

Zweiklassenpriesterschaft – bestehend aus den (wenigen) eigenberechtigten Pfarrern und den übrigen, der »Aufsicht« (126) der Pfarrer unterstehenden und mit dem »Ehren«titel »Pastor« abgespeisten »Gemeinde«priestern – »verwundert« die Verfasserin lediglich angesichts »der sonstigen Klarheit und Konsequenz des Konzepts« (127). Insofern sie der Diözese Essen aber bereits auf dem Buchrücken eine »Vorreiterrolle« bescheinigt, wird man ihr zumindest nicht vorwerfen können, unredlich vorgegangen zu sein: Die Absicht, auch und gerade das »Zukunftskonzept Essen« – ungeachtet einiger zurückhaltend formulierter Anfragen und Anregungen – in jedem Fall als großen Wurf zu präsentieren und dementsprechend schönzureden, ist unverkennbar.

Dabei ist es der Verfasserin völlig entgangen, dass das eigentliche Problem weniger im Detail als im umfassenden – anders ausgedrückt: im totalitären – Charakter des Konzept als solchem liegt: Ausgehend von der kategorischen Behauptung, dass (nicht näher deklarierte) »pastorale Gründe« eine »immerwährende Strukturreform« (131) verbieten, postuliert sie ein »auf lange Sicht geplant[es]« (und dementsprechend rigoroses und unwiderrufliches) Vorgehen, »um ein häufiges Nachbessern zu vermeiden« (ebd.). Die Vorgaben des allgemeinen Kirchenrechts sind demgegenüber weitaus sensibler und flexibler. Gerade um der Seelsorge im wahren Sinn des Wortes, das heißt der Sorge um das Heil der Seelen willen, dürfen seelsorgliche Strukturen und Strukturreformen nicht zum Denkmal ihrer selbst werden, sondern müssen stets den Bedürfnissen der Gläubigen vor Ort untergeordnet bleiben. Sie sind – im Unterschied zu dem im Zuge des »Zukunftskonzepts Essen« mitunter vermittelten Eindruck – Mittel, nicht Inhalt der kirchlichen Verkündigung.

Seelsorgliche Strukturreformen hat es in der Kirche immer (wieder) gegeben und muss es immer (wieder) geben. Die entscheidende Frage lautet folglich nicht, ob die bestehenden seelsorglichen Strukturen den derzeitigen demographischen, soziologischen und finanziellen Veränderungen angepasst werden sollen, sondern wie dies im konkreten Fall geschieht. Das in der Diözese Essen in Planung bzw. Umsetzung begriffene »Zukunftskonzept« weicht jedenfalls in wesentlichen Aspekten von den Vorgaben des allgemeinen Kirchenrechts ab, indem es die meisten (bisherigen) Pfarreien ihrer rechtlichen Eigenständigkeit beraubt und die meisten (bisherigen) Pfarrer zu seelsorglichen Handlangern degradiert. Gerade angesichts der Radikalität und Totalität der seelsorglichen Strukturreformen in einer erst seit wenigen Jahrzehnten bestehenden Diözese wie Essen drängt sich unweigerlich die Frage

auf, ob es nicht langsam an der Zeit wäre, über die Reduzierung der Pfarreien hinaus auch eine Reduzierung der Diözesen in Betracht zu ziehen. *Wolfgang F. Rothe, München*

Dogmatik

Serafino M. Lanzetta, Karl Rahner / Un' Analisi critica. La figura, l'opera e la recezione teologica di Karl Rahner (1904–1984), Siena 2009, ISBN 978–8272–428–3, 319 S.

Der Sammelband, der sich in kritischer Perspektive der Theologie Karl Rahners widmet, stellt die Zusammenfassung der Referate dar, die auf einer diesem Thema gewidmeten Studententagung am 22./23. November 2007 in Florenz gehalten worden sei. Der Herausgeber, Serafino M. Lanzetta, stellt in seiner Einleitung (5–17) fest, dass durch die transzendente Methode, die Rahner – ausgehend von J. Maréchal – weiterentwickelt und auf die Theologie ausgezogen hat, Gott gewissermaßen eine »Begrenzung« erfährt, da er in der Weise auf die menschliche Subjektivität bezogen wird, dass der Mensch gewissermaßen zum »Maß« Gottes wird. Da die Offenbarung Gottes dem Menschen in seiner transzendentalen Erfahrung als Möglichkeitsbedingung jedweder Seinserkenntnis mitgegeben ist, kann der Mensch dieser Offenbarung nicht ausweichen, sondern wird in jedem Fall auf dem Grund seiner selbst damit konfrontiert.

R. unterscheidet diese transzendente Erfahrung, welche die menschliche Erkenntnis begleitet, bekanntlich von der kategorialen Offenbarung, die sich im geschichtlichen Auftreten Jesu ereignet hat und der wir die inhaltliche Struktur der apostolischen Verkündigung verdanken. Das Verhältnis zwischen transzendentaler und kategorialer Offenbarung nimmt sich indes so aus, dass Ersterer der Primat zukommt: In der kategorialen Offenbarung tritt das, was immer schon im Menschen ist, in seine Akt-Wirklichkeit, und der Mensch vollzieht den Übergang von einer generisch-allgemeinen zu einer spezifisch bestimmten Glaubenserkenntnis. (9) Diese konkrete Bestimmung des Glaubens, die sich aus dem Hören der Glaubensbotschaft gebiert, erweist sich aber letztlich als überflüssig, da sie vorgibt, etwas zu verobjektivieren, was an sich unobjektivierbar ist, und etwas auszusprechen, was einfachhin ineffabile ist. Die Methode muss die geoffenbarten Inhalte des Glaubens letztlich belanglos werden lassen, da sich die eigentliche Selbstmitteilung Gottes als Gnade im Inneren eines jeden Menschen immer schon zugetragen hat. (12)

Der Einleitung folgen vier italienische Beiträge: Antonio Livi behandelt »Die theologische Methode Karl R.s – eine Kritik aus epistemologischer Sicht« (13–17) und kommt zu dem Ergebnis, dass R. eigentlich mehr ein Philosoph und nicht so sehr ein Theologe im strengen Sinne war. »Die Interpretation des Dogmas im Rahmen eines transzendentalen und aprioristischen Denkens lässt verschiedene Hypothesen rein idealistischer Art entstehen, die den realistischen Sinn des Dogmas ausschließen und den epistemischen Wert der Reflexion über die Glaubensaussagen rein auf die philosophische Vernunft beziehen.« (17) Ignacio Andereggen untersucht in seinem Aufsatz »G. W. F. Hegel und M. Heidegger: die philosophischen Vorgänger des theologischen Denkens Rahners« (19–40) dessen philosophische Vorgaben, während Brunero Gherardini um das klassische Thema des Verhältnisses von Natur und Gnade bemüht ist: »Natur und Gnade: das Äquivoke bei Karl Rahner« (41–50), und Giovanni Cavalcoli sich in seinem Beitrag »Die theoretische Wurzel der rahnerschen Theorie vom anonymen Christentum« (51–72) des anonymen Christen annimmt – ein Thema, das ja bereits in H. U. von Balthasars »Cordula oder der Ernstfall« eine ironische Replik erfahren hatte.

Der folgende Beitrag aus der Feder Peter M. Fehlners »De Deo uno et trino ad mentem Caroli Rahner« (engl.) (73–161) misst viele wesentliche Punkte der philosophischen und theologischen Systematik R.s an der Scholastik der franziskanischen Schule, d. h. besonders an Bonaventura und Duns Scotus, deren Nähe zu Thomas v. Aquin, dem primären Bezugspunkt R.s in der Tradition, er herstellt. Durch vergleichende Methodik arbeitet er die Distanz R.s zum analogen Seinsdenken der Scholastik heraus. Hauptkritikpunkte sind ihm dabei die transzendente Erfahrung (des Seins), der er den von den natürlichen Ursachen her anhebenden Erkenntnisweg (exemplarisch etwa im »Tractatus de Primo Principio« des Duns Scotus ausgeführt) entgegenstellt, sodann der Umstand, dass R. reale Beziehungen Gottes zum endlichen Geschöpf durch Schöpfung und Gnade (in deren quasi-formaler Kausalität) postuliert, weiters die transzendente Christologie, die fehlende analogia entis, der relative propositionale Status des Dogmas und der an der Subjektphilosophie orientierte trinitarische Personbegriff.

Insbesondere kritisiert Vf., dass bei R. jeder inhaltlich bestimmte Glaube (fides quae) der vorrationalen Erfahrung eines Absoluten (*absolute transcendence*) untergeordnet wird. Wenn Fehlner dabei das absolute Geheimnis Gottes, das sich aufgrund der Selbstmitteilung Gottes jedem Menschen

immer schon erschließt, als das »transzendente Unendliche« oder »extramentale Numenon«, das gemeinhin Gott genannt wird, aber jenseits aller Wahrnehmung und Konzeptualisierung bleibt, denkt, so scheint er R.s theologische Erkenntnislehre auf die Pluralistische Religionstheologie hin zu lesen. Diese Lesart mag legitim sein, da man den transzendentalen Ansatz in diese Richtung weiter denken könnte, R. hätte sich indes selbst wohl nicht so verstanden. (Vgl. 74–76)

Dass R. Abschied von der traditionellen Metaphysik genommen hat, lässt sich durch manche seiner Überlegungen zur Geschichtlichkeit und Veränderlichkeit Gottes erhärten – ein Sachverhalt, der vom Vf. an vielen Stellen hervorgehoben wird. »And so Rahner claims revelation as such includes no metaphysic, no doctrine about being, but only an experience of salvation in transcending oneself by accepting the Infinite Absolute [...]« (80) Als legitim muss der Vergleich zwischen dem scotistischen Seins- und Personverständnis mit der von R. lancierten These von der ursprünglichen Identität von Sein und Erkennen angesehen werden, wenngleich R. einer solchen Gegenüberstellung gewiss entgegengehalten hätte, dass sein Referenzpunkt Thomas – mit seinem Verständnis vom Sein als Akt – und nicht Scotus sei, der das *ens* als »id cui non repugnat esse« definiert. Für Scotus steht jedenfalls fest: »esse altius est intelligere«. (83) Aus der Sicht des franziskanischen Theologen (und Thomas würde hier zustimmen) lässt sich das Personverständnis nicht vom Psychologischen her als »autonomes Bewusstseinszentrum« gewinnen, sondern vom Sein her, das die unmittelbare Existenz konstituiert. (90) Und auch die Erkenntnis und Liebe (als von der Person vollzogen) können nur verstanden werden, wenn man den subsistenten Selbststand einer geistbegabten Natur oder deren inkommunikable Existenz zum Ausgangspunkt macht. (91) Fehlner sieht die fundamentale Differenz zu R. darin, dass bei ihm »Person« primär auf eine psychologische Realität bezogen wird, wie sie charakteristisch ist für begrenzte menschliche Wesen. Die *ratio personalitatis a parte rei* kommt dabei gar nicht in den Blick. Man bleibt stattdessen stehen bei einer »in sich geschlossenen Autonomie«, die, von allen anderen Personen isoliert, nur durch eine transzendente Erfahrung – psychologisch als »Selbst-Mitteilung« verstanden – transzendierte werden kann. (141)

»Das Mysterium Christi bei Karl Rahner und seine eschatologische Zukunft« (163–222) ist der Titel eines längeren Beitrags auf Spanisch von Joaquín Ferrer Arellano. Der Vf. zeigt darin, wie sich die Theologie R.s von seinem systematischen Ansatzpunkt, der transzendentalen Methode, her in die

Bereiche der Christologie und Eschatologie entfaltet. R. geht von der Erfahrung einer unmittelbaren Begegnung mit dem Geheimnis Gottes aus, die mit den Mitteln der Transzendentalphilosophie expliziert wird. Dass der Mensch immer schon vor dem unaussagbaren Geheimnis Gottes steht, in dem er gründet, ist bei R. die primäre und fundamentale Erfahrung, die aller gegenständlichen Erkenntnis vorausliegt. Demgegenüber tritt das Positiv-Historische des Glaubens, das sich in der schriftgewordenen Überlieferung bekundet, stark in den Hintergrund. R.s Theologie steht in einem gebrochenen Verhältnis zu einer geschichtlichen Lesart der Evangelien, da er sich dem Programm der Entmythologisierung verpflichtet weiß. (170)

So kommt er im deduktiven Duktus seiner spekulativen Theologie weitgehend ohne eine dezidierte Bezugnahme auf die Heilige Schrift aus. Auf einige Punkte der Analyse Ferrer Arellanos sei hier näher eingegangen: Zunächst zur transzendentalen Methode und ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen: Für R. ist die Erkenntnis nicht primär eine intentionale Begegnung mit der konkreten Seinswirklichkeit der Dinge, sondern die apriorische Eröffnung »meines« Bewusstseins für das Sein im Ganzen, die in der Immanenz des »Ich denke« gründet. Die Erkenntnis der Einzeldinge ist nur möglich, weil sich darin der allgemeine Horizont des Seins in anfänglicher und unthematischer Weise zu erkennen gibt. R. nennt dies den »Vorgriff auf das Sein im Ganzen«. Die konkrete Erkenntnis vollzieht sich als Synthesis zwischen dem formlosen »Material« der Sinnlichkeit und dem Vorgriff auf das Sein, für das der Mensch in seinem Bewusstsein unbegrenzt offen ist. Aufgrund dieser Synthesis (vollzogen im Urteil) kommt es zur Formgebung für die konkrete Einzelerkenntnis. Das in jedem Urteil unthematisch mitgegebene *ens commune* wird nun aber mit dem *esse absolutum* identifiziert, so dass der Mensch in jedem Urteilsakt nicht so sehr das *ipsum esse rei* erfasst, sondern gleichwohl Gott als das *ipsum esse subsistens* unreflex und ungegenständig berührt. Thomas war hier viel vorsichtiger, ist das eigentümliche Objekt des menschlichen Verstandes für ihn doch die *quiditas rei materialis*, von der aus man – auch nach der Bildung des Begriffes »ens« – keine unmittelbare Erkenntnis des höchsten Seins erreichen kann.

Unter Einbeziehung der Untersuchungen des thomanischen Philosophen Cornelio Fabro kann Vf. sagen: »Der Irrtum Rahners besteht darin, dass das wirkliche Sein der Dinge im Sein des Urteils, das eine Synthesis des transzendentalen Apriori und des kategorialen Phänomens darstellt, absorbiert wird, ohne dass eine Abstraktion des Univer-

sale – ausgehend von der *res sensibilis visibilis*, wie sie von den Sinnen wahrgenommen wird – vollzogen wird.« (172)

Auch die Gotteserkenntnis folgt einem bewusstseinsimmanenten Schema: Der Ausfall dessen, was die klassische Metaphysik mit der »Partizipation« beschrieben hat, führt dazu, dass der Weg zur Gotteserkenntnis über die *analogia entis* versperrt ist; Gott wird zu einem unreflex in jedem Urteil mit erfassten, nicht gegenständlichen Apriori des Bewusstseins, das es in die Helle des thematisch Bewussten zu heben gilt. Das sich seiner selbst vergewissernde Subjekt erweist sich als Ausgangspunkt für jede Erkenntnis Gottes, der als das »unbestimmte Woraufhin der menschlichen Existenz« in sein Bewusstsein drängt. Dies hat zur Folge, dass die kategorialen Bestimmungen des Offenbarungsglaubens an dieser subjektzentrierten transzendentalen Grunderfahrung gemessen werden. Das Denken R.s, so Vf., bewegt sich damit im Rahmen der Spätmoderne mit ihrer »schwachen Vernunft«, in der alle Hypothesen der Moderne, allen voran ihr relativistischer Subjektivismus, unüberwunden transportiert werden. (175)

Bedenkenswert sind auch die Bemerkungen Ferrers zur Christologie R.s. Für den deutschen Jesuitentheologen ist Christus der »absolute Heilbringer«, die absolute und unwiderrufliche Zukunft des begnadeten Menschen. Ausgestattet mit dem übernatürlichen Existential, ist jeder Mensch auf die Heilsgnade hin orientiert, die ihren unwiederbringlichen Höhepunkt in der Hypostatischen Union findet.

Die transzendente und zugleich gnadenhafte Hinordnung auf Gott bedeutet nicht, dass der Mensch von dieser eine reflexe und thematische Erkenntnis besitzt; vielmehr tritt Gott selbst wie ein neues Formalobjekt unthematisch in seinen Bewusstseinshorizont. Auf diese Weise stellen die Verkündigung der Kirche und ihre Sakramente nur das kategoriale Komplement der transzendentalen Erlösungsgnade dar, die in jedem Menschen immer schon präsent ist. (184)

R. unterscheidet die transzendente Kausalität Gottes als Urheber der Welt von der innerweltlichen kategorialen Kausalität der Zweitursachen. Setzt man eine solche das Werdegeschehen der Welt unterfassende transzendente Kausalität voraus, tendiert der kosmologische Evolutionsprozess auf Jesus Christus als auf sein vorgegebenes Ziel. Sofern dieser Zielpunkt ein internes und notwendiges Moment der Annäherung Gottes an die Welt ist, die sich in ihm vollendet, lässt sich aber, so der Vf., nicht mehr wirklich unterscheiden, was naturhaft und was übernatürlich ist: »Todo es gracia y, si todo es gracia, nada es gracia.« (196)

Ferrer bringt die Crux einer Theologie, die sich von einem substantiellen Personbegriff (*distinctum subsistens*) verabschiedet hat, auf den Punkt: Sie ist Bewusstseinschristologie. Ihr Ausgangspunkt ist die Frage, in welcher Weise der Mensch Jesus sich seiner Göttlichkeit subjektiv bewusst geworden ist. M. a. W.: wie seine Göttlichkeit sich in seinem endlichen Bewusstsein gespiegelt hat. Für R. ist dieses Selbstbewusstsein keine neue Realität neben der Hypostatischen Union, sondern deren subjektiver Aspekt, d. h. deren Verlängerung in die Sphäre des Verstehens. (189) Anders als die klassische Christologie etabliert R., der immer wieder um das Zusammensein von Gott und Mensch in der Person Jesu Christi gerungen hat, eine Psychologie Christi, die er transzendental ableitet, indem er sich einer entmythologisierenden Hermeneutik bedient, wo es um das Selbstverständnis des vorösterlichen Jesus geht: Jesus erscheint (von unten her) als ein außergewöhnlicher Mensch, der seine Zweifel kennt, ein Mensch, über den wir nicht viel wissen, außer das eine, dass er sich nicht als bloßer Mensch wusste. Die substantiale Unio der Menschheit mit dem Logos als eine Bestimmung der menschlichen Natur selbst kann nicht unbewusst bleiben, denn sie ist die höchste ontische Realisierung, die einem Geschöpf widerfahren kann. Zu Recht macht der Vf. darauf aufmerksam, dass diese Überlegungen dominiert werden von der Idee einer Menschheit, die ihre höchste Vervollkommnung erreicht und sich darin mit Gott selbst identifiziert. R. kommt bei diesem Versuch einer Vermittlung zwischen endlich und unendlich nicht ohne Rekurs auf die hegelische Dialektik aus, die der Analogie des thomastischen Denkens völlig entgegengesetzt ist. (191)

Man kann das Geheimnis Christi aus einer zweifachen Perspektive betrachten: Einmal aus der Sicht des Verbum, das im Menschen Jesus seinen Selbstausdruck findet, wobei die menschliche Natur Christi das Realsymbol des Verbuns ist, zum anderen aus der Sicht des Menschen Jesus, der sein eigenes Selbst als real von Gott mitgeteiltes und getragenes erfährt, wobei der Akzent auf der transzendentalen Erschlossenheit des Menschen gegenüber dem Unendlichen liegt. (193) Es gibt bei R. keine einseitige Theologie von unten, sondern zwei Sichtweisen, die er miteinander zu vermitteln trachtet: Die eine setzt an bei der göttlichen Selbstmitteilung, die andere bei der im Bewusstsein präsenten Erfahrung der eigenen Transzendenz auf Gott hin. Auf diese Weise entgeht R. dem Irrtum einer platten Adoptionschristologie, ohne deshalb schon zu einer wirklichen Inkarnationschristologie gelangt zu sein.

Zur Einordnung des Ganzen mag die Schlussbemerkung Ferrers hilfreich sein: Die von R. vorge-

nommene Reinterpretation des chalcedonischen Dogmas mit den Mitteln existentialer Kategorien (die R. im Unterschied zu »ontischen« einer objektivierenden scholastischen Metaphysik »ontologisch« nennt) ist voll von lehrhaften Ambiguitäten. Man könnte sie, so Vf., im Hinblick auf die philosophischen Zeitströmungen des letzten Jahrhunderts als »epigonal« einstufen. Die aufgeklärte Modernität, von der sie inspiriert ist, befindet sich unterdessen im Delirium der Agonie, das ihre Auslöschung begleitet, im fortgeschrittenen Abbruchstadium, seitdem der nihilistische postmoderne Relativismus mit seinen bekannten Charakteristika: Irrationalismus, Ende der Metaphysik und der Geschichte, »schwache Vernunft«, Auflösung des Menschlichen im Kosmos, heraufgedämmert ist. (222)

M. Hauke widmet sich der Kritik von Leo Scheffczyk an der Theologie R.s: »Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk« (267–287). Der Mensch erweist sich nicht als der mögliche Empfänger der göttlichen Offenbarung; er ist selbst schon »das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes« im Raum der Gnade. R. versteht die Heilsgeschichte als Thematischerwerden der transzendentalen Offenbarung. Sie birgt in sich im Prinzip nichts Neues, das darüber hinausginge. Die kategoriale Offenbarung kann lediglich den geistigen Bewusstseinshorizont zu einem höheren Grad erheben. In impliziter Weise ist die gesamte Offenbarung schon in der Begegnung des Menschen mit dem vorbewusst erfassten Geheimnis enthalten.

Was die Schöpfungstheologie angeht, so bestreitet der Vf. mit Scheffczyk die Leistungsfähigkeit des Konzeptes »Selbsttranszendenz« des Geschaffenen: Es erklärt nicht das Auftreten eines neuen substantialen Seienden. Der im Begriff der Schöpfung implizierte Übergang von einem Nichtseienden zu einem neuen Sein kann nur von Gott selbst, nicht aber von einem Geschöpf, vollzogen werden. »In der rahnerschen Theorie der Schöpfung ist Gott nicht mehr Schöpfer, sondern bloß Kooperator.« (281) Hauke geht dann näherhin auf die Thesen R.s zur Mariologie ein: Der entscheidende Punkt ist dort, wo es um die Frage der Mitwirkung Mariens am objektiven Erlösungswerk Christi geht, dass die stellvertretende Funktion Mariens im Hinblick auf das Menschengeschlecht abgelehnt wird. (284) Für R. gibt es bloß eine Solidarität Mariens mit den übrigen Menschen, aber keine Stellvertretung als bräutliche Mittlerin der Menschheit in Beziehung zum Verbum incarnatum. R. setzt in der Mariologie überhaupt weniger bei der Gottesmutterchaft Mariens an als bei ihrer verdeutlichenden Funktion als Beispiel der Erwählung und der Gnade: In Maria

scheint auf, was Gott für die Menschheit im Ganzen getan hat. (285) Das mariologische »Fundamentalprinzip« besteht nach R. darin, dass Maria die »vollkommen Erlöste« ist. Darauf werden die einzelnen Mariendogmen zurückbezogen, was etwa für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel bedeutet: Darin zeigt sich in Maria auf exemplarische Weise, was für jeden Christen gilt, dass nämlich im Augenblick des Todes die Auferstehung auf ihn wartet. Dieses Dogma bringe mithin eine »gemeinchristliche Selbstverständlichkeit« (286) zum Ausdruck. Auf diese Weise verlieren die dogmatischen Aussagen über Maria ihre personale Bedeutungsspitze, sofern sie nicht mehr eine personale Eigentümlichkeit Mariens (ein Privileg), sondern eine anthropologische Gegebenheit, abgeleitet aus der Wirklichkeit der Erlösung, betonen.

H.-C. Schmidtbaur befasst sich in seinem Artikel: »Teologia ascendente o Teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di Fronte a Karl Rahner« (253–266) mit dem Wirken Gottes in der Welt. Der Vf. bringt es auf den Punkt, indem er sagt, für die Philosophen der Transzendentalität komme ein Wirken Gottes in der Welt nur infrage, soweit Gott – als transzendentaler Grund allen Seins und Wirkens diesem stets gegenwärtig – die kontingenten geschöpflichen Zweitursachen zu ihren Akten ermächtigt. Diesen komme von sich her die Kapazität einer »transzendentalen Selbstüberschreitung« zu. (263)

Übertragen auf die Erlösungsordnung heißt dies: Gott erlöst uns, indem er in Form einer kooperierenden Mitwirkung die autonomen Wachstumsprozesse des Menschen als *causae secundae* indirekt in Bewegung setzt. Das große und unlösbare Dilemma der Transzendentaltheologie besteht in der Weigerung, ein direktes, konkretes und unmittelbares

Einwirken Gottes auf ursächliche Geschehniszusammenhänge in der Welt anzunehmen. Dadurch lege man sich die Notwendigkeit auf, alle Inhalte des christlichen Glaubens transzendental auf neue Weise zu rechtfertigen, gelange dann aber jedes Mal zu Erklärungen (anhand von Hilfsmitteln), die weit unglaubwürdiger und absurder seien als das Zulassen eines unmittelbaren Wirkens Gottes im Geschaffenen. Wie aber soll, wenn die Welt ein geschlossenes autonomes Ursachegefüge bietet, die christliche Idee einer von Gott in der Welt initiierten Heilsgeschichte noch denkbar sein? Der Mensch ist es, der sich in seiner aktiven Selbsttranszendenz auf Gott zubewegt. (264)

R. bleibt seinen von J. Maréchal und M. Heidegger entlehnten Vorgaben auch dort treu, wo er sich auf eine ältere, »vorkritische« Tradition bezieht: »[...] interpretava anche gli scritti di Tommaso d'Aquino attraverso gli occhiali« del loro »attualismo apriori-autonomo«: non è Dio che discende direttamente e attivamente; in verità è sempre e solo l'uomo che deve ascendere mediante la sua »esperienza trascendentale« in sé.« (264)

Die Autoren dieser Studie diskutieren nicht nur die Lösung von dogmatischen Einzelfragen im Opus des deutschen Theologen, sondern behalten auch das philosophische Gesamtkonzept im Blick, auf dessen Hintergrund R. die Selbstmitteilung Gottes in Schöpfung und Gnade, kulminierend in der Menschwerdung, deutet. Auf unpolemische Weise werden Anfragen an die Systematik Rahners gestellt, die zu einem weitergehenden Gespräch über theologische Grundprinzipien (theol. Erkenntnislehre, Offenbarungsverständnis, Natur und Gnade etc.) einladen. Der Band sei jedem empfohlen, der sich auch Kritisches über R. zumuten will.

Michael Stickelbroeck, St. Pölten

Anschriften der Herausgeber:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Roncaccio 7, CH-6900 Lugano
 Diözesanbischof em. Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
 Prof. Dr. Michael Stickelbroeck, Perschlingtalstraße 50, A-3144 Wald
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Straße 18, D-86399 Bobingen

Anschriften der Autoren:

Dr. Wolfgang Rothe, Lorenz-Hagen-Weg 10, D-81737 München
 Prof. Dr. Giovanni Sala SJ, Hochschule der Jeusiten, Kaulbachstr. 31a, D-80539 München
 Sr. Dr. Regina Willi, Hochschule Heiligenkreuz, Otto-von-Freising-Platz 1, A-2532 Heiligenkreuz
 Prof. DDr. Anton Ziegenaus, Heidelberger Str. 18, D-86309 Bobingen