu: bestimmten philosophisch-theologischen Konzeptionen des Thomas von Aquin. Auch hier geht es nicht um spekulative Konstruktion; Stufler will den so maßgeblich gewordenen mittelalterlichen Denker aus dessen eigener geschichtlicher Situation heraus interpretieren. Die ausgiebigen Textstudien kreisen um das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung. Welchen Zweck verfolgte Gott mit der Erschaffung der Welt?, lautet die erste Frage, die sich ja in etwa ins uns Unzugängliche entzieht. Aber dann geht es um die *Weise* des Wirkens Gottes an

uns, seinen Geschöpfen. Spezielle Probleme konzentrieren sich schließlich auf die Grundfrage: Wie ist das Wirken Gottes zu verstehen, daß angesichts der souveränen Willensmacht Gottes „doch“ die freie Selbstbestimmung des Menschen gewahrt bleibt? Ein Jahrhundertproblem, verhandelt zwischen Dominikanern und Jesuiten, Thomisten (oder: Bañezianern) und Molinisten; und Johann Stufler will nachweisen, daß Thomas von Aquin für die erst später so herausgearbeitete Fragestellung weder von den einen noch von den anderen vereinnahmt werden kann. Ein Jahrhundertproblem, das für unsere heutigen Studenten und gar auch Dozenten kaum mehr eine große Bekanntheitsqualität besitzt.

Erst recht steht hier nicht die Bedeutung jener z. T. sehr speziellen Fragen an sich zur Diskussion, mit denen Stufler sich ein langes Leben hindurch unermüdlich tätig abgegeben hat. Uns gälte es jetzt vielmehr, aus solchem theologischen Fragen und Forschen ahnend-vermutend zurückzuschließen auf den „habitus“, die geistige Grundhaltung des Theologen und seines Milieus, seiner Zeit. Der „objektive Geist“, der ein solches denkerisches Leben trug, ist allem Anschein nach ein nach außen gesicherter, in sich befestigter Glaubensbesitz. Das Fundament des unerschüttert und unbeirrt bewohnten Denkgebäudes ist ein für allemal gelegt; die Mauern sind hochgezogen, das Dach gedeckt. Es bleibt nur noch einiger Ausbau vielleicht, die Möblierung jedenfalls. Der Komplettierung der Wohnlichkeit im Systemgehäuse dienen die spekulativen Spezialprobleme, die sich übrigens unabsehbar ausgestalten lassen. Hochstilisierter theologischer Denksport – könnte man meinen. Dem ist nicht ganz so. Denn weil man sozusagen im obersten Stockwerk des Denkturms theologisiert, mit einigem freien Blick zum Himmel, können Probleme so, wie sie die Denkarbeit vieler Generationen (in den früheren Stockwerken) vorbereitet, durchgeknetet und angespitzt hat, aufgenommen und gar auch ein wenig weitergeführt werden. Man bewegt sich zum Teil in einer beträchtlichen letzten oder vorletzten Höhenlage des Problemstands, wie sie sich im dreizehnten Jahrhundert und seitdem ergeben hatte.

In eine solche Art von Problemen hatte sich Johann Stufler insbesondere in seiner dritten und längsten Schaffensperiode vertieft. Bleibende Bedeutung hatte dabei, um nur diesen Punkt herauszugreifen, die Frage, wie sich Gottes vorauswissende und voraus- (oder mit-?)wirkende Allmacht verhalte zur Freiheit des menschlichen Willens. Aber die uns heute geläufige und natürlich fundamentale Fragestellung „Gott – Konkurrent oder Fundament der menschlichen Freiheit?“, samt ihren weltanschaulichen Konsequenzen für die Auseinandersetzung mit moderner Religionskritik, lag doch außerhalb des überwiegend historischen Interesses und des auf das spekulative Einzelproblem an sich eingeeengten Blickfelds des hervorragenden Innsbrucker Dogmatikers.

Diese Einstellung entsprach dem damals noch herrschenden Verständnis des

Fachs Dogmatik. Sie hatte nurmehr theologieimmanent das „depositum fidei“, das hinterlegte Glaubensgut, systematisch auszulegen; vorgängig zu ihrer Aufgabe hatte eine andere theologische Disziplin, die Fundamentaltheologie, die göttliche Offenbarung als tatsächlich ergangen und drum gläubig anzunehmen auszuweisen (was sich inzwischen keineswegs als ganz falsch, aber als doch nicht ganz gemäße Aufgabenverteilung herausstellte)⁹. Die Dogmatik war die Königin des Theologiebetriebs, hoch oben im elfenbeinernen Turm.

2. Karl Rahner

Karl Rahner (geboren 1904) hat in Innsbruck 1938 Dogmatik zu dozieren begonnen, als J. Stufler – emeritiert – damit aufhörte. Während Freiburger Studien war Rahner zusammen mit anderen „katholischen Heidegger-Schülern“ das Philosophieren von Hegel und Husserl vertraut geworden; besonders beeinflusste ihn jene weiterführende Kant-Deutung, die der belgische Jesuit Joseph Maréchal vornahm. Der Umstand, daß die philosophische Doktorarbeit „Geist in Welt“ (1939) als zu eigenwillige, modern-kühne Interpretation des Thomas von Aquin zurückgewiesen wurde, war schuld daran, daß Rahner auf Theologie umsattelte; er zeigt zugleich die veränderte Mentalität an, mit der Rahner das große geistige Erbe aktualisierte, auf Gegenwartsproblematik anwandte.

Gegenstand seiner philosophischen Untersuchung ist die Erfahrung des Menschen, die Analyse der geistigen und sinnlichen Faktoren der Erkenntnis, ihres Zusammenspiels und ihrer Reichweite – übers Irdisch-Endliche hinaus, in Transzendenz (die jene Faktoren und ihre Funktion ursprünglich ermöglicht): Von Gott her und auf Gott hin ist und wird der Mensch er selbst – Mensch in Wahrheit und Freiheit. Deshalb sind wir Menschen vom innersten Wesen her angelegt und hingeordnet auf ein mögliches Hören eines möglichen Redens Gottes: wir sind „Hörer des Wortes“ (1941) der christlichen Offenbarung.

Mit der Aufgabe, Dogmatik zu lehren, erlangte die philosophische und zumal religionsphilosophische Problemstellung das eigentlich theologische Niveau. Die Offenbarung übermittelt nicht nur irgendwelche geheimnisvolle Wahrheiten, „Mysterien“ genannt, *über* Gott: Gott will *sich selbst* – sein Leben – dem Menschen mitteilen. Das Wort „Gnade“ meint dieses Angebot bzw. dessen vollzogene Annahme. Die Inkarnation, die personale Einigung Gottes mit der Menschheit in Jesus von Nazaret, erscheint Rahner als einzigartiger und einmaliger und dennoch maßgeblicher Modellfall für das, was Christsein – in Gottes Gnade – heißt. Gott will sich selbst mitteilen; das geschieht unüberbietbar-
endgültig in Jesus Christus; und teilgewinnen sollen an dieser Selbstmitteilung Gottes alle Menschen. Theologie, Christologie, Anthropologie verschränken sich miteinander, mit je verschiedenem Stellenwert, in einem offenen System. Dessen

organisierendes Grundprinzip ist die eine große Idee, richtiger: das aus dem Liebeswillen Gottes geborene Ur-Faktum seiner Selbstmitteilung. Man mag sich der theologischen Systementwürfe der alten Tübinger Schule erinnern . . .

Rahners Ansatz greift so radikal auf die innerste natürlich-übernatürliche Wesensbestimmung des Menschen zurück, daß seine Reichweite sich entsprechend universal auf alle Menschen erstreckt. Das Angebot der Selbstmitteilung Gottes ist, um Jesu Christi willen, auch all jenen Menschen, die vor dem geschichtlichen Erscheinen Jesu lebten oder die außerhalb der Grenzen der katholischen Kirche verbleiben, ins Herz gesenkt (als „übernatürliches Existential“); ergreifen sie es, wie unreflex immer das geschehen mag, werden sie „anonyme Christen“. Damit sind die weitherzigsten und starkmütigsten Aussagen des Zweiten Vatikanums über den Heilswillen Gottes und dessen mögliche Verwirklichung vorweggenommen; und auch den berechtigten Anliegen jener, die einst „Modernisten“ genannt wurden, ist Rechnung getragen. Eine „allgemeine Offenbarung“ Gottes durchzieht wirkmächtig die Geschichte der Menschheit: sie konkretisiert sich eindeutig und hilfreich als die „besondere Offenbarung“ Gottes durch Jesus Christus in der sichtbaren Kirche.

Nun soll hier nicht Karl Rahners ganzes Lebenswerk Revue passieren. Es geht uns vielmehr noch einmal um so etwas wie die epochale Typik dieses denkerischen Werks. Was früher, etwa bei Stufler, sicherer statischer Besitz des vorgegebenen und zugrundegelegten Glaubensguts war oder schien, das geht jetzt ein in das je neue Ringen um seinen verantworteten Erwerb, um sein – soweit nur immer menschenmögliches – Verständnis, seinen denkenden Sinn-Erweis.

Wenn einer, so hat Rahner nach besten Kräften zu leisten gesucht, was Karl Werner im letzten Jahrhundert wünschte: die „anthropologische Bewahrheitung des Geglauten“. Ihm gilt anderseits, mit Martin Deutinger, „der lebendigste Glaube als die höchste Vernunft“¹⁰. Stets geht es um das Ganze von Mensch, Welt und Gott, von allgemeiner Geschichte und persönlicher Entscheidung, von Alltag und ewigem Heil. Jedes einzelne Problem, so grundsätzlich-abstrakt oder so lebensnah-konkret es sein mag, ist ausgerichtet auf und einbezogen in diesen innerlich bewegten, pulsierenden Gesamtzusammenhang. Nicht traditionalistisches Abmauern gegen alles Neue, nicht pseudoprogressives Dahinterherlaufen: Das offene System dieses ursprünglichen Denkens erlaubt freundlich gelassene Diagnose und entwickelt erstaunliche Kraft zur Integration.

Ist Teilhard de Chardin an der Mode, erörtert Rahner grundsätzlich das evolutive Verhältnis von Materie und Geist; geht das Programm-Wort Zukunft – positiv-wertig – um, läßt auch Rahner sich von Ernst Bloch anregen, diskutiert auch er die „Politische Theologie“ seines Meisterschülers J. B. Metz oder die „Theologie der Revolution“; und noch jüngst beharrte er gegenüber der „narrativen Theologie“, die sich aufs Nacherzählen der Evangeliengeschichten verlegt, auf Recht und Pflicht auch des kritischen Argumentierens. Nun thront

die Dogmatik nicht mehr nur (um das für Stufler gebrauchte Bild nochmals zu strapazieren) im himmelnahen obersten Turmgemach der Theologie: sie durch-eilt das theologische Gebäude – es eben erst auf- und umbauend – vom Keller zum Dachgeschoß, und zurück; sie schlägt Brücken, lädt zu sich ein und spaziert auch selber schon mal ziemlich ungeschützt querfeldein durchs profane oder auch kirchenpolitische Gelände...

Rahners Denken ist – wie könnte es bei einem so großen Wurf anders sein? – nicht ohne Schlagseite. Das Jesuereignis in seiner nicht spekulativ zu bewältigenden Faktizität muß sich mit einer arg bescheidenen Systemstelle begnügen. Und die spekulative Tournure des Ganzen setzt ein beträchtliches Maß an philosophischer Bildung voraus. Von seinem letzten Werk, dem „Grundkurs des Glaubens“ (1976), sagt Rahner selbst, es solle nicht *die* theologische Synthese sein¹¹.

Aber jedenfalls ist die jüngere Vergangenheit, auch und gerade Innsbrucks, auf maßgebliche Weise mit der durch das Zweite Vatikanum sanktionierten Neuorientierung verbunden¹². Karl Rahner ist ein Abschluß und ein Übergang. Übergang wozu? Diese Frage morgen zu beantworten liegt an uns, den vielen weniger profilierten theologischen „Typen“.

ANMERKUNGEN

¹ Der am 7. 4. 1978 in einer Festakademie der Theol. Fakultät Innsbruck gehaltene Vortrag wird in einer etwas längeren Fassung gedruckt, ansonsten in seinem sich an ein breiteres Publikum wendenden stellenweisen Plauderstil belassen.

² L'évangile et l'église (Paris 1902) 111.

³ Dazu neuerdings: B. S. Mardiatmadja, Die Diskussion um die Innsbrucker Verkündigungstheologie im Horizont der Theologiegeschichte des 20. Jh. (Theol. Diss. Innsbruck 1976).

⁴ Zum Folgenden vom Verf.: Der freiere Glaube. Faktoren und Tendenzen der Gegenwartssituation, in: Alter Glaube in neuer Freiheit (Innsbruck 1976) 85–112 (Erstdruck in dieser Zschr. 189, 1972, 219–236); sowie: Bemerkungen zur Frage: Plurale Philosophie (als Medium pluraler Theologie)?, in: Internat. Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theol. Pluralismus (Einsiedeln 1973) 204–214.

⁵ F. Lakner u. E. Coreth, in: ZkTh 80 (1958) 101, 145, 147 f., 124.

⁶ ZkTh 80 (1958) 122, 127.

⁷ Ebd. 162 f.

⁸ F. Lakner, ebd. 128 f.

⁹ Vgl. vom Verf.: Wunder im Glaubensprozeß, in: Erbe und Auftrag 50 (1974) 274–288; und: Glaubwürdigkeitserkenntnis durch Fundamentaltheologie, in: Theol. d. Gegenwart 19 (1976) 24–35.

¹⁰ Nach L. Scheffczyk, Theologie im Aufbruch und Widerstreit (Bremen 1965) XLVII bzw. XLV.

¹¹ Vgl. dazu vom Verf.: Karl Rahners „Grundkurs des Glaubens“, in dieser Zschr. 195 (1977) 326–336, und die Rez. in ZkTh 99 (1977) 438–442. Grundsätzlicher zu Rahner: E. Mitterstieler, Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur „fides quaerens intellectum“ in der Theologie Karl Rahners (Frankfurt 1975).

¹² K. Rahner selbst untertreibt denn doch ein bißchen in einem Gespräch für den österreichischen Rundfunk (s. Entschluß Nr. 10/1977, 33): „Wenn da und dort – ohne mein Zutun – erklärt wird, ich wäre einer der maßgeblichen Theologen des Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen, so sind das natürlich Übertreibungen, die kein wirklich sachliches Fundament haben.“ Aber es ist sympathisch so.