

### Dogmatik

*Cavalcoli, Giovanni: Karl Rahner. Il Concilio tradito (Collana saggistica, 29), Fede & Cultura, Verona 2009, 360 S., kartoniert, ISBN 978-88-6409-011-5, EUR 24,00*

Schon seit etwa vierzig Jahren bekundet P. Giovanni Cavalcoli OP (\* 1941) mit einer beeindruckenden Reihe von Veröffentlichungen eine herausragende Kenntnis der Werke Karl Rahners. Cavalcoli lehrt Metaphysik am »Studio Filosofico Domenicano« in Bologna sowie Metaphysik und Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Emilia Romagna. Da die Rezeption der Rahner'schen Theologie zum größten Teil durch ihre Anhänger beherrscht wird, ist es überaus hilfreich, auch eine kritische Darstellung zu lesen. Mit dem vorliegenden Werk bietet Cavalcoli ein bestes geeignetes Kompendium, das verschiedene neuralgische Punkte in den Werken des deutschen Jesuiten beleuchtet, die mit dem katholischen Glauben und dessen denkerischen Voraussetzungen nicht übereinstimmen. Insofern die Ansätze Rahners bei vielen als besonders gleichförmig mit dem »Geist des Zweiten Vatikanums« angesehen werden, hat der Verfasser den provokativen Titel »das verratene Konzil« gewählt, obwohl es kaum um die Untersuchung der konziliaren Lehre geht, sondern vielmehr um eine genaue und kritische Bestandsaufnahme der Theologie von Rahner.

In der Einführung beschreibt Cavalcoli die methodologischen Ansätze seiner Studie (7–20). Er beabsichtigt keine vollständige Darstellung des Rahner'schen Denkens und möchte nicht die Verdienste des Theologen in Frage stellen, aber er sieht im »Grundkurs des Glaubens« einen klaren Gegensatz zum Katechismus der Katholischen Kirche (KKK): »gewisse Thesen von Rahner erscheinen im Licht des Katechismus als Häresien im eigentlichen Sinne oder als der Häresie nahekommende Irrtümer« (13). Der »Grundkurs des Glaubens« wird darum mit dem KKK und im allgemeinen mit der Lehre der Kirche verglichen (vor und nach dem Zweiten Vatikanum) (14). Das Buch ist nicht gegen Rahner als Person geschrieben, sondern gegen seine Irrtümer, die einer philosophischen Ausrichtung entspringen, die vor allem von der kantianischen Transzendentalphilosophie und von Heidegger abhängt (18f). Mit einer sehr genauen Dokumentation, durch viele Zitate belegt (18), möchte der Autor zeigen, dass die Theologie Rahners für den Glauben und die Moral katastrophale Auswirkungen gehabt hat (17). Wenn es nicht gelingen sollte, den von Rahner

geförderten »Modernismus« (13) zu überwinden, könnte sich die Notwendigkeit ergeben, ein »neues Konzil« einzuberufen, um die lehrmäßigen Probleme zu klären (19f).

Die Probleme der Rahner'schen Theologie entspringen seinem philosophischen Ansatz, insbesondere seiner Aufnahme der Erkenntnislehre von Kant auf den Spuren des belgischen Jesuiten Joseph Maréchal. Darum ist es durchaus sinnvoll, den kritischen Durchgang mit einem ersten Kapitel über die Erkenntnislehre zu beginnen (20–46). Rahner selbst betont, dass die Erkenntnis im Letzten nicht im intentionalen Besitz eines vom Erkennenden verschiedenen Objektes besteht (also in der *adaequatio intellectus et rei*), sondern nur als Selbsterkenntnis entworfen werden kann (23). Diese Gleichsetzung zwischen Sein und Erkennen, so bemerkt Cavalcoli, gilt nur für Gott, nicht aber für den Menschen (24). Hier sieht er einen idealistischen und (in seinen logischen Folgen) pantheistischen Ansatz, der nicht in der Lage ist, die Andersheit des Erkenntnisobjektes aufzunehmen, nicht einmal bezüglich der Offenbarung: der Mensch entdeckt nur sich selbst. Im Unterschied zu Kant führt Rahner das Sein als Form der vorausgehenden Erkenntnis ein, die »eine einzigartige Ähnlichkeit« mit der »vitalen Immanenz« besitzt, die Pius X. in seiner Enzyklika gegen die Modernisten verurteilt (Pascendi, Nr. 10). In der »transzendentalen Erfahrung« vermischt sich, ähnlich wie im früheren Ontologismus, das Sein als Erkenntnishorizont mit dem absoluten Sein Gottes (28–37). Ein gefährlicher Relativismus kommt von dem Gedanken Rahners, wonach der Begriff (der sich nicht ändert) mit der Geschichte verwechselt wird (die sich ständig wandelt). Aus diesem Grunde verteidigte der deutsche Jesuit einen »unauflösbaren Pluralismus« (der beispielsweise mit der Herausgabe eines KKK unvereinbar ist) (37–41).

Während die philosophische Darlegung des Begriffes bei Rahner von Hegel abhängt, nimmt die Lehre von der Wahrheit die Ideen Heideggers auf: die Wahrheit »besteht nicht im Urteil, womit der Mensch sein Denken dem Sein angleicht, sondern im unthematischen Vorverständnis, in der transzendentalen Erfahrung ...« (41). In dieser Sicht Rahners, welche die Wahrheit als Übereinstimmung von Intellekt und Wirklichkeit ablehnt (*adaequatio intellectus et rei*), befindet sich der Mensch »immer schon« in der transzendentalen Wahrheit, und der Irrtum existiert nicht: »Wir können zwar (und kräftig) auf der begrifflichen Ebene irren, nicht aber auf der transzendentalen Ebene« (43). Folglich erscheint ein jedes Dogma als geschichtlich bedingte

Behauptung, während alle Religionen als Ausdruck der ungegenständlichen transzendentalen Erfahrung gesehen werden (43–45).

Im zweiten Kapitel beschreibt Cavalcoli die auf Gott gerichtete Transzendenz gemäß Rahner (47–107) und unterstreicht dabei die Nähe zu Hegel: »Der Gott des Augustinus ist der christliche Gott; der Gott Rahners ist der Gott Hegels« (48). Diese Nähe zu Hegel ist gegeben, aber es wäre vielleicht hilfreich, stärker die Zweideutigkeit des Denkens bei Rahner zu betonen: obwohl der Jesuit gläubig sein will (und kein Hegelianer), gelingt es ihm nicht, bis zur christlichen Bedeutung des Glaubens vorzudringen. Der Rezensent erinnert sich an eine Münchner Seminarsitzung mit Rahner: als eine Studentin bemerkte, dass die Theologie des großen Meisters logischerweise zum Pantheismus führen müsste, antwortete der alte Jesuit einfach: »Gott ist Gott, und der Mensch ist Mensch«. Diese sicherlich ehrlich gemeinte Antwort kann freilich nicht die denkerischen Probleme fortwischen, die von den theologischen Ansätzen Rahners geschaffen werden. Später bemerkt Cavalcoli selbst, »dass der Gott Rahners sich nicht im Gott Hegels auflöst, sondern in zahlreichen Stellen seiner Schriften zweifellos das Antlitz eines Gottes darstellt, der in vielerlei Hinsicht mit dem wahren christlichen Gott übereinstimmt« (305).

Bei seiner Beschreibung von Rahners Idee der Transzendenz beobachtet der Verfasser, dass sich »die Person mit der Bewegung ihres Transzendierens deckt«. Auch hier zeigt sich »ein pantheistisches Motiv, denn nur in Gott deckt sich das Sein mit dem Handeln« (49). Bei der Lehre über den Menschen als »Selbsttranszendenz« erkennt man »das Bild eines Gottes, der eher als Urgrund meines Seins erscheint denn als der Schöpfer meines Seins« (55).

Die der Transzendentaltheologie innewohnenden Probleme zeigen sich dann besonders in der Deutung des Glaubens, der bei Rahner als kategorialbegrifflicher Ausdruck der übernatürlichen transzendentalen Erfahrung erscheint (69). Dagegen verschwindet die Notwendigkeit, allen Wahrheiten zuzustimmen, die auf verbindliche Weise von der Kirche verkündet werden (vgl. 76f). Da der Glaube mit der transzendentalen Erfahrung gleichgesetzt wird, löst sich sein Unterschied zur (göttlichen Tugend der) Liebe auf, so dass es für Rahner unmöglich ist, dass ein Glaubender im Zustand der Tod-sünde stirbt (80). Dieser Relativismus setzt sich in der Darstellung des Dogmas fort, wonach es nur einen Unterschied in den Worten gibt zwischen dem, der einem Glaubenssatz zustimmt, und dem, der ihn ablehnt (92). Auf der anderen Seite unterstützen

weitere Aussagen Rahners die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Irrtum (95). Bei der Auffassung von der Theologie ist hingegen die Unterscheidung von der Philosophie unklar, wenn »Theologie« als Nachdenken über die menschliche Existenz in ihrer Ausrichtung auf das Absolute benannt wird (101). Auf diese Weise erscheint die Philosophie bei Rahner als eine Theologie, die sich selbst noch nicht entwickelt hat (107).

Das dritte Kapitel widmet sich den mit der Anthropologie verbundenen Themen (108–176). Rahner beschreibt die menschliche Natur als »Transzendenz und Geschichte«, wobei er das Wesen mit seinem Wirken verwechselt und die leibliche Dimension nicht berücksichtigt (108). Dabei erscheint sogar die Inkarnation als höchster Fall der menschlichen Wesensverwirklichung (111). Beim menschlichen Handeln verwechselt Rahner den Willen als natürliche Fähigkeit mit dem freien Willensakt und dem sittlich guten Handeln, so dass der deutsche Jesuit als »Urheber des Gutmenschentums« erscheint (»fondatore del buonismo«), das auf notwendige Weise jeden Menschen auf eine Wahl festnagelt, die sich auf Gott ausrichtet (113). Indem die menschliche Natur von ihren Entscheidungen abhängig gemacht wird, entscheiden wir (nach Rahner) selbst, was wir sind. »Ahnem können wir hier die katastrophalen Folgen einer solchen Auffassung für den Bereich der Moral« (117).

Bezüglich des Verhältnisses zwischen Leib und Seele tadelt Cavalcoli bei Rahner die fehlende Unterscheidung zwischen den beiden Wesensbestandteilen des Menschen (121). Als Grundlage erscheint eine idealistische Auffassung, die im Leib eine Darstellung des Geistes sieht und die konkrete Existenzform des Geistes (130). Andererseits zeigen sich materialistische Neigungen, worin der Mensch als Entwicklung der Materie erscheint (134). Die Verwirrungen setzen sich fort in den Auffassungen Rahners zur Unsterblichkeit der Seele: danach ist es der ganze Mensch, der im Tode stirbt und aufersteht (135–137). Die Eschatologie Rahners will nicht eine Auskunft über die Zukunft sein, sondern eher eine symbolhafte Aussage über die Gegenwart (145).

Der Begriff der Person wird bei Rahner mit dem Selbstbewusstsein gleichgesetzt. Dadurch verwechselt er die menschliche mit der göttlichen Person. Die funktionalistische Auffassung der Person zeigt sich auch in der mangelnden Unterscheidung zwischen der Person Christi und seinem Erlösungswerk, das als begründender Bestandteil seines Personseins erklärt wird (149f). Bezüglich des Begriffes der menschlichen Natur bemerkt Cavalcoli ver-

schiedene Sinngehalte, unter denen jedenfalls eine stark relativistische Auffassung hervorrangt, wenn Rahner die Natur als bloße Möglichkeit ansieht. Diese Darstellung ist skandalös angesichts der Bedeutung der Menschenrechte, die hier im Grunde aufgelöst werden (153). Dann gibt es auch eine Beschreibung der Natur als eine Art »Material«, das von der »Person« geformt wird. Der Verfasser fragt zu Recht: »wenn die Person kein in sich stehendes Wesen ist, sondern sich in Selbstbewusstsein und Freiheit auflöst, die Akte der Natur sind – wie unterscheidet sie sich dann von der Natur?« (163)

Als »schwerwiegendsten Irrtum Rahners« benennt der Autor seine Zumutung, »das Wesen des Menschen mit *übernatürlichen* Begriffen zu definieren« (163). Wenn der Mensch das Ereignis der absoluten und vergebenden Selbstmitteilung Gottes ist, dann wird nicht deutlich, wie das Dasein des Sünders sich erklärt, der die Gnade Gottes verloren hat, oder auch die bloße Möglichkeit der Sünde selbst (165).

Das vierte Kapitel befasst sich mit der Christologie Rahners (177–222). Cavalcoli beginnt seine Bestandsaufnahme mit der Rahner'schen Aussage, wonach es ein Werden Gottes »im Anderen« gibt; hier zeigt sich ein hegelianischer Ansatz (177–181). Danach stellt der Verfasser die Eigenheiten der »transzendenten Christologie« vor (185–190), die sich im Zugang zum Leben Jesu zeigen: zumindest in seiner letzten Schaffensperiode zitiert Rahner praktisch nie Ereignisse aus dem Leben Jesu oder Worte aus den Evangelien (202). Der deutsche Jesuit leugnet das Sühnopfer Jesu und befrachtet stattdessen den Tod (als Tod) mit der Bedeutung, das Leben darzustellen (207–211). Bezüglich der Deutung des Todes könnte man noch hinzufügen die von Heidegger herkommende Prägung (über die von Cavalcoli benannte hegelianische Wurzel hinaus). Bezüglich der Auferstehung Christi anerkennt Rahner nicht deren Unabhängigkeit vom Glauben und ihre Eigenart als historisches Ereignis (214–216).

Bezüglich der Trinitätslehre deutet Cavalcoli das fragwürdige Axiom an, wonach die immanente und die ökonomische Dreifaltigkeit miteinander gleichzusetzen sind (218–220), sowie die Definition der Person als Subsistenzweise (220f). Hier unterstreicht der Verfasser: »Was die Person ausmacht, ist die unterschiedene *Subsistenz*, nicht aber ein unterschiedlicher Modus des Subsistierens« (220).

Das fünfte und letzte Kapitel behandelt das »christliche Leben« (223–339). Hier erscheinen, neben den moralischen Fragen, die Themen der Gnade, der Kirche, der Sakramente und der Eschatologie. Rahner beschreibt die Gnade als Radikalisierung der menschlichen Natur (224), d.h. als Wirk-

lichkeit, die »immer und überall« zugegen ist (230). Das Wort »Sünde« wird beibehalten, aber seine Bedeutung verdreht (232), wie sich beispielsweise in der Rahner'schen Formel zeigt: die Gnade ist »gegenwärtig im Modus der Zurückweisung« (233). Angesichts dieser Tatsache wundert es nicht, dass Rahner die Dämonologie vollständig vernachlässigt (240).

Bezüglich der Ekklesiologie (243–260) kritisiert Cavalcoli unter anderem die eigenartige Auffassung von der Kirche als »Sakrament« (die bei Rahner die Aufmerksamkeit für die Begründung der einzelnen Sakramente ablöst). Das Zweite Vatikanum nennt die Kirche »gleichsam« ein Sakrament, aber nicht Sakrament schlechthin (248). Bei Rahner zeigt sich die »Neigung, einige Sakramente nicht an den formellen und positiven Willen Christi zurückzubinden« (260). Die Lehre vom Priestertum bei Rahner ist »zu sehr konzentriert auf das Wort und zu wenig auf die Darbringung des Opfers« (260f). In seiner Auffassung vom Lehramt leitet der deutsche Jesuit die Lehrautorität des Papstes von der Kirche als Ganzer ab bzw. von der Autorität der Bischöfe. Hier wird die der Person des Petrus und seinen Nachfolgern von Christus anvertraute personale Autorität nicht mehr deutlich (270). In seinem Kommentar zu »Lumen gentium« (Art. 25) verdreht Rahner den Text und deutet eine absolute Glaubenzustimmung hinein, die einer dogmatischen Definition des Glaubens vorausgeht (273). Cavalcoli kritisiert auch eine unzureichende Deutung des Zweiten Vatikanums (durch Rahner) bezüglich des Ökumenismus und des interreligiösen Dialoges (282–284). Danach behandelt der Verfasser das Thema der »anonymen Christen« und die Frage nach dem Heil (285–295), einschließlich der Meinung, wonach alle Menschen gerettet werden (294–303).

Die mit der Ethik verbundenen Probleme zeigen sich vor allem auf den Seiten über den »freien Willen«, die das Thema der »Fundamentalsoption« aufgreifen (315–330), die als Fähigkeit zur Selbstbestimmung gesehen wird ohne klare Rückbindung an die einzelnen Akte des handelnden Subjekts. Cavalcoli antwortet darauf, dass der Mensch nicht sein Sein bestimmen kann, sondern nur das eigene konkrete freie Handeln (319). Mit einer konkreten Wahl kann der Mensch sich selbst als etwas Absolutes betrachten und so der Verdammung entgegen gehen (320). Rahner »verwechselt die natürliche Neigung des Willens zum Guten mit einer nicht vorhandenen freien »Transzendenz auf Gott hin«, die jedoch in Wirklichkeit notwendig ist und unfehlbar von der Gnade getragen wird« (320). Bezüglich der konkreten moralischen Norm hingegen gelangt Rahner zu einem Relativismus, wie seine Haltung gegenüber

der Enzyklika »Humanae vitae« zeigt (331–334). Hier zeigt sich auch ein Existentialismus, für den das Wesen nur etwas Einzelnes ist (335), indem die »individuelle Ethik« von den universal geltenden Prinzipien getrennt wird (337).

Für die »Schlussbilanz« (340–343) bezieht sich der Autor auf ein internationales Symposium, deren Ergebnisse die Bewertung Rahners bestätigen: S.M. LANZETTA (Hrsg.), *Karl Rahner. Un'analisi critica*. Cantagalli, Siena 2009. In der Konklusion empfiehlt Pater Cavalcoli eine schrittweise Heilbehandlung, um die mit dem theologischen Erbe Rahners verbundenen Probleme zu lösen (344–346). »Der implizite, aber klare Hinweis auf Rahner in der Enzyklika »Veritatis splendor« war gut und opportun; um das Übel von den Wurzeln her zu tilgen, reicht es aber nicht, die moralischen Folgen zu bekämpfen; es müssen vielmehr die *theoretischen Grundlagen* [der Irrtümer] widerlegt werden« (345).

Die Quellenkenntnis von Seiten des Dominikanerpaters ist bewundernswert. Was die formalen Aspekte angeht, so wäre es hilfreich gewesen, bei den Zitationen aus den Werken Rahners auch die ursprünglichen deutschen Titel anzugeben und die neue Edition der gesammelten Werke des Jesuiten zu berücksichtigen. Die Strukturierung der Bibliographie ist durch einen Fehler des Verlages empfindlich gestört worden und sollte bei einer Neuauflage den üblichen Gepflogenheiten angepasst werden. Bezüglich des Tridentinums kann die Formulierung »divina ordinatione instituta« über die hierarchische Ordnung des Weihesakramentes (Kanon 6: DH 1776) nicht als Glaubensdefinition über die drei Stufen der Weihehierarchie angesehen werden (wie es die Ausführungen Cavalcolis nahelegen könnten: 257, 260), sondern meint eine Ordnung, die auf die göttliche Vorsehung zurückgeht (vgl. K. J. Becker, *Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt* [Der priesterliche Dienst II; *Quaestiones Disputatae*, 47], Herder, Freiburg i. Br. 1970, 102f).

Cavalcoli bringt eine gut begründete Wertung, die sachlich und ohne diplomatische Verpackung die philosophischen und theologischen Probleme ins Licht stellt. Um das Leben der Kirche zu fördern, braucht es einen kräftigen Dienst an der Wahrheit, der die auf dem Denken Rahners beruhenden Verdrehungen beseitigt. Gewiss bietet das vorliegende Werk keine vollständige Bilanz, wohl aber ein überaus nützliches Handbuch, um den Ursprung der von Kant, Hegel und Heidegger herrührenden Irrtümer in ihrer Aufnahme bei Rahner auszumachen. Wenn man die Konklusionen liest, dann scheint es unglaublich, wie der Einfluss eines von der denkerischen Wurzel her dermaßen irregeleiteten Jesuiten

vor allem in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts so viele Theologen in einen geistigen Nebel hineinführen konnte. Die Zeit ist überreif, den diplomatischen Blumensträußen für einen solchen Beitrag ein Ende zu bereiten. Cavalcoli deutet auf ein mögliches Motiv für das Geschehene: »Diese Rückkehr des idealistischen Pantheismus geht wahrscheinlich auf einen missverstandenen Ökumenismus mit den deutschen Protestanten zurück, die heute ... mehr mit dem Idealismus von Schelling und Hegel als mit Luther selbst verbunden sind, der sicher kein Pantheist war, auch wenn sein Subjektivismus, zum Extrem gesteigert, dorthin führt« (175). Nach unserer Kenntnis ist diese Spur sehr wichtig (auch über einen einzelnen Theologen wie Rahner hinaus) und erklärt teilweise die ideologische Vernebelung, der die Grundlagen des gesunden Menschenverstandes und die Wirklichkeiten des Glaubens verachtet (wie es bei Hegel geschieht). Es bleibt sehr zu hoffen, dass der Mut des Dominikanerpaters bei den Theologen und den Verantwortlichen der Kirche ein deutliches Echo finde.

Manfred Hauke, Lugano

*Koch, Kurt, Das Geheimnis des Senfkorns. Grundzüge des theologischen Denkens von Papst Benedikt XVI. (Ratzinger-Studien. Band 3). Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2010, 296 Seiten, geb., ISBN 978-3-7917-2304-4, 24,90 Euro, 25,60 Euro (A), 39,00 sFr.*

Der Oberhirte des Bistums Basel legt in dieser Monographie einen theologisch glänzenden Wurf hin. Dem Vorwort entsprechend zielt Kurt Koch (= K.), seit 1. Juli 2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, darauf ab, »Vorwürfe und Vorurteile abzubauen und die wahre Physiognomie des theologischen Denkens und des lehramtlichen Redens von Papst Benedikt XVI. zu präsentieren« (10), in der Überzeugung, »dass es auch zur Verantwortung eines Ortsbischofs gehört, den Gläubigen im Wirrwarr der heutigen Meinungen und im Rummel medialer Informationen, gezielter Desinformationen und manipulierter Desinformationen Hilfen zur Orientierung zu geben« (ebd.). Der vorliegende Band will zugleich »zur Unterscheidung der Geister« (11) beitragen, um den »Nachfolger des Petrus in seinem wichtigen Amt zu stärken« (ebd.).

Die in fünfjähriger Arbeit zusammengetragene Apologie, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, gliedert sich in zwei Hauptteile. Deren erster sind »Studien zu Theologie und Lehramt von Papst Benedikt XVI.« gewidmet, beginnend mit dem »Versuch eines theologischen Porträts« (14–