

## Zur Problematik des Personbegriffes in der Trinitätstheologie

Nachdem im vorangegangenen Kapitel das trinitätstheologische Grundaxiom Rahners dargestellt und im Kontext neuerer Beiträge zur Trinitätstheologie diskutiert wurde (Kap. 15), soll in diesem Kapitel Rahners Problematisierung der Semantik des Personbegriffes in den traditionellen Definitionen des Trinitätsdogmas dargestellt und in der Auseinandersetzung mit den Kritikern Rahners in dieser Frage diskutiert werden.

## 1. Rahners Position zum Personbegriff in der Trinitätstheorie

Für Rahner ergibt sich auf zweifache Weise eine "Aporie" (MysSal II, 385) des traditionellen Personbegriffes in der Trinitätstheorie. Die erste Schwierigkeit (a) betrifft alle Begriffe, mit denen das innertrinitarisch Verschiedene hinsichtlich seiner Verschiedenheit unter einem übergreifenden Gedanken subsumiert werden soll. Die Ausführungen Rahners zu *diesem* Thema finden in der Sekundärliteratur kaum Beachtung<sup>1</sup>; diskutiert wird vielmehr die zweite Schwierigkeit, die aus der Sprachgeschichte des Personbegriffes resultiert (b). Diese zweite Schwierigkeit soll hier jedoch als Zuspitzung der ersten verstanden werden, so daß eine Kritik, die diese nicht zur Kenntnis nimmt, von vornherein zu kurz greift.

## a. Die Problematik aller Begriffe, die die trinitarischen Unterschiedenheiten in Gott unter einem Aspekt zusammenfassen sollen

Die erste von Rahner bedachte Schwierigkeit des Wortes 'Person' in seiner trinitätstheologischen Anwendung (MysSal II, 385f) hat der Personbegriff mit dem Begriff der Relation gemeinsam (vgl. ebd. 361ff): Sie liegt in der Logik des lehrnützlich rezipierten (DS 1330) Anselmschen 'trinitätstheologischen Grundgesetzes' <sup>2</sup> "In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relatiois oppositio" (vgl. MysSal II, 364f): Wenn dieses Prinzip ernst genommen wird, dann kann es in Gott nur eine absolute Wesensidentität und die jeweiligen, genuinen Verschiedenheiten der Relationen geben, durch die die innertrinitarischen Personen konstituiert werden. Diese können aber in ihrer damit beschlossenen jeweiligen absoluten Einmaligkeit nicht wiederum auf einen zugrundeliegenden 'höheren'

Begriff zurückgeführt werden, denn das absolut Einmalige läßt sich unter keinen Subsumtionsbegriff fassen. Was aber in Gott nicht absolut einmalig ist – so impliziert das trinitätstheologische Grundgesetz –, das ist allen göttlichen Personen als das eine göttliche Wesen gemeinsam.

Der innertrinitarische Personbegriff kann mithin nicht als für alles unter ihm Subsumierte gleichsam gültiger 'Gattungsbezug' verwandt werden. Letztere fundamentale Schwierigkeit des Personbegriffes ist bei dessen Diskussion stets im Gedächtnis zu behalten. Rahner versucht der besonderen Situation, die durch das trinitätstheologische Grundgesetz für die Ausgewweisen, die innertrinitarische Verschiedenheiten unter Oberbegriffen zusammenfassen, gegeben ist, mit der Unterscheidung logischer Erklärungen von ontologischen Erklärungen zu entsprechen (MysSal II, 350ff; 361ff).

Unter einer ontologischen Erklärung versteht Rahner, was auch eine Erklärung im eigentlichen Sinne des Wortes genannt werden könnte: die Zurückführung einer Tatsache oder eines Sachverhaltes auf eine andere Tatsache oder einen anderen Sachverhalt (ebd. 351). Man kann hier die Erkenntnistheorie Rahners heranziehen: Ein Gegenstand ist ihr gemäß erkannt (comprehensio propria), wenn er von dem Erkennenden in einen größeren Horizont eingeordnet worden ist, innerhalb dessen er in seiner Gegenzeit begriffen werden kann (vgl. GK 42ff; passim). Wenn die göttlichen Personen wirklich Gott selber sind, mithin die Unbegreiflichkeit seines Wesens besitzen, so ist leicht einzusehen, daß die Bildung eines auf sie beziehbaren, der comprehensio propria entsprechenden Gattungsbegriffes nicht möglich sein kann: 'Was' Gott ist, ist dem Menschen niemals in der Weise einer vom Konkretem 'abgelösten' reinen Form gegeben, die dann von einem konkreten 'Diesda' präfizierbar wäre. Eine solche Vorstellung zerstörte die göttliche Inkomprensibilität. Gott ist dem menschlichen Erkennen nur in der Weise des absoluten Daseins seiner selbst, das alles bloße Erkennen ohne die vollzogene Liebesekstase ins Leere laufen läßt, 'geben'. Die 'Leere', in die die Theologie liefe, die den innertrinitarischen Personbegriff im Sinne eines 'normalen' Abstraktionsbegriffes deutete, wäre diejenige des Modalismus: Als verstandene Götter wären Vater, Sohn und Geist nicht mehr Gott, sondern bestenfalls reduzierte Erscheinungsformen des Göttlichen.

Von herter wird verständlich, was von Rahners Problemexposition zum Trinitätsraktat (MysSal II, 319-327) her gesehen an seiner Position zum Personbegriff in der Trinitätstheorie befremdlich wirken muß. In der Problemexposition nämlich hatte Rahner darüber geklagt, "die Christen" seien "[...] bei all ihrem orthodoxen Bekenntnis zur Dreifaltigkeit in ihrem religiösen Daseinsvollzug beinahe nur 'Monothelisten' [...]" (ebd. 319). Im Kontext der Diskussion trinitätstheologischer Terminologie dann erklärt Rahner, der Trithemsus sei "[...] dort, wo man überhaupt die Trinität denkt, die viel größere Gefahr [...] als ein sabellianischer Modalismus" (ebd. 343). Der Widerspruch löst sich, wenn man bedenkt, daß ein inhaltlich gefüllter innertrinitarischer Personbegriff, unter dem die göttlichen Hypostasen subsumiert würden, die konkreten Weisen des göttlichen

1 Hilberath erwähnt zwar Rahners Position zur Frage (ders. 1986, 21ff), wie sie hier im folgenden (Kap. 16, 1a) zu entwickeln sein wird. Im Endergebnis lehnt er sie jedoch um der eigenen Position des Problem. Schönemann steht ganz im Rahnerschen Sinne dem neuzeitlichen Bedeutungswandel des Personbegriffes lediglich als Zuspitzung der grundsätzlicheren Problematik, die alten Begriffen eigene, die die Unterschiedenheiten in Gott unter einem Oberbegriff subsumieren sollen. Bante (ders. 1979) konzentriert sein ganzes Interesse auf die Begriffsgeschichte des Wortes 'Person'. Diesem Ansatz folgt im wesentlichen auch Hilberath mit eher ausführlicher Darstellung der Begriffsgeschichte des Wortes 'Person' unter besonderer Berücksichtigung seiner trinitätstheologischen Verwendung beim Initiator dieser Anwendung des Personbegriffes, bei Tertullian (vgl. Hilberath 1986, 145-294).

2 Anselm von Canterbury: De processione Spiritus sancti contra Graecos. PL 158, 285-325, hier: 288.

Daseins in ihrer irreduziblen Göttlichkeit nicht richtig achten würde. Damit aber ist das entsprechende Verfahren selbst als krypto-modalistisch erkannt: Modalismus und Trinitismus sind keine diametralen Gegensätze, sondern aufeinander bezogene, in gewissen Sinne zusammenhängende Irrtümer.

Damit ist bereits eine wichtige Erkenntnis für die Bewertung der Sekundärliteratur gewonnen: Jenseits des plumpen Modalismusvorwurfes gegen Rahner bei Kröger, Moltmann und Siebel arbeitet Hilberath<sup>3</sup> nämlich offensichtlich mit der Modellvorstellung, die orthodoxe Trinitätslehre habe sich innerhalb eines breiteren Feldes zu entwickeln, das nach zwei gegenüberliegenden Seiten durch den Modalismus einerseits und den Trinitismus andererseits begrenzt ist. So erscheint sein Verdacht verständlich, Rahner näherte sich mit seiner Abwehraltung gegenüber dem Trinitismus (zwanigsäufig<sup>4</sup>) dem Modalismus<sup>4</sup> und einem "unchristlichen Monotheismus"<sup>5</sup>, wenn er auch –wiederrum die Metapher des beiderseits begrenzten Feldes unterlegt– den häretischen Rand nicht eigentlich erreicht<sup>6</sup>. Wie bereits erwähnt, ist die Rahnerische Vorstellung von der Wahrheit Gottes eher mit der Metapher von Messers Schneide wiederzugeben: Das geringste Abweichen in Richtung Trinitismus bedingt auch schon den Verfall an dessen vermeintliches Gegenteil, den Modalismus: Drei Götter sind eben nicht Gott, sondern bestenfalls noch Wirk- und Erscheinungsweisen eines ihnen gemeinsamen göttlichen Prinzips.

Mit der Ablehnung der Vorstellung, der innertrinitarische Personbegriff sei als ontologische Erklärung zu verstehen, ist auf systematisch-spekulativem Niveau die Position Rahners zum Personbegriff im Kontext der Trinitätslehre bereits in ihrem entscheidenden Punkt erreicht. Deshalb greifen alle Kritiker, die stattdie sich aus dem Gesagten ergebende *notwendige* Inhaltsleere des trinitäts theologischen Personbegriffes 'an sich' zur Kenntnis zu nehmen, sprach- und ideengeschichtliche Nachforschungen nach trinitäts theologisch verwertbaren, positiven Bedeutungsgehalten des Personbegriffes anstellen, an Rahner gemessen, zu kurz. Der trinitäts theologische Personbegriff kann als Abstraktionsbegriff so wenig inhaltlich gefüllt sein, wie es einen Abstraktionsbegriff des göttlichen Wesens geben kann. Die Funktion der trinitäts theologischen Terminologie –so Rahner– sei diejenige einer logischen Erklärung (MySal II, 361-386). Eine "logische Erklärung" erkläre, "indem sie präzisiert" (ebd. 351). Statt ihren Gegenstand auf den abstrakten Begriff zu bringen, 'umkreist' sie ihn, dabei die Funktionen des deskriptiven Hinweissens und der negativen Abwehr falscher Deutungen erfüllend. Konkret auf den Personbegriff bezogen, bedeutet das: Der Begriff will auf die konkreten Daseinsweisen Gottes verweisen und ist *nur* von dieser ökonomischen Wirklichkeit Gottes her sinnvoll zu füllen, und zwar jeweils individuell.

Weiterhin hat der Begriff negativ die Vorstellung abzuwehren, als handele es sich bei

3 Hilberath 1986.

4 Vgl. ebd., 20, 36f., 44.

5 Ebd., 21.

6 Ebd. 36.

den ökonomischen Daseinsweisen Gottes um diesen äußerliche Weisen, die dessen eigenstes inneres göttliches Leben nicht eigentlich betreffen (vgl. MySal II, 386).

Der Personbegriff ist so ein Terminus von formaler Leere, der lediglich auf die Sache selbst hinzuweisen hat. Damit nimmt Rahner eine 'Definition' des lehrmäßig zwar verwandten, aber eben nicht definierten Personbegriffes im Sinn der seinem trinitäts theologischen Grundaxiom entsprechenden Hinwendung zur Heilskonomie Gottes vor.

Diese Vorgehensweise versucht Rahner auch philologisch abzusichern: Wie bekannt, verwendet das Lehramt neben dem Personbegriff zur Bezeichnung der Drei in Gott auch den Begriff der Hypostase. Dieser Begriff ist zumindest frei von den Bedeutungs momenten des individuellen Bewußtseins sowie des Willens- und Akzentuumsens, wie diese für den Personbegriff prägend sind. Die göttliche Tautologie zu Grunde gelegt, ist der Hypostase-Begriff für Rahner so erheblich leichter als der Person-Begriff im Sinne der Bedeutung von 'konkrete Gegebenheitsweise/ relativ konkrete Existenzweise' auslegbar. Der Begriff entspricht so exakt der Rahnerschen Deutung, die Termini 'Person, Hypostase, Relation' hätten theologisch die Funktion, auf das konkrete Dasein Gottes hinzuweisen. Aus der Tatsache, daß das Lehramt teils den Hypostasebegriff, teils den Personbegriff benutzt, folgert Rahner, die Begriffe würden "synonym" verwandt (ebd. 365). Gegen diese Gleichung macht Hilberath mit Recht geltend, sie sei nur dann schlüssig, wenn beide Begriffe in *einem* Text in einer Weise gebraucht würden, die auf deren Austauschbarkeit schließen ließe<sup>7</sup>. Hilberath macht darauf aufmerksam, daß sich ein solcher Text unter den von Rahner zitierten Belegstellen (MySal II, 365) nicht findet. Rahner selbst –so Hilberath– räume ja an anderer Stelle (XIII, 137D) ein, die Begriffe seien, obwohl vom Lehramt gleichsinnig verwandt, "nicht einfach synonym" (ebd. 138). Mit dieser Argumentation ist jedoch lediglich der philologische Beweis für die Synonymie von 'Person' und 'Hypostase' zurückgewiesen, ohne daß damit bereits etwas über die Sache selbst präjudiziert wäre. Die Diskussion zur Semantik des trinitäts theologischen Personbegriffes kann prinzipiell auf zwei verschiedenen Ebenen geführt werden: auf einer theologisch-systematisch-apriorischen und auf einer historisch-philologisch-aposteriorischen. Rahners Denken verläuft primär in den Bahnen des ersten Argumentationstyps, dasjenige seiner Kritiker<sup>8</sup> in denen des zweiten.

Im Rahmen des ersten Argumentationstyps kann Rahner plausibel machen, daß der trinitäts theologische Personbegriff nur auf die Konkretheit der Ökonomie hinweisende Funktion haben kann, nicht aber positiv definitorische. Hätere er eine solche, entzöge sich die Theologie mit diesem Begriff der Konfrontiertheit mit Gott selber als in der dreifaltigen Selbstrmittlung dreifach sich ersugnender. Die Dreiheit würde so gerade nicht ernster genommen, wie Hilberath dies –vermeintlich gegen Rahner– fordert<sup>9</sup>. Sie würde vielmehr auf eine begriffene Einheit Gottes zurückgeführt. Der Mensch entzöge sich mit

7 Ebd. 19f.

8 Vor allem: Banke (ders. 1979); Hilberath (ders. 1986).

9 Hilberath 1986, 37.

einem komprehensiblen Begriff trinitarischer Immanenz und einer aus der Anthropologie deduzierten Ontologie des innergöttlichen Lebens der Konkretheit trinitarischer Ökonomie.

Von hier aus sind die Chancen derer, die historisch-philologisch um eine gegenüber Rahner andere begriffliche Füllung des trinitätstheologischen Personbegriffs bemüht sind, von vornherein skeptisch zu bewerten: So wertvoll historische Analysen wie Hilberaths eingehende Untersuchung zur Terminologie Tertullians<sup>10</sup> auch sind: Wo sie den Bereich des Nur-Historisch-Positiven, von dem zweifelhaft ist, ob es ihn in völliger Unberührt-heit durch die Systematik überhaupt geben kann, verlassen, um zu einer systematischen Auswertung zu gelangen, ist es im Falle Hilberaths und Bantles wiederum ein theologischer Apriorismus, der sich als Vorverständnis bei der Bewertung des historischen Befundes Geltung verschafft (vgl. Kp. 16, 2). Hilberath und Bantle konzentrieren ihre Rahner-Kritik auf dessen These von einer geistes- und sprachgeschichtlich zugeprägten Problematik des trinitätstheologischen Personbegriffes im Kontext der Neuzeit, die im folgenden kurz dargestellt sei.

#### b. Die spezifische Problematik des trinitätstheologischen Personbegriffes im neuzeitlichen Kontext

Die von Rahner beschriebene begriffsgeschichtliche Problematik des trinitätstheologischen Personbegriffes (MySal II, 387ff) ist als Beispiel der von Rahner konstatierten, zunehmenden "geistessoziologisch pluralistischen" Situation der Gegenwart (vgl. IX, 456) deubar: Diese Situation impliziert, daß die Kirche die Bedeutungsentwicklung der von ihr verwandten Begrifflichkeit nicht souverän steuern kann (vgl. XIII, 135), woraus die Gefahr einer bestimmten Form der kryptogamen Häresie resultiert, daß nämlich bei Beibehaltung der traditionellen Sprachregelungen des orthodoxen Glaubens diesen ein häretischer Sinn unterlegt wird, der der kirchlich verwandten Begrifflichkeit durch die allgemein gesellschaftliche Sprachentwicklung zugewachsen ist (vgl. V, 565f). Eine solche Bedeutungsverschiebung vermutet Rahner beim Personbegriff: Jener habe durch die neuzeitlich-anthropozentrische Wende eine entscheidende Bedeutungsentwicklung in Richtung auf das Moment des Geisig-Subjektiven (MySal III, 388) erfahren. Der Begriff bezeichne so im zeitgenössischen Sprachgebrauch "Subjektivität" und "Selbstbewußtsein" (ebd. 366; vgl. a. XIII, 135). Inhalte, die wegen des sachhaften griechischen Denkens im mittelalterlichen und antiken Personbegriff nur 'in obliquo' mitbezeichnet gewesen seien (ebd. 388).

Darüberhinaus spielt Rahner noch auf eine radikalere These an: Der Personbegriff habe im 4. Jahrhundert einen "fast sabellianistischen Klang" gehabt (ebd. 343). Hinter dieser Bemerkung scheint die Vorstellung zu stehen, der Begriffsinhalt von 'ἰσότητος / persona' sei im 4. Jahrhundert noch entscheidend durch die Urbedeutung 'Maske' bestimmt

<sup>10</sup> Ebd. 145-294.

gewesen. Davon ist allerdings nach dem bei Hilberath geleisteten Literaturbericht zur Begriffsgeschichte<sup>11</sup> zumindest für den lateinischen Sprachraum, innerhalb dessen der Begriff in die Trinitätstheologie eingeführt wurde, nicht auszugehen. Zwar korrigiert Fuhrmann<sup>12</sup> die weitgehende These Rheinfelders, der klassische lateinische Personbegriff bezeichne "das Wesentliche (Ureigense) im Menschen"<sup>13</sup>, die er für eine Retrojektion des modernen Personbegriffes hält<sup>14</sup>, jedoch ergibt seine eigene Analyse, daß persona in der klassischen Rhetorik in Weiterung der engen, aus 'Maske' abgeleiteten grammatischen Bedeutung 'Rolle, Figur, Charakter' bereits als Bezeichnung für ein menschliches Individuum verwandt wurde. Diese Bedeutung hat persona<sup>1</sup> auch im römischen Recht<sup>15</sup>. Sie entspricht der umgangssprachlichen Verwendung des Begriffes schon vor Beginn der christlichen Ära<sup>16</sup>. Im Blick auf die These Rahners von einem tiefgreifenden Bedeutungswandel des Personbegriffes ist zu beachten, daß sowohl Fuhrmann<sup>17</sup> als auch McDonnelle<sup>18</sup> davon ausgehen, der allgemein geweierte Personbegriff sei aus der Theatersprache übernommen worden, in der er allerdings einen fiktionalen Charakter und nicht nur die diesem entsprechende Maske bezeichnete, so daß die Individualität der einzelnen Person eben als durch ihre lebensgeschichtlich 'gespielte' einmalige und unverwechselbare 'Rolle' konstituiert gedacht wurde<sup>19</sup>. Der Begriff behält also seine Affinität zur Theaterwelt, wo ja ein Schauspieler verschiedene fiktionale Charaktere spielen kann, und mit jener auch eine noch von Hilarius von Poitiers empfundene Affinität zum Sabellianismus<sup>20</sup>. Schon bei Augustin ist jedoch von dieser Bedeutungsdimension nichts mehr zu merken: Für den Kirchenlehrer bezeichnet der Begriff der Person ein "Einheitsprinzip"<sup>21</sup>, Person und Wesen fallen bei ihm zusammen<sup>22</sup>, woraus sich die Reserviertheit des Artkaners hinsichtlich der trinitätstheologischen Verwendung des Begriffes ergibt. Innerhalb der Trinitätstheologie kann der Personbegriff nur in angepaßter Weise verwendet werden<sup>23</sup>. Dieses augustinsche Personverständnis setzt sich bei Boethius fort, dessen berühmte Definition "[...] die Momente der Substantialität, Inkommunikabilität (Individualität) und Rationalität (Intellektualität) herausstellt"<sup>24</sup>. Thomas akzeptiert die Definition des Boethius<sup>25</sup>. Daraus ergibt sich jedoch auch schon für den Aquinaten, daß nur ein

11 Ebd. 84-89.  
12 Fuhrmann 1979.  
13 Rheinfelder 1928, 17.  
14 Fuhrmann 1979, 84f.  
15 Ebd. 96.  
16 McDonnelle 1948, 298f.  
17 Fuhrmann 1979, 91.  
18 McDonnelle 1948, 298.  
19 Fuhrmann 1979, 91.  
20 Hilberath 1986, 95.  
21 Ebd. 101.  
22 Schnaus 21967, 149.  
23 Trapé 1973, 584.  
24 Hilberath 1986, 111.  
25 S. An. I, q.29, a.1.

spezifizierter Personbegriff in der Trinitätslehre verwendbar ist<sup>26</sup>: Für den innertrinitarischen Personbegriff müsse von dem Moment der substantiellen Verschiedenheit wegen der Einheit des göttlichen Wesens abstrahiert werden<sup>27</sup>.

Aus dem Gesagten ergibt sich ein Doppelpes: Zum einen kennt bereits das klassische Latein den Personbegriff als Bezeichnung für menschliche Individualität. Der Begriff hat dementsprechend eine christliche Rezeption gefunden, die die neuzeitlich-anthropozentrische Wende in gewissem Sinne vorwegnahm, weil nämlich das Christentum einen 'gesteigerten' Begriff der je eigenen Individualität insofern heraufführte, als es den einzelnen nicht mehr als alleine durch seine soziale Rolle und seinen Lebensgeschichtlich ausgebildeten Charakter individualisierten denkt. Entscheidend für den Begriff des Individuums im christlichen Sinne ist vielmehr die Realisation der Konfrontiertheit des einzelnen mit dem göttlichen Begnadungswillen und dem göttlichen Gericht. In dem Maße aber, in dem ein derart geprägter Personbegriff im Christentum Raum gewinnt – das zeigt das Beispiel Augustins –, wird auch die Problematik der Verwendung des Personbegriffs zur Bezeichnung der innergöttlichen Hypostasen realisiert.

Es ergibt sich so aus der historischen Perspektive eine differenzierte Bestätigung der These Rahners: Wenn auch im Lateinischen nicht von der Bedeutung 'Maske' ausgegangen werden kann, so bezeichnet 'Person' doch zunächst nur eine 'vage, von der Theatertätlichkeit her inspirierte Konzeption menschlicher Individualität'. In dem Maße, in dem dieser vage Individualitätsbegriff in der philosophisch-theologischen Anthropologie zur Bezeichnung des je individuellen Menschen als eines vor Gott verantwortlichen geistigen Akzentruums verwendet wurde, wird auch seine trinitätstheologische Problematik erkannt.

### c. Rahners Vorschlag zur trinitätstheologischen Terminologie

Die Realisation der grundsätzlichen Problematik aller Begriffe, mit denen die innergöttlichen Drei unter dem Aspekt ihrer Verschiedenheit voneinander zusammengefaßt werden sollen, führt in der hier vorgeträgten Deutung (vgl. Kp. 16, 1a) zu der Konsequenz, daß zur Bezeichnung der trinitarischen Personen ein 'ineigentlicher' Begriff notwendig ist: Während Begriffe, die einen dem Menschen gegenüber seinsmäßig geringeren Gegenstand bezeichnen, diesen gemäß der Rahnerschen Erkenntnistheorie 'umfassen', gibt es für Gott in seinen konkreten Daseinsweisen keinen komplementären Begriff. Es können vielmehr nur Begriffe gesucht werden, die deiktisch auf die mit den göttlichen Daseinsweisen gegebene Konfrontiertheit des Menschen mit Gott hinweisen und dabei zugleich Fehldeutungen abwehren. Aufgrund dieser Basisbeobachtung sucht Rahner nach einem Begriff, der selbst keine inhaltliche, abstraktive Gefülltheit hat und zugleich modalistische Irrtümer abwehren kann, insofern er die Vorstellung ausschließt, er bezeichne mit den

Dreien Wirklichkeiten, die von einer Irgendwie gearreten reinen Subsistenz Gottes unterscheidbar wären. Rahner schlägt für diese Funktion den Terminus "disinkte Subsistenzweise" vor (MySal II, 389): Gott subsistiert –so Rahner– in drei disinkten Subsistenzweisen.

Der Begriff der Subsistenz ist für Rahners Intention besonders geeignet: Er lenkt den Blick nicht zunächst auf die metaphysische Struktur eines Seienden, sondern bezeichnet schlicht sein konkret belegendes Dasein, über das der Begriff allerdings auch aussagt, daß es ein substantielles, aus sich heraus bestehendes ist, so daß der Begriff auch zur Abwehr des Modalismus geeignet ist. Rahner entwickelt diese doppelte Bedeutung als aus der konkreten Erfahrung sich ergebende: Etwas Konkretes begegnet als erstes und letztes der Erfahrung als irreduktible Wesenheit (MySal II, 390). Wendet man diese Erfahrung etwas anders (das Sein begegnet als disinktes Konkretum), erreicht man die Bedeutung des Hypostasiebegriffes<sup>28</sup>, die so als mit dem, was der Begriff des Subsistierenden bezeichnet, identisch erscheint (vgl. ebd. 390).

Der Begriff der "Weise" scheint bedenklich zu sein. Er ergibt sich für Rahner aus der Beschreibung der ökonomischen Wirkamkeit Gottes: Der eine Gott ist innerweltlich dreifach anwesend. Das erscheint mit den termini "drei konkrete Gegebenheitsweisen" (ebd. 365), "Weisen der freien, ungeschuldeten Selbstmitteilung Gottes an die geistige Kreatur" (ebd. 371) und "Modalitäten der Selbstmitteilung" (ebd. 381) adäquat wiedergegeben. Rahner vermeidet dabei natürlich die naheliegende Gefahr des Modalismus, indem er erklärt, die Gegebenheitsweisen Gottes seien identisch mit seinen Existenzweisen (ebd. 365), wie sich dies ja auch aus dem trinitätstheologischen Grundaxiom ergibt. So wird der Begriff der "Weise" zum innertrinitarisch anwendbaren Terminus. In diesem Felde hält Rahner ihn für eine legitime Alternative zum traditionellen Begriff der 'relatio' (ebd. 390).

Der Vorteil dieser terminologischen Operation Rahners liegt auf der Hand: In Kp. 15, 1 wurde die mangelnde Vermittlung zwischen der Lehre von den innertrinitarischen Relationen und der Lehre von den ökonomischen Missionen als einer der Nachteile von Trinitätstheologien, die die Lehre vom dreifältigen Gott nicht in das Ganze der Theologie und des Glaubensbewußtseins zu integrieren vermögen, besprochen. Der Begriff der 'Weise' eröffnet hier neue Möglichkeiten: Als leicht verständliche Paraphrase der Auffassung, die Sendungen seien mit den innergöttlichen Relationen identisch, ergibt sich die Möglichkeit zu sagen, die Weisen der Gotteserfahrung seien die Weisen des innergöttlichen Lebens. Rahners "terminologische Initiative"<sup>29</sup> zielt nicht auf eine Ersetzung des kirchlichen Sprachgebrauches, sondern auf dessen erläuternde Erklärung (MySal II, 393).

26 Ebd. a.4.

27 Ebd.

28 Sinder HWP III, 1256 f.

29 Hilberath 1986, 54.

## 2. Die Gegner der Rahnerschen Deutung des trinitätstheologischen Personbegriffes. Diskussion

Beide hier zu besprechende Gegner der Position Rahners argumentieren zwar historisch-philologisch, gehen jedoch von einer anderen systematischen Grundposition als Rahner aus, die ihnen als hermeneutischer Schlüssel dient und der stiftigen Erörterung bedarf.

### a. Franz Xaver Bantle

Das oben erwähnte hermeneutisch-systematische Apriori ist bei Bantle der in dreifacher Hinsicht entwickelte Widerspruch gegen die Position Rahners, den der Autor im ersten Teil seines Aufsatzes<sup>30</sup> darlegt:

(1) Bantle besteht darauf, der Personbegriff sei auf Vater, Sohn und Geist *univok* anzuwenden, weil er bei allen dreien den Besitz der göttlichen Natur bezeichne<sup>31</sup>. Daß die göttlichen Personen unter dem Aspekt ihrer göttlichen Natur gleich sind und der Personbegriff *in diesem Sinne* univok zu verstehen ist, wird von Rahner – anders als Bantle behauptet<sup>32</sup> – in keiner Weise bestritten (vgl. *Mysal* II, 385f). Mit der Naturidentität beginnen aber ja die Schwierigkeiten allererst, die sich daraus ergeben, daß der Personbegriff innertrinitarisch bei völliger Identität der Natur dennoch Verschiedene bezeichnen soll. Diesem entscheidenden Problem entzieht sich Bantle durch die lapidare Bemerkung, den göttlichen Personen komme die göttliche Natur jeweils "real voneinander unterschieden, ganz zu"<sup>33</sup>. Sollte der Personbegriff nun wirklich *in dem von Rahner zurückgewiesenen Sinne* univok angewandt werden können, so müßte die Weise dieser jeweiligen Unterschiedenheit noch einmal unter einem Oberbegriff generalisierbar sein. Genau ein solches Verfahren aber lehnen die von Bantle zum Beweis seiner These herangezogenen kirchenamtlichen Lehrdokumente (DS 525-532, 800, 803-905) strikt ab. Das Symbol des 11. Toletanums lehrt, jede einzelne göttliche Person sei nicht weniger Gott als alle drei göttlichen Personen (DS 529), in der göttlichen Natur gebe es keine Zählbarkeit (DS 530), sie sei so sehr eine, daß von ihr nicht gemäß den göttlichen Personen ein Plural gebildet werden könne (ebd.). Die Synode lehnt Trinitätsspekulationen ab, die auf die Trennung der göttlichen Personen voneinander abheben (DS 531). Abgelehnt wird die Vorstellung, die göttliche Natur sei auf drei Personen aufgeteilt: "personas enim distinguimus, non deitatem separamus" (DS 530). Die Rede von den drei göttlichen Personen soll auf die konkreten Drei hinweisen, ganz wie Rahner das fordert: "Tres igitur personae istae dicuntur [...] ut agnoscantur, non ut separantur" (DS 531). Wo das Toletanum die innergöttliche Verschiedenheit mit dem Begriff der "proprietas" thematisiert (DS 532), nennt es die traditionellen persönlichen Proprietäten (Innaszibilität, Geboren-

30 Bantle 1979, 11-15

31 Ebd. 12.

32 Ebd. 15: "Nicht nur, daß, wie wir gesehen haben, Rahner den göttlichen Personen in ihrem Ansich-sein die Gleichheit nimmt (...)"

33 Ebd. Der Druckfehler bei Bantle.

sein, Hervorgegangensein ohne Geburt: vgl. ebd.). In keiner Weise ist jedoch von der von Bantle dem Toletanum unterstellten Lehre die Rede, die Unterschiedenheit der Drei gründe in jeweils unterschiedlichen Weisen, denen gemäß sie jeweils die göttliche Natur anders besäßen.

(2) Bantles zweite Gegenthese gegen Rahner ist tauntologisch: Die göttliche Erkenntnis, der göttliche Wille, sein Ich- und Subjektssein sind für Rahner streng zur göttlichen Essenz, zu seiner Natur gehörig und mithin einmalig (vgl. XIII, 136). Bantle will neben einem solchen essentialen Personbegriff in Bezug auf Gott noch einen anderen kennen, der in einer virtuellen Unterschiedenheit der göttlichen Drei gründet<sup>34</sup>. Es ist nicht ganz klar, was man sich unter dieser virtuellen Unterschiedenheit vorzustellen hat. Der Begriff suggeriert jedoch die Vorstellung, als sei die wesenhafte Einheit des göttlichen Erkennens, Wollens und Handelns das Resultat einer Einigung virtueller verschiedener Subjekte, wobei nicht deutlich ist, ob diese Einigung sich aus der Einheit des göttlichen Wesens ergibt, so daß es eigentlich doch keine Möglichkeit disparater Willen in Gott gäbe; oder ob sie das Resultat einer liebenden Verständigung zwischen den göttlichen Dreien ist. In letzterem Falle wird man jedoch von einer Vervielfachung der göttlichen Essenz auszugehen haben: Die einzelnen Personen wären wesentlich Gott und jede für sich darüber hinaus noch etwas anderes. Wenn man mit der klassischen Metaphysik jedoch davon ausgeht, daß eine Natur die wesenhafte Wirklichkeit eines Konkretums ganz bestimmt, dann kann das nichts anderes heißen, als daß es drei göttliche Naturen gibt. Diese Vorstellung lehnen die lehramtlichen Texte, auf die sich Bantle auch in diesem Zusammenhang wiederum beruft, explizit ab (vgl. DS 528f, 804; passim). Das windige Ding dieses "virtuell unterschiedenen Personseins" ist für Bantle aber absolut notwendig, weil man –so Bantle– sonst keine drei "Iche" in der Trinität annehmen kann. Der Kreis schließt sich: Die Hypothese wird als ihr eigener Beweis ausgegeben.

(3) Mit seiner dritten These gegen Rahner behauptet Bantle, Rahner leugne die immanente Trinität<sup>35</sup>. Wie er darauf kommt, ist eingemeißelt unerfindlich. Auf ein und derselben Seite erklärt Bantle, nach Rahner könne über die immanente Trinität "buchstäblich nichts weiter gesagt" werden, als daß es sie gebe; und: für Rahner gebe es keine immanente Trinität!

Dieses dreifache Vorverständnis versucht Bantle einerseits an im wesentlichen drei neutestamentlichen Texten<sup>36</sup> und andererseits an extrem kurzen Textauszügen aus Gregor von Nazianz, Leonios von Byzanz und Boethius<sup>37</sup> zu verifizieren. In Bezug auf den Aquinaten begnügt sich der Autor damit, die Behauptung aufzustellen, die von Rahner Thomas zugeschriebene Persondefinition (subsistens distinctum in natura rationali: *Mysal* II, 385) stamme in Wirklichkeit nicht vom Aquinaten, sondern von Bernard Lonergan,

34 Ebd. 13.

35 Ebd. 15.

36 Ebd. 15ff.

37 Ebd. 18-22.

bei dem sie sich tatsächlich *zurück* findet<sup>38</sup>. Hilberath hat dieser Behauptung Bantles eine ausführliche Widerlegung gewidmet<sup>39</sup>.

Es ist gar nicht einzusehen, wie das soweit beschriebene Verfahren Bantles keine Eisegeese sein könnte. Zumindest in Bezug auf den Bantleschen Schriftbeweis wird diese Auffassung auch von Hilberath geteilt<sup>40</sup>. Bantle zieht z.B. aus der in Phil 2, 6 bezugenen Gottgleichheit des präexistenten Christus, sowie aus dem Gotsein des präexistenten Logos gemäß Joh 1, 1 den Schluß, die Texte drängten [...] zu einer univoken Anwendung des Personbegriffes auf Vater, Sohn und Geist hin<sup>41</sup>.

Aus dem bei Bantle zitierten Text des Gregor von Nazianz<sup>42</sup> läßt sich mit demselben Recht die zu Bantle gegenläufige Auffassung Rahners herauslesen: Gregor<sup>43</sup> lehnt nämlich in dem von Bantle zitierten Text gerade die Subsumption der göttlichen Personen unter einem neutralen Oberbegriff, unter dem sie zusammengefaßt (*συνυψώσμεν*) würden, ab und verweist stattdessen mit der Formel "ἕναος καὶ ὁμοούσιος" auf die konkreten Gestalten einer jeden göttlichen Person, die nun allerdings dem Menschen personal bezeugen, woraus sich aber doch noch nicht die Konsequenz ergibt, daß man die spezifisch personale Gestalt, in der Gott begegnet, mit den anderen personalen Gestalten unter einem Oberbegriff innergöttlicher Personalität zusammenfassen kann.

Im letzten Teil seines Aufsatzes<sup>44</sup> offenbart Bantle seine eigene systematische Position: Er will den traditionellen trinitätstheologischen Personbegriff im Sinne des Buherschen und Euherschen Personalismus gedeutet wissen. Die Tradition decke dies, insofern sie drei "Iche" in Gott kenne. Angesichts der Gewaltsamkeit, mit der Bantle dieses Personverständnis in die Tradition hineinliest, empfiehlt es sich, das Bantlesche Verfahren abzuklutzten und seine systematische Intention systematisch zu diskutieren. Die dazu hier vertretene Position wurde bereits in Kp. 15, 4 ange deutet.

Rahner bejaht das personalistische Personverständnis in zweierlei Hinsicht: Es gilt ihm als Beschreibung des moralisch richtigen Verhältnisses menschlicher Personen untereinander und es bezeichnet das ontologisch und moralisch richtige Verhalten des Menschen gegenüber Gott als personaler Größe (vgl. Kp. 1, 3). Rahner läßt es jedoch nicht wie Buber mit der suggestiven Phänomenologie des Ich-Du-Verhältnisses bewandt sein, sondern fragt nach den theologischen und ontologischen Grundlagen dieses im Verhältnis zum neuzeitlichen Herrschaftsverhalten des Menschen gegenüber den Gegenständen der Welt 'alternativen' Verhaltens, denn wenn dieses Verhalten wirklich moralisch *und ontologisch* richtig ist, dann muß sich diese Richtigkeit auch argumentativ einholen lassen, zumindest bis an jene Grenze, jenseits derer seine volle Wahrheit sich nur im tätigen

Vollzug enthüllt. Diese denkerische Vermittlung erfolgt bei Rahner durch den theologischen Geheimnisbegriff: Als das absolute Geheimnis ist Gott das 'Du' des Menschen, das wegen seiner Geheimnishaftigkeit durch kein Ich-Bs-Verhalten erreicht wird. Gott wird als jenseits der erklärenden Vernunft und ihres 'Imperialismus' seiend gedacht. Als das inkomprehensible 'Du' des Menschen ist Gott das Formalobjekt der ekstatischen Liebe des Menschen, die auch den anderen Menschen in seinem von Gott her begründeten inkomprehensiblen Anderssein achtet.

Gegenüber dieser das Ganze der 'Theologie Karl Rahners durchziehenden Leistung einer *theologischen* Reformulierung der personalistischen Grundintuition, für die Rahner jedoch auch aus anderen als den Quellen des personalistischen Denkens schöpft (vgl. Kp. 1), wirken Bantles Andeutungen zu einer trinitäts-theologischen Rezeptionsmöglichkeit des personalistischen Denkens zu spät gekommen und erheblich zu kurz greifend: Bantle entnimmt dem Personalismus lediglich, daß dieser relationale Bezüglichkeit der Personen aufeinander und deren substantien Selbststand miteinander vermittelt. Damit scheint ihm eine 'Königsformel' für die Vermittlung des trinitätstheologischen 'relatio'-Begriffes mit dem boethianischen Personbegriff gegeben zu sein. Die Grundintention des Personalismus aber wird auf diese Weise verfehlt: Gott wird zum ästhetisch anschaulichen, gruppendynamischen Geschehen zwischen drei Göttern, zum begrifflichen, zum mythologischen Gott, der als solcher bestenfalls das Urbild einer dem Menschen zugemuteten Nachahmung sein kann. Die von Rahner beschriebene spezifische Integration der menschlichen Vermögen in der Relation Gott-Mensch wird zugunsten eines eindimensionalen Intellektualismus aufgegeben.

Die Bedeutung der interpersonalen Relation für das Subjektsein ist vor den Personalisten bereits von Hegel beschrieben worden<sup>45</sup>. Anders als Hegel nutzen die Personalisten diese Entdeckung nicht zur Bildung einer abstrakten Theorie über das Göttliche, sondern bleiben schlicht bei der Phänomenologie der Beziehung 'Mensch-Mensch' und der 'Mensch-Gott'-Beziehung. Diese Beschränkung will Bantle überwinden, indem er den Hegelschen Faden wieder aufnimmt und die Phänomenologie des Personseins erneut zu einer Theorie des Göttlichen weitet. Hegel destruiert mit seiner Theorie Gott als den unbegreiflichen Anderen. Für Rahner ist das Götterdienerei (III, 95). Dasselbe liegt in der Konsequenz des Bantleschen Ansatzes.

#### b. Bernd Tochen Hilberath

Hilberath verknüpft seine Kritik an Rahners Auffassung des innertrinitarischen Personbegriffes mit zwei Hauptlinien der Rahner-Kritik:

38 Lomagan 1964 II, 153.

39 Hilberath 1986, 58.

40 Ebd. 57.

41 Bantle 1979, 16.

42 Gregor v. Nazianz: Epistola 101, PG 37, 175-194.

43 Ebd. 180 B; bei Bantle: ders. 1979, 18.

44 Bantle 1979, 22-24.

aa. Anknüpfung an die Kritiker der transzendentalen Methode vom Geschichtsdenken her

Hilberath schließt sich der Kritik Greiners an, die transzendentaler Fragestellung werde von Rahner nur unvollkommen rezipiert. Rahner ignoriere, daß die transzendentaler Fragestellung nicht einfach eine Methode sei, sondern die Einnahme eines "ganz bestimmten" Standpunktes, nämlich desjenigen der "Grund-setzenden Subjektivität"<sup>46</sup>. Diese Blindheit Rahners gegenüber der der transzendentalen Vorgehensweise inhärierenden Grundentscheidung bedinge, daß Rahners Versuch, das transzendentaler Denken mit der offenbarungstheologisch notwendigen Offenheit des Menschen für das "anthropologisch konstitutive extra-se geschichtlichen Geschehens"<sup>47</sup> zu vermitteln, fehlschlage. Hilberath begründet seine Einschätzung nicht, der Gegeneinwand Vorgrünners, der in Anlehnung an Fischer<sup>48</sup> darauf aufmerksam gemacht hat, Rahners transzendentaler Reflexion komme von den konkreten Daten der Heilsgeschichte her und setze diese ständig voraus<sup>49</sup>, habe nicht stand<sup>50</sup>. Der Verdacht Hilberaths kulminiert in der These, insofern Rahner die göttliche Selbstmitteilung vom transzendentalen Subjekt her konstruiere, ver falle er der "Anziehungskraft einer psychologischen Trinitätslehre"<sup>51</sup>. Stimme dieser Verdacht, wäre Rahner erheblich Schlimmeres vorzuwerfen als bloßer Rückfall in den trinitarisch-theologischen Augustinismus: Anders als Augustin denkt Rahner die der göttlichen Selbstmitteilung entsprechenden anthropologischen Strukturen ja nicht als bloße Illustration der verborgenen trinitarischen Wirklichkeit, sondern als wirklich der Selbstmitteilung Gottes entsprechende und auf sie hin seiende Realität. Hätte Hilberath also mit seinem Verdacht Recht, dann wäre Rahner tatsächlich mit Lakeland und Striwe (vgl. Kp. 5, 6) vorzuwerfen, daß er Gott selber in seinem Sein vom Menschen abhängig macht. Die Position des absolut Anderen würde durch ein Machwerk nach dem Bilde anthropologisch-transzendentaler Selbstanalyse ersetzt.

Der Punkt der Einscheidung dieser Sache ist die zu klärende Frage, ob es Rahner mit seiner transzendentalen Anthropologie gelingt, den Menschen als für das andere von sich selbst offene Wesen zu begründen. Greiners bereits schon einmal hier so genannter 'philosophischer Purismus', demgemäß er erklären kann, Rahners Denken sei, weil von Kant herkommend, notwendig in dessen Grenzen befangen, reicht zur Begründung dieses weitreichenden Vorwurfes nicht hin.

Innerhalb dieser Arbeit wurde die Geheimnistheorie als der Schwerpunkt der Rahnerschen Theologie und Anthropologie erkannt. Mit ihr geht es Rahner gerade darum, den Einbruch des ganz Anderen, der Wirklichkeit Gottes, in die Welt menschlicher Selbstdefinition in aristotelisch-releologischer Tradition und der Selbstbehauptung des Men-

46 Greiner 1978, 135; vgl. Hilberath 1986, 298ff.

47 Greiner 1978, 296.

48 Fischer 1974b.

49 Vorgrünner 1979, 253.

50 Hilberath 1986, 299.

51 Ebd., 298.

schen als dem neuzeitlichen Typus menschlichen Selbstverständnisses<sup>52</sup> zu besprechen. Die anthropologische Offenheit für das Geheimnis als dem geschichtlich in Jesus Christus begegnenden Anderen denkt Rahner nicht als transzendental deduzibel, sondern als übernatürlich-gnadenhaft (vgl. Kp. 6). Daß dieses übernatürliche Gnadengeschenk selbst wiederum im Rahmen einer transzendental argumentierenden theologischen Anthropologie besprochen wird, hat seinen Grund darin, daß Rahner keinem spiritualistischen, intellektualistischen oder traditionalistischen Offenbarungsverständnis verfallen will: Die Offenbarung Gottes ist an den Menschen gerade als das geschichtlich handlungsfähige und sich als solches auch reflektierende Subjekt adressiert. Sie meint ihn als *praktisch* Liebenden und so in der Selbstgewißheit seiner Vermögen, die allerdings erst auf Gott bezogen zu ihrer größten Möglichkeit befreit sind.

Greiners Kritik an der Rahnerschen Christologie<sup>53</sup>, die Christusoffenbarung sage nach Rahner nichts schlechter als Neues<sup>54</sup>, vereinfacht das Problem: Das Anderssein Gottes und seines Heils für die Menschen kann doch nicht reduziert werden auf eine möglichst drastische Darstellung des innermittlernden Charakters geschichtlich geschehener Offenbarung. Der Verdacht legt sich nahe, daß es Greiner nicht eigentlich um einen *theologischen* Begriff der Transzendenz Gottes geht, sondern um einen geschichtsmetaphysischen. Die Hartnäckigkeit, mit der Greiner Rahner auf Kant festlegen will, hätte dann wohl einen geheimen Grund in der eigenen Festgelegtheit Greiners auf die Heilsgeschichte Geschichtsmetaphysik.

bb. Anknüpfung an die personalistisch orientierte Rahnerkritik: Simons, Gerken, van der Heijden, Eicher

Die zweite Kritiker-Gruppe, der Hilberath sich mit seiner eigenen Rahner-Kritik verbunden glaubt, ist die nach Kasper wohl größte<sup>55</sup>, derjenigen nämlich, die Rahner vorwerfen, "das Moment des Dialogischen und (Inter)Personalen" verflüchtigt sich "[...] gerade infolge seines transzendentalen Ansatzes"<sup>56</sup>. Der "Klassiker" dieser Kritik ist Eberhard Simons, der an HW zu Recht kritisiert, Rahner denke das Selbstbewußtsein (noch) d. Vf.) am rein Sachhaften sich konstituierend<sup>57</sup>. Die von Simons daraus gezogene Konsequenz, Rahners Seinsverständnis sei "objektivistisch verkürzt"<sup>58</sup>, das Sein werde so "seiner eigenen Mächtigkeit entleert"<sup>59</sup>, ist absolut überzogen. Anders als Simons unterstellt, ist es nicht nur "traditionell", daß das Sein in HW als "bonum" bezeichnet wird<sup>60</sup>; in Kp. 8, 2b wurde dargestellt, wie Rahner schon in HW um ein Verständnis der

52 Blumenberg<sup>2</sup>1983, 141-266.

53 Greiner 1978, 250ff.

54 Ebd., 282.

55 Kasper 1974, 59.

56 Hilberath 1986, 300.

57 Simons 1966, 125ff.

58 Ebd., 129.

59 Ebd., 128.

60 Ebd., 129.

transzendentalen Bezogenheit des Menschen auf das Sein als Raum praktischer Bewährung ringt und wie in diesem Zusammenhang trotz des sachhaften Analyseverhaltens ein personalistischer Liebesbegriff (Liebes=Wille zur Person in ihrer unableitbaren Einmaligkeit: HW 125; 2123) 'sich hineindrängt'. Das ist von Rahners 'mystischen Ursprüngen' her (vgl. Kp. 1) auch gar nicht anders zu erwarten. Mit der Theorie von der Einheit von Nächsten- und Gottesliebe nimmt Rahner diesen Faden konsequent wieder auf, indem er das menschliche Du in seiner personalen Irreduzibilität als 'Gegenstand' der personalen Liebe zu Gott begreift. Auf diesem Hintergrund ist gerade die von Hilberath aufgegriffene<sup>61</sup> positive Rezeption der personalistischen Rahner-Kritik durch Eicher nicht verständlich. Eicher beschränkt nämlich seine Kritik ausdrücklich auf den 'Philosophen' Rahner. Dem Theologen erkennt er zu, bei diesem sei der Terminus 'Person' 'ungefährungsweise' 'zentraler'<sup>62</sup>. Das wird von Hilberath zwar mitzitiert<sup>63</sup>, aber nicht gedeutet. Dabei ist diese Bemerkung von äußerstem Interesse: Das Personale erfährt bei Rahner seine Würdigung im Kontext seiner Theologie der caritas. Personale Begegnung als wirklich gelungene gehört nicht in das Feld einer *biologisch-philosophischen* Phänomenologie des Menschseins, die aus methodischen Gründen von der übernatürlichen Wirklichkeit abstrahieren muß. Nur die spezifisch theologische Sprache bewahrt die personale Begegnung in ihrem absoluten, weil die Gottesbegegnung selbst bezeichnenden Rang, davon, zum bloßen Moment neben anderen in einer Phänomenologie des 'natürlichen' Menschseins herabgewürdigt zu werden.

Genau dieser Gefahr erliegen die personalistisch orientierten Rahner-Kritiker: Gerken, der die Offenbarungphilosophie E. Simons theologisch rezipiert<sup>64</sup>, fordert für seinen Entwurf einer "dialogischen Theologie" die Akzeptanz einer gegentüber Kategorialität und Transzendentalität "dritten Dimension", in der es eine "ursprüngliche" "Erfahrung des personalen Du" im personal-dialogischen Sinne gebe. "In diesem Raum" sei der Mensch "offen für die Offenbarungserfahrung". Zur näheren Explikation dieses personalen Geschehens beruft sich Gerken zu Recht auf Rahner<sup>65</sup>. Systematisch gesehen ist das personale Geschehen in der Deutung von Alexander Gerken 'Obocedentialpotenz'; bei Rahner ist es bereits selber gnadenhaftes Geschehen, das an die Subjektivität konstituierenden Vermögen von Erkenntnis und Wille anknüpft, um diese qualitativ zu erhöhen. Was aber von Erkenntnis und Wille in dieser qualitativen Steigerung bleibt (*gratia non destruit...*), ist, daß sie die Vermögen innerweltlich planenden und gestaltenden 'Tuns' sind. Auf diese Weise ist der Personalismus Rahners davor gefeiert, einen 'romantischen' dritten Raum als Sphäre der Offenbarung anzunehmen: Die Offenbarung betrifft *dieses* Leben und stellt es *ganz*, nicht nur in einer dubiosen 'dritten Dimension', die gefährlich an das bourgeoise

Privatum erinnert, unter das Gesetz der Offenbarung, das die dem Menschen als Angebot aufgegebene personale Liebe zu Gott als dem ganz Anderen ist. Das vermeintliche 'Mehr' an Personalismus bei Gerken ist so in Wirklichkeit als ein 'Weniger' erkannt, als der Versuch nämlich, die personale Sphäre als Raum der Offenbarung von der Sphäre der wissenschaftlichen, technischen und politischen Selbstrealisation des Menschen abzukoppeln. Gerade diese Partialisierung des Geltungsanspruches der Offenbarung ist in jeder Theorie der 'Obocedentialpotenz' beschlossen, die den Menschen nicht, wie diejenige Karl Rahners, an seiner stärksten Stelle, nämlich in der Mitte seines Subjektseins, als von der Gnade Gottes angesprochen denkt. Andere Vertreter der personalistischen Kritiker-'Palanx' wurden bereits besprochen (Kp. 6, 4d): Van der Heijden's Versuch, zwischen Selbst- und Seinsmitteilung Gottes zu unterscheiden, ist die theo-logische Entsprechung zu Gerkens anthropologisch-fundamentaltheologischem Versuch, die Dimension personaler Begegnung von derjenigen menschlichen Erkennens- und Handelns in Welt abzukoppeln: Auch van der Heijden will ein 'Mehr' an Offenbarung fassen und nimmt faktisch eine Minimalisierung des Gottes- und Offenbarungsverhältnisses vor, indem er verkennet, daß es in Gott ebensowenig eine Differenz zwischen Sein und Selbst geben kann, wie es Offenbarung als Selbstmitteilung geben kann, die nicht Seinsmitteilung wäre. Wie für Kasper, so ist auch für Hilberath<sup>66</sup> van der Heijden ein nur vorbehaltlich zitierbarer Gewährsmann. Seine Rahner-Kritik scheint auch Hilberath überzogen zu sein.

In seiner wissenschaftlichen Autorität dagegen über jeden Zweifel erhaben ist für Hilberath Peter Eicher<sup>67</sup>. Aber gerade Eichers personalistisch intentionalisierte Rahner-Kritik ist –wie erwähnt– methodisch-inhaltlich begrenzt gemeint. In seiner dezidiert *philosophischen* Untersuchung kann Eicher die Gnade Gottes, mit der die personale Dimension als das Ganze des Menschseins bestimmende in die menschliche Wirklichkeit einbricht, nicht thematisieren. Diese zentrale Bedeutung hat die personale Relation Mensch-Gott bei Rahner auch schon vor dessen bewußter Rezeption personalistischen Denkens in den 70er Jahren<sup>68</sup>. Die personale Dimension betrifft bei Rahner jedoch zunächst die Beziehung Gott-Mensch (vgl. Kp. 1), und in dieser ist bereits Rahners Hinwendung zur Transzendentalphilosophie beschlossen, denn Rahners Mystik der ekstatischen Gottesliebe ist Wahl- und Tatmystik, so daß sich von ihr aus bereits die Rückfrage nach dem Menschen als erkennendem und handelndem ergibt. Die personalistische Sicht nach dem Menschen steht bei Rahner so in keinem Gegensatz zum neuzeitlichen Bild des Menschen als des planend auf die Welt zugreifenden Subjektes. Ein solcher Gegensatz beherrscht dagegen die im Widerspruch zum neuzeitlichen Herrschaftsverhältnis des Menschen gegenüber Welt konzipierte personalistische Vision Bubers<sup>69</sup>. Bei Rahner gilt:

61 Hilberath 1986, 301.

62 Eicher 1970, 360.

63 Hilberath a.a.O.

64 Gerken 1969.

65 Ebd. 21.

66 Hilberath 1986, 300.

67 Ebd. 301.

68 Vgl. die entsprechenden biographischen Notizen bei Vorgrünler (ders. 1982a, 133).

69 Vgl. Bubers Grundsatz der Abhandlung "Ich und Du" (ders. 41979, 7): "Die Welt des Menschen ist *zweifältig* nach seiner *zweifältigen* Haltung" (Hervorheb. d. Vf.).

Als der an der Welt handelnde und die sachhafte Welt als Moment am menschlichen Selbstwollzug deutende vollzieht der Mensch, wo dieses Subjektsein im Kern seiner Freiheit bejaht wird, eine heilschaft personale Begegnung mit dem göttlichen 'Du', indem er das menschliche 'Du' in seiner irreduziblen göttlichen Würde zum Telos seines Handelns macht. Die heilschafte Begegnung mit dem menschlichen Du ist so vor jeder Marginalisierung in einen Bereich privater Unverbindlichkeit bewahrt: Sie ist die Verheißung und die Norm des *ganzen* Lebens in all seinen kulturellen, wissenschaftlichen und politischen Dimensionen, weil der menschliche Geist als der Wurzelgrund der subjekthaften Vermögen die Obedientialpotenz der Gnade Gottes ist.

cc. Hilberaths Gegenwurf: "analogia trinitaria"

Beide Säulen der Kritikertradition, auf denen Hilberath seinen eigenen Verdacht aufbaut, Rahner stehe "[...] zu sehr im Bann des monologischen, den Selbststand des Individuums (exklusiv) akzentuierenden Personverständnisses [...]"<sup>70</sup>, erscheinen somit als ziemlich brüchig. Vollends nicht nachvollziehbar ist Hilberaths Gegenwurf: Hilberath meint nämlich, die personalistische Kritik<sup>71</sup> erreiche das "anzustrebende Reflexionsniveau" deshalb nicht, weil es ihr lediglich um die "Bedeutung des 'Persönlichen' für unser Gottesverhältnis" gehe. Die Kritik Greiners an der Rezeption der Transzendentalphilosophie durch Rahner konzentriert Hilberath auf das Thema der dem transzendentalen Denken "definitiv zugehörigen Problematik der Grundsetzenden Subjektivität"<sup>72</sup>. Beide Kritikergruppen, die von sich aus ja offenbarungstheologisch-anthropologische Fragestellungen verfolgen, will Hilberath trinitätstheologisch rezipieren. Das ist innerhalb seines Analogieverständnisses legitim: Hilberath geht nämlich von einem Entsprechungsverhältnis zwischen anthropologischen Konzeptionen und *theo*-logischer Kategorienbildung aus. Dementsprechend kann er Rahners Theologie der Selbstmitteilung als "[...] noch im Zeichen des Subjektes stehenden [...]" Entwurf ablehnen<sup>73</sup>. Das verätherische "noch" deutet an, daß Hilberath eine geistesgeschichtliche Entwicklung innerhalb der Anthropologie sieht, die es nun analog auf die Trinität zu übertragen gelte: "[...] (zwei-scher-)menschliche [...] Analogata (sind) als Abbilder des göttlichen trinitarischen Urbildes zu sehen [...]"<sup>74</sup>. Diesem Verfahren, das hinter dem hohen, mit der traditionellen Technik der analogia entis verbundenen Abstraktionsniveau zurückbleibt und deshalb nur illegitim mit ihm assoziiert wird<sup>75</sup>, entspricht –so Hilberath– die göttliche Ontologie komplementär: Die in Personalismus erkannte, dem Menschen wesentliche Beziehunglichkeit seiner Identität ist –so Hilberath– vom göttliche Urbild qua Offenbarung bezeugt: Die geforderte analogia trinitaria sei so eher noch Glaubens- als Seinsanalogie.

70 Hilberath 1986, 303.  
71 Konkret: van der Heijden (vgl. ebd. 303).  
72 Ebd. 315.  
73 Ebd. 315.  
74 Ebd. 327.  
75 Ebd. 310.

Die Vermittlung der beiden zumindest hinsichtlich des Verhältnisses von Barthscher 'analogia fidei', die Hilberath im Kontext offensichtlich meint, zur scholastischen analogia entis kontroversen Verfahren gründet bei Hilberath in der Annahme einer glücklichen (prästabilierten) Harmonie zwischen "gegenwärtiger Anthropologie" und der trinitarischen Selbstoffenbarung Gottes<sup>76</sup>.

Anders als Molmann und von Balthaar versucht Hilberath keinen Schriftbeweis für seine These zu führen. Der Beweis soll vielmehr über eine Untersuchung der Semantik des Personbegriffs bei Tertullian, dem Initiator dieser trinitätstheologischen Ausdrucksweise, geführt werden<sup>77</sup>. Bei Tertullian sei die ökonomische Daseinsweise der göttlichen Personen einerseits durch eine "nicht übertragbare Funktion" geprägt, der entsprechend, so deutet Hilberath, der jeweiligen Person "Selbststand" zukomme; andererseits sei diese Funktion eingebunden in ein "Beziehungsgefüge"<sup>78</sup>. Die so als Charakteristikum des Personbegriffes erscheinenden Bestimmungen 'Relation' und 'Selbststand' seien jedoch nicht nur Phänomenologie der göttlichen Ökonomie. Tertullian versuche vielmehr, "[...] eine ontologische Disposition in Gott hineinzuverlegen"<sup>79</sup>. Hilberath muß in diesem Zusammenhang zugeben, daß Tertullian die innergöttlichen Hervorgänge "[...] durchweg final, auf Schöpfung und Erlösung bezogen [...]"<sup>80</sup> denkt, woraus sich allerdings ein anderes Verständnis des Verhältnisses von immanenter und ökonomischer Trinität ergibt, als dies von Hilberath vertreten wird: Hilberath will nämlich die ökonomische Trinität als das physische Erscheinen der ontologischen Disposition in Gott verstehen<sup>81</sup>. Das entspricht dem Urbild-Abbild-Schema, das den Hintergrund seiner "analogia trinitaria" bildet. Dieses Schema erlaubt es Hilberath, die personalen Gegebenheitsweisen Gottes in seiner Heiliskonomie als Beweis für die Existenz substantiell differenter und relational aufeinander bezogener innergöttlicher Persönlichkeiten zu verstehen.

Anstelle des statischen Urbild-Abbild-Schemas, gegen das wie schon gegen von Balthasars Trinitätsspekulation einzuwenden ist, daß es einem vor-theologischen Transzendenzbegriff entspricht, steht bei Rahner die Vorstellung eines immer schon Ökonomiebezogenen trinitarischen Selbstvermittlungsprozesses des einen Gottes zum anderen seiner selbst. Im Zentrum des Rahnerschen Interesses steht der personale heilsgeschichtliche Kommunikationsprozeß zwischen Gott und seiner Menschheit. Dem theologischen Denkens Rahners gemäß ist dies die alles entscheidende personale Situation: Diejenige des je Einzelnen vor dem ihm in dreifacher personaler Weise selbst zugewandten einen Gott. Diese 'analogia trinitaria' entfaltet Rahner bei weitem komplexer als es Hilberath scheinen mag. Grundlegend ist der Gedanke der Einheit von Erkenntnis und Wille. Gotteserkenntnis ist somit unlösbar verbunden mit dem Prozeß menschlicher Selbstsetzung.

76 Ebd. 130-144, 319ff.  
77 Ebd. 145-294. Eine tabellarische Übersicht über das Untersuchungsergebnis ebd. 224.  
78 Ebd. 230.  
79 Ebd. 291.  
80 Ebd.  
81 Ebd.

Genau deshalb ist Rahners theologische Hermeneutik latent 'Politische Theologie' im Sinne der von Metz geleisteten Konzeption. Sie kann den theologischen Erkenntnisprozess eben nicht ablösen von den ethischen und –implizit mit der Affirmation des modernen Subjektverständnisses– auch nicht von den politischen und ökonomischen Prozessen menschlicher Selbstbestimmung. Damit sind die Bestimmungen des Praxis-Begriffes bei Metz<sup>82</sup>, der für die Politische Theologie die zentrale hermeneutische Funktion haben soll<sup>83</sup>, als bei Rahner implizit schon mitgegeben erkannt, so daß der Unterschied zwischen Metz und Rahner in diesem Punkt darin zu liegen scheint, daß Rahner den Ausgangspunkt fundamentaler und tiefer herausarbeitet, dafür allerdings bei der Entfaltung im Hinblick auf die Erörterung der konkreten Bedingungen zeitgenössischer gesellschaftlich-politischer Praxis von Metz übertroffen wird. Nach dieser Grundkonzeption Rahners ist das Gott-Mensch-Verhältnis niemals intellektualistisch –und in der Konsequenz esoterisch-gnostisierend-privat– wie bei Hilberath dasjenige von Urbild und Abbild, dem der Mensch als Inhaber eines geheimen Wissens über das Göttliche entspricht. Die zentralen Begriffe für die Rahnersche Phänomenologie des Gott-Mensch-Verhältnisses sind: Freiheit, Liebe und Verantwortung.

Hilberath reduziert das Rahnersche Subjektverständnis um diese wesentlichen Aspekte, indem er in ihm lediglich das Thema der Grund-setzenden Subjektivität erblickt will. Illegitimweise assoziiert Hilberath mit dem Subjektverständnis Rahners "extremen Individualismus", bürgerliche Subjektivität, ja das von Hegel kritisierte prozeß- und geschichtslose Bild der Persönlichkeit als "erstarrter Positivität"<sup>84</sup>. Im Prozeß personaler, vor Gott angenommener Verantwortung gibt es für die Theologie wirkliche Gotteserkenntnis aus Glauben, der Liebe und so Praxis ist.

Apostorisch –vergleicht man das Endergebnis und die Perspektiven der Untersuchung Hilberaths mit den Ergebnissen Rahners– bestätigt sich, daß Hilberaths trinitätstheologisches Urbild-Schema wie bei Molmann und Siebel doch wieder nur zu Projektionen führt. Anders als Molmann, der in der Trinität ein Urbild herrschaftsfreier Gesellschaften sehen will, und anders als Siebel, der genau gegenteilig autoritäre Sozialstrukturen über die Trinitätstheologie legitimieren will, scheint Hilberath positive Erfahrungen mit dem "Eheband", der Familie und der Kirche gemacht zu haben, denn diese Größen "wird man heute" –wie er sagt<sup>85</sup>– zum Vergleich "heranziehen", wenn es darum geht, eine Vorstellung des Miteinanders der drei göttlichen Akzentren zu entwickeln.

### 3. Quid tres?

Hilberath weist den Modalismusvorwurf gegen Rahner zurück<sup>86</sup>, wendet dann aber doch ein, um einen "Unterschied in Gott selbst" auszudrücken und auf diese Weise nicht nur den Trithemismus, sondern auch das modalistische Mißverständnis auszuschließen, müsse Rahner genauer sagen, welche 'Drei' er denn nun eigentlich meine<sup>87</sup>. Nur so könne die göttliche Dreiheit so ernst genommen werden wie die göttliche Einheit. Hilberath verfolgt die Frage 'quid tres?' im Sinne einer personalistischen Ontologie der Person. Abgesehen von der historischen Problematik des Personbegriffes, die nach der hier vertretenen Auffassung bei Rahner nicht die zentrale Stellung einnimmt, die Banke und Hilberath ihr einräumen, ist der entscheidende Einwand Rahners gegen diese Vorgangsweise, daß mit ihr die Dreiheit Gottes nicht richtig ernst genommen wird, weil eine ihr gemäß vorgehende Theologie sich der Konfrontiertheit mit den irreduziblen Daseinsweisen Gottes entwindet, um die göttlichen Daseinsweisen unter einem sie verbindenden, gemeinsamen Oberbegriff zu subsumieren. Für Rahner ist es nicht nur ein metaphysisches Faktum, sondern Glaubensgeheimnis, daß die Ontologie keine komplexensten Begriffe von Gott bilden kann. Konsequenter gedacht, ist damit jedoch auch bereits der von Hilberath gewählte Weg zur Beantwortung der Frage 'quid tres?' abgeschnitten.

Die Frage ist mit Rahner nicht unter Rückgriff auf ein die Dreiheit übersteigendes und die Drei verbindendes Modell göttlicher Personhaftigkeit beantwortbar. Der die 'Drei' verbindende Begriff ist derjenige der göttlichen Natur. Aber auch diese ist –antimodalistisch– nach Rahner nicht im Sinne einer an sich in Unterscheidetheit von den göttlichen Personen subsistierenden "subsistentia absoluta" (vgl. I, 153f) denkbar, sondern nur in der Konkretheit ihres trinitarisch sich entfallenden Daseins. Rahner drängt ja auf eine heilsgeschichtlich-konkrete Deutung der göttlichen Eigenschaften (VIII, 175f). Diese Forderung verhält sich innerhalb der Eingottlehre komplementär zu der von Rahner im Kontext der Trinitätstheologie erhobenen Forderung, die verwirrende Trennung zwischen Eingott- und Trinitätslehre zu überwinden. Gerade in dieser Trennung liegt ja die Gefahr eine 'Kryptomodalismus', der 'hinter' den göttlichen Erscheinungsweisen den eigentlichen Gott suchen will. Rahners entschiedene Ablehnung der Vorstellung einer bloß natürlichen Gotteserkenntnis (vgl. Kp. 6, 7b; 13), mit der er mit viel zu wenig beachteter Radikalität eine Absetzung von der scholastischen Tradition vollzieht, schließt ein Suchen Gottes 'vor', 'hinter' oder 'über' seiner Offenbarung von vornherein aus. Der Begriff der Selbstmitteilung schließlich räumt mit dem Offenbarungsmodell des 'etwas' über sich mittelnden Gottes auf (vgl. XII, 291ff). Ihm korrespondiert der neue Geheimnisbegriff in der Theologie Rahners: Weder offenbarungstheologisch noch philosophisch kann ein Gott 'hinter' der Offenbarung gedacht werden. Die Offenbarung aber ist trinitarisch. Alle von der göttlichen Natur zu präzifizierenden Eigenschaften sind nach dem Gesagten von

82 Metz 3/1980, 53f.

83 Ebd. 51ff.

84 Hilberath 1986, 316.

85 Ebd. 327.

86 Ebd. 36.

87 Ebd. 37.

den drei göttlichen Personen auszusagen und haben keinen Träger jenseits der Drei.

Auf die Hilberathsche Frage 'quid tres?' gibt es bei Rahner keine material gefüllten Antworten, wohl aber eine methodische Anweisung zur heilsgeschichtlich-theologischen Erfahrung: In Kp. 16, 1a wurde dargestellt, daß der Personbegriff bei Rahner innerhalb der Trinitätslehre die Funktion einer *Deixis* erfüllt. Die 'goldene Regel' der Trinitäts-theologie bei Rahner lautet dementsprechend (vgl. *MySaI* II, 341): "Je weniger die Trinitätslehre sich schaut, heilsgeschichtlich ökonomisch zu sein, um so mehr sagt sie von der immanenten Trinität".

Start über eine Ontologie innergöttlichen Personseins ergibt sich das Wissen um die konkreten Drei in der Hinwendung zu deren konkreter Geschichte mit den Menschen, über eine doxologisch-narrative Grundhaltung also. Die so zu entfaltende doxologische Erzählung der Geschichte Gottes mit den Menschen ist auch durch Rahners Deutung der Trinität auf den Begriff der Selbstmitteilung hin (vgl. *MySaI* II, 374-382) nicht abgeschlossen. Mit ihr liefert Rahner vielmehr das formale Grundmodell einer trinitarischen Hermeneutik, die von heilsgeschichtlichen Wirken der einzelnen göttlichen Personen und der Begegnung dieses jeweiligen Wirkens auf dasjenige der anderen Personen auszugehen hat, indem sie mit diesem konkreten göttlichen Wirken den einen Gott bekennt.

Auch von Rahner her ergibt sich zur Kennzeichnung der konkreten Daseins- und Wirkweisen Gottes sowohl ein *substantiell-personaler* Charakter, insofern die Drei keine sachhaften Mittel einer hinter ihnen verborgenen Gottheit sind, sondern der eine *personale* Gott selber, als auch ein *relationaler*, insofern nämlich die verschiedenen Daseinsweisen Gottes, die Gott selber sind, in ihrer Begegnung aufeinander den Menschen auf Gott hin vernichten.

Wenn Hilberath das seiner Meinung nach gegen Rahner von den göttlichen Personen zu präzifizierende Personsein hinsichtlich der jeweiligen Individualität der einzelnen Hypostasen aus deren unübertragbarer ökonomischer Funktion ableitet<sup>88</sup>, die in der göttlichen Immanenz gründet, so wäre gegen einen solchen spezifizierten Personbegriff von Rahners Seite her nichts einzuwenden, denn – anders als Hilberath unterstellt – ergibt sich aus einem solchen Personverständnis nicht automatisch, daß von den einzelnen göttlichen Personen "Selbstand" in Analogie zum substantiellen Selbstand der individualisierten menschlichen Natur im Verhältnis zu jedem anderen menschlichen Individuum auszusagen ist.

Insofern Gott wesentlich Akzentuum von personaler Freiheit ist (vgl. GK 79ff) und insofern der göttliche Vater das ganze göttliche Wesen an Sohn und Geist mitgeteilt hat, ist es auch im Sinne der Theologie Rahners möglich, Sohn und Geist wie den Vater als 'Akzentuen' zu deuten. Rahner meint ja nicht, daß nicht das personale göttliche Wesen von allen drei göttlichen Subsistenzweisen präzifizierbar wäre. Abgelehnt wird von Rahner

die Einföhrung des Personbegriffs als eines *drinen*, als eine *Zwischenebene* zwischen den jeweiligen distinkten Subsistenzweisen Gottes und dem göttlichen Wesen, auf der die Verschiedenheit der göttlichen Hypostasen intellektuell unter einem Oberbegriff subsumierbar wird, statt existentiell-praktisch im Glaubensleben als die eine konkrete Geschichte Gottes mit der Menschheit und jedem einzelnen Menschen angenommen zu werden. Wenn man die Analogie der menschlichen Verhältnisse von Gott kennt, also die Gegebenheit des vielfachen, *substantiell verschiedenen*, personalen Subsistierens einer Natur, kann man durchaus von einem dreifachen personalen Subsistieren der göttlichen Natur sprechen, nur eben, daß die subjektiven Qualitäten des Akt- und Willenszentrumseins allen drei göttlichen Personen *in stringer* *wesenhafter Identität* so gemeinsam sind wie eben das göttliche Wesen ihnen gemeinsam ist<sup>89</sup>, was allerdings – aus ökonomischer Perspektive gesehen – die relationale Bezogenheit der göttlichen Personen aufeinander in ihrem Heilswirken nicht ausschließt, insofern ja nach Rahners Selbstmitteilungsmodell davon gesprochen werden kann, daß in der göttlichen Ökonomie das heilshafte Verhältnis des Menschen zu dem einen Gott konkret in einem Zusammenhang dreier göttlicher Gegebenheitsweisen, die sich auch aufeinander beziehen, dem Menschen angeboten wird.

Eine andere Deutung des innertrinitarischen Personseins muß sich vor dem Trinitheismusverdacht rechtfertigen. Diese Notwendigkeit sieht auch Hilberath für seinen Entwurf. Seine Rechtfertigung erfolgt über das Konstrukt eines "monothelischen Systems"<sup>90</sup>. Da nun Gott als der absolut Seinsmächtige in der Konkretheit seines Seins kein anderes *Telos* haben kann als dasjenige, das er selber sich willentlich setzt, liegt das Bekenntnis zur Einzigkeit des göttlichen Willens in der Konsequenz des Hilberathschen Monothelismus und ist darüberhinaus ja auch lehrmäßig definiert (DS 545, 572, 680, 851). Diese Einzigartigkeit des göttlichen Willens ist das entscheidende Merkmal der *einen* göttlichen Personalität, mit der Gott in der Theologie Rahners als das *eine* Gegenüber der Liebe des Menschen bekannt wird. Diese Wahrheit gilt es gemäß der Rahnerschen Intention gegen den Trithemsismus, der dieses eine personale Gegenüber subjektiven menschlichen Vollzuges in ein intellektuell-anythologisch anschauliches Modell innergöttlich-intrapersonalen Lebens hinein paralytisiert, zu verteidigen. Es ergibt sich so die Frage, ob Hilberath bei konsequentem Durchdenken seiner eigenen Konzeption monothelischer Einheit der göttlichen Personen dem Einheitsgedanken Rahners weiterhin so skeptisch gegenüberstehen kann, wie er dies offensichtlich will: Denn drei voneinander verschiedene Akzentuen, die einen absolut identischen Willen haben, deren Verschiedenheit aber gerade darin liegen soll, daß sie verschiedene Akt- und Willenszentren sind, sind doch

<sup>89</sup> Diese Deutung findet sich nicht explizit bei Rahner, ist jedoch in der Formel von der dreifachen Subsistenzweise des einen personalen Gottes durchaus impliziert. Kasper (ders. 1982, 352) und Pannenberg (ders. 1988, 347f) vertreten die hier als mögliche Deutung Rahners vorgezogene Position als ihre eigene These zur dreifachen personalen Subsistenz Gottes und sehen sich damit in Opposition zu Karl Rahner.

<sup>90</sup> Hilberath 1986, 308.

nur virtuell verschieden. So gesehen erscheint die Frage legitim, ob denn nicht doch Rahner mit seinem anderen Ansatz, die Verschiedenheit in Gott zu denken, nämlich als auf den Menschen hin vollzogenen göttlichen Selbstvermittlungsprozess, der Unterscheidbarkeit in Gott gerechter wird als jene Kritiker, die ihm gerade hierin den Vorwurf machen, die Dreieit nicht so ernst zu nehmen wie die Einheit.

Wichtig ist festzuhalten, daß Rahner der natürlichen Theologie keine selbständige Rolle innerhalb der Gotteslehre zugesieht. Er lehnt es ab, zunächst kosmologisch ein göttliches Wesen zu beschreiben, von dem hernach dreifältiges Subsistieren zu präzisieren wäre, was immer zu dem Eindruck führt, man kenne Gott auch eigentlich schon, ohne von der Trinitätsoffenbarung zu wissen und könne für das Glaubensleben 'zur Not' auch auf sie verzichten.

Aufgrund der Theologie vom anonymen Christentum wäre es zwar denkbar, daß ein bereits heilschaft Glaubender noch nicht zur vollen Akzeptanz des Trinitätsmysteriums in seiner orthodoxen doktrinären Gestalt gekommen wäre. Hinsichtlich des orthopraktischen realisierten Gottesbezuges eines solchen Menschen gilt jedoch: Es gibt keinen Glauben, der nicht innerlich als Liebe und Offenheit für die Transzendenz Gottes vom Hl. Geist getragen wäre und der nicht 'anonym' oder explizit die imitatio Christi als die von Gott geoffenbarte Wahrheit der dem Menschen unausweichlichen *conversio ad phantasma* suche, und dem nicht gerade auf diesem, und nur auf diesem von der trinitarischen Selbstmittlung getragenen Weg die Wahrheit der Asseitität und Erhabenheit Gottes aufginge, insofern als deren Kern erkannt wird, daß Gott eben wirklich der ganz Andere, das absolute Geheimnis, so der absolut Unverfügbare und eben so das Ziel der durch den Geist *gewirkten* und durch den Sohn *orientierten* ekstatischen Liebe des Menschen ist. Den Glauben an ein abstraktes höchstes Wesen gibt es als heilschaftige Wirklichkeit bei Rahner nicht, höchstens als schattenhafte Ahnung der Transzendenz Gottes, die so lange deren Wesen verfehlt, wie sich ihr Subjekt nicht durch den Geist und den Sohn zum Vater vernäheln läßt.

Rahners transzendentalphilosophische Rezeption der Traditionslinie natürlicher Theologie konzentriert sich auf das menschliche Subjekt als solches, das immer schon (Kp. 6, 6) Adressat der göttlichen Selbstmittlung ist, die sich nicht anders als trinitarisch vollzieht. Vom Rahnerschen Grundkonzept her ist der lehrmännlicherseits verworfene (DS 804) Fehlgriﬀ, die trinitas faktisch zu einer 'quaternitas' zu weiten, besonders familiengeud. In Bezug auf das Personsein heißt das: Es gibt keine göttliche Persönlichkeit neben den konkreten Daseinsweisen Gottes, die jeweils im Vollsinn das eine göttliche Wesen und Akzentrum sind. Dies ist die konkrete personale Einmaligkeit Gottes, die laut der Liebesdefinition in HW (1125; 2123) 'Gegenstand' der Liebe ist: Liebe zu Gott gibt es nicht nur als Liebe zu den konkreten Wesen des göttlichen Daseins.

Von hier aus kommt eine Lösung der Probleme, die Lawrence Porter und Piet Schoonenberg mit Rahners Deutung des innertrinitarischen Personbegriffes haben, in den

Blick. Beide ignorieren nicht die trinitarischen Gefahren der trinitätstheologischen Verwendung des Personbegriffes und sehen auf diesem Hintergrund den Vorteil der Rahnerschen Deutungsformel von den distinkten Subsistenzweisen<sup>91</sup>. Beiden geht es jedoch umgekehrt darum, den personalen Begegnungsschakter der Ökonomie von Vater, Sohn und Geist zu betonen<sup>92</sup>. Porter fürchtet die Mißdeutung Rahners im Sinne eines abstrakten Theismus gar deistischer Prägung als mögliche Folge der Ersetzung des Personbegriffes in der Trinitätslehre<sup>93</sup>. Damit bezeichnet Porter tatsächlich eine bedrohliche Gefahr für die praktische Rahner-Rezeption. Porter deutet die Korrespondenz zwischen der biblischen Rede vom 'Angesicht Gottes' und dem trinitätstheologischen Personbegriff an<sup>94</sup>. Das Verhältnis des Christentums zum einen Gott der Offenbarung ist nicht Beziehung zu einem unanschaulichen Abstraktum, sondern ist personal in der jeweiligen Beziehung des Gläubigen zur unverwechselbaren konkreten Biographie Jesu Christi, zum konkreten Dasein des göttlichen Pneumas als tröstender Wirklichkeit in der je eigenen Geschichte eines Menschen vor Gott und als Bezug zum geheimnisvollen 'Du' des göttlichen Vaters.

In der Ökonomie von Sohn und Geist wird biblisch – darauf macht Schoonenberg aufmerksam<sup>95</sup> – eine personal-relationale Bezogenheit auf den Vater offenbar: Jesus betet ja zum Vater, und bei strenger Anwendung des chaldäonensischen *'ὁδοιπέτωσ'* wird man dieses personal-willentliche Sichbeziehen auf den Anderen nicht einfach auf die menschliche Natur Jesu beschränken dürfen. Diese Schlußfolgerung liegt durchaus in der Konsequenz der Rahnerschen Christologie. Umgekehrt wird man im Sinne der hier (Kp. 15, 4a) vorgebrachten Kritik an von Balhassars Vermengung des trinitätstheologischen mit dem christologischen Sohnesittel beachten müssen, daß durch das *'ὁδοιπέτωσ'* nicht nur die Ablösung der menschlichen Natur Jesu vom göttlichen Logos, sondern ebenso dessen gedankliche Trennung von der menschlichen Natur vernünftlich ist. So wird man hinsichtlich des betenden Jesus weder davon sprechen dürfen, hier bete nur ein Mensch, während der göttliche 'Teil' (hier wird schon die Sprache zwangsläufig häretisch) auf die Adressatenseite des Gebetes Jesu gehört, noch aber wird man umgekehrt davon sprechen dürfen, das Gebet Jesu sei Kommunikation zweier göttlicher Akzentren miteinander. Schoonenberg manövriert sich in diesem Zusammenhang in eine "Verlegenheit": Er will einerseits mit Rahner daran festhalten, der Logos sei nur gesagtes Wort, nicht selber noch einmal sprechend (vgl. MySa II, 366. Anm. 29), andererseits meint er das Beten Jesu als "Dialog, der [...] auch in der immanenten Trinität geführt wird [...]"<sup>96</sup> auffassen zu müssen. Damit verlezt Schoonenberg die methodische Anweisung des *'ὁδοιπέτωσ'* in der gegenüber jenen, die das Beten Jesu auf die menschliche Natur

91 Porter 1980, 542f; Schoonenberg 1984, 478.

92 Ebd.

93 Porter 1980, 547.

94 Ebd. 542.

95 Schoonenberg 1984, 478f.

96 Ebd. 482.

des Gottmenschen meinen beschränken zu können, umgekehrten Weise.

Von der Schöpfungstheologie Rahners her bietet es sich an, die trinitarische Selbstdifferenzierung Gottes als die Möglichkeitsbedingung in der Beziehung Gott-Mensch sich realisierender Interpersonalität zu deuten: Weil Gott mit der Zeugung des Logos eine Selbstunterscheidung vollzogen hat, kann der Mensch mehr sein als nur dinghaft geschaffenes Moment im göttlichen Herrschaftsbereich, ist das Geschöpf der gegenüber Gott wirklich freie Andere. Das personal Andere von Gott gründet so zwar in seiner Möglichkeit und Wirklichkeit in Gott selber, ist jedoch niemals ein personal Anderes in Gott. Auf diese Weise ist eine innere Zuordnung der trinitarischen Selbstdifferenzierung zur interpersonalen Differenz zwischen Gott und Mensch möglich, ohne daß innertrinitarisch personal voneinander Unterschiedene angenommen würden. Das personal andere von Gott ist in der Theologie Rahners immer der Mensch<sup>97</sup>.

Schoonenberg scheint dieser Deutung mit seiner Darstellung der göttlichen Ökonomie nahe zu kommen: Sohn und Geist, so erklärt er<sup>98</sup>, personalisieren sich, indem sie in der hypostatischen Union die kreatürliche Wirklichkeit personalisieren und indem sie in Welt und Kirche pneumatical am Geschöpflichen wirksam bleiben. Zu ergänzen wäre: Der Vater personalisiert sich, indem er als der ursprüngliche Ziel-Grund der von Geist und Logos bewirkten Bewegung des Menschen auf Gott hin *da* ist, wobei diese Eigenschaft dem Sohn und dem Geist von ihm mitgeteilt wird' (vgl. *MySal* II, 372, Anm. 6). Problematisch an Schoonenbergs Deutung ist allerdings, daß er dieses Tun Gottes historisch intermittierend an das Christus-Ereignis gebunden sieht. So geht er davon aus, daß sich das Sein der innergöttlichen Hypostasen zueinander durch die Menschwerdung geändert habe<sup>99</sup>.

Teilt man dagegen Rahners Einschätzung, daß der göttliche Heils- und Begnadungswille schon vor aller Schöpfung mit dem innertrinitarischen Geschehen gegeben war, und daß dementsprechend die konkrete Heilsoökonomie keine Veränderung der innertrinitarischen Verhältnisse zur Ursache hat, sondern vielmehr Hervortreten der einen und ewigen trinitarischen Wirklichkeit in ihrer schon vor aller Zeit gegebenen Heilsoökonomiebezogenheit ist, dann ist die auch hinsichtlich ihrer gnoseologischen Problematik schwerlich einzusehende Hypothese, die Menschwerdung Gottes impliziere eine grundsätzliche Veränderung der innertrinitarischen Verhältnisse, nicht notwendig.

97 Auf diese Schwerepunktsetzung bei der Verwendung des Personbegriffes in der Theologie Karl Rahners macht auch K.H. Neufeld gegen Hilberath aufmerksam (ders. 1988, 316f).

98 Schoonenberg 1984, 485.

99 Ebd. 486.

#### 4. Das Gebet und die Trinität

Das Problem des Verhältnisses zwischen Rahners Deutung des trinitarischen Personbegriffes und der Frömmigkeits- und Gebetspraxis wird schon ein Jahr nach Erscheinen des Rahnerschen *MySal*-Beitrags zur Trinitätslehre von E. Gutwenger<sup>100</sup> angedeutet und 1982 provozierend von Walter Kasper auf die Formel gebracht: "[...] distinkte Subsistenzweisen" kann man nicht anrufen, anbeten und verherrlichen". Dem fügt Kasper noch eine polemische Variation der Rahnerschen Schweigensthematik hinzu: "Das letztlich namenlose Geheimnis kann man nur anschwärzen"<sup>101</sup>.

"Schweigen" bedeutet für Rahner im Kontext der Theologie das Verstummen der benennenden, herrscherlichen Sprache als 'Beglätter' comprehensibler Erkenntnis. In diesem Sinn verstummt der Christ auch vor dem Gottmenschen Jesus. Dieses Schweigen meint jedoch kein 'Weniger' an personaler Begegnung, sondern ein 'Mehr', ein Sich-öffnen für das unmittelbare Dasein des Anderen als solchen, das den Kern der ekstatischen Liebe bedeutet. Diese ist verbunden mit dem menschlichen Tun, ereignet sich nur in ihm. Personale Begegnung mit Gott kann so nicht als intellektuelle Anschauung begriffen werden, die ihren Gegenstand sprachlich-deskriptiv vergegenwärtigen kann. Sie ereignet sich im Forschen nach dem göttlichen Willen und in dessen Vollzug.

Das ist auch der Kern der Gebetstheologie Karl Rahners. Gebet deutet Rahner als Dialog mit Gott, der nicht nur angesprochen wird, wie das den von Kasper im obigen Zitat verwendeten Gebetsverben entspricht, sondern der selber auch antwortet (vgl. XIII, 148-159). Die Antwort Gottes sieht Rahner zum einen im Betenden selbst, der seine eigene Existenz in ihrer konkreten biographischen Geschichtlichkeit als die Aussage Gottes verstehen kann, der gegenüber der Betende im Gebet ein freies, bejahendes Verhältnis einnimmt (ebd. 154ff). Zum anderen ist der Trost ohne vorhergehende Ursache in der ignatianischen Methodologie der Selbstkonfrontation mit Gott ein antwortendes Tun Gottes (ebd. 156ff). Das dialogisch-personliche Gebet ist also bei Rahner alles andere als beziehungsloses Sichanschwärzen von Gott und Mensch. Seine kategoriale Inhaltlichkeit ist allerdings auf Seiten des Menschen kein anschauliches Gottesbild. Die kategoriale Inhaltlichkeit des Gebetshandelns sind die Konkreta der vor Gott zu treffenden existentiellen Wahl desjenigen, der seine Verantwortung vor Gott in Liebe annimmt.

In dieser Haltung ist der Beter Bruder Jesu Christi, auf dessen konkretes Leben er sich in der Methodologie der Exerzitien, die durchgezogen sind von Leben-Jesu-Meditationen, entsprechend bezieht. Die Frage nach dem konkreten Willen Gottes in der Welt kann nicht an der Selbstkategorialisierung Gottes in der Welt vorbei gestellt werden. Daß Jesus gerade durch seine konkrete Biographie ein unverwechselbares 'Gesicht' hat, erleuchtet dabei einen Gebetsbezug zu Gott, wie Kasper ihn sich offensichtlich vorstellt. Wegen der ewigen Dauer der hypostatischen Union, die deshalb das Gottsein Gottes bleibend be-

100 Gutwenger 1968, 327.

101 Kasper 1982, 368.

trifft, ist es der konkrete, geschichtlich bekannt gewordene Mensch Jesus mit seiner unverwechselbaren Biographie, an den sich das christliche Beten richten kann. Die "Dialogfähigkeit mit den Gestalten einer früheren Geschichte" wird dementsprechend von Rahner als zum Menschsein gehörig gedeutet (WJL 19). Diese Fähigkeit steht als in der existentiellen Christusbeziehung des Gläubigen entfaltete gegen einen abstrakten "Christianismus" (ebd. 13), mit dem der Christ Christus als den "ewigen Herrn aller Dinge" preise (vgl. ebd. 20), ohne diesen Christus in der unlösbaren (ἀδόκιμότητος) Verbundenheit mit der einen, konkreten Biographie Jesu zu erkennen. Die Abstraktheit einer solchen Christologie, der Christus primär "Idee" ist (ebd. 12), impliziert –wie alle Abstraktheit– die Gefahr beiläufiger Füllung des abstrakt Bezeichneten: Der Mensch steht in der Gefahr, mit seinem Bekenntnis zu Jesus Christus die Verliebtheit in eine von ihm selbst konstruierte und so heillose Idee zu pflegen (ebd. 17). Den Gipfel der Meditation Karl Rahners über die Frage "Was heißt Jesus lieben" bildet das Bekenntnis: "[...] man hat mit Jesus in Wahrheit doch nur etwas zu tun, wenn man ihm um den Hals fällt und in der Tiefe seiner eigenen Existenz realisiert, daß so etwas auch heute noch möglich ist" (WJL 27). So konkret denkt Rahner die Beziehung des Christen zu der konkreten Weise des göttlichen Dassins, der göttlichen Subsistenzweise, die sich in Jesus Christus inkarniert hat und so ein unverwechselbares Antlitz zeigt, auf das sich der Gläubige in liegender Innuität beziehen kann. Dabei ist es gerade die Konkretheit des Anderen als an- und wahrgenommene, die dem Wesenszug personaler Liebe entspricht, den Anderen nämlich in seinem nicht-subsumierbaren Anderssein zu achten (vgl. Kp. 1, 2c; WJL 20f), statt ihn unter einem Abstraktionsbegriff in die Sphäre der eigenen Herrschaft über die erkannten Gegenstände zu überführen. Diese Emphase der konkreten Christusbeziehung entspricht dem beschriebenen deiktischen Charakter der Formel "distinkte Subsistenzweise". Für das Gebet zu Jesus bedeutet sie, daß dieses Gebet verbunden sein muß mit "der immer neuen Vertiefung in die Schrift" (WJL 28), wobei der Vorzug sogar auf die synoptischen Evangelien zu fallen hat (vgl. ebd. 12), weil in ihnen der Gläubige nicht nur der "großartige[n] Christusidee" (ebd.) begegnet, sondern eher den Spuren der authentischen Verkündigung und der konkreten Biographie des Mannes aus Nazareth.

In der je konkret biographisch situierter Frage des Christen nach dem Willen Gottes, mit dem sich der Mensch Gott als dem Anderen konfrontiert weiß, ist die Erfahrung Gottes als des tröstend Nähen das entscheidende Kriterium der Wahl (vgl. Kp. 1). Gott begegnet in dieser Beziehung personal als der die personale Gottesbeziehung relational ermöglichende und tragende: Das Sich-Gegentüberstehen von Gott und Mensch ist im Denken Rahners eben nicht das Miteinanderkonfrontiertsein zweier in ihrer Eigenständigkeit monadisch zu denkender Akzentren. Der Selbststand des Menschen gegenüber Gott, seine Möglichkeit, sich Gott gegenüber als der Freie, so Verantwortliche und so in der Weise biographisch extensiv-praktisch vollzogener Selbstsetzung sich Vollziehende, der Andere von Gott sein zu können, hat sein letztes Telos nicht im Selbstgenuß

verabsolutierter Subjektivität, sondern in der personalen Liebesbegegnung mit Gott. Wie diese personale Innuität das letzte Ziel menschlicher Subjektivität ist, so ist es –wegen der ontologischen Gleichartigkeit von visio und Gnadestand– zugleich auch die Wirklichkeit gläubig gelebter Subjektivität, die sich so im Gebet nicht nur auf Gott als den Fremden und ganz Anderen bezieht, der Gott auch ist, sondern zugleich auch auf Gott als den in der konkreten Lebensgeschichte unüberbittbar Nähen und Helfenden. Die tragende Ermöglichung menschlicher Subjektivität durch Gott im göttlichen Pneuma ist jedoch unlösbar mit der durch Geist und Sohn geschehenden Offenbarung des Vaters verbunden: Das Gebet zum Heiligen Geist ist nur sinnvoll, wenn es verbunden ist mit der Entschlossenheit, den Willen des Vaters zu erfüllen, und das heißt: Jesus nachzufolgen.

Ein Gebet, das die Einheit der göttlichen Hypostasen auseinandertreibt, indem es zu jeder der drei Hypostasen als eigener Person betete, verfehle den einen Gott der christlichen Offenbarung. Diese Gefahr liegt in der Hilfskonstruktion, die Kasper für das personale Gebet zu Gott für sinnvoll hält.

Wohl in der Trinitätsspekulation Rahners der Unterschied zwischen Sendungen und Prozessionen entfällt, insofern Gottes trinitarische Selbstdifferenzierung intentional immer schon auf die Sendungen hin finalisiert ist, eröffnen die Sendungen eine nicht-approprierte Beziehung des Geschöpfes zu den einzelnen göttlichen Personen: Gott ist in seinem innersten Leben kein anderer als der, als der er sich in dreifacher konkreter Weise den Menschen für deren Leben mit ihm und aus seiner Zuwendung heraus anbietet. Implizit kann Rahner so die schultheologische Auffassung zurückweisen, das Vaterunser richte sich "[...] in gleicher Weise und gleich ursprünglich und unterschiedslos an die Heilige Dreifaltigkeit [...]" (MysSal II, 321): Von Rahner her gesehen ist das Vatersein der ersten trinitarischen Person als personbildende innergöttliche Proprietät den Gläubigen ebenso eröffnet wie das Sohnssein des Sohnes, an dem der Mensch im Maße der Verähnlichung mit Christus selber teilhat, wobei diese Verähnlichung durch den Heiligen Geist bewirkt wird: Das ist die *eine* Konkretheit der göttlichen Ökonomie und des göttlichen Wesens, auf die der Christ als solcher mit seiner ganzen Existenz sich ausrichtet. Insofern es *ein* göttlicher Wille ist, dem er sich so konfrontiert weiß, und insofern im Rückschluß diesem einen göttlichen Willen nur ein Akzentrum entspricht, bedeutet das Gebet und die je konkrete heilshafte Beziehung zu den verschiedenen göttlichen Subsistenzweisen keine Beziehung zu einem jeweils anderen Subjekt. Insofern es aber umgekehrt keine Beziehung zu dem einen Gott gibt, die an der Konkretheit seiner dreifachen Subsistenz vorbeiginge, ist der heilshafte personale Bezug des Christen zu Gott immer Beziehung zum Vater, zum Sohn und zum Geist als den konkreten Dreien.

Daß Rahner sich umgekehrt vor der Anthropomorphie eines himmlischen "Trinitärs" bewahrt, bedeutet eine Entprivialisierung des personalen Verständnisses der Gottesbeziehung und interpersonaler menschlicher Beziehungen. Letztere sind nämlich nicht primär Sichbeziehen auf den Anderen in seiner phänomenologisch fählichen Individualität.

Diese ist vielmehr als Moment an der einen, unverwechselbaren und irreversiblen Biographie dieses Menschen vor Gott zu sehen. Ebenso würde die personale Gottesbegegnung trivialisiert, würden nicht die konkreten Daseinsweisen Gottes als die Entfaltung der *einen* vom göttlichen Gegenüber getragenen Geschichte Gottes mit den Menschen gesehen. So wie die Individualität eines Menschen durch die Realisation ihrer Konfrontiertheit mit dem einen göttlichen Willen nichts verliert, sondern allererst zu ihrem eigentlichen Wesen kommt, so wird auch die Trinität nur in ihrer Bezogenheit auf den einen göttlichen Willen richtig gewürdigt. Rahners Gebetstheologie ist bestimmt von der dem Gebet wesentlichen Frage nach dem einen Willen Gottes. Dieser Aspekt christlicher Gebetspraxis wird durch die bei Kasper aufgezählten Gebetsverben nicht erfaßt. Jene offenbaren eine heimliche Reduktion des christlichen Gebetsverständnisses auf die Typen der Doxologie und des Bittgebetes. Das entspricht dem hier (Kp. 15, 4) Molmann und von Balhassar vorgeworfenen intellektualistischen Ästhetizismus: Gott wird anschaulich vergegenständlicht und so gerade in dem von Rahner als zentral gesehenen Moment seines Dem-Menschen-gegenüber-Person-Seins, daß Gott nämlich sich dem Menschen als der andere Wille kundtut, nicht richtig ernst genommen.

Der Christ bezieht sich betend auf die konkreten Subsistenzweisen Gottes. Nur diejenige des Sohnes aber ist durch die hypostatische Union 'anschaulich'. Diese 'Anschaulichkeit' verweist den Menschen jedoch nicht in die Position des Zuschauers, sondern in diejenige der Nachfolge, sie hat Vorbildcharakter. Dabei kann Nachfolge nicht Imitation bedeuten. Das ergibt sich für Rahner daraus, daß Jesus Christus der andere Mensch ist (vgl. WJL 20ff), dem ein entsprechend anderer göttlicher "Individualwille" (vgl. Kp. 1, 2) gilt. Die Anschaulichkeit Jesu verweist den Menschen in die durch den eigenen geschichtlich-kategorialen Raum bezeichnete individuelle Verantwortung des einzelnen Christen vor dem Vater. Die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes muß im Geist' aufgenommen werden, um 'anzukommen'. Als Gegenüber des Gebetes verweist Christus so in den Raum 'je eigener in die Zukunft hinein unter dem Beistand des Geistes im Angesicht des Vaters anzunehmender individueller Verantwortung: Trinitarische Individualität' hat den Gipfel ihrer selbst in der Bezogenheit auf den *einen* göttlichen Willen in Bezug auf den Beter. Wenn man 'Person' nicht metaphysisch, sondern eher 'phänomenologisch', also im Sinne von 'dieses konkrete Gegenüber' versteht, dann spricht auch von Seiten der Trinitätstheologie Rahners nichts dagegen, von drei göttlichen Personen zu sprechen.

Hilberath behauptet, Rahner tendiere in seiner Trinitätstheologie zu einer Eliminierung des Personbegriffes<sup>102</sup>. Schon Neufeld<sup>103</sup> deutet den Widerspruch an, der sich so bei Hilberath ergibt, insofern dieser an anderer Stelle<sup>104</sup> auch richtig die Intention referiert, die Rahner mit dessen 'verminologischer Initiative' verbindet: Es geht Rahner nicht um die

102 Hilberath 1986, 42.

103 Neufeld 1988, 313.

104 Hilberath 1986, 18.

Abschaffung des Personbegriffes, sondern darum, ihn vor trinitarischen Fehldeutungen zu schützen (MySal II, 393). Von Rahner her ist die Verwendung eines von trinitarischen Mißverständlichkeiten gereinigten trinitätstheologischen Personbegriffes nicht nur möglich, sondern, weil es sich um einen amtlichen kirchlichen Sprachgebrauch handelt, sogar erwünscht (vgl. MySal II, 343). Aus dieser Haltung der Achtung gegenüber dem historisch gewordenen Sprachgebrauch der Kirche ergeben sich tatsächlich Perspektiven für ein 'Mit-Rahner-über-Rahner-hinaus', in welchem Sinne Hilberath seinen Beitrag verstanden wissen möchte<sup>105</sup>, obwohl von hier aus gegen diesen gefragt werden soll, ob er selber nicht hinter Rahner zurückfällt. Die Perspektive 'über Rahner hinaus' ergibt sich wohl eher über eine weitergehende Explikation des personalen Begegnungscharakters der göttlichen Subsistenzweisen als durch den Versuch, diese unter eine allgemeine Ontologie innergöttlichen Personseins zu subsumieren.

105 Hilberath 1988, 318.

## Zur Rahner-Kritik Thomas Pröppers

Thomas Pröpper bietet in seiner "Skizze zur Soteriologie"<sup>1</sup> eine scharfe Rahner-Kritik<sup>2</sup>, die hier abschließend kurz besprochen werden soll. Pröpper geht es wie Rahner um eine Theologie auf der Grundlage des neuzeitlichen menschlichen Selbstbewußtseins und Weltverständnisses. Während Rahner die Neuzeit jedoch primär als historisch-kontingente epochale Situation einer vom Christentum zu leistenden Bewährung versteht (vgl. Kp. 5, 6b), weist sich die positive Bewertung der Neuzeit durch Rahner bei Pröpper zu einer eher triumphalistischen Sicht der Moderne, deren Freiheitsdenken "[...] noch in seiner Entgegensetzung zum christlichen Glauben [...]" zu diesem eine größere Affinität habe "[...] als die Denkweisen früherer Epochen"<sup>3</sup>. Diese emphatische Hochschätzung des neuzeitlichen Denkens gründet in dessen globaler Kennzeichnung mit dem Begriff der Freiheit<sup>4</sup>, der – so Pröpper – zugleich der Grundbegriff der christlichen Anthropologie zu sein habe<sup>5</sup>, weil die christliche Erlösungsbotschaft die Verkindigung der Liebe Gottes zu den Menschen sei<sup>6</sup>. Liebe aber sei wesentlich Freiheitsgeschehen<sup>7</sup>, so daß sich das Christentum im Interesse seiner eigenen Botschaft in Freiheitskategorien auszulegen habe<sup>8</sup>. Die menschliche Freiheit sei als das Vermögen der Ansprechbarkeit des Menschen "für Gottes Liebe"<sup>9</sup> der naturhafte anthropologische Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade<sup>10</sup>. Zu ihrer Erfüllung komme die menschliche Freiheit durch die "freie Mitteilung des Mitmenschen" und durch die "Selbstoffenbarung Gottes"<sup>11</sup>. Weil das die menschliche Natur Vollendende so nur als freie personale Zuwendung Vollendung der menschlichen Freiheit sein kann, hält Pröpper diese Deutung des Verhältnisses von Natur und Gnade für die endgültige Überwindung der Scheinalternative zwischen den gleichermaßen falschen gnadentheologischen Lösungen des Extrinsezismus einerseits und einer teleologischen Naturalisierung der Gnade andererseits<sup>12</sup>. Für Pröpper ist es durchaus denkbar, daß Gott die menschliche Freiheit schöpferisch auf die personale Begegnung als die Vollendung der Freiheit hingearbeitet hat, ohne daß daraus für den Menschen ein Anspruch auf die personale Zuwendung Gottes erwächst oder für Gott ein Zwang, sich dem Menschen auch wirklich personal zuzuwenden, weil beides, einklagarer Anspruch und naturteleologische Notwendigkeit, dem Wesen der göttlichen Zuwendung als *freier* und

nur so Vollendung der menschlichen Freiheit sein können der widersprüchliche<sup>13</sup>. Auf der Grundlage dieses Verständnisses von Gnade und desiderium naturale visionis beatificae hält Pröpper die kritische Haltung Rahners gegenüber der Rede von einer natürlichen Hinordnung des Menschen auf die Gnade Gottes bei de Lubac für eine unnötige Verkomplizierung<sup>14</sup>.

Auf dem Hintergrund der sorgfältigen Begründung eines Verständnisses der Gnade Gottes als personaler Intimität des Menschen mit Gott bei Karl Rahner, wie sie in den Kapiteln 4-7 dieser Arbeit referiert wurde, erübrigt sich eine ausführlichere Diskussion der Behauptung Pröppers, Rahner bewege sich mit seiner Theorie des übernatürlichen Existentials, von der Pröpper fälschlicherweise behauptet, sie sei von Rahner zur Lösung des Verhältnisproblems von Natur und Gnade konzipiert worden<sup>15</sup>, im Bannkreis eines Gnadendenkens, das mit seinem naturhaft-teleologischen Kategorienapparat das Verhältnis von natürlicher Disposition für die göttliche Gnade einerseits und der Ungeschlechtlichkeit der göttlichen Gnade andererseits allererst zu einem Problem werden ließ, das sich einem personalen Gnadendenken in Kategorien der Freiheit und der Liebe gar nicht stelle<sup>16</sup>. Es sei hier nur kurz darauf hingewiesen, daß, wenn man die bei Pröpper gegenüber seiner idealistischen Rede von Gott als einer notwendigen Idee<sup>17</sup> marginale Bezeichnung Gottes als "Herm des Seins"<sup>18</sup> ernst nimmt, auch der Gedanke einer vom Schöpfergott verfügbaren Vollendung der menschlichen Freiheit in einer personalen Zuwendung, die sich Gott aber in seiner Freiheit vorbehält, auf das Bild eines willkürlichen Herrschergottes hinausläuft. Dieser Gedanke wird für Pröpper wohl deshalb gar nicht aktuell, weil seine Rede von der personalen Zuwendung als der die Natur vollendenden Gnade selbstsam abstrakt bleibt. Es wurde in dieser Untersuchung dargestellt, wie Rahner die Vollendung der menschlichen Geistigkeit als Oboedientialpotenz durch die Gnade Gottes als den selbsttranszendenten Übergang des gläubigen Subjektes von einem Verhalten der herrschertlichen Selbstbehauptung gegenüber der Welt zu einem Vollzug der lassenden Anerkennung des bleibend Anderen in seinem Anderssein denkt (vgl. Kp. 6). Die Differenz von Natur und Gnade ist innerhalb des theologischen Denkens Karl Rahners kein obsoletes Scholion eines durch den Übergang zu personalen Kategorien bei der Rede von der Gnade Gottes überholten sachhat-ontologischen Gnadendenkens, sondern bezeichnet einen auch existentiell erfahrbaren qualitativen Sprung, der für die natura lapsa ein schmerzhaftes Ereignis ist (vgl. Kp. 2 und Kp. 7.4). Für Rahners Gnadentheologie ist die Erfahrung Gottes als des Anderen gegenüber dem menschlichen Selbstbewußtsein absolut konstitutiv; ihr korreliert die Deutung des Aktualwerdens des göttlichen Gnadens

1 Pröpper 2, 1988.  
2 Vgl. besonders ebd. 123-137, 269-273.  
3 Ebd. 12.  
4 Vgl. ebd. 12, 179.  
5 Ebd. 175.  
6 Ebd. 59, 173.  
7 Ebd. 12, 173.  
8 Ebd. 174.  
9 Ebd.  
10 Ebd. 281.  
11 Ebd. 175.  
12 Ebd.

13 Ebd.  
14 Ebd. 278.  
15 Ebd. 175. Zum wirklichen systematischen Ort der These bei Rahner vgl. Kp. 6, 6.  
16 Ebd. 175, 272.  
17 Ebd. 190f.  
18 Ebd. 215.

angebotes als fundamentaler Krise des Subjektes. Daß Gott der Andere ist, der den Menschen aus seiner heillosen Selbstbezogenheit in dem für das Subjekt krisenhaften Geschehen der Begnadung befreit, ist die grundlegende Wahrheit, um deren Verteidigung es Rahner gegenüber jeder naturteleologischen Deutung des Verhältnisses von Natur und Gnade geht (vgl. Kp. 6). Hier liegt der Grund für Rahners Ablehnung der von Pröpper favorisierten Gnadentheologie de Lubacs (vgl. Kp. 4,2b): Gott ist erfahrbar in der Krise des Subjektes, nicht in der bruchlosen Fortsetzung des normalen Lebens. Kritisch aber ist für das neuzeitliche Herrschaftssubjekt die Erfahrung des Anderen als solchen, die Konfrontation mit der anderen Freiheit. Auf diesem Hintergrund ist es absolut unverständlich, daß Pröpper auf der Grundlage seiner irrigen Annahme, das übernatürliche Existential habe im System Rahners die Funktion der Oberdiententialpotenz zu der Behauptung kommen kann, Rahner verliere mit seiner Gnadentheologie die Freiheit Gottes "aus dem Blickfeld"<sup>19</sup>.

Pröpper denkt gegenüber Rahner die göttliche Gnade als bruchlose Fortsetzung der menschlichen Natur: Ontologisch und hinsichtlich der apriorischen Verfaßtheit ihres Bewußtseins sind der Gläubige und der Ungläubige identisch, lediglich seine aposteriorischen Bewußtseinsinhalte unterscheiden bei Pröpper den Gläubigen. Eine rein philosophische transzendente Anthropologie reicht deshalb bei Pröpper sowohl für die Erfüllung der fundamentaltheologischen Aufgaben als auch als dogmatische Hermeneutik vollkommen aus. Die wechselseitige Durchdringung von philosophischer Reflexion und Theologie im mystragologischen Interesse erscheint Pröpper als Mangel des Rahnerschen Denkens<sup>20</sup>. Die von Pröpper gesuchte rein philosophische Erhellung des menschlichen Wesens soll transzendentalphilosophische sein, – allerdings sei ein anderer "Typ transzendentalen Denkens" als derjenige Karl Rahners notwendig<sup>21</sup>. Obwohl das neuzeitliche philosophische Selbstbewußtsein den Ausgangspunkt für dieses andere transzendentalphilosophische Denken bilden soll, blendet Pröpper die für das neuzeitliche Denken von Descartes über Kant bis Habermas zentrale Fragestellung nach den Möglichkeitenbedingungen menschlichen Erkennens aus und reflektiert in seinem Entwurf ausschließlich auf das Selbstbewußtsein des Menschen als Freiheitswesen. Während Rahner mit seiner Philosophie eine Vermittlung des thomastischen mit dem Kantischen Denken intendierte, genügt bei Pröpper zur Erledigung der klassischen Metaphysik ein Halbsatz, in dem das eigene Denken als "radikal" als dasjenige Rahners eingeschätzt wird, weil es der neuzeitlichen Metaphysikritik zustimmt<sup>22</sup>. Diese gepriesene Radikalität endet jedoch beim neuzeitlichen Selbstbewußtsein, das in seiner Faktizität eine Wahrheitsquelle von unhin-terfragbarer Evidenz darstellt: So kann Pröpper die Reflexion Rahners auf das Wesen der Erkenntnis als Beim-Sein-Sein mit dem Argument abschmettern, sie entspreche nicht dem

neuzeitlichen Selbstbewußtsein, "[...] das sich in seiner Ursprünglichkeit und reflexiven Struktur jeder äußeren, objektivierenden Erklärung entzieht"<sup>23</sup>. Bedeutet man, daß es Rahner mit seiner Reflexion auf die Seinskonfrontiertheit des erkennenden Menschen nicht um eine *Erklärung* des Menschen ging, sondern um den Aufweis der in den *fundamentalen* Akten des Erkennens sich ereignenden und so das *ganze bewußte Leben* des Menschen bestimmenden Gott-Konfrontiertheit des Menschen, so wird die gefährliche Tendenz des gegenüber dem fundamentaltheologischen Reflexionsniveau Rahners naiven Voluntarismus Thomas Pröppers erahnbar: Für Pröpper ist Gott nicht zunächst die das Ganze des menschlichen Selbstvollzugs erfassende Realität, sondern Gott wird erst an den Stellen Thema, an denen der philosophische Idealismus des Gottesgedankens zur Abrundung einer ansonsten immanentistischen Anthropologie bedarf<sup>24</sup>. Die Gottesidee (!) ist für Pröpper die denk- "*notwendige*"<sup>25</sup> Größe, mit der der Mensch die eigene erfahrene Freiheit in ihrer Unverfügbarkeit bejahen. Daß diese philosophisch-idealistische Option "für einen (!) Gott"<sup>26</sup> nicht im Widerspruch zur neuzeitlichen Philosophie stehe, weil sie Gott nicht "[...] in Begriffen, die durch die Extrapolation ontologischer Bestimmungen konzipiert worden sind [...]" denkt<sup>27</sup>, ist einleuchtend, ebenso einleuchtend dürfte aber wohl auch sein, daß mit dieser radikalen Verbannung der analogia entis aus der Theologie auch das objektive Sein Gottes verdrängt wird: Gott ist in der Konsequenz dieser Logik ein Bewußtseinskonstrukt, bestenfalls in der Tradition Kants als an sich setzender ein Postulat der praktischen Vernunft<sup>28</sup>, womit Pröpper durch die in dieser Abhandlung von Rahner her entworfenen Kant-Kritik getroffen wird (vgl. Kp. 10).

Pröppers theologische Hermeneutik ist ohne Zweifel radikal neuzeitlich. Noch bei der Bestimmung des die Freiheit des Menschen erfüllenden Gnadengeschehens als Liebe, die wesentlich Anerkennung der Freiheit des Anderen sei<sup>29</sup>, zeigt sich Pröpper abhängig vom Hegelschen Idealismus<sup>30</sup>. Bei einer so geradlinigen Theologisierung der Moderne ist nicht ersichtlich, wie Pröpper seiner programmatischen Intention entsprechen kann, nicht nur in Solidarität mit der Moderne und in persönlich-stiftlicher Glaubwürdigkeit über die christliche Erlösungsbootschaft zu sprechen, sondern zugleich auch *theologisch* und *ver-*

23 Ebd. 132. Die Kritik Jüngels an der neuzeitlichen Konstruktion eines notwendigen Gottes (vgl. Kp. 5,66) wird von Pröpper nicht zur Kenntnis genommen.

24 Ebd. 191.

25 Ebd. 190. Hervorheb. v. Vf.

26 Ebd. 191.

27 Gegen Rahner macht Pröpper geltend, Rahner deute den Vorgriff auf das Sein ungeschlechtergeweise als "Erkenntnis für sich", Richtiger wäre die Deutung des Vorgriffs als auf die "Leitidee der Welt im Sinn der Totalität möglicher Gegenstände" sich beziehend (ebd. 128). Für Pröpper selbst ergibt sich die Notwendigkeit, mit Gott als dem An-sich-Selbstenden "zu rechnen" (ebd. 215; Hervorheb. v. Vf.), weil Gott nur als solcher der sich aufgrund der praktischen Vernunft ergebenden Höflichkeit für die Töten (vgl. ebd. 217ff) entsprechen kann (ebd. 215).

28 Ebd. 175.

29 Vgl. ebd. 186f. Das Stichvollenden der Freiheit in der Anerkennung der anderen Freiheit erscheint hier als sich konsequent und bruchlos aus dem Unbedingtheitscharakter menschlicher Freiheit ergebend.

30 Ebd. 175.

31 Ebd. 135; 270f.

32 Ebd. 273.

33 Ebd. 133.

antwortlich, wohnter Pröpper eine aus eigenen Quellen schöpfenden *kritische* Teilnahme der Christen am Prozeß der Moderne versteht<sup>31</sup>. Woher sollen denn die Maßstäbe der Kritik kommen, wenn die Verstehensmittel der Theologie die durch den neuzeitlichen Idealismus gezogenen Grenzen nicht überschreiten. Das Rahner beschaffende Problem, angesichts der Moderne eine wirklich kritische Partizipation ermöglichende spezifisch theologische Intelligibilität aus Glauben heraus zu begründen, taucht bei Pröpper als Problem überhaupt nicht auf. Da verwundert es nicht, daß Pröppers theologische Kritik am faktischen Verlauf der neuzeitlichen Emanzipationsgeschichte nicht über die von den Rahner-Schülern Metz und Penker geleistete kritische Analyse neuzeitlicher Freiheitsgeschichte hinausgeht<sup>32</sup>. Selbst diese Rezeption einer *theologischen* Neuzeitkritik bleibt aber im Banne einer grundsätzlichen Affirmation des modernen Geschichtsoptimismus: Entgegen der Warnung von J.B. Metz, die Rede Horkeimers und Adornos von einer "Dialektik der Aufklärung" entschärfe nicht "das Totale und Kompromißlose" am neuzeitlichen Emanzipationsbegriff, sondern mache diesen nur "unangreifbarer", indem sie noch die Katastrophen der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte als aufgehoben in einen übergreifenden sinnhaften Gesamtprozeß der Emanzipation begreife, so daß, wer in der "Dialektik der Aufklärung" eine "offene Fianke für christlich verstandene Erlösungsgeschichte" meint sehen zu dürfen, wissen muß, daß er damit die Theologie einem metatheoretischen Totalsystem unterordnet<sup>33</sup>, bespricht Pröpper die Krisen und Widersprüche der modernen Emanzipationsgeschichte unbefangen als die Dialektik der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte<sup>34</sup>.

Andererseits definiert Pröpper den Erlösungsbegriff streng christologisch<sup>35</sup>, wobei die Themen der Christologie im Leben und der theologischen Bedeutung des Lebens Jesu Christi gesehen werden<sup>36</sup>. Eine pneumatologische Dimension von Offenbarung und Erlösung wird auf diese Weise von Pröpper a priori ausgeschlossen und wird auch da nicht thematisiert, wo Pröpper über "die Gegenwart der Erlösung" handeln will<sup>37</sup>. Diese einseitige Fixierung Pröppers übersetzt sich bei ihm in die Kritik an Rahner, dessen Offenbarungskonzept sei wegen der Unterscheidung einer transzendentalen von der kategorialen Offenbarung, mit der Rahner dem *trinitarischen Charakter der Offenbarung* entsprechen will (vgl. Kp. 15), durch eine ungelöste Spannung gekennzeichnet<sup>38</sup>. Der Präp-persche Gegenentwurf ist allerdings von dieser anthropologischen Spannungseinheit zwischen von Gott getragener transzendentaler Erkenntnisfähigkeit des Subjektes und

geschichtlich aufgegebenem Erkenntnisgegenstand, in dessen Erkenntnis und Anerkennung sich die Subjekthaftigkeit des Menschen aktuell vollendet, ebenso frei wie von einer trinitarischen Deutung der Erlösungsgeschichte. Der Grund hierfür liegt in der völligen Problemlöslichkeit des Erkenntnisbegriffes: Während für Rahner alles Erkenntnis Handeln praktisches Sichverhalten des Subjektes gegenüber Gott ist, ist der Erkenntnisbegriff für den Voluntaristen Pröpper nicht der Reflexion wert, weshalb er angesichts seiner Unau-sweichlichkeit innerhalb der Christologie als umflekterter, eben selbstverständlicher Begriff in die Theologie eindringt. Die Erkenntnis Jesu ist so bei Pröpper nicht Krise des Menschen im Spannungsfeld zwischen Gnade und Sünde, sondern Jesus wird erkannt als göttliche Bestätigung und Ermütigung "[...] für eine (!) Möglichkeit, Mensch zu sein [...] die – wenn sie gelingt oder doch versucht und offengehalten wird – für sich selbst spricht und als 'wahr' als 'menschlich' einleuchten kann"<sup>39</sup>. In diesem Zitat wird deutlich, daß Pröppers Nichterreichen des Wissens Rahners um die Einheit von praktischer und theoretischer Vernunft (vgl. Kp. 10) nicht nur angesichts der faktischen Offenbarung Gottes zu einem flachen Intellektualismus führt, dem Jesus ein exemplarisches, nach-altemenswertes Modell menschlichen Lebens ist, sondern daß zugleich damit auch der Ab-solutheitsanspruch des Christentums aufgegeben wird, ebenso wie der göttliche Charakter sowohl der Biographie Jesu als auch des gradenhaft erhobenen Lebens der Menschen in der Nachfolge Jesu.

Dem damit beschlossenen Wahrheitsindifferentismus Pröppers entspricht seine Rahner-Kritik: Rahner nehme gegenüber dem Christsein "alternativen Möglichkeiten des Mensch-seins nicht genug ernst"<sup>40</sup>. Angesichts der hier in Kp. 13 dargestellten Auseinandersetzung Rahners mit dem Atheismus wird man diesen Vorwurf wohl zurückweisen. Richtig ist allerdings, daß Rahners Auseinandersetzung mit nicht-christlichen Weltdeutungen von der ihm beunruhigenden Frage nach der Wahrheit und dem Heil getrieben ist. Rahners Weise, den anderen ernst zu nehmen, ist die vom Bemühen um Verständnis getragene, aber auch durch die Bereitschaft zur Auseinandersetzung gekennzeichnete Konfrontation des anderen Denkens mit der Wahrheit des christlichen Glaubens, dem sich das christliche Subjekt als *gemeinsamer Aufgabe aller Menschen* konfrontiert weiß.

31 Ebd. 147.  
 32 Vgl. ebd. 146-156, 165-171.  
 33 Metz 3, 980, 106.  
 34 Pröpper 2, 1988, 147, passim.  
 35 Erlösung sei der terminus technicus für die Heilsbedeutsamkeit Jesu Christi (ebd. 41).  
 36 Vgl. ebd. 59ff.  
 37 Unter Gegenwart der Erlösung versteht Pröpper ausschließlich das anwortende Sichverhalten des Menschen aus eigener Mächtigkeit heraus gegenüber der erkannten Offenbarung Gottes. Vgl. ebd. 208ff.  
 38 Ebd. 135.

39 Ebd. 193. Die ersten zwei Hervorheb. v. Vf.  
 40 Ebd. 271.

## VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR

### A. Arbeiten Karl Rahners

#### 1. Sammelbände, Monographien, Buchveröffentlichungen

- Schriften zur Theologie. 16 Bde. Einsiedeln, Zürich, Köln 1954-1984.
- (*zusammen mit Marcel Viller*): *Aszese und Mystik der Väterzeit*. Ein Abriss. Freiburg 1939.
- Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie. München 1940.
- Worte ins Schweigen. Innsbruck 51951 [urspr. 1947].
- Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. Zweite Auflage. Im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J.B. Metz. München 1957.
- Das Dynamische in der Kirche. Freiburg 1958 (=QD 5).
- (*zusammen mit Hugo Rahner*): *Gebete der Binkkehr*. Salzburg 1958.
- Von der Not und dem Segen des Gebetes. Freiburg 101980 [=urspr. 1949].
- Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg 1958 (=QD 2).
- (*zusammen mit Paul Overhage*): *Das Problem der Homination*. Freiburg 1961 (=QD 12-13).
- Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch. München 1965.
- Theologische Deutung der Gegenwartssituation als Situation der Kirche. In: *HPTh IV/1* 233-256 [= 1966].
- Der dreifaltige Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte. In: *MysSal II*, 317-404 [= 1967].
- Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge. Freiburg 1968.
- Ich glaube an Jesus Christus. Einsiedeln 1968.
- Hörer des Wortes. Zur Grundlegung der Religionsphilosophie. 2. von J.B. Metz neu bearbeitete Auflage. München 1969.
- Zur Reform des Theologiestudiums. Freiburg 1969 (=QD 41).
- Einnübung priesterlicher Existenz. Freiburg 1970.
- Chancen des Glaubens. Fragmente einer modernen Spiritualität. Freiburg 1971.
- (*zusammen mit Wilhelm Thising*): *Christologie systematisch und exegetisch*. Freiburg 1972. (=QD 55).
- Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance. Freiburg 1972.
- Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg, Basel, Wien 1976.
- (*zusammen mit Herbert Vorgrimler*): *Kleines theologisches Wörterbuch*. 10. völlig neu bearbeitete Auflage. Freiburg 1976.
- Was heißt Jesus lieben? Freiburg 1982.
- Karl Rahner im Gespräch. Hg. v. P. Imhof/H. Biallowons. 2 Bde. München 1983.
- Bekenntnisse. Rückblick auf 80 Jahre. Hg. v. G. Sporschill. Wien, München 21984.
- Glaube in winterlicher Zeit. Gespräche aus den letzten Lebensjahren. Hg. v. P. Imhof/H. Biallowons. Düsseldorf 1986.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène. In: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 13 (1932) 113-145.
- Die geistliche Lehre des Evagrius Ponticus. In: *ihnen Grundzüge dargestellt*. In: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 8 (1933) 21-38.
- La doctrine des "sens spirituels" au Moyen-Age en particulier chez S. Bonaventure. In: *Revue d'Ascétique et de Mystique* 14 (1933) 263-299.
- "Coeur de Jésus" chez Origène? In: ebd. 15 (1934) 171-174.
- Der Begriff der ekstasis bei Bonaventura. In: *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 9 (1934) 1-19.
- Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade. In: *ZKTh* 63 (1939) 137-157 [= I, 347-375].
- Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. In: *ZKTh* 65 (1941) 61-80 [= I, 377-414].
- Meine Nacht kennt keine Finsternis. In: *Geist und Leben* 21 (1948) 1-5.
- Natur und Übernatur. In: *Leuchtturm-Jahrbuch* 1948, 101-104.
- Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade. B. Eine Antwort von Prof. Dr. Karl Rahner. In: *Orientierung* 14 (1950) 141-145 [= I, 323-345].
- Die Frage nach dem Erscheinungsbild des ersten Menschen als Quaestio disputata der Theologie. In: Overhage, P. (Hg.): *Um das Erscheinungsbild des ersten Menschen*. Freiburg 1959 (=QD 7), 11-30.
- Zum Geleit. In: Eicher, P.: *Die anthropologische Wende*. Karl Rahners Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Freiburg (Schweiz) 1970. IX-XIV.
- Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. In: Rahner, K.: *Zum Problem der Unfehlbarkeit*. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng. Freiburg 1971 (=QD 54), 9-26.
- Kritik an Hans Küng. In: ebd. 27-28.
- Replik, Bemerkungen zu: Hans Küng, *Im Interesse der Sache*. In: ebd. 49-70.
- So christlich sind die Christen nicht. In: *Der Spiegel* (1971) Nr. 48, S. 78.
- Erfahrungen eines katholischen Theologen. In: K. Lehmann (Hg.): *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*. Karl Rahner zum 80. Geburtstag. München, Zürich 1984, 105-120.
- Dogmengeschichte in meiner Theologie. In: Löser, W., u.a. (Hg.): *Dogmengeschichte und katholische Theologie*. Würzburg 1985, 323-328.

## III. Lexikarartikel

- Agnostizismus. In: *HTTL* I, 39-41 [=1972].
- Allgegenwart Gottes. In: *HTTL* I, 64f. [=1972].
- Allmacht Gottes. In: *HTTL* I, 75-77 [=1972].
- Atheismus. In: *HTTL* I, 210-218 [=1972].
- Formale und fundamentale Theologie. In: *HTTL* II, 310-311 [=1972].
- Gnade. III. Zur Theologie der Gnade. In: *HTTL* III, 130-140 [=1972].
- Gnadentheologie. In: *HTTL* III, 141-144 [=1972].
- Gnade und Freiheit. In: *HTTL* III, 144-149 [=1972].

- Jesus Christus. III. Dogmatische Vermittlung. In: *HTTL* IV, 31-54 [=1972].
- Liebe. V. Heutige Problematik. In: *LThK* 2 IV, 1038 f. [=1961].
- Liebe. In: *HTTL* IV, 319-333 [=1972].
- Mystik. V. Theologische Interpretation. In: *HTTL* V, 145 f. [=1973].
- Offenbarung. II. Theologische Vermittlung. In: *HTTL* V, 237-245. [1973].
- Theologie. In: *HTTL* VII, 236-247 [1973].
- Tugend(en). In: *HTTL* IVV, 364-367 [=1973].

## B. Sonstige Literatur

## I. In der Arbeit mithilfe von Siglen, Kürzeln, in immanenter Zitierweise oder vollständig nachgewiesene Literatur

- Anselm von Canterbury*: *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden ist*. Lateinisch und Deutsch. Darmstadt 1960.
- Ders.*: *De processione Spiritus sancti contra Graecos*. In: *PL* 158, 235-325.
- Aristoteles*: *Die Nikomachische Ethik*. Übersetzt u. herausgegeben v. O. Gigon. München 1972.
- Ders.*: *Über die Seele*. Übersetzt v. W. Theiler. Darmstadt 1986.
- Auer, J.*: *Gott - der Eine und Dreieine*. Regensburg 1978 (=KKD II).
- Augustinus*: *Bekenntnisse*. Eingeleitet und übertragen v. W. Thimme. München 1982.
- Ders.*: *Fünftehn Bücher über die Dreieinigkeit*. Übersetzt und eingeleitet v. M. Schmans. 2 Bde. München 1935 u. 1936 (=BKV XI u. XII).
- Balthasar, H.U.*: *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*. In: *MysSal* II, 15-46 (1967).
- Ders.*: *Mysterium Paschale*. In: *MysSal* III/2, 133-326 (1969).
- Ders.*: *Herrlichkeit*. Theologische Ästhetik. 3 Bde. in 5 Teilbänden. Einsiedeln 1962-1969.
- Ders.*: *Theodramatik*. 4 Bde. in 6 Teilbänden. Einsiedeln 1973-1981.
- Ders.*: *Theologik*. 3 Bde. Einsiedeln 1985-1987.
- Ders.*: *Epilog*. Einsiedeln 1987.
- Bardy, G.*: *Apatheia*. In: *Dsp* I, 727-746.
- Barth, K.*: *Die kirchliche Dogmatik*. 4 Bde. in 13 Teilbänden. 1 Registerband. Zürich 1932-1970.
- Beinert, W.* (Hg.): *Aufweise der Existenz Gottes ("Gottesbeweise")*. In: *LKD* 222f.
- Ders.*: *Offenbarung*. In: *LKD* 399-403.
- Bonhoeffer, D.*: *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hg. v. Eberhard Bethge. München 1970.
- Bottereau, G.*: *L'indifférence ignatienne*. In: *Dsp* VII, 1688-1696 (Paris 1971).
- Brinkrinc, J.*: *Die Lehre von Gott*. 2 Bde. Paderborn 1953 u. 1954.
- Büchner, G.*: *Sämtliche Werke und Briefe*. 2 Bde. Hg. v. W. R. Lehmann. Hamburg 1971.
- Bulmann, R.*: *Der urchristliche Hoffnungsbegriff*. In: *ThWNT* II, 527-530.
- Ders.*: *Die Begriffsgruppe πίστις im NT*. In: *ThWNT* VI, 203-230.

*Catechismus ex decreto concilii Tridentini ad parochos Pii V. et Clementis XII. Pont. Max. jussu editus.* Deutsch-lateinische Ausgabe. Regensburg 1902.

*Courth, F.:* Trinität. In der Scholastik. Freiburg 1985 (= HDG II/1b).

*Diekmann, F.:* Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin. Neubearbeitet v. K. Jüssen. 3 Bde. Münster 11/21959.

*Euagrios Pontikos:* De oratione tractatus. In: PG 79, 1166-1198.

*Farges, J/Viller, M.:* La charité chez les pères. In: DSP, II, 523-569.

*Fohrer, G.:* Σοφία. In: ThWNT VII, 476-496.

*Fries, H. (Hg.):* Handbuch theologischer Grundbegriffe. 2 Bde. Freiburg 1962 u. 1963.

*Grossmann, E.:* Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter. Freiburg 1971 (= HDG I/2b).

*Gregor v. Nazianz:* Epistola ad Cledonium Presbyterum (=Epistola 101). In: PG 37, 175-194

*Hegel, G.W.E.:* Werke in 20 Bänden. Hg. v. E. Moldenhauer u. K.M. Michel. Frankfurt 1969-1971.

*Herbart, J.F.:* Sämtliche Werke in chronologischer Folge. Hg. v. Kehnrich/Fügel. 19 Bde. Bd. 5: Allgemeine Praktische Philosophie. Aalen 1964.

*Hieronymus:* Epistula 133. Ad Ctesiphontem. In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Hg. v. d. Wiener Akademie. Wien 1866 ff. Bd. 56, 241-260.

*Höfer, J./Rahner, K. (Hg.):* Das zweite Vatikanische Konzil. 3 Ergänzungsbände zum LThK<sup>2</sup>. Freiburg 1966-1968.

*Ignatius von Loyola:* Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung v. A. Haas. Mit einem Vorwort v. K. Rahner. Freiburg 1966.

*Johannes Duns Scotus:* Ordinatio I, dist. 3. In: ders.: Opera omnia. Hg. v. C. Balic u.a.. Bd. 3. Vatikanstadt 1954.

*Johannes von Kreuz:* Sämtliche Werke in fünf Bänden. Hg. v. P. Aloysius ab Immac. Conceptione/P. Ambrosius a S. Theresia. Bd. 1: Aufstieg zum Berg Karmel. München 51967. Bd. 2: Dunkle Nacht. München 31956.

*Johannes Mazenius:* De Christo professio. In: PG 86/1, 80-86.

*Justin Martyr:* Dialogus cum Tryphone Iudaeo. In: PG 6, 471-799.

*Kant, I.:* Werkausgabe. 12 Bde. Hg. v. W. Weischedel. Frankfurt 1968.

*I. Klemensbrief* (Epistola ad Corinthos I). In: PG 1, 199-327.

*Kraus, G.:* Allgemeiner Heilszweck Gottes. In: LKD 8-11.

*Lessing, G.E.:* Nathan der Weise. Dramatisches Gedicht in fünf Aufzügen. Hg. v. F.v.Düffel. Stuttgart 1979.

*Martin-Palma, J.:* Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Freiburg, Basel, Wien 1980 (= HDG III/5b).

*Meister Eckhart:* Die deutschen und lateinischen Werke. Hg. im Auftrag d. deutschen Forschungsgemeinschaft. Reihe 2: Die deutschen Werke. Predigten. Hg. u. übersetzt v. J. Quint. 3 Bde. Stuttgart, Berlin 1958, 1971, 1976.

*Ott, L.:* Grundriß der Dogmatik. Freiburg 101981.

*Pascal, B.:* Pensées. Texte établi par Léon Brunschvicg. Hg. v. D. Descotes. Paris 1976 (die Brunschvicg-Edition urspr. ebd. 1897).

*Platon:* Sämtliche Werke. In der Übersetzung von F. Schleiermacher mit der Stephanus-Numerierung. Hg. v. W.F. Otto, E. Grassi, G. Plamböck. 6 Bde. Hamburg 1957-1959.

*Pohle, J.:* Lehrbuch der Dogmatik. Neubearbeitet v. J. Guntermersbach. 3 Bde. (Bd. 3 unveränderte 9. Auflage). Paderborn 101952. 1956, 1960.

*Poppard, P.:* Traditionalismus. In: HTTL VII, 308-311.

*Premm, M.:* Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. 2. verbesserte und erweiterte Auflage. 4 Bde. Wien 21956-1958.

*Ratzinger, J.:* Eschatologie. Tod und ewiges Leben. Regensburg 1978 (= KKD 9).

*Rayez, A.:* L'indifférence aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles. In: DSP VII, 1696-1708.

*Reiner, H.:* Apachie. In: HWP I, 429-433.

*Roussseau, J.J.:* Oeuvres complètes. 5 Bde. Hg. v. B. Gagnebin u. M. Raymond. Bd. IV. Paris 1969.

*Ders.:* Schriften. 2 Bde. Hg. v. H. Ritter. Frankfurt 1988.

*Schnaus, M.:* Katholische Dogmatik. 2. stark vermehrte Auflage. 5 Bde. München 1940-1961.

*Ders.:* Katholische Dogmatik. 5. erweiterte Auflage. Bd. IV/2: Die göttliche Gnade. München 1956.

*Ders.:* Katholische Dogmatik. 6. erweiterte Auflage. Bd. I: Einleitung. Gott der Dreieinige. München 1960.

*Schmidt, H.:* Praxis. In: HPHG II, 1007-1138.

*Schütz, Ch.:* Gegenwartige Tendenzen in der Gottes- und Trinitätslehre. In: MySal E 264-325.

*Sunder, B.:* Hypostase. In: HWP III, 1255-1260.

*Thomas von Aquin:* Opera omnia. Hg. v. R. Busia. 7 Bde. Stuttgart 1980.

*Ders.:* Summa theologica. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der Summa theologica. Hg. v. katholischen Akademikerverband. 36 Bde. 2 Zusatzbände. Salzburg 1933-1961.

*Ders.:* Untersuchungen über die Wahrheit (Quaestiones Disputatae de Veritate). Übertragen u. hg. v. E. Stein. 2 Bde. Freiburg 1952.

*Vorgriener, H.:* Gelassenheit, Apathie, Indifferenz. In: LThK<sup>2</sup> IV, 631-633.

*Waldfried Strabo:* Glossa ordinaria. In: PL 115, 67-4316.

*Wiederkehr, D.:* Entwurf einer systematischen Christologie. In: MySal III/1, 477-549.

*Wilckens, U.:* Σοφία. In: ThWNT VII, 497-529.

*Wittgenstein, L.:* Werkausgabe in 8 Bänden. Hg. v. J. Schulte. Frankfurt 1984.

II. *Unter Verweis auf Autor und Erscheinungsjahr nachgewiesene Literatur*  
*(In dieser Liste wurde jeweils das Erscheinungsjahr durch Kursivdruck hervorgehoben).*

*Adorno, Th.W.:* Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt 1951.

*Ders.:* Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie. Frankfurt 1964.

*Ders. u.a.:* Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie. Darmstadt, Neuwied 81980.

*Ders.:* Soziologie und empirische Forschung. In: ebd. 81-101.

*Affaro, J.:* Die Frage nach dem Menschen und die Gottesfrage. In: Klingner, E./Wittstadt, K. (Hg.): Glaube im Prozeß. Christsein nach dem 2. Vatikanum. FS Karl Rahner zum 80. Geburtstag. Freiburg 1984, 456-470.

- Assmann, H. u.a.*: Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Mit einem Nachwort von Georges Casalis. Münster 1984.
- Asutin, J.L.*: Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words). Stuttgart 1975.
- Balthasar, H.U.v.*: Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie. Köln 1962.
- Ders.*: Cordula oder der Ernstfall. Einsiedeln 1966.
- Ders.*: Christ und Theater. Statt einer Einleitung. In: *Ders./Züfle, M.*: Der Christ auf der Bühne. Einsiedeln 1967. 7-31.
- Ders.*: Einleitung. In: Richard von Sankt-Victor. Die Dreieinigkeit. Hg. v. Hans Urs von Balthasar. Einsiedeln 1980. 9-22.
- Banke, F.X.*: Person und Personbegriff in der Trinitätslehre Karl Rahners. In: *MThZ* 30 (1979), 11-24.
- Benner, D.*: Hauptströmungen der Erziehungswissenschaft. Eine Systematik traditioneller und moderner Theorien. 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage. München 1978.
- Berner, D.*: Das Theorie-Praxis-Problem in der Erziehungswissenschaft und die Frage nach Prinzipien pädagogischen Denkens und Handelns. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 26, 2 (1980) 485-497.
- Bier, E.*: Die Suspendierung der Gottesfrage. Erwägungen zu einer innovatorischen These Karl Rahners. In: Klingert, E./Wittstadt, K. (Hg.): Glaube im Prozeß. Christsein nach dem 2. Vatikanum. FS Karl Rahner zum 80. Geburtstag. Freiburg 1984. 432-455.
- Bloch, E.*: Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. Frankfurt 1980 (urspr. 1968).
- Blumenberg, H.*: Säkularisation und Selbstbehauptung. 2. durchgesehene Auflage. Frankfurt a.M. 1983.
- Boff, L.*: Der dreieinige Gott. Disseldorf 1987.
- Bonhoeffer, D.*: Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. Göttersloh 1931.
- Ders.*: Nachfolge. Mit einem Nachwort von E. Bethge. München 1987.
- Ders.*: Ethik. Zusammenge stellt u. hg. v. E. Bethge. München 1988.
- Braun, J. (Hg.)*: Handlexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg 1926.
- Bremont, H.*: Ascèse ou Prière? Notes sur la crise des Exercices de S. Ignace. In: *Revue des sciences religieuses* (1927) 226-261.
- Breuning, W.*: Trinitätslehre. In: Vorgrimler, H./van der Gucht, R. (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nicht-christlichen Welt. 3 Bde. Freiburg 1970. Bd. 3. 21-36.
- Ders.*: Zur Einführung. In: *Ders.* (Hg.): Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie. Freiburg 1984. 7-18.
- Brinkrine, J.*: Die Lehre von den letzten Dingen. Paderborn 1963.
- Browarzik, U.*: Glauben und Denken. Dogmatische Forschung zwischen der Transzendentaltheologie Karl Rahners und der Offenbarungstheologie Karl Barths. Berlin 1970.
- Brunner, W.*: Summe einer philosophischen Gotteslehre. München 1979.
- Buber, M.*: Das dialogische Prinzip. Heidelberg 1979.
- Cobb, J.B./Griffin, G.B.*: Prozeßtheologie. Eine einführende Darstellung. Göttingen 1979.
- Comblin, J.*: Der Heilige Geist. Düsseldorf 1988.

- Congar, Y.*: Die Offenheit lieben gegenüber jeglicher Wahrheit. Brief an Karl Rahner. In: Rahner, K./Wolte, B. (Hg.): „Mut zur Tugend. Freiburg i.Br. 1979. 124-133.
- Ders.*: Der politische Monothelismus der Anike und der trinitarische Gott. In: *Concilium* 17 (1981) 195-199.
- Ders.*: Der Heilige Geist. Freiburg 1982.
- Conzelmann, H.*: Der erste Korintherbrief. Göttingen 1969.
- Corell, E.*: Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung. Innsbruck 1966.
- Cree, R.E.*: Divine Impassibility. An essay in philosophical theology. Cambridge 1986.
- Cudworth, R.*: The true intellectual system of the universe. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von London 1678. Stuttgart, Bad Cannstatt 1964.
- Delage, D.*: Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade. In: *Orientierung* 14 (1950) 138-141.
- Deneffe, A.*: Geschichte des Wortes "supernaturalis". In: *ZKTh* 46 (1922) 337-360.
- Egubefu, J.*: Menschengeist, Gnade, Gottesschau. Zur Theologie der Gnade bei Karl Rahner. Diss. theol. Münster 1982.
- Eicher, P.*: Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz. Freiburg 1970.
- Ders.*: Wovon spricht die transzendente Theologie? Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung um das Denken von Karl Rahner. In: *ThQ* 156 (1976) 284-295.
- Ders.*: Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie. München 1977.
- Eiert, W.*: Die Theopaschitische Formel. In: *Theologische Literaturzeitung* 75 (1950) 195-206.
- Ders.*: Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die Dogmengeschichte. Aus dem Nachlaß hg. v. W. Maurer u. E. Bergsträßer. Berlin 1957.
- Fabro, C.*: L'Obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste. In: *Revue thomiste* 66 (1956) 443-472.
- Ders.*: Participazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino. Torino 1960.
- Ders.*: Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin. Paris 1961.
- Ders.*: La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino. Torino 1963 (urspr. 1939).
- Ders.*: Karl Rahner e l'ermeneutica tomistica. La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia. In: *Divus Thomas* 74 (1971) 287-338/423-465.
- Ders.*: La svolta antropologica di Karl Rahner. Milano 1974.
- Ders.*: Zu einem wesentlichen Thomismus. In: Bernath, K. (Hg.): Thomas von Aquin. 2 Bde. Bd. 2 Darmstadt. 1981a. 221-238.
- Ders.*: Zu einem vertieften Verständnis der thomistischen Philosophie. Der Begriff der Partizipation. In: Bernath, K. (Hg.): Thomas von Aquin. 2 Bde. Bd. 2 Darmstadt. 1981b. 386-432.
- Farrugia, E.G.*: Aussage und Zusage. Zur Indirektheit der Methode Karl Rahners veranschaulicht an seiner Christologie. Rom 1985.
- Figl, J.*: Atheismus als theologisches Problem. Modelle der Auseinandersetzung in der Theologie der Gegenwart. Mainz 1977.
- Finkenzeller, J.*: Grundkurs Gotteslehre. Freiburg 1984.
- Fischer, K.*: Als großer Theologe ein engagierter 'Dilettant'. In: *Orientierung* 38 (1974a) 44-47.

- Ders.:** Der Mensch als Geheimnis. Die Anthropologie Karl Rahners. Freiburg 1974b.
- Ders.:** Gotteserfahrung, Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. Mainz 1986.
- Forster, K.:** Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gotteschau durch Johannes Capreolus. München 1955.
- Frohnhofer, H.:** APATHEIA TOU THEOU. Über die Affektlosigkeit Gottes in der griechischen Antike und bei den griechischsprachigen Kirchenvätern bis zu Gregorios Thaumaturgos. Frankfurt, Bern, New York, Paris 1987.
- Fuhrmann, M.:** Persona, ein römischer Rollenbegriff. In: Marquard, O./Sierle, K. (Hg.), Identität. München 1979. 83-106.
- Füssel, K.:** Der Wahrheitsanspruch dogmatischer Aussagen. Ein Beitrag Karl Rahners zur theologischen Wissenschaftstheorie. In: Vorigmler, H. (Hg.): Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg 1979. 199-209.
- Gerken, A.:** Offenbarung und Transzendenzforschung. Kritische Thesen zu einer zukünftigen dialogischen Theologie. Disseldorf 1969.
- Giacom, C.:** Der Hl. Thomas und das Sein als Akt: Mariain, Fabro. In: Bernath, K. (Hg.): Thomas von Aquin. 2 Bde. Bd. 2 Darmstadt 1981. 482-512.
- Grabmann, M.:** Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen. 2 Bde. München 1956.
- Greiner, F.:** Die Menschlichkeit der Offenbarung. Die transzendente Grundlegung der Theologie bei Karl Rahner. München 1978.
- Gutwenger, E.:** Zur Trinitätslehre von "Mysterium Salutis" II. In: ZKTh 90 (1968) 325-328.
- Habermas, J.:** Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt 1973.
- Halkes, C.:** Motive für den Protest in der feministischen Theologie gegen Gott den Vater. In: Conchium 17 (1981) 256-262.
- Hasenbihl, G.:** Einführung in die Gotteslehre. Darmstadt 1980.
- Hausherr, I.:** Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique (Pseudo-Nil). In: Revue d'Ascétique et de Mystique 15 (1934), 39-94. 113-171.
- Hegel, E.:** Georg Hermes (1775-1831). In: Fries, H./Schwaiger, W. (Hg.): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. 3 Bde. München 1975. Bd. 1, 303-322.
- Van der Heijden, B.:** Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition. Einsiedeln 1973.
- Hemmerle, K.:** Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Einsiedeln 1976.
- Hengsbach, F.:** Befreiung durch Christus - Wovon und wozu? In: ders. u.a.: Kirche und Befreiung. Aschaffenburg 1975. 10-28.
- Hermes, G.:** Christkatholische Dogmatik. Hg. v. J.H. Achterfeldt. 3 Bde. Bd. 1. Münster 1831.
- Hilberath, B.J.:** Der Personbegriff der Trinitätslehre in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians "Adversus Praxean". Innsbruck 1986.
- Ders.:** Mit Karl Rahner über Karl Rahner hinaus. Anmerkungen zur Rezension von K.H. Neufeld. In: ZKTh 110 (1988) 318ff.
- Hinkelammert, F.:** Du sollst keinen Gott neben ihm haben. Chicago-Schule: Der Markt und das transnationale Kapital in messianischer Schlacht für die Befreiung der Völker. In: epd-Bibliothekspolitik 2/3 (1982) 23-28.
- Ders.:** Die ideologischen Waffen des Todes. Fribourg, Münster 1985.
- Horkheimer, M.:** Traditionelle und kritische Theorie. In: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze. Frankfurt 1970. 12-64.

- Ders./Aldorno, Th. W.:** Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt 1971.
- Hoye, W. J.:** Actualitas omnium actuum. Man's Beatific Vision of God as apprehended by St. Thomas Aquinas. Meisenheim 1975.
- Ders.:** Gotteserkenntnis per essentiam im 13. Jahrhundert. In: Zimmermann, A. (Hg.): Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert. Berlin, New York 1976. 269-284.
- Ders.:** Die Verfinsternung des absoluten Geheimnisses. Eine Kritik der Gotteslehre Karl Rahners. Disseldorf 1979.
- Hügel, F. von.:** Suffering and God. In: ders. Essays and Addresses on the Philosophy of Religion. 2 Bde. Bd. 2. London, Toronto 1926. 165-213.
- Hilnermann, P./Schaffler, R. (Hg.):** Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie. Ein philosophisch-theologisches Gespräch. Freiburg 1987 (=QD 109).
- Imhof, P.:** Vorwort. In: ders./Bialowons, H. (Hg.): Karl Rahner. Bilder eines Lebens. Freiburg, Zürich 1985. 6.
- John, O.:** Die Allmachtsprädikation nach Auschwitz. In: Schillebeeckx, E. (Hg.): Mystik und Politik. Die Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz 1988. 202-217.
- Jüngel, E.:** Vom Tod des lebendigen Gottes. In: ders. Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen. Tübingen 1972. 105-125.
- Ders.:** Das Verhältnis von "ökonomischer" und "immanenter" Trinität. In: ZThK 72 (1975) 353-364.
- Ders.:** Extra Christum nulla salus als Grundsatz natürlicher Theologie. Evangelische Erwägungen zur "Anonymität" des Christenmenschen. In: Klinger, E. (Hg.): Christentum in und außerhalb der Kirche. Freiburg 1976 (=QD 73). 122-138.
- Ders.:** Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. 3. um einen Anhang erweiterte Auflage. Tübingen 3 1976.
- Ders.:** Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. 3. durchgesehene Auflage. Tübingen 3 1978.
- Karrer, O.:** Borjas Einfluß auf die Entwicklung des Gebetslebens in der Gesellschaft Jesu. In: ders.: Der heilige Franz von Borja. General der Gesellschaft Jesu 1510-1572. Freiburg 1921. 249-274.
- Kasper, W.:** Jesus der Christus. Mainz 1974.
- Ders.:** Der Gott Jesu Christi. Mainz 1982.
- Keller, A.:** Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik. München 1968.
- Kitamura, K.:** Die Theologie des Schmerzes Gottes. Aus dem Japanischen v. P. Schneiß. Göttingen 1972.
- Klaugren, J.:** Die Theologie der Vorzeit. 3 Bde. Münster 1853.
- Ders.:** Die Philosophie der Vorzeit. 2 Bde. Innsbruck 1978 (urspr. 1868).
- Kogon, E. u.a. (Hg.):** Gott nach Auschwitz. Freiburg 1979.
- Kraus, G.:** Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube. Natürliche Theologie als ökumenisches Problem. Paderborn 1987.
- Krause, B.:** Leiden Gottes - Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur kirchlichen Dogmatik Karl Barths. Stuttgart 1980.
- Kröger, A.:** Die Trinitätslehre Karl Rahners im "Grundkurs des Glaubens". In: Theologische Arbeitsgemeinschaft Beda-Kreis (Mannheim) 7. 1984. 28-39.

- Kruse, H.*: Die anonymen Christen exegetisch gesehen. In: MThZ 18 (1967) 2-29.
- Kühn, U.*: Natur und Gnade. Untersuchungen zur deutschen katholischen Theologie der Gegenwart. Berlin 1961.
- Küng, H.*: Menschewendung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Problemata einer künftigen Christologie. Freiburg 1970.
- Ders.*: 'Unfehlbar?' Eine Anfrage. Einstdeln 5/1975.
- Ders.*: Christsein. München 4/1980.
- Ders.*: Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit. München 1981.
- Kunz, E.*: Christentum ohne Gott? Frankfurt am Main 1971.
- Lais, H.*: Dogmatik. 2 Bde. Kevelaer 1965.
- Lakebrink, B.*: Der thomistische Platonismus und die moderne Theologie. In: Landgrebe, L. (Hg.): Beispiele. Festschrift für Eugen Fink. Den Haag 1965. 254-269.
- Lakebrink, B.*: Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik. Freiburg 1967.
- Ders.*: Metaphysik und Geschichtlichkeit. In: THG 60 (1970) 203-219.
- Ders.*: Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existentialen und dialektischen Umdeutung. In: Eckart, P. W. (Hg.): Thomas von Aquino. Studien und Texte. Mainz 1974. 48-79.
- Ders.*: Die metaphysischen Voraussetzungen der thomistischen Gottesbeweise und die moderne Philosophie. In: ders. u.a.: *Quinque sunt viae. Actes du Symposium sur les voies de la Somme théologique*, Rolduc 1979. Città del Vaticano 1980. 7-28.
- Ders.*: *Perfectio omnium perfectionum. Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel*. Hg. v. Günzler u.a. Città del Vaticano 1984.
- Ders.*: Die Wahrheit in Bedärgnis. Kardinal Siri und der neue Glaube. Stein am Rhein 1986.
- Ders.*: Rahners idealistisches Zerrbild des dreieinigen Gottes. In: Theologisches 17 (1987) Nr. 7, Sp. 8-14; Nr. 8, Sp. 8-17.
- Lauer, H.J.*: Die doppelte Aporetik der Trinitätslehre und ihre Übersetzung. In: Wissenschaft und Weisheit 36 (1973) 60-62.
- Lehmann, K.*: Karl Rahner. In: Vorigmiller, H./Van der Gucht, R. (Hg.): Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Bahnbrechende Theologen. Freiburg, Basel, Wien 1970. 143-180.
- Link, Ch.*: Hegels Wort "Gott selbst ist tot". Zürich 1974.
- Lochnerer, M.*: *Analogia caritatis*. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars. Freiburg 1981.
- Lönnig, P.*: Der begrifflich Unbegreifliche. "Sein Gottes" und modern-theologische Denkstrukturen. Göttingen 1986.
- Loersch, S.*: Die Theologie Dorothee Stöles. Darstellung und Kritik. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhundert. Diss. theol. Münster 1975.
- Löser, W.*: Trinitätstheologie heute. Ansätze und Einwürfe. In: Breuning, W. (Hg.): Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie. Freiburg 1984 (= QD 101). 19-46.
- Loneragan, B.*: *De Deo Trino. Pars analytica. Ad usum auditorum*. Rom 1961.
- Ders.*: *De Deo trino*. 2 Bde. Rom 1964.
- Loiz, J.B.*: Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule. In: Bernath, K. (Hg.): Thomas von Aquin. 2 Bde. Bd. 2. Darmstadt 1981. 433-456.
- Lubac, H. de*: *Summaeque. Etudes historiques*. Paris 1946.
- Ders.*: *Augustinisme et théologie moderne*. Paris 1965a.

- Ders.*: *La mystère du Surnaturel*. Paris 1965b.
- Ders.*: Die Freiheit der Gnade. 2 Bde. Übertragung v. H.U. v. Balthasar. Einstdeln 1971.
- Maas, W.*: Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. Paderborn 1974.
- Maréchal, J.*: Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. 5 Bde. Band 5: *Le Thomasisme devant la philosophie critique*. Paris 2/1949.
- Mausbach, J./Ermecke, G.*: *Katholische Moralthologie*. 3 Bde. 11. verbesserte Auflage. Münster 1/1959.
- Mellert, R.*: Die Prozeßtheologie und das personale Sein Gottes. In: *Concilium* 13 (1977) 196-199.
- Metz, J.B. u.a.* (Hg.): *Gott in Welt*. Festausgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag. 2 Bde. Freiburg i.Br. 1964.
- Ders.*: Zur Theologie der Welt. Mainz 4/1979.
- Ders.*: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Mainz 3/1980.
- Ders.*: *Unterberechnungen. Theologisch-politische Perspektiven urd Profile*. Gütersloh 1981.
- Ders.*: Den Glauben lernen und lehren. Dank an Karl Rahner. München 1984a.
- Ders.*: Im Angesicht der Juden. Christliche Theologie nach Auschwitz. In: *Concilium* 20 (1984b) 382-389.
- Ders.*: Politische Theologie und die Herausforderung des Marxismus. In: Reithländer, P. (Hg.): *Theologie der Befreiung und Marxismus*. Münster 1986. 175-186.
- Mittersteier, E.*: Christlicher Glaube als Bestätigung des Menschen. Zur *fidus quaerens intellectum* in der Theologie Karl Rahners. Frankfurt 1975.
- Mohmann, J.*: Die Verwandlung des Leidens. Der dreieinige Gott und das Kreuz. In: *Evangelische Kommentare* 5 (1972) 713-717.
- Ders.*: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München 1980.
- Ders.*: Der gekreuzigte Gott. München 4/1981.
- Ders.*: Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung. Freiburg 1988 (= QD 114).
- Ders.*: Die Politik der Nachfolge Christi gegen christliche Milieuimpolitik. In: Schille-beeck, E. (Hg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren. Münster 1988. 19-31.
- Mozley, J.K.*: *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*. Cambridge 1926.
- Muck, D.*: *Philosophische Gotteslehre*. Düsseldorf 1983.
- Mühlbauer, K.R.*: *Sozialisation. Eine Einführung in die Theorien und Modelle*. Unter Mitarbeit von Burkhard von Müning. München 1980.
- Mühlen, H.*: Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Münster 1969.
- Ders.*: Der gegenwärtige Aufbruch der Geistesforschung und die Unterscheidung der Geister. In: Kasper, W. (Hg.): *Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie*. Freiburg 1979 (= QD 85). 24-53.
- Munoz, R.*: Der Gott der Christen. Düsseldorf 1987.
- Néoncelle, M.*: *Prosepon et Persona dans l'antiquité classique*. Essai de bilan linguistique. In: *Revue des sciences religieuses* 22 (1948) 277-299.

- Newfeld, K.H.:* Unter Briten. Zur Frühgeschichte der Theologie Karl Rahners aus der Zusammenarbeit mit Hugo Rahner. In: Vorgänger, H. (Hg.): *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners.* Freiburg 1979. 341-354.
- Ders.:* Bernd Jochen Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians "Adversus Praxean". In: *ZKTh* 110 (1988) 313-318.
- Newmann, K.:* Der Praxisbezug in der Theologie bei Karl Rahner. Freiburg 1980.
- Nygren, A.:* Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. 2 Bde. Göttingen 1930 u. 1937.
- Oh, H.:* Recht und Grenze der transzendental-existentialen Interpretation der Trinitätslehre bei Karl Rahner. In: *ders.:* Der persönliche Gott. Göttingen, Zürich 1969. 340-347.
- Pannenberg, W.:* Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte. In: *ders.:* Grundfragen systematischer Theologie. Gesamtelte Aufsätze. 2 Bde. Göttingen 1980. Bd. 2, 112-128.
- Ders.:* Probleme einer trinitarischen Gotteslehre. In: Baier, W. u.a. (Hg.): *Weisheit Gottes - Weisheit der Welt.* FS Joseph Ratzinger. 2 Bde. St. Ottilien 1987. Bd. 1, 329-341.
- Ders.:* Systematische Theologie. Bd. 1. Göttingen 1988.
- Pedrazzoli, M.:* *Intellectus quaerens fidem. Federe ragioni in W. Pannenberg. Il problema della credibilità con riferimento ai contributi di Rahner, Blondel e Pascal.* Roma 1981.
- Peter, A.:* Befreiungstheologie und Transzendentaltheologie. Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich. Freiburg 1988.
- Peters, T.R.:* Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine historische Untersuchung in systematischer Absicht. Mainz 1976.
- Peterson, E.:* Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie des Imperium Romanum. München 21957.
- Peukert, H.:* Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie. Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung. Frankfurt 1978.
- Ders.:* Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften: Anfragen an die praktische Theologie. In: *Christen für den Sozialismus, Gruppe Münster* (Hg.): *Zur Rettung des Feuers.* Münster 1981. 280-296.
- Pfeil, H.:* Die Frage nach der Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes. In: *MThZ* 31 (1980) 1-23.
- Pieper, J.:* Über die Liebe. München 1972.
- Porter, L.:* On keeping "Persons" in the trinity. A linguistic approach to the trinitarian thought. In: *Theological studies* 41 (1980) 530-548.
- Pottheyer, H.J.:* Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben 'Dei Filius' des 1. Vatikanischen Konzils und die unverfälschten theologischen Voten der vorbereitenden Kommissionen. Freiburg 1968.
- Ders.:* Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. Mainz 1975.
- Pritz, J.:* Anton Günther (1783-1863). In: *Fries, H./Schwaiger, G.:* *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert.* 3 Bde. Münster 1975. Bd. 1, 348-375.
- Pöppler, Th.:* Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. 2. wesentlich erweiterte Auflage. München 1988.

- Przywara, E.:* Deus semper maior. Theologie der Exerzitien. 2. Auflage. 2 Bde. München 21964.
- Rahner, H.:* Eucharisticon fraternitatis. In: Metz, J.B. u.a. (Hg.): *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner zum 60. Geburtstag.* 2 Bde. Freiburg 1964. Bd. 2, 895-899.
- Ratzinger, J.:* Noch einmal: Kurzformeln des Glaubens. In: *Communio* 3 (1973) 258-264.
- Rauscher, A.:* Befreiung, Christliche und marxistische Interpretation. In: Hengsbach, F. u.a. (Hg.): *Kirche und Befreiung. Aschaffenburg 1975.* 29-46.
- Redlow, G.:* Theoria. Theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike. Berlin 1966.
- Reinhardt, R.:* Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen der Entwicklung. In: Schwaiger, G. (Hg.): *Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises katholische Theologie.* Göttingen 1975. 55-90.
- Reitz, H.:* Was ist Prozeßtheologie? In: Copp, J.B. (Hg.): *Christlicher Glaube nach dem Tode Gottes.* München 1971. 114-151.
- Rheinfelder, H.:* Das Wort "Persona". Geschichte seiner Bedeutungen mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters. Halle (Saale) 1928.
- Rohmann, K.:* Volendung im Nichts? Eine Dokumentation der amerikanischen "Gott-ist-ot-Theologie". Zürich 1977.
- Rortländer, P.:* Theologie und Gesellschaftstheorie. Herbert Marcuses Herausforderung der Theologie durch die Transformation der Philosophie zur Theorie der Gesellschaft. Diss. theol. Münster 1986.
- Roussetier, P.:* Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen age. Münster 1908.
- Rupp, E.:* Zur Kritik der transzendentalen und analytischen Wissenschaftstheorie. Diss. phil. Berlin 1972.
- Sang-Tai Shim, J.:* Glaube und Heil. Eine Untersuchung zur Theorie von den "anonymen Christen" Karl Rahners. Diss. theol. Tübingen 1975.
- Schwery, E.v.:* Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die "ordinary language philosophy". Frankfurt 21980.
- Schachten, W.:* Das Verhältnis von "immanenter" und "ökonomischer" Trinität in der neueren Theologie. In: *Franziskanische Studien* 61 (1979) 8-27.
- Schaeffler, R.:* Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott. Freiburg 1982 (=QD 94).
- Scheffczyk, L.:* Der eine und dreifaltige Gott Mainz 1968.
- Ders.:* Johann Baptist Franzelin. In: *Fries, H./Schwaiger, G. (Hg.):* *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert.* 3 Bde. München 1975. Bd. 2, 345-367.
- Ders.:* Die dogmatischen Grundlagen der Katechese über das Trinitätsgeheimnis. In: *Theologisches Nr. 173* (September 1984) 5963-5968.
- Schell, H.:* Katholische Dogmatik in sechs Büchern. 3 Bde. Bd. III/2. Paderborn 1893.
- Schindler, A.:* Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie. Göttersloh 1978.
- Schmann, M.:* Einleitung. In: *Aurelius Augustinus: Fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. Übersetzt, eingeleitet u. herausgegeben v. M. Schmann.* 2 Bde. München 1935 ud. 1936 (=BKV XI - XII). Bd. I, XV - LXVI (=1935).

- Ders.*: Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus. Fotomechanischer Nachdruck der 1927 erschienen Ausgabe mit einem Nachtrag und Literaturregierungen des Verfassers. Münster 21967.
- Ders.*: Der Glaube der Kirche. 2. wesentlich veränderte Auflage. 6 Bde. St. Ottilien 21979.
- Schneider, M.*: Die Unterscheidung der Geister. Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und Gaston Fessard. Innsbruck, Wien 1983.
- Schönborn, Ch. v.*: Immanente und ökonomische Trinität. Zur Frage des Funktionsverlustes der Trinitätslehre in der östlichen und westlichen Theologie. In: FZPhTh 27 (1980) 247-264.
- Schoonenberg, P.*: Trinität - der vollendete Bund. In: Orientierung 37 (1973) 115-117.
- Ders.*: Gott als Person/als persönliches Wesen. In: Concilium 13 (1977) 172-179.
- Ders.*: Zur Trinitätslehre Karl Rahners. In: Klinger, E./Witstadt, K. (Hg.): Glaube im Prozeß. Christsein nach dem 2. Vatikanum. FS Karl Rahner zum 80. Geburtstag. Freiburg 1984. 471-491.
- Scholten, G.*: Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption von der Schechnah. In: Eranos-Jahrbuch XXI (1952) 45-107.
- Scholten, G.*: Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes. In: Eranos-Jahrbuch XXV (1956) 87-119.
- Scholten, G.*: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen. Frankfurt a.M. 1980 [urspr. Zürich 1957].
- Schulzmann, G.*: Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie. Leipzig 1929.
- Schwabiger, G.*: Die Münchener Geklehrenversammlung von 1863 in den Strömungen der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts. In: ders. (Hg.): Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. Göttingen 1975. 125-134.
- Schwefelger, N.*: Gnade und Welt. Zum Grundgedenke von Karl Rahners Theorie der "anonymen Christen". Freiburg 1982.
- Searle, J.R.*: Speech acts. An essay on the philosophy of language. Cambridge 1969.
- Stiebel, W.*: Der Heilige Geist als Relation. Eine soziale Trinitätslehre. Münster 1966.
- Stiller, P.*: Gotteslehre. In: Vorgrimler, H./van der Gucht, R.: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. 3 Bde. Freiburg, Basel, Wien 1970. Bd. 3, 143-180.
- Simons, E.*: Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit Hörer des Wortes von Karl Rahner. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1966.
- Sobrinho, J.*: Karl Rahner und die Theologie der Befreiung. In: Orientierung 49 (1985) 52-55.
- Söhngen, G.*: Analogia fidei: Gottähnlichkeit allein aus Glauben? In: Catholica 3 (1934) 113-137. 176-208.
- Sölle, D.*: Gott und das Leiden. In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft. 62 (1973) 358-372.
- Dies.*: Vater, Macht und Barbarei. Feministische Anfragen an autoritäre Religion. In: Concilium 17 (1981) 223-227.
- Dies.*: Stelvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem "Tode Gottes". Um ein Nachwort erweiterte Neuauflage. Stuttgart 1982 (= urspr. 1965).
- Dies.*: Leben und Arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung. Stuttgart 1985.
- Dies.*: Das Fenster der Verwundbarkeit. Theologisch-politische Texte. Stuttgart 1987.

- Stoekle, B.*: Grata supponit naturam. Geschichte und Analyse eines theologischen Axioms unter besonderer Berücksichtigung seines praktischen Ursprungs, seiner Formulierung in der Hochscholastik und seiner zentralen Position in der Theologie des 19. Jahrhunderts. Rom 1962.
- Streeter, B.H.*: The suffering of God. In: The Hibbert Journal 12 (1913/14), 603-611.
- Strlewe, H.*: Reditio subjecti in se ipsum. Der Einfluß Hegels, Kants und Fichtes auf die Religionsphilosophie Karl Rahners. Diss. phil. Freiburg 1979.
- Tiefenbacher, H./Schilten, A.*: Die Frage nach Jesus Christus. In: Her-Korr 26 (1972) 563-570.
- Trappé, A.*: I termini "natura" e "persona" nella teologia trinitaria di S. Agostino. In: Augustiniana. 13 (1973) 577-587.
- Verweyen, H.*: Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung. Düsseldorf 1969.
- Viller, M.*: La spiritualité des premiers siècles chrétiens. Paris 1930.
- Vorgrimler, H.*: Karl Rahner. Leben-Denken-Werke. München 1963.
- Ders.*: Neuere Kritik des Theismus. In: Concilium 13 (1977) 142ff.
- Ders.*: Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners. In: ders. (Hg.): Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners. Freiburg 1979 242-258.
- Ders.*: Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken. Freiburg 1985a.
- Ders.*: Theologische Gotteslehre. Düsseldorf 1985b.
- Ders.*: Das Leiden Gottes. In: Theologie der Gegenwart in Auswahl 30 (1987a) 20-26.
- Ders.*: Die Weisheit der Gelassenheit. In: Baler, W. u.a. (Hg.): Weisheit Gottes - Weisheit der Welt. FS Joseph Ratzinger. 2 Bde. St. Ottilien 1987b. Bd. 2, 1345-1354.
- Ders.*: Solidarische Wünsche an die politische Theologie. In: Schillebeeckx, E. (Hg.): Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft. Johann Baptist Metz zu Ehren. Mainz 1988. 185-186.
- Vries, J. de:* K. Rahner, Geist in Welt. In: Scholastik 15 (1950) 404-409.
- Wainwright, G.*: Doxology. The praise of God in worship, doctrine and life. A systematic theology. London 1980.
- Weger, K.-H.*: Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg 1978.
- Weischedel, W.*: Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter der Nihilisten. 2 Bde. München 21985.
- Weitlauff, M.*: Joseph Hergenröther. In: Fries, H./Schwaiger, G. (Hg.): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert. 3 Bde. München 1975. Bd. 2, 471-551.
- Weß, P.*: Die Inkommensibilität Gottes und ihre Konsequenzen für die Gotteserkenntnis bei Thomas von Aquin und Karl Rahner. Diss. theol. Innsbruck 1968.
- Weß, P.*: Wie von Gott sprechen? Eine Auseinandersetzung mit Karl Rahner. Graz 1970.
- Weß, P.*: Wie kann der Mensch Gott erfahren? Eine Überlegung zur Theologie Karl Rahners. In: ZKTh 102 (1980) 343-348.
- McWilliams, W.*: Divine Suffering in Contemporary Theology. In: Scottish Journal of Theology 33 (1981). 35-53.
- Wohlmuth, J.*: Zum Verhältnis von ökonomischer und immanenter Trinität. Eine These. In: ZKTh 110 (1988) 139-162.

MÜNSTERANER THEOLOGISCHE ABHANDLUNGEN  
(MThA)

Herausgegeben von  
Arnold Angenendt, Klemens Richter  
Herbert Vorgrimler, Erich Zenger  
Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät  
der Universität Münster

1. Monika Ausel, Monumente des Todes – Dokumente des Lebens? Christliche Friedhofs- und Grabmalgestaltung heute. Telos-Verlag, Altenberge 1988, 260 S., DM 34,80. ISBN 3-89375-004-5
2. Annette Rieks, Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte. Ein Forschungsbericht. Telos-Verlag, Altenberge 1989, X+260 S., DM 29,80. ISBN 3-89375-005-3
3. Rudolf Solzbacher, Mönche, Pilger und Sarazenen. Studien zum Frühchristentum auf der südlichen Sinahalbinsel – Von den Anfängen bis zum Beginn islamischer Herrschaft. Telos-Verlag, Altenberge 1989, 444 S., DM 79,80. ISBN 3-89375-007-X
4. Annette Mönlich, Der Religionslehrer: Glaubenszeuge als personales Medium im Religionsunterricht der Sekundarstufe II. Telos-Verlag, Altenberge 1989, XII+221 S., DM 29,80. ISBN 3-89375-013-4
5. Ralf Miggelbrink, Ekstatische Gottesliebe im tätigen Weltbezug. Der Beitrag Karl Rahners zur zeitgenössischen Gotteslehre. Telos-Verlag, Altenberge 1989, XVI+421 S., DM 49,80. ISBN 3-89375-014-2