

Karl Rahner in der Kritik von Leo Scheffczyk¹

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Leo Scheffczyk als »Eisbrecher« für heikle Fragen

Im Herbst 2006 gab Papst Benedikt XVI. ein Interview über seine Erinnerungen an Leo Scheffczyk. Der Text findet sich in seiner deutschen Originalfassung als Einleitung für die Neuausgabe eines der bedeutendsten Werke Scheffczyks: »Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt«². Dargelegt werden darin die großen Linien der katholischen Lehre mit ihren typischen Kennzeichen. Das spezifisch Katholische erscheint dabei nicht als Belastung, welche die verheißungsvollen Beziehungen im Bereich der Ökumene und des interreligiösen Dialogs stört; ebenso wenig als geschichtlich überwundener Inhalt, der durch eine kritische Neudeutung dem gegenwärtigen theologischen Pluralismus anzupassen ist; der katholische Glaube wird hingegen dargestellt in seiner inneren Logik, wobei eine jede Wahrheit eingeordnet ist in eine organische Ganzheit und Fülle³.

Im Interview mit P. Dr. Johannes Nebel, dem Verantwortlichen für das Archiv Leo Scheffczyk im Auftrag der Geistlichen Familie »Das Werk« (*Familia spiritualis Opera*)⁴, beschreibt der Heilige Vater seine Begegnungen mit Leo Scheffczyk. Dabei erwähnt er unter anderem die gemeinsame Arbeit in der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz in den Jahren 1970 bis 1977⁵:

»Die Zeit war damals verworren und unruhig, und der Lehrstand der Kirche war nicht mehr ganz klar. ... In diesen Umständen waren die Diskussionen in der Glaubenskommission anspruchsvoll und schwierig. Dabei ist mir aber aufgefallen, dass Leo Scheffczyk, der ganz stille und eher schüchterne Mensch, eigentlich immer der

¹ Die italienische Erstfassung des Artikels lautet: *Karl Rahner nella critica di Leo Scheffczyk*, in *Fides catholica* 2 (2/2007) 361–388; S.M. LANZETTA (Hrsg.), *Karl Rahner. Un'analisi critica. La figura, l'opera e la ricezione teologica di Karl Rahner (1904–1984)*, Siena 2009, 267–287. Die deutsche Fassung wurde aktualisiert.

² BENEDIKT XVI., *Erinnerungen an Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt. Mit einem Interview mit Papst Benedikt XVI. und einer Einleitung von Johannes Nebel*, Paderborn ³2008, IX–XII; ebenso in *Forum Katholische Theologie* 23 (2007) 241–244.

³ Vgl. M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch. Ein erster Einblick in das theologische Werk von Leo Kardinal Scheffczyk*, Buttenwiesen 2003, 24–47.

⁴ Das Archiv befindet sich im Kloster Thalbach, Thalbachstr. 10, A-6900 Bregenz (in Österreich, am Bodensee).

⁵ Scheffczyk gehörte zur Kommission seit 1970; Ratzinger wurde 1977 zum Erzbischof von München geweiht.

Erste war, der ganz klar Position ergriffen hat. Ich selbst war da fast zu ängstlich, als dass ich mich getraut hätte, gleich so direkt ›drauf los‹ zu gehen. Er aber hat mit großer Klarheit und zugleich mit wirklicher theologischer Fundierung sofort gesagt, was geht und was nicht geht: Insofern war Leo Scheffczyk der eigentliche ›Eisbrecher‹ in diesen Diskussionen. Nach wir beide bisher zwar voneinander wussten, uns aber nur von weitem gekannt hatten, sind wir uns so auch einander näher gekommen: Wir erkannten, dass wir gemeinsam darum ringen, dass der Glaube der Kirche im Heute lebt und ins Heute hinein ausgesprochen und verstehbar wird, aber andererseits in seiner tiefen Identität bleibt. Insofern ist mir diese Erinnerung aus der gemeinsamen Arbeit in der Glaubenskommission die stärkste persönliche Erinnerung, die ich an Leo Scheffczyk habe – zugleich eine Erinnerung, die wirklich von Dank erfüllt ist für die Tiefe seines Denkens und für seine Gelehrsamkeit sowie auch für seinen Mut und seine Klarheit«⁶.

2. Das wissenschaftliche Profil Scheffczyks im Unterschied zu Rahner

Leo Scheffczyk könnte auch in der kritischen Diskussion um das Werk von Karl Rahner die Aufgabe eines »Eisbrechers« übernehmen. Bevor wir seine diesbezüglichen Äußerungen vorstellen, seien zunächst einmal in aller Kürze einige biographische Daten in Erinnerung gebracht⁷. Leo Scheffczyk erhielt am 21. Februar 2001 die Kardinalswürde für seine Verdienste im Bereich der katholischen Dogmatik. Geboren am 21. Februar 1920 in Beuthen (Oberschlesien), trat er 1938 in das Priesterseminar ein und begann seine philosophisch-theologischen Studien an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Breslau. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges konnte er aus der Kriegsgefangenschaft nicht in seine Heimat zurückkehren und wurde im Bistum München aufgenommen, wo er im Freisinger Priesterseminar seine theologischen Grundstudien beendete. Zum Priester geweiht wurde er am 29. Juni 1947. Nach einer seelsorglichen Tätigkeit als Vikar promovierte er mit einer Arbeit aus dem Bereich der Kirchengeschichte (über das Werk von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg und dessen Überwindung der Aufklärung). In der Folge habilitierte sich Scheffczyk mit einem grundlegenden Werk über die Mariologie der Karolingerzeit in Dogmatik bei Michael Schmaus. 1952 bis 1959 unterrichtete er im Priesterseminar von Königstein im Taunus. 1959 bis 1965 war er Professor für Dogmatik in Tübingen sowie anschließend, für Dogmatik und Dogmengeschichte, in München als Nachfolger von Michael Schmaus (1965-1985).

Als Scheffczyk 1965 nach München zog, beendete Rahner (der kurz zuvor, 1964, aus Innsbruck gekommen war) gerade seine Vorlesungen am Guardini-Lehrstuhl, um

⁶ BENEDIKT XVI., *Erinnerungen an Leo Scheffczyk* (Anm. 2), Xf.

⁷ Vgl. M. HAUKE, *Ganz und gar katholisch* (Anm. 3), 10-23; DERS., *Nachruf auf Leo Kardinal Scheffczyk*, in *Theologisches* 36 (2006) 5–28; DERS., *Introduzione all'opera teologica del Cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Fondamenti del dogma. Introduzione alla dogmatica* (Dogmatica cattolica I), Città del Vaticano 2010, 11–64; J. NEBEL, *Leo Kardinal Scheffczyk – ein biographisch-theologisches Portrait*, in L. SCHEFFCZYK, *Katholische Glaubenswelt* (2008) (Anm. 2), XIII–XXX.

dann einem Ruf an die Universität Münster zu folgen⁸. Als Emeritus kehrte Rahner 1971 nach München zurück, um sich dort bis 1981 im Wohntrakt der jesuitischen Hochschule für Philosophie niederzulassen⁹. Dieses Gebäude findet sich nur wenige hundert Meter entfernt von den Hörsälen der Theologischen Fakultät, in der Scheffczyk lehrte. Die geographische Nähe zwischen den beiden Theologen war somit beachtlich. Das gilt freilich nicht unbedingt für die lehrmäßigen Fragen in der Dogmatik.

Im umfangreichen Lebenswerk Scheffczyks, die das Gesamt der Dogmatik und der Dogmengeschichte betreffen, finden sich zahlreiche Hinweise auf die Werke von Rahner. Darunter gibt es Äußerungen der Zustimmung, »neutrale« Bezugnahmen, aber auch Kritiken, die nicht nur irgendwelche Einzelfragen aufgreifen, sondern bereits die grundsätzliche Ausrichtung der Theologie betreffen¹⁰. Bevor wir auf Details eingehen, sei darum ein globaler Vergleich der Theologien von Scheffczyk und Rahner skizziert.

Ignaz von Döllinger hat das bekannte Wort geprägt, dass die Theologie zwei Augen brauche: das historische Auge, um die Entwicklung in der Geschichte zu entdecken, und das philosophische Auge, um die systematischen Zusammenhänge in der geoffenbarten Wahrheit zu erschließen¹¹. In der Theologie Scheffczyks finden wir, unter formalem Gesichtspunkt, eine große Ausgewogenheit zwischen historischer Analyse und systematischem Nachdenken. Bevor der schlesische Theologe seine Vorschläge darbietet, berücksichtigt er die Lösungen, die in der Vergangenheit erarbeitet wurden und hat nicht die Absicht, um jeden Preis etwas Neues zu bieten. Bezüglich der philosophischen Grundlage folgt Scheffczyk keiner besonderen Schule, beachtet aber mit großem Respekt die metaphysische Überlieferung bereits in den *praeambula fidei*, die (logisch gesehen) der Glaubenslehre vorangehen. Der Theologe integriert das philosophische Denken des Mittelalters, das seinerseits den Beitrag der Kirchenväter aufnimmt. Je reifer das Werk Scheffczyks wird, desto mehr schätzt er insbesondere das Werk Thomas von Aquins, auch wenn er nicht in einem streng schulmäßigen Sinne als »Thomist« betrachtet werden kann¹². Aus der zeitgenössischen Philosophie nimmt er insbesondere den Ansatz des Personalismus auf, der die menschliche Wirklichkeit als Begegnung zwischen Personen beschreibt, eine Begegnung, die ihren Gipfelpunkt erreicht durch die Freundschaft mit Christus in der Gemeinschaft der Kirche. Bei diesem philosophischen Vorgehen gleicht die Theologie von Scheffczyk stark den Ansätzen Ratzingers und von Balthasars. Der Scheffczyk'sche Personalismus findet seinen reifsten Ausdruck in seinem umfangreichen

⁸ Vgl. H. VORGRIMLER, *Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken*, Darmstadt 2004, 90–92.

⁹ Vgl. K.-H. NEUFELD, *Die Brüder Rahner*, Freiburg i.Br. 2004, 331–373; VORGRIMLER (2004) (Anm. 8), 134.

¹⁰ Ein exemplarischer Einblick in die Scheffczyk'sche Rahnerrezeption findet sich etwa, ausgehend vom Namensverzeichnis, in drei Sammelbänden von Aufsätzen über den weiten Bereich der Dogmatik: L. SCHEFFCZYK, *Schwerpunkte des Glaubens*, Einsiedeln 1977; *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980; *Glaube in der Bewährung*, St. Ottilien 1991.

¹¹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik* (Katholische Dogmatik I), Aachen 1997, 204.

¹² Vgl. HAUKE, *Nachruf* (Anm. 7), 20f.

Handbuch über die Gnade, worin die persönliche Freundschaft den Schlüssel bildet, um das Verhältnis zwischen Natur und Gnade zu vertiefen¹³.

Auch in der Theologie Rahners sind die »beiden Augen« gegenwärtig, die historische und die systematische Methode. Ausgehend unter anderem von seiner theologischen Doktorarbeit aus dem Jahre 1936, die erst 1999 veröffentlicht wurde¹⁴, hat Rahner verschiedene Studien zur Dogmengeschichte vorgelegt, vor allem zum Bußsakrament. Nichtsdestoweniger trägt sein transzendentalphilosophischer Ansatz die Neigung in sich, nicht allzu sehr bei den geschichtlichen Tatsachen zu verweilen, sondern von der »transzendentalen Erfahrung« auszugehen, die sich »immer schon« bei allen Menschen findet. Das »philosophische Auge« ist darum stärker ausgeprägt, mit der Gefahr, allzu leicht die geschichtlichen Fakten zu übergehen, die nicht von einem allgemeinen Schema ableitbar sind. In Erinnerung zu rufen ist dabei der missglückte Versuch Rahners, in Philosophie zu promovieren¹⁵; er selbst bemerkt mit einer nicht unbeachtlichen Demut im Vorwort zu einer Doktorarbeit über seine »anthropologische Wende«: »... Sie sind ein Philosoph und haben, was ich schrieb, als solcher Philosoph der Aufmerksamkeit wert gehalten. Und ich bin halt Theologe ... und eigentlich sonst nichts. ... weil ich mit meiner philosophischen Dissertation bei Martin Honecker durchgefallen bin ...«¹⁶.

Was den literarischen Stil angeht, so erreicht Scheffczyk eine große Klarheit im Ausdruck, die auch von Papst Benedikt XVI. in seinem oben zitierten Interview gewürdigt wird. Rahner bietet hingegen häufig schier endlose Bandwurmsätze, die schwer verständlich sind. Des Öfteren bemerkt er selbst dieses Problem, so etwa bezüglich seiner Erfahrungen in München: »Meine Vorlesungen gelten als schwer. Mein Gott, was soll ich machen. Ich kann es auch nicht ändern. ... Letztlich ist mir die Klage eigentlich wurst. Denn wenn ein vernünftiges Buch da herauskommt, ist der Kirche mehr gedient, als wenn ich ein paar hundert dumme Leute wie Guardini erbaue«¹⁷.

3. Die Fundamentalkritik an der idealistischen und transzendentalen Methode

Am deutlichsten artikuliert Scheffczyk seine Kritik an der Rahner'schen Theologie in seiner ausführlichen Reaktion auf den »Grundkurs des Glaubens«, die in der Zeit-

¹³ Vgl. *ibidem*, 17–19.

¹⁴ K. RAHNER, *E latere Christi. Der Ursprung der Kirche als zweiter Eva aus der Seite Christi des zweiten Adam. Eine Untersuchung über den typologischen Sinn von Joh 19,34*, in DERS., *Sämtliche Werke III*, Freiburg i.Br. 1999, 1–84; vgl. VORGRIMLER (2004) (Anm. 8), 40f.

¹⁵ Vgl. W. HOERES, *Der veruntreute Thomas – Rahners Fehlstart in Freiburg*, in D. BERGER (Hrsg.), *Karl Rahner: Kritische Annäherungen* (Quaestiones non disputatae 8), Siegburg 2004, 151–160.

¹⁶ K. RAHNER, *Zum Geleit*, in P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Fribourg 1970, IX–XIV (IX).

¹⁷ K. Rahner, *Brief an H. Vorgrimler*, 30.5.1964: H. VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*, Freiburg i.Br. 1985, 219.

schrift »Communio« 1977 veröffentlicht wurde¹⁸. Im Vordergrund steht dabei eine grundsätzliche Kritik am transzendentalen Ansatz. Scheffczyk bemerkt, dass der »Grundkurs« die bislang systematischste Fassung des Rahner'schen Denkens bietet, wobei zu berücksichtigen ist, dass manche Teile des Werkes aus früheren Schriften übernommen wurden¹⁹. Rahner verwendet philosophische »Denkmittel, die bei genauerem Hinblick der Transzendentalphilosophie entlehnt sind, welche die Wirklichkeit aus dem eigenen Bewusstsein erhellt, ja geradezu erstellt und setzt«²⁰. Insofern der transzendente Ansatz vom menschlichen Bewusstsein ausgeht, handelt »es sich nicht um eine dogmatische Theologie im eigentlichen Sinne ... , die vom Dogma der Kirche ausgehen müsste. Aber auch das Vorgehen der traditionellen Fundamentaltheologie wird nicht angestrebt, weil in ihrem Verfahren die Offenbarung als äußere Tatsache nachgewiesen werden sollte ...«, die sich außerhalb der menschlichen Subjektivität befindet²¹. Rahner identifiziert die »Unendlichkeit des Seins, das Woraufhin des Vorgriffs, mit dem wirklich existierenden Gott des Glaubens«²².

Scheffczyk weist hier auf die philosophischen Grundirrtümer, die der idealistischen Erkenntniskritik Kants und dem Ontologismus entspringen. Nach Rahner (und den idealistischen Philosophen, vor allem Kant), geschieht die menschliche Erkenntnis nicht so, dass der Mensch ein Erkenntnisobjekt von außen her empfängt. Ausdrücklich weist er den philosophischen Grundsatz zurück, der vor allem von Aristoteles und Thomas von Aquin formuliert wurde, wonach die Erkenntnis sich auf eine *adaequatio intellectus et rei* gründet, also auf eine geistige Angleichung zwischen dem Intellekt und dem Gegenstand der Erkenntnis²³. Gemäß Rahner empfängt der menschliche Geist keine geistige Struktur von außerhalb, sondern alles ist schon in ihm enthalten: die transzendente Erfahrung erreicht immer schon einschliessweise Gott, das absolute Sein, das bereit ist, sich selbst mitzuteilen²⁴.

Die idealistische Erkenntnislehre Rahners verbindet sich mit einem ontologistischen Ansatz²⁵. Nach dem Ontologismus ist das seinsmäßig Erste (Gott als absolutes Sein) auch das erste in unserer Erkenntnis: *primum ontologicum est primum cognitum*. Der Ontologismus verwechselt so den abstrakten Begriff des Seins, das *esse absolute*, den unendlichen geistigen Horizont des Erkennens, mit dem göttlichen Sein,

¹⁸ L. SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott. Erwägungen zu Karl Rahners »Grundkurs des Glaubens«*, in Internationale Theologische Zeitschrift »Communio« 6 (1977) 442–450. Man vergleiche auch die ein Jahr später erschienene Rezension durch Joseph Ratzinger: J. RATZINGER, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, in Theologische Revue 74 (1978) 177–186.

¹⁹ Vgl. *ibidem*, 442.

²⁰ *Ibidem*, 443.

²¹ *Ibidem*, 443.

²² *Ibidem*, 444.

²³ Vgl. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1941, 55; DERS., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i.Br. 1976, 29: »die geistige Erkenntnis eines personalen Subjektes ist nicht derart, dass der Gegenstand sich von außen meldet und als so erkannter ›gehabt‹ wird. Sie ist vielmehr eine Erkenntnis, in der das wissende Subjekt sich selbst und seine Erkenntnis wissend besitzt«.

²⁴ Siehe u.a. die Kritik bei B. LAKEBRINK, *Die Wahrheit in Bedrängnis*, Stein am Rhein 1986, 45–74; J. VIJGEN, *Karl Rahner und Thomas von Aquin – Einige philosophische Bemerkungen zur Sache*, in BERGER (2004) (Anm. 15), 135–149 (144f); G. CAVALCOLI, *Karl Rahner. Il Concilio tradito*, Verona 2009, 21–46.

²⁵ Vgl. u.a. EICHER, *Anthropologische Wende* (Anm. 16), 197f.

dem *esse absolutum*. Gott wird also mit dem Erkenntnishorizont des menschlichen Subjekts verwechselt. Der Ontologismus wurde deshalb von der Kirche verurteilt, weil er aufgrund der Konfusion zwischen Gott und Welt zu einem idealistischen Pantheismus hinführt²⁶.

Auch Rahner unterscheidet nicht zwischen dem *esse absolute* und dem *esse absolutum*. Er setzt den transzendentalen Horizont (*esse absolute*) mit Gott selbst gleich (*esse absolutum*)²⁷. So zeigt sich eine Vermischung unterschiedlicher Ebenen mit der Gefahr des Pantheismus.

Scheffczyk kommt auf die Problematik der transzendentalen Methode im Einleitungsband der »Katholischen Dogmatik« zurück. Dieses monumentale Werk aus acht Bänden wurde von 1996 bis 2003 veröffentlicht²⁸. Vier Bände wurden von Scheffczyk geschrieben und die anderen vier von seinem Schüler Anton Ziegenaus. Scheffczyk bietet die Einleitung in die Dogmatik, die Gotteslehre sowie die Lehre über die Schöpfung und über die göttliche Gnade. Die Einleitung in die Dogmatik enthält ein Kapitel über die »Methoden der dogmatischen Theologie«, wo auch der methodologische Ansatz der Transzendentaltheologie vorgestellt wird²⁹. Die Transzendentaltheologie ist geleitet von dem »Bestreben, dem Menschen die Aneignung und das Verstehen des Glaubens als einen originären Akt seiner Existenz nahezubringen, der dem Menschen nur etwas ihm völlig Gemäßes abverlangt«. Sie »ist wesentlich von der anthropozentrischen Wende in der Theologie bestimmt und kann sich das Wort zu eigen machen, dass ›Theologie Anthropologie‹ ist«³⁰. Das Adjektiv »transzendental« »besagt nach dem von Kant bestimmten Sinn, dass die Bedingung der Möglichkeit zur Erkenntnis und Erfahrung äußerer Gegenstände in der Subjektivität des Menschen vorgegeben ist, so dass nichts in den Menschen von außen eingehen kann, was nicht schon in ihm in unthematicher Weise vorhanden ist«³¹. Der Mensch erscheint darum »nicht als möglicher Empfänger der göttlichen Offenbarung«, sondern er ist schon immer »›das Ereignis der absoluten Selbstmitteilung Gottes‹ (und zwar gnadenhafter Art)«³². Die Heilsgeschichte wird erklärt als Thematisierung der »transzendentalen Offenbarung« und bringt nichts Neues: alles ist schon im transzendentalen Horizont des Menschen implizit enthalten. Die »kategoriale« Offenbarung (in Christus) macht nur deutlicher bewusst, was zuvor schon »ungegen-

²⁶ Vgl. DH 2841–47. Siehe auch die Zurückweisung bestimmter Formulierungen mit ontologistischen Tendenzen bei Rosmini (DH 3204–3207).

²⁷ Siehe zum Beispiel RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 105: »Weil dieser Horizont absoluter Transzendentalität, ‚Gott‘ genannt, das Wovonher und Woraufhin unserer geistigen Bewegung ist, sind wir ja überhaupt Subjekte und damit frei«. Rahner selbst weist auch gar nicht die Kritik am Ontologismus zurück, sondern nur den Ontologismus »in seinem vulgären Sinn«: RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 73.

²⁸ L. SCHEFFCZYK – A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik I–VIII*, MM Verlag: Aachen 1996–2003.

²⁹ Vgl. SCHEFFCZYK, *Einleitung* (Anm. 11), 245–248.

³⁰ *Ibidem*, 245.

³¹ *Ibidem*, 246. Vgl. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 25: »Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen, insofern diese apriori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt«.

³² *Ibidem*, 246, mit Hinweis auf RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 135; 137.

ständig« anwesend ist. Die gesamte Offenbarung ist bereits auf implizite Weise in der Begegnung des Menschen mit einem anderen menschlichen Du enthalten³³.

»So werden eigentlich die dem Menschen nach der traditionellen Theologie schwer begreifbaren Geheimnisse des Glaubens zu Grundbefindlichkeiten des Menschen«. Selbst die Menschwerdung Gottes wird als letztmögliche Verwirklichung des menschlichen Wesens beschrieben. Hier zeigt sich ein idealistisches System, welches das Sein mit dem Denken gleichsetzt. Die Gefahr ist offenkundig, dass die Glaubensinhalte aus der Subjektivität des Menschen abgeleitet werden³⁴. Die Transzendentaltheologie »verkennt die Bedeutung der Geschichte, die unableitbar Neues, den Menschen Überraschendes und ihn Herausforderndes bringt, das aus seiner Wesenskonstitution nicht gefolgert werden kann. So verkennt sie gerade bei der Betonung der nicht mehr unterscheidbaren Gott-Mensch-Einheit die Kategorie des Personalen, der Begegnung wie auch des möglichen Widerspruchs«³⁵.

Die Fundamentalkritik an der idealistischen transzendentalen Methode wird weiterentwickelt in einer von Scheffczyk betreuten Doktorarbeit aus dem Jahre 1989. Verfasst wurde sie von dem amerikanischen Dominikaner Richard Schenk, der mehrere Jahre einer seiner beiden Assistenten war und im Jahre 2011 zum Präsidenten der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt berufen wurde. Er folgt dem systematischen Ansatz Thomas von Aquins und beschäftigt sich kritisch mit der transzendentalphilosophischen Deutung der thomasischen Anthropologie, vor allem bei Rahner. In seiner »Einleitung in die Dogmatik« weist Scheffczyk insbesondere auf die Problematik der Erfahrung für eine transzendente Erklärung der Gnade: »Gegenüber der ›Unendlichkeitserfahrung‹ betont R. Schenk die Defizienz menschlicher Erfahrung Gottes und zeigt so auf, dass der transzendente Ansatz realistisch ausgearbeitet werden kann ...«³⁶ (d.h. im Sinne eines erkenntnismäßigen Realismus, im Unterschied zum Kant'schen Idealismus). Die von Schenk betonte Unzulänglichkeit der Erfahrung konfrontiert den Menschen mit den Grenzen seiner Existenz: »Die Er-

³³ Vgl. *ibidem*, 246f.

³⁴ *Ibidem*, 247.

³⁵ *Ibidem*, 249. Zur Vertiefung der Kritik an Rahner weist Scheffczyk auf folgende Arbeiten (*ibidem*, 247f, Anm. 74, 75 und 79): A. GERKEN, *Offenbarung und Transzendenzerfahrung. Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*, Düsseldorf 1969; R. SCHENK, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie* (Freiburger Theologische Studien 185), Freiburg i. Br. 1985; H.-J. VOGELS, *Erreicht K. Rahners Theologie den kirchlichen Glauben? Kritik der Christologie und Trinitätslehre Karl Rahners*, in *Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989) 20–62. Das zuletzt genannte Werk ist inzwischen erweitert worden und als Monographie erschienen: H.-J. VOGELS, *Rahner im Kreuz-Verhör. Das System Karl Rahners zuendegedacht*, Bonn 2002. In einigen vorausgehenden Arbeiten weist Scheffczyk auch auf die Kritik von E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit »Hörer des Wortes« von Karl Rahner*, Stuttgart 1966, z.B. in L. SCHEFFCZYK, *Der Mensch als Berufender und Antwortender*, in SCHEFFCZYK, *Glaube als Lebensinspiration* (Anm. 10), 113–136 (114, Anm. 3). Später erwähnt Scheffczyk auch (u.a.) C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Milano 1974 (über die fehlerhafte Rezeption des hl. Thomas von Aquin bei Rahner): L. SCHEFFCZYK, »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion (Bayrische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 1989, Heft 4), München 1989, 8, Anm. 15.

³⁶ SCHEFFCZYK, *Einleitung* (Anm. 11), 247, Anm. 75, mit Hinweis auf SCHENK (Anm. 35), 432–442.

fahrung defizienter transzendentaler Strukturen der Endlichkeit lässt zwar die Frage, ja die Sehnsucht nach dem gnädigen Gott deutlich werden (...), nicht aber schon ein Wissen von der Faktizität des gnadenhaften Angebots«³⁷.

Da sich die Doktorarbeit Schenks auf die transzendente Deutung der Gnade konzentriert, fahren wir fort mit der Rahnerkritik bei der Analyse des Verhältnisses zwischen Natur und Gnade im umfangreichsten dogmatischen Handbuch Scheffczyk, dem über die Gnade aus dem Jahre 1998. Diese Beobachtungen verbinden sich mit wichtigen Schlussfolgerungen zum Unterschied zwischen Philosophie und Theologie. Im Anschluss daran werfen wir einen Blick auf das zentrale Thema der Christologie, gefolgt von der Trinitätslehre und von der Lehre über die Schöpfung. Am Ende unserer Darlegung stehen dann die Themen der Mariologie und der Eschatologie.

4. Das Verhältnis zwischen Natur und Gnade

1988, zum Anlass des hundertsten Todestages des großen deutschen Dogmatikers Matthias Joseph Scheeben, der insbesondere wegen seiner tiefgründigen Überlegungen zum Thema der Gnade berühmt ist, veröffentlichte Scheffczyk einen Artikel zum Verhältnis zwischen Natur und Gnade bei Scheeben und bei Rahner: dabei wird die »organisch« geprägte Beziehung bei Scheeben der »transzendentalen« Verhältnisbestimmung gegenübergestellt³⁸. Die Kritik an der Position von Rahner findet sich dann zehn Jahre später, in kürzerer Form, im Handbuch über die Gnade wieder³⁹.

Die »organische« Verbindung zwischen Natur und Gnade unterscheidet sich von einem mechanischen Verhältnis, bei dem einfachhin nur verschiedene Elemente nebeneinander gestellt werden. Es geht hingegen um ein harmonisches System, in dem die verschiedenen Teile aufeinander zugeordnet sind wie die Organe eines Leibes⁴⁰. Natur und Gnade sind voneinander klar unterschieden, aber in der konkreten Heilsordnung schenkt Gott die Gnade als integralen Bestandteil eines geschaffenen Wesens. Die menschliche Natur ist *auf* die Gnade hingeeordnet und (im paradiesischen Anfang) geschaffen *in* der Gnade⁴¹.

Die Rahner'sche Auffassung von der Gnade hängt hingegen ab von den philosophischen Ideen über den Dynamismus des menschlichen Geistes zum Unendlichen und zum Absoluten hin, wie sie zuerst von Pierre Rousselot und Joseph Maréchal entwickelt wurden. In der Auseinandersetzung mit Martin Heidegger, nach dem der menschliche Geist über eine »endliche Transzendenz« verfügt, spricht Rahner von einer Transzendenz zum absoluten Sein hin, also auf Gott selbst hin. Diese Lehre,

³⁷ SCHENK (Anm. 35), 438.

³⁸ L. SCHEFFCZYK, *Die »organische« und die »transzendente« Verbindung zwischen Natur und Gnade (Ein Vergleich zwischen M.J. Scheeben und K. Rahner aus Anlass des Scheeben-Gedenkens)*, in Forum Katholische Theologie 4 (1988) 162–179.

³⁹ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Die Heilsverwirklichung in der Gnade. Gnadenlehre* (Katholische Dogmatik VI), Aachen 1998, 405–407.

⁴⁰ Vgl. SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 162.

⁴¹ Vgl. *ibidem*, 166.

grundgelegt in seinem Werk »Hörer des Wortes« 1941⁴², entwickelt er ausführlicher nach dem Jahre 1950 im Blick auf die Enzyklika *Humani generis* Pius' XII. Rahner stimmt dem Papst zu in der Kritik an der These (vertreten in der *nouvelle théologie* von Henri de Lubac), wonach Gott nicht in der Lage sei, eine geistige Natur zu schaffen, die nicht auf die übernatürliche Seligkeit in der Gottesschau angelegt ist⁴³. Rahner weist die Idee (eines anonymen Autors) zurück, wonach die geschaffene Natur als solche einen wirksamen Dynamismus auf die Gnade in sich trage, aber er unterstreicht, dass sich das konkrete Wesen des Menschen immer schon unter dem Einfluss der übernatürlichen Gnade befindet. In diesem Sinn spricht er vom »übernatürlichen Existential«. Die »Natur« erscheint so als »Rest« (»Restbegriff«), der nach dem Abzug der frei geschenkten Gnade übrigbleibt. In den folgenden Jahren fasst Rahner den Begriff des »übernatürlichen Existentials« so weit, dass er am Ende mit der von Gott angebotenen Gnade und mit der Selbstmitteilung Gottes praktisch gleichgesetzt wird⁴⁴. Weil es de facto, nach Rahner, keine »natura pura« gibt, sondern nur eine Natur im Horizont der Gnade, ist ein jeder moralisch guter Akt des Menschen auch ein übernatürlicher Heilsakt⁴⁵. Auf diese Weise wird ein jeder Mensch Christ in einem »anonymen« Sinn. 1969 behauptet Rahner: »Gnade ist ja nicht eine partikuläre, kategoriale Zutat (wenn auch noch so erhabener Art) zur Natur des Menschen, sondern eine Bestimmung der Transzendentalität der Erkenntnis und Freiheit des Menschen als solcher«⁴⁶. Scheffczyk kommentiert: »Man darf wohl verdeutlichend sagen: Gnade ist in der Wurzel keine neue Gabe, keine neue Schöpfung, sondern die allgemeine und universale Bestimmung des Menschen«⁴⁷.

Nach der Vorstellung von Rahner ist das Dogma nur möglich als Ausfaltung der universalen Erfahrung des Menschen. Die Theologie ist dann nur entfaltete Anthropologie. Die Bedeutung des Glaubens und der Offenbarung wird hier nicht recht deutlich. Scheffczyk notiert: »Es ließe sich auch eine andere Form der Transzendentaltheologie denken; aus der transzendentalen Selbstreflexion über die Grenzen der eigenen Erfahrung könnte eine begründete Bereitschaft erhoben werden, an jene inhaltliche Offenbarung eines Anderen zu glauben, die nicht aus eigener Erfahrung ableitbar ist, die aber sehr wohl der Selbsterfahrung des eigenen Erfahrungsdefizits entspricht«⁴⁸. Während Scheeben in seiner Gnadenlehre »von oben« ausgeht (von der

⁴² Vgl. K. RAHNER, *Hörer des Wortes*, München 1941; ²1963; Neuauflage in: *Sämtliche Werke* IV, Freiburg i.Br. 1997.

⁴³ Vgl. DH 3891: »Andere machen die wahre »Gnadenhaftigkeit« der übernatürlichen Ordnung zunichte, da sie behaupten, Gott könne keine vernunftbegabten Wesen schaffen, ohne diese auf die seligmachende Schau hinzuordnen und dazu zu berufen«. Zur Bedeutung dieser Enzyklika vgl. L. SCHEFFCZYK, *Zum Geleit*, in D. BERGER (Hrsg.), *Die Enzyklika »Humani generis« Papst Pius' XII. 1950–2000. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Lehrens*, Köln 2000, 9–11; DERS., *Gnadenlehre* (Anm. 39), 388.

⁴⁴ Vgl. SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 170f.

⁴⁵ K. RAHNER, *Natur und Gnade*, in *Schriften* IV (51967) 209–236 (227), zitiert bei SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 172.

⁴⁶ K. RAHNER, *Transzendentaltheologie*, in *Sacramentum mundi* IV (1969) 986–992 (989), zitiert bei SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 173.

⁴⁷ SCHEFFCZYK, *Natur und Gnade* (Anm. 38), 173.

⁴⁸ *Ibidem*, 175.

Offenbarung der Trinität, von der Schöpfung, von der Inkarnation sowie von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung), setzt Rahner »von unten« an, beim Menschen⁴⁹.

Im Handbuch über die Gnade aus dem Jahre 1998 stellt Scheffczyk die unterschiedlichen Färbungen des Begriffes vom »übernatürlichen Existential« bei Rahner fest: am Beginn erscheint der Inhalt dieses Existentials noch als von der Gnade unterschiedene Wirklichkeit; eine spätere Erklärung bestimmt das Existential als »Situation«, in der sich der Heilswille Gottes objektiviert; die letzte Positionsbestimmung im »Grundkurs des Glaubens« hingegen erklärt das »übernatürliche Existential« als »Selbstmitteilung [Gottes] ... im Modus des Angebots«, wobei »die Bewegung des menschlichen Geistes auf das absolute Geheimnis von Gott selbst getragen wird«⁵⁰. Die Darstellung Rahners »erklärt nicht, wie dieses ursprüngliche, vorgegebene Gnadenhafte zur Geistperson des Menschen steht. Darum bringt die Erklärung Rahners gegenüber der Theorie Lubacs bezüglich des ›desiderium naturale‹ keinen Fortschritt. Was bei Rahner geschieht, ist eine Ersetzung des ›natürlichen Verlangens‹ bei de Lubac durch ein ›übernatürliches Verlangen‹, durch das ›übernatürliche Existential‹. Damit kann zwar erklärt werden, dass die Gewährung der Glorie frei und ungeschuldet bleibt, weil sie gleichsam aus der Wurzel des gnadenhaften Existentials erfolgt. Was aber nicht beantwortet wird, ist die Frage, wie diese ›übernatürliche Wurzel‹ zur natürlichen Geistigkeit des Menschen als solcher steht. Insofern das ›übernatürliche Existential‹ zur Existenz des Menschen gehört, scheint die Gnade wiederum in der Natur aufzugehen und ihre Gratuität zu verlieren; ist es aber etwas zur Natur Hinzukommendes, dann besitzt die Natur als solche kein ›desiderium visionis Dei‹. Der Rahnersche Verbesserungsversuch des Konzeptes von de Lubac erscheint so nicht widerspruchsfrei«⁵¹.

5. Der Unterschied zwischen Philosophie und Theologie

Der transzendente Ansatz bei Rahner führt zu einer Konfusion zwischen der geschaffenen Wirklichkeit und der übernatürlichen Gabe der Gnade. Scheffczyk äußert diese Kritik auch bezüglich des allgemeinen Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie, unter anderem in seiner »Einleitung in die Dogmatik« und in einem Werk über die Beziehung der Theologie zu den übrigen Wissenschaften. Die Philosophie ist offen für die geschaffene Wirklichkeit als Ganzes und bietet eine wichtige Vorar-

⁴⁹ Vgl. *ibidem*, 177.

⁵⁰ SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* (Anm. 39), 406, mit Hinweis auf RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 133.

⁵¹ SCHEFFCZYK, *Gnadenlehre* (Anm. 39), 406f. Eine ausführlichere kritische Verhältnisbestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade findet sich bei D. BERGER, *Natur und Gnade. In systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998, 253–322; vgl. auch T. MÖLLENBECK, *Endliche Freiheit, unendlich zu sein. Zum metaphysischen Anknüpfungspunkt der Theologie mit Rahner, von Balthasar und Duns Scotus*, Paderborn 2012, 122f. Eine dem Denken Rahners nahestehende Präsentation bietet hingegen M. DELGADO – M. LUTZ-BACHMANN (Hrsg.), *Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner*, Berlin 1994.

beit für die Theologie. »Die Gefahr einer mangelnden Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie und damit der Verfremdung der Theologie durch die Philosophie«⁵² besteht in den Thesen Rahners, der aus seiner Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade ableitet, dass »die Philosophie ... ein inneres Moment der Theologie« sei⁵³ und dass »in jeder Philosophie ... unvermeidlich, unthematisch Theologie getrieben werde«⁵⁴; folglich wäre die Theologie nur eine Thematisierung und Ausfaltung der Philosophie. Der tiefste Beweggrund dafür zeigt sich in der Überzeugung, dass das Christentum nichts anderes sei »als das Zusichselbergekommensein dessen, was als Wahrheit und Liebe auch überall sonst lebt und leben kann«⁵⁵. »Bei einer solchen Verschmelzung von Theologie und Philosophie, der auch von philosophischer Weise widersprochen worden ist, müsste die Theologie ihren eigentümlichen ›Gegenstand‹ wie auch ihren speziellen Weg zur Anerkennung eines Geheimnisses im Hell-Dunkel des Glaubens aufgeben«⁵⁶.

»In diesem Ansatz wird nicht nur die Eigenbedeutung der Theologie verkürzt, sondern auch die Eigenständigkeit der Philosophie zurückgedrängt«⁵⁷. Eine solche Idee widerspricht dem Selbstbewusstsein der modernen Philosophie, wofür Scheffczyk als Beispiel den Einspruch von Wilhelm Weischedel anführt, der die Autonomie der Vernunft sowie den Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung verteidigt⁵⁸. In der Tat sind Philosophie und Theologie zu unterscheiden, auch wenn die Unterscheidung nicht zu einer Trennung führen darf⁵⁹. Die Philosophie begründet die Öffnung auf eine unendliche Wirklichkeit, eine Frage, die eine Antwort von oben erwarten darf⁶⁰. Sie ist »Wegbereiterin und Wegbegleiterin« der Theologie. Diese Situation entwertet nicht den Ansatz der Philosophie, zeigt aber dessen Grenzen: die Philosophie ist nicht in der Lage, die Offenbarung »völlig adäquat« auszulegen und »zur vollkommenen Einsicht« zu bringen. Sie kann »den Glauben niemals in ein förmliches Wissen überführen«⁶¹.

6. Die Christologie als zentraler Punkt

Die Kritik Scheffczyks an der Christologie Rahners äußert sich unter anderem in seiner Rezension über den »Grundkurs des Glaubens« im Jahre 1977. Nach dem

⁵² SCHEFFCZYK, *Einleitung* (Anm. 11), 231.

⁵³ K. RAHNER, *Philosophie und Theologie*, in *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1965, 91-103 (93); vgl. DERS., *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 35f.

⁵⁴ RAHNER, *Philosophie und Theologie* (Anm. 53), 100.

⁵⁵ K. RAHNER, *Über die Möglichkeit des Glaubens heute*, in *Schriften zur Theologie* V, Einsiedeln 1964, 11-32 (17).

⁵⁶ SCHEFFCZYK, *Einleitung* (Anm. 11), 231. Siehe auch L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 242f.

⁵⁷ SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Anm. 56), 278.

⁵⁸ Vgl. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Anm. 56), 278f, mit Hinweis auf die Rahnerkritik von W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen* II, Darmstadt 1972, 60-75.

⁵⁹ Vgl. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Anm. 56), 279.

⁶⁰ Vgl. *ibidem*, 283f.

⁶¹ *Ibidem*, 293.

transzendentalen Ansatz des deutschen Jesuiten ist »Christsein ... nur als eine Modalität (und damit ein Akzidenz) des Menschseins angesehen«. Die Heilsgeschichte unterscheidet sich »dann eigentlich von der profanen Geschichte nur durch ihre stärkere Intensität und ihren Erfolg«⁶². Dieser Ansatz »von unten« bekundet sich auch in der Christologie. Nach Rahner ist Jesus Christus der »einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit«⁶³. Hier »handelt es sich bei der Gedankenführung weniger um eine Erklärung der *Menschwerdung Gottes* als um eine solche der *Gottwerdung des Menschen*«⁶⁴. Lässt sich da noch die Einzigkeit der Inkarnation festhalten? Rahner selbst stellt sich diese Frage und verweist mit seiner Antwort auf die Geschichte⁶⁵. »Aber dieses Argument ist nicht überzeugend, weil ja zuvor mit der *Natur* des Menschen argumentiert wird, die nun tatsächlich »überall« vorhanden ist und eigentlich die Erstreckung nach dem Gottmenschentum »immer« erreichen müsste«⁶⁶.

Rahner behauptet, die neutestamentliche Christologie des Sohnes und des Logos sei einschliessweise gegenwärtig im Begriff vom »absoluten Heilbringer«⁶⁷. Scheffczyk antwortet darauf, dass der Bezug auf den »Sohn« den Gehalt vom »absoluten Heilbringer« beinhalte, aber nicht umgekehrt. Ein »absoluter« oder »eschatologischer« Heilsbringer kann immer auch als menschlich-geschichtlicher Superlativ verstanden werden, von dem aus es immer noch keinen kontinuierlichen Übergang zu einer göttlichen Person gibt«⁶⁸.

Das Problem eines transzendentalen Weges zur Inkarnation setzt sich fort im Blick auf die anderen Heilsereignisse im Leben Jesu. So spricht Rahner von einer »transzendentalen Auferstehungshoffnung«⁶⁹. Das »Anlegen des transzendentalen Rasters«, bemerkt Scheffczyk, kann freilich »den Heilsfakten nur den *vorgegebenen menschlichen Sinn* zuerteilen; denn der Sinn der Auferstehung Jesu kann nicht (wie Rahner meint) »die endgültige Gerettetheit der konkreten Existenz durch Gott und vor Gott« besagen, da ja der Mensch Christus keiner Rettung bedurfte«⁷⁰.

Das Ungenügen der transzendentalen Methode wird noch offenkundiger angesichts des Kreuzes: der »Grundkurs des Glaubens« spricht nicht vom Kreuz Christi, sondern verweilt in einem allgemeinen Sinn beim »Tod« des Herrn. »Eine eigentliche »Theologie des Kreuzes« kann wohl auch aus der transzendentalen Erfahrung schwerlich abgeleitet werden«⁷¹.

⁶² SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 445, mit Zitaten aus RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 138; 155f; 159.

⁶³ RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 216.

⁶⁴ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 446.

⁶⁵ Vgl. RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 217.

⁶⁶ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 446.

⁶⁷ Vgl. RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 287ff.

⁶⁸ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 447.

⁶⁹ RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 264.

⁷⁰ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 447, mit dem Zitat aus RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 262.

⁷¹ Ibidem.

7. Der trinitarische Glaube

In seiner Besprechung zum »Grundkurs des Glaubens« beobachtet Scheffczyk, dass Rahner relativ wenig über den Glauben an die göttliche Dreifaltigkeit schreibt (ein Absatz von drei Seiten und einige andere kurze Hinweise in einer Abhandlung von 440 Seiten)⁷². Die überlieferte Terminologie wird überwiegend kritisch kommentiert: nach dem deutschen Jesuiten sind die drei göttlichen Personen (nur) darin für uns unterschieden als drei verschiedene »Gegebenheitsweisen«⁷³; von einer immanenten Trinität, die der heilsgeschichtlichen Trinität zugrundeliegt, ist darum keine Rede. In anderen Werken spricht Rahner jedoch in einem positiveren Sinne über die immanente Trinität. Auch wenn man dies berücksichtigt, zeigt sich, dass der Theologe die persönliche Beziehung zwischen Ich und Du in Gott zurückweist⁷⁴. Diese Behauptung widerspricht eindeutig dem, was das Neue Testament über das Verhältnis zwischen Vater und Sohn aussagt (Mt 11,25ff; Joh 17,21; Hebr 10,7). Scheffczyk hat den Eindruck, dass sich im »Grundkurs des Glaubens« »unter dem Druck des Systems die Bedeutung der trinitarischen Wahrheit nicht entfalten kann«. Ein transzendentes Denken führt »nicht zum Geheimnis des trinitarischen Gottes«⁷⁵.

Im gleichen Jahr, als die Rezension über den »Grundkurs des Glaubens« erschien (1977), veröffentlichte Scheffczyk einen Grundsatzartikel über die Dreifaltigkeit als spezifisch christliche Wirklichkeit; dabei findet sich auch eine kritische Anmerkung über Rahner, nach dem die ökonomische Trinität mit der immanenten Trinität identisch ist (und umgekehrt)⁷⁶. Diese Behauptung ist zweideutig, weil sie die Gefahr mit sich bringt, »dass man den Heils- und Weltprozess als im Wesen des dreifaltigen Gottes notwendig begründet betrachtet oder nahelegt, dass sich das Leben Gottes allein in Offenbarung und Erlösung vollzieht. Damit aber würde bei Gott die Freiheit geleugnet, die sich als ungeschuldete Liebe zeigt; es würde aber letztlich auch der Unterschied zwischen Gott und Welt, zwischen innergöttlichem Leben und menschlicher Geschichte geleugnet«⁷⁷. »Eine rein heilsgeschichtliche Trias ist von einer ›Scheintrias‹ nicht zu unterscheiden. Dies hat die klassische Theologie immer ge-

⁷² Vgl. ibidem, 449, mit Hinweis auf RAHNER, *Grundkurs* (Anm. 23), 24, 139–142, 213f, 297, 440.

⁷³ Vgl. ibidem, 450.

⁷⁴ Vgl. ibidem, mit Hinweis auf K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis II*, Einsiedeln etc. 1967, 317–401 (366). Diese Kritik wird von zahlreichen Autoren geteilt; siehe etwa den Überblick über die Diskussion bei L.F. LADARIA, *La teología trinitaria de Karl Rahner. Un balance de la discusión*, in *Gregorianum* 86 (2005) 276–307; DERS., *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Cinisello Balsamo 2012, 344f.

⁷⁵ SCHEFFCZYK, *Christentum als Unmittelbarkeit zu Gott* (Anm. 18), 450.

⁷⁶ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Trinität: das Specificum christianum*, in DERS., *Schwerpunkte des Glaubens* (Anm. 10), 156–173 (165), mit Bezug auf K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat De Trinitate*, in *Schriften zur Theologie IV*, Einsiedeln⁵ 1960, 103–136 (115). Siehe auch RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 141f. Eine ausführlichere Kritik am Rahnerschen »Grundaxiom« findet sich bei J. STÖHR, *Wortspiele oder Gedankentiefe? Zu einem umstrittenen »Axiom« der Dreifaltigkeitslehre*, in BERGER (2004) (Anm. 15) 227–266.

⁷⁷ SCHEFFCZYK, *Trinität* (Anm. 76), 166.

wusst, weshalb in den systematischen Erörterungen der Nachdruck häufig auf die Betrachtung des in sich stehenden Geheimnisses gelegt wurde (die ›immanente‹ Trinität)«⁷⁸.

Die Rahnerkritik im Handbuch Scheffczyks über die Gotteslehre aus dem Jahre 1996 konzentriert sich auf den Begriff der Person. Rahner möchte das moderne Verständnis der »Person« als Selbstbewusstsein berücksichtigen, wonach in Gott nicht drei unterschiedliche Zentren des Bewusstseins existieren können⁷⁹. Das andere Motiv ist die Einheit zwischen immanenter und ökonomischer Trinität. Da Rahner von der ökonomischen Trinität ausgeht, kritisiert er den psychologischen Ansatz des Augustinus, der »die heilsgeschichtliche Erfahrung der Trinität« überspringe »zugunsten einer fast gnostisch anmutenden Spekulation darüber, wie es im Inneren Gottes zugehe ...«⁸⁰. Scheffczyk bemerkt dazu:

»Von daher wird in etwa verständlich, dass der Autor Vater, Sohn und Geist heilsoökonomisch betrachtet und als die ›Gegebenheitsweisen‹ versteht, in denen das Heil bei uns ankommt und die voneinander verschieden sein müssen. Da es sich um Gegebenheitsweisen des einen Gottes handelt, müssen sie auch in ihm selbst gegeben sein. Für diesen ›immanenten‹ Sachverhalt führt der Autor den Begriff der ›drei distinkten Subsistenzweisen‹ ein. Was diese Subsistenzweisen formell besagen, wird nicht weiter aufgeklärt, sondern thetisch bestimmt als ›dieses konkrete reale So-und-nicht-anders-Dasein‹. Die daraus abzuleitende Konsequenz besteht in dem Fehlen jeglicher Glaubenserkenntnis des personalen göttlichen Lebens, was zu einer tiefgreifenden Verarmung des Gottesverständnisses führen muss. Es gibt dann in Gott kein Leben auf der Höhe personalen Lebens, in Austausch und Begegnung von Ich und Du. Dies zwingt zur Annahme, dass das göttliche Leben sich allein im Austausch mit der Welt und den Menschen vollzieht«⁸¹.

Scheffczyk unterstreicht dagegen, dass der trinitarische Glaube der Kirche ein personales Verständnis voraussetzt »im Sinne von lebendigen, in sich stehenden und dem Menschen gegenüberstehenden Subjekten ... Wenn man den Personbegriff aus der Trinität entfernt, droht sie sich für den Glauben gänzlich aufzulösen«⁸². Die Anbetung der Dreifaltigkeit ist nur dann möglich, wenn man an drei Personen denkt. »Eine ›Subsistenzweise‹ kann man nicht verehren und anbeten«⁸³. Die Kirche gebraucht den Begriff der Person »wie die meisten wichtigen Begriffsfassungen im Sinne eines allgemein verstandenen Grundgehaltes, der den Selbststand und die Würde eines geistigen Subjekts ausmacht«⁸⁴.

⁷⁸ L. SCHEFFCZYK, *Dreifaltigkeit im inwendigen Leben*, in DERS., *Glaube als Lebensinspiration*, Einsiedeln 1980, 137–153 (138). Vgl. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 141f; *Bemerkungen* (Anm. 76), 115; *Der dreifaltige Gott* (Anm. 74), 328 (die ökonomische Trinität ist die immanente und umgekehrt) sowie die Kritik von F.X. BANTLE, *Person und Personbegriff in der Trinitätstheologie Karl Rahners*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 30 (1979) 11–24 (15).

⁷⁹ Vgl. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 140.

⁸⁰ RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 141; vgl. L. SCHEFFCZYK, *Der Gott der Offenbarung. Gotteslehre* (Katholische Dogmatik II), Aachen 1996, 374.

⁸¹ SCHEFFCZYK, *Gotteslehre* (Anm. 80), 375, mit Hinweis auf RAHNER, *Der dreifaltige Gott* (Anm. 74), 389f.

⁸² SCHEFFCZYK, *Gotteslehre* (Anm. 80), 375.

⁸³ SCHEFFCZYK, *Gotteslehre* (Anm. 80), 376.

⁸⁴ *Ibidem*.

Die trinitarischen Personen sind in sich selbst stehende Beziehungen (subsistierende Relationen). Der Beziehungscharakter der trinitarischen Person zeigt sich in gewisser Weise auch im natürlichen Begriff der menschlichen Person. Das betont unter anderem die personalistische Philosophie, die den dialogischen Charakter der Person herausarbeitet. Nach Friedrich Ebner ist die Person »das Angesprochenwerden des Menschen durch Gott, dem auf Seiten des Menschen das Antwortsein zum göttlichen Du hin entspricht«⁸⁵. Natürlich darf das menschliche Personsein nicht mit einer subsistierenden Relation gleichgesetzt werden, die nur in Gott existiert; es bewahrt seine Substanz, die von den Beziehungen zu unterscheiden ist. Es ist nicht möglich, aus der Anthropologie das trinitarische Geheimnis abzuleiten, aber es gibt eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Dreifaltigkeit und der Verbindung zwischen Subsistenz und Relation in der menschlichen Person⁸⁶.

8. Die Schöpfungslehre

Zu den wichtigsten Beiträgen Scheffczyks zur neueren Theologie gehören seine zahlreichen Stellungnahmen zur Schöpfungslehre, beginnend mit einem umfassenden Blick auf die Dogmengeschichte, den Papst Benedikt XVI. in seinem oben erwähnten Interview eigens herausstreicht⁸⁷. Exemplarisch sei das Verhältnis zwischen Schöpfung und Evolution beleuchtet, das Scheffczyk unter anderem auf einer Tagung in Rom (1985) auf den Punkt bringt. Zum gleichen Thema äußerten sich damals auch Kardinal Ratzinger und sogar Papst Johannes Paul II. mit einer Ansprache⁸⁸.

Für die systematische Darstellung der göttlichen Schöpfung während der Entwicklung der Lebewesen finden sich in der zeitgenössischen Theologie zwei unterschiedliche Modelle. Typisch dafür sind die Vorschläge Rahners und die des Philosophen Hans-Eberhard Hengstenberg, dessen Überlegungen Leo Scheffczyk aufgreift⁸⁹. Der Schlüsselbegriff für die Theorie Rahners lautet »aktive Selbsttranszendenz«. Nach Rahner vollzieht sich das Werden in der Evolution (und auch der Ursprung der menschlichen Seele) ausschließlich durch Zweitursachen. Unmittelbar handelt Gott nur im Bereich der Gnade. Die Zweitursachen im Evolutionsgeschehen

⁸⁵ Ibidem, 377f.

⁸⁶ Vgl. ibidem, 377–379. Zum anthropologischen Personbegriff bei Scheffczyk vgl. M. LUGMAYR, *Gottes erstes Wort. Untersuchungen zur Schöpfungstheologie bei Leo Scheffczyk*, Kisslegg 2005, 292–296.

⁸⁷ Vgl. BENEDIKT XVI., *Erinnerungen an Leo Scheffczyk* (Anm. 2), X; L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung und Vorsehung* (Handbuch der Dogmengeschichte II/2a), Freiburg i.Br. 1963. Zur Schöpfungstheologie bei Scheffczyk vgl. HAUKE, *Introduzione* (2010) (Anm. 7), 51f; *Nachruf* (Anm. 7), 16f, und vor allem die umfassende Darstellung bei LUGMAYR (Anm. 86).

⁸⁸ Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Evolution und Schöpfung*, in R. SPAEMANN u.a. (Hrsg.), *Evolutionismus und Christentum*, Acta humaniora, Weinheim 1986, 57–73; Nachdruck in SCHEFFCZYK, *Glaube in der Bewährung* (Anm. 10), 172–189. Die Ansprache des Heiligen Vaters vom 26. April 1985 ist wiedergegeben bei SPAEMANN, op. cit., 145–147.

⁸⁹ Vgl. die Darstellung der verschiedenen Ansätze bei R. KOCHER, *Herausgeforderter Vorsehungsglaube*, St. Ottilien 1993, 137–156.

übersteigen sich selbst und schaffen etwas Neues »in der Dynamik des absoluten Seins«.

Die Kritik Scheffczyks unterstreicht gegen Rahner, dass die »Selbsttranszendenz« der Schöpfung nicht das Entstehen eines neuen substantialen Seins erklären kann; die Schöpfung setzt immer einen Schritt vom Nichts zum Sein voraus; einen solchen Schritt kann nur Gott vollziehen, nicht aber das Geschöpf. Bei Rahner wird Gott »offensichtlich nicht mehr als Schöpfer berufen, sondern nur noch als Mitwirker der geschöpflichen Handlungen«⁹⁰.

Außerdem kann man nicht vollständig das Handeln Gottes in der geschaffenen Welt von dem Bereich der Gnade abtrennen. Wenn man behauptet, dass ein unmittelbares Einwirken Gottes in der Schöpfung unmöglich sei, wieso kann es dann eine »neue Schöpfung« in der Gnade geben?

Passender als die Erklärung Rahners erscheint die Theorie von Hengstenberg⁹¹, die unter anderem von Scheffczyk aufgenommen wird. Hengstenberg spricht von einer »gestuften Schöpfung«. Gott schafft etwas Neues und setzt dabei eine bereits geschaffene Wirklichkeit voraus. Eine vorausgehende Lebensform ist die Bedingung für die Entstehung einer folgenden, ohne dass dieselbe aus der vorausgehenden abgeleitet werden könnte. Wo in der Evolution neue teleologische Strukturen entstehen, die eine Ganzheit bilden, ist die Gabe eines neuen Seinsaktes durch das Schöpfungswirken Gottes vorzusetzen. Die Theorie Hengstenbergs bildet die Anwendung des Gedankens der »ständigen Schöpfung« (*creatio continua*) auf das Geschehen der Evolution. Auf diese Weise berücksichtigt der Philosoph die genetische Verwandtschaft zwischen den Lebewesen, würdigt aber auch die neuen schöpferischen Impulse, die sich nicht »von unten« her erklären lassen.

Der schöpferische Akt als solcher ist allein Gott zuzuschreiben, aber das Geschöpf wirkt mit, indem es die vorausgesetzten Bedingungen für das göttliche Einwirken bereitet. Diese Theorie ist vergleichbar mit der Beziehung zwischen Gott und Mensch in der katholischen Gnadenlehre: Gott schenkt die Gnade, berücksichtigt aber dabei die menschlichen Vorbedingungen.

Das gesamte Thema der Beziehung zwischen Schöpfung und Evolution findet eine präzise und ausgewogene Darstellung im Handbuch über die Schöpfung aus dem Jahre 1997⁹². Der gedankliche Abschluss sei hier kurz wiedergegeben. Der Begriff der Schöpfung meint »den Ursprung und die Erhaltung des Seins« der geschaffenen Wesen, während der Begriff der Evolution »nur eine Feststellung über das Werden und die Veränderung der Dinge trifft«⁹³. Der Schöpfungsbegriff erklärt »das metaphysische *Warum* des Geschaffenen ... , der Evolutionsbegriff dagegen nur ihr physisches, räumlich-zeitliches *Woher*«. Da das Geschöpf nicht in der Lage ist, irgendein neues Sein zu schaffen, kann »neue Wesenheit, neue Art, neue Konstitution

⁹⁰ L. SCHEFFCZYK, *Evolution und Schöpfung* (Anm. 88), 67.

⁹¹ Vgl. H.E. HENGSTENBERG, *Evolutionismus und Schöpfungslehre*, in SPAEMANN, *Evolutionismus und Christentum* (Anm. 88), 75–89 (83–88).

⁹² Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Heilseröffnung. Schöpfungslehre* (Katholische Dogmatik III), Aachen 1997, 191–210.

⁹³ *Ibidem*, 207.

und neuer Sinn ... nur vermittels des Einwirkens der schöpferischen Ursache Gottes erklärt werden, d.h. unter Rückbeziehung auf die *creatio continua*, die am bereits Geschaffenen ansetzt, dieses umprägt und zu einem neuen Sein erhebt. ... Es ist eine Urhebung neuen Seins, in personaler Kategorie ausgedrückt: ein Ruf Gottes zu einer neuen Beziehung zum Schöpfer«⁹⁴.

Rahner weist der Kreatur eine im strikten Sinne schöpferische Macht zu. Dieser Gedanke wird von Vertretern der »autonomen« Moral aufgenommen, die von Scheffczyk kritisiert wird gerade wegen ihrer Abhängigkeit von Rahner und von der Zweitursachentheorie (wonach Gott in der Welt nur durch Zweitursachen wirkt). In diesem Autonomismus geht die unmittelbare Beziehung des Menschen mit Gott verloren, und Gott entrückt gleichsam in den Raum der Transzendenz. Dabei taucht auf die Neue die aufklärerische Strömung des Deismus auf, wonach Gott die Welt zwar geschaffen hat, aber dann nicht mehr in sie einwirkt⁹⁵. Angesichts dieser Gefahr ist der Begriff der »ständigen Schöpfung« zu betonen, der den Menschen in eine unmittelbare Verbindung mit Gott stellt, der sich durch seine Vorsehung stets der gesamten Schöpfung annimmt.

9. Der Grundansatz in der Mariologie

Anlässlich des hundertsten Geburtstages von Karl Rahner (2004) erschienen zahlreiche Würdigungen positiver Art, aber es meldeten sich auch manche kritische Stimmen. In einem umfangreichen Sammelband, der vor allem die problematischen Punkte hervorhebt, wählte Scheffczyk das Thema der Mariologie, wobei er die Beziehung zwischen Mariologie und Anthropologie betonte⁹⁶.

9.1 Die Auseinandersetzung zwischen Heinrich Maria Köster und Karl Rahner

Scheffczyk konzentriert sich am Beginn auf eine heute fast vergessene Auseinandersetzung, die aber für den grundsätzlichen Ansatz in der Mariologie eine große Bedeutung hat. Bevor wir die Bewertung nachzeichnen, sei kurz die Diskussion zwischen Heinrich Maria Köster und Karl Rahner dargestellt. Köster hatte im Jahre 1947 seine Theorie entwickelt, wonach Maria in keiner Weise eine Teilursache der Erlösung sei, sondern vielmehr im Namen der zu erlösenden Menschheit dem Bund zustimmt, der durch Gott in Jesus Christus gestiftet wird. Maria erscheint dabei nicht als »Haupt«, sondern als »Spitze« der Menschheit. In ihrem rezeptiven Sich-Öffnen

⁹⁴ Ibidem, 208. Zum Thema des Verhältnisses zwischen Evolution und Schöpfung vgl. auch C. SCHMIDBAUR, *Was Darwin nicht wissen konnte. Der Streit um Evolution und Schöpfung*, in *Rivista teologica di Lugano* 12 (2007) 187–205; E. HEMPEL, *Die Evolutionstheorie auf dem Prüfstand: Das Konzept von Mikro- und Makroevolution*, in *FKTh* 27 (2011) 163–193; J. FERRER ARELLANO, *Evolution und Schöpfung*, in *FKTh* 27 (2011) 194–225; M. STICKELBROECK, *Die Konstitution und Entwicklung des Lebendigen*, in *FKTh* 27 (2011) 226–246.

⁹⁵ Vgl. SCHEFFCZYK, *Evolution und Schöpfung* (Anm. 88), 68f.

⁹⁶ L. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie – Zur Marienlehre Karl Rahners*, in BERGER (2004) (Anm. 15), 299–313 (auch in *Theologisches* 34 [2004] 191–202).

gegenüber dem Bund zeigt sich die menschliche Mitwirkung an der Erlösung, die durch Christus gewirkt wird, den Sohn Gottes, der als Mensch Gott vertritt. Köster zeichnet also Maria als Vertreterin der Menschheit und Jesus als Vertreter Gottes beim Bund zwischen Gott und Mensch⁹⁷.

Karl Rahner betont hingegen ein Jahr später die Bedeutung Jesu Christi als Gottmensch. »Kurz: Jesus selbst in seiner Menschheit ist das entscheidende Ja der Menschheit zu Gott, nicht nur das Ja Gottes zur Menschheit, er ist nicht nur ›in göttlicher Rolle‹ [Köster] Partner des Bundes von Seiten Gottes, sondern auch im Bundeschluss selbst in gleicher Weise die Spitze der *Menschheit*«⁹⁸. In Christus finden sich »Demut, Anbetung, Opfer, Liebe, Tod. Der Grundzug seines Handelns ist nicht ein Handeln von Gott zum Menschen hin und am Menschen, sondern Handeln des Menschen hin zu Gott. Durch diese Tat mit dieser Richtung sind wir erlöst. Freilich hat diese Tat ihren letzten Wert und ihre höchste Würde davon, dass sie die Tat einer göttlichen Person ist. Das schließt aber nicht aus, dass sie menschliche Tat ist, die auf Gott geht. Wenn wir die ›Vermählung‹ zwischen Gott und der Menschheit im freien Ja zwischen dem sich mitteilenden Gott und dem gehorsamen Geschöpf sehen, dann sind wir gar nicht ›verleitet‹, wenn wir den ›Höhepunkt‹ dieser Vermählung ›in die Gestalt Christi‹ und nicht in erster Linie in Marias Ja hineinverlegen«⁹⁹.

Man wird Rahner darin Recht geben müssen, dass sich die Mittlerschaft Christi über dessen Menschheit vollzieht. Schon der Erste Timotheusbrief betont: Christus als *Mensch* ist unser einziger Mittler (vgl. 1 Tim 2,5). Rahner würdigt aber nicht die Tatsache, dass im Erlöser das göttliche Ich des ewigen Sohnes handelt, in dessen Person der menschliche Gehorsam Jesu subsistiert. In Jesus Christus handelt eine göttliche Person, auch wenn sie gleichermaßen über den göttlichen und den menschlichen Willen verfügt¹⁰⁰. Maria hingegen ist eine menschliche Person, und zwar in vollkommener Reinheit und Empfänglichkeit gegenüber Gott. Rahner billigt den auch wieder-

⁹⁷ Vgl. H.M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1947; ²1954; A.K. ZIELINSKI, *Maria – Königin der Apostel. Die Bedeutung Mariens nach den Schriften des Palottiner-Theologen Heinrich Maria Köster für das Katholische Apostolat und Neuevangelisierung in Lateinamerika*, Frankfurt a.M. 2000, 192–202. Zum Anliegen Kösters vgl. auch S. HARTMANN, *Mariologie und Metaphysik. Zu Heinrich M. Kösters Übernahme der thomistischen »Akt und Potenz-Lehre«*, in J. KREIML u.a. (Hrsg.), *Der Wahrheit verpflichtet. Festschrift für ... Kurt Krenn zum 70. Geburtstag*, Graz 2006, 518–529; DERS., *Die Magd des Herrn. Zur heilsgeschichtlichen Mariologie Heinrich M. Kösters* (Eichstätter Studien 61), Regensburg 2009; dazu die Rezension von J. STÖHR: *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 13 (2/2009) 122–130; Nachtrag *ibidem*, 14 (2/2010) 263f. Zum Folgenden vgl. bereits M. HAUKE, *Maria als mütterliche Mütlerin in Christus. Ein systematischer Durchblick*, in *Sedes Sapientiae. Mariologisches Jahrbuch* 12 (2/2008) 13–53 (41–46).

⁹⁸ K. RAHNER, *Probleme heutiger Mariologie*, in G. SÖHNGEN (Hrsg.), *Aus der Theologie der Zeit*, Regensburg 1948, 85–113 (97) (neu abgedruckt in K. RAHNER, *Maria, Mutter des Herrn* [Gesammelte Werke IX], Freiburg i.Br. 2004, 681–703).

⁹⁹ RAHNER, *Probleme* (Anm. 98), 98.

¹⁰⁰ In der Christologie Rahners gibt es freilich (wie oben angedeutet) kein spezifisches »Ich« des Gottessohnes, sondern nur das »Ich« Gottes im allgemeinen, während das für Jesus spezifische »Ich« menschlicher Art ist. Die johanneische Aussage Jesu »Ehe Abraham ward, bin ich« (Joh 8,58) wäre dann nicht vom Sohn Gottes gesagt, sondern von Gott im allgemeinen. Zum christologischen Personbegriff Rahners und dessen Problematik vgl. BANTLE (1979) (Anm. 78); A. ZIEGENAUS, *Jesus Christus. Die Fülle des Heils. Christologie und Erlösungslehre* (Katholische Dogmatik IV), Aachen 2000, 107–116; H.-J. VOGELS, *Rahner im Kreuzverhör*, Bonn 2002, 8–11.

holt vom päpstlichen Lehramt aufgenommenen Gedanken des Thomas von Aquin, wonach Maria durch ihr Jawort im Namen des ganzen Menschengeschlechtes gehandelt hat. In seinem ausführlichen Beitrag möchte der Jesuitentheologie diesen Punkt freilich nicht entfalten und beschränkt sich auf eine Kritik an Köster¹⁰¹.

Die Ausführungen Rahners wecken manche kritische Fragen: Stimmt es, dass sich in Jesus Christus die »Vermählung« zwischen Gott und Mensch findet? Ist Christus gewissermaßen mit sich selbst verheiratet? Ist er »Braut« und »Bräutigam« gleichermaßen? Zweifellos sind in ihm die Zustimmung des menschlichen und des göttlichen Willens miteinander verbunden. Dieses zweifache »Ja« wird jedoch von der gleichen Person des göttlichen Sohnes getragen. Die menschliche Natur Jesu handelt als lebendiges Werkzeug für die Erlösung der Menschen, empfängt aber selbst nicht die Erlösung. Die Vorstellung vom »erlösten Erlöser« (wobei »Erlösung« die Befreiung von der Sünde meint) wäre eine gnostische Idee¹⁰², die wir Rahner nicht zuschreiben wollen. Im Neuen Testament und in der theologischen Überlieferung finden wir für Jesus Christus den Titel des »Bräutigams«, worin die prophetische Rede vom Bund zwischen Gott und seinem Volk aufgenommen wird; der Name der »Braut« meint das Gottesvolk bzw. die Kirche, die in Maria ihr Urbild findet. Kardinal Scheffczyk betont darum: »Das Problematische der Rahnerschen Kritik [an Köster] liegt ... in der Schwierigkeit, dem gottmenschlichen Erlöser selbst ein Jawort zum Empfang der Erlösung zuzusprechen, der ja nicht zur erlösungsbedürftigen Menschheit gehört, woraufhin er die Erlösung gar nicht anzunehmen brauchte und sie nicht annehmen konnte«¹⁰³.

Einige Jahre nach seiner ersten Kritik an Köster schreibt Rahner eine Rezension, um darin auf die Veröffentlichungen Kösters zu antworten, der sich gegen die Kritiken seines Kollegen verteidigt hatte. Er anerkennt nun, dass Maria die Erlösung im Namen des Menschengeschlechtes angenommen habe und (im Unterschied zur ersten Stellungnahme) dass es eine wirkliche unmittelbare Mitwirkung der Gottesmutter an der objektiven Erlösung gegeben habe, weil es beim Erlösungswerk eine Kontinuität zwischen Inkarnation und Kreuzestod gibt. Problematisch wird nun aber die Leugnung einer Stellvertretung des Menschengeschlechtes durch Maria: die selige Jungfrau habe etwas zu unseren Gunsten übernommen, aber nicht an unserer Stelle. Das Jawort Mariens kann darum nach Rahner keine Bedingung sein, auf die hin Gott anderen Menschen das Heil in Jesus Christus gewährt. Es sei nicht einsichtig, warum Maria das in sich schon begründete Heil annehmen müsse, bevor es der einzelne Gläubige ergreifen könne¹⁰⁴. Mit anderen Worten: Rahner akzeptiert nur eine Solidarität Mariens zu unseren Gunsten, aber keine Stellvertretung als bräutliche Mittlerin der Menschheit gegenüber dem »Bräutigam« des menschgewordenen Gottessohnes.

¹⁰¹ RAHNER, *Probleme* (Anm. 98), 108.

¹⁰² Vgl. K. RUDOLPH, *Die Gnosis*, Göttingen ³1990, 141f.

¹⁰³ SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie* (Anm. 96), 302.

¹⁰⁴ K. RAHNER, Besprechung von H.M. KÖSTER, *Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage*, Limburg 1950: ZKTh 74 (1952) 227–235 (230, 234) (neu abgedruckt in RAHNER, *Maria* [Anm. 98], 733–745). In einer Mariologievorlesung (K. RAHNER, *Mariologia*, Innsbruck 1959, maschinenschriftlich, S. 365) leugnet Rahner jedoch die Mitwirkung Mariens am Kreuzesopfer und ihren heilshaften Verdienst; so I. EG

In diesen Bemerkungen Rahners zeichnet sich bereits seine spätere christologische Position ab, wonach es keine stellvertretende Sühne Christi gibt (also kein Leiden an unserer Stelle), sondern nur ein solidarische Handeln zu unseren Gunsten¹⁰⁵. Diese Reduktion erreicht nicht den geoffenbarten Inhalt der Christologie. Selbst der französische Jesuit Bernard Sesboué, Verfasser eines Standardwerkes zur Soteriologie und üblicherweise sehr aufnahmebereit gegenüber dem Vermächtnis Rahners, muss zugeben: die Begriffe der Substitution (also das Auf-sich-Nehmen der Strafe, die uns zusteht) und der Solidarität sind gleichsam »die beiden Brennpunkte derselben Ellipse«, die von der Stellvertretung miteinander verbunden wurden¹⁰⁶.

Mit dem hl. Anselm ist zu betonen, dass Christus als Gott und als Mensch in den Erlösungsvorgang eingeht¹⁰⁷. Unzureichend ist die Kritik Kösters, der die Mittlerschaft Christi in seiner Menschheit gegen eine angebliche Mittlerschaft im göttlichen Logos ausspielt, die für die alexandrinische Christologie der Väterzeit typisch sei im Unterschied zum westlichen Denken Anselms¹⁰⁸. Der göttliche Sohn befinde sich schon »seinem ewigen Sein nach immer im Zustand der Opferrgabe an den Vater. Das geschichtliche Opfer des Sohnes ist lediglich eine Ausdehnung dazu«¹⁰⁹. In diesen Bemerkungen zeigt sich eine gewisse Konfusion zwischen dem trinitarischen Leben, in dem es kein Opfer im strikten Sinne geben kann, und dem Heilswerk Jesu Christi als Mensch. Christus ist als Mensch unser einziger Mittler, auch wenn es für die Inkarnation des Sohnes Gottes (und nicht des Vaters oder des Heiligen Geistes) Kon-

GEMANN, *Die »ekklesiologische Wende« in der Mariologie des II. Vatikanums und »Konziliare Perspektiven« als neue Horizonte für das Verständnis der Mittlerschaft Mariens*, Altenberge 1993, 289 (über Rahner: 276–321).

Die genannten Punkte finden sich bereits in einem Artikel (in französischer Sprache) über das »Fundamentalprinzip« der Mariologie; dabei überrascht es nicht, dass Rahner den Ansatzpunkt der Mariologie (Fundamentalprinzip) darin sieht, dass sie die vollkommen Erlöste sei. Dieser systematische Ansatz ist ungeeignet, um die Gottesmutterchaft und die Mitwirkung an der Erlösung angemessen zu würdigen: K. RAHNER, *Le principe fondamental de la théologie mariale*, in *Recherches de science religieuse* 42 (1954) 481–522 (497, Anm. 28): »Attribuer à la Sainte Vierge, au pied de la croix, un acte ayant formellement une importance sotériologique pour tous (c'est à dire un acte indépendant et entièrement distinct de celui qu'elle a fait à l'Incarnation) reviendrait pratiquement à admettre une fonction co-rédemptrice«; deutsch (Hauke): »Der heiligen Jungfrau unter dem Kreuz einen Akt zuzuschreiben, der formell eine erlösende Bedeutung für alle hat (das heisst eine Handlung, die unabhängig und ganz verschieden ist von dem, was sie bei der Inkarnation getan hat), würde praktisch bedeuten, eine miterlösende Funktion zuzugeben« (was nach Rahner abzulehnen ist).

Ibidem, 498, Anm. 29: »Cet acte de Marie n'est pas un geste sacrificiel co-méritoire; il n'est pas non plus (si on l'entend au sens strict d'un acte accompli au Calvaire) une acceptation >collective< de la rédemption, une acceptation de l'offre faite aux hommes par Dieu et par le Christ sur la croix«; deutsch (Hauke): »Diese Handlung Marias ist keine mitverdienende opfernde Geste; sie ist ebenso wenig (wenn man sie im strikten Sinne als Handlung versteht, die auf Kalvaria vollbracht wurde) eine >kollektive< Annahme der Erlösung, eine Annahme des von Gott und von Christus den Menschen auf dem Kreuz gemachten Angebotes«.

¹⁰⁵ Vgl. die kritische Analyse von K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln 1991, 358–362; VOGELS (Anm. 100), 21–24.

¹⁰⁶ B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore I*, Cinisello Balsamo 1991, 418 (or. frz. 1988).

¹⁰⁷ Anselm von Canterbury, *Cur Deus homo*.

¹⁰⁸ Vgl. KÖSTER, *Unus Mediator* (Anm. 104), 144. Eine Analyse der Väterzeugnisse, welche die These Kösters so nicht bestätigt, findet sich bei B. STUDER, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik* (HDG III/2a), Freiburg i. Br. 1978, passim; SESBOÜÉ (Anm. 106), 103–110.

¹⁰⁹ KÖSTER, *Unus Mediator* (Anm. 104), 140f.

venienzgründe gibt (der Sohn übermittelt dem Heiligen Geist das göttliche Leben des Vaters).

Richtig ist freilich bei Köster die Betonung der heilshaften Stellvertretung Mariens als Urbild der Kirche zugunsten der gesamten Menschheit sowohl bei der Inkarnation als auch unter dem Kreuz. Die Menschheit gibt es nur in der Doppelausgabe von Mann und Frau. Christus ist in seiner männlichen Prägung Vertreter Gottes in seiner Hingabe gegenüber der Menschheit, aber auch als Haupt der Kirche Vertreter der Menschen gegenüber Gott. Maria empfängt das Heil von Gott, was ihrer weiblich-rezeptiven Prägung entspricht. Im Unterschied zu Köster ist freilich auch das aktive Mitwirken zu betonen, das sich nicht auf das Empfangen beschränkt, sondern in der Gnade Christi einen aktiven Beitrag leistet zum Heil der Menschen. Im Bund zwischen Christus und der Kirche ist Maria nicht nur Urbild, sondern auch Mutter der Kirche. Der Blick auf das Bundesgeschehen, das im Bild der Ehe geschildert wird, eröffnet jedenfalls die Aufgabe Mariens als bräutliche Stellvertreterin der Menschheit im Heilsprozess.

Abgerundet werden kann die Bedeutung Mariens als frauliche Stellvertreterin der Menschheit vor Gott durch den skotistischen Gedanken von der vollkommenen Erlösung bzw. der vollkommenen Mittlerschaft: die Erlösung ist erst dann vollkommen, wenn es einen Menschen gibt, der vollständig und von Anfang an von ihr ergriffen wird¹¹⁰. Dieser Mensch ist Maria aufgrund der Unbefleckten Empfängnis: da sie vor der Erbsünde bewahrt wurde, stand sie niemals unter der Herrschaft der Sünde. Erst durch die Unbefleckte Empfängnis eröffnet sich ihre einzigartige Aufgabe bei der Erlösung der Menschen: die Vorauslösung Mariens geschieht, wie Johannes Paul II. betont, im Hinblick auf ihre zukünftige Mitwirkung beim Erlösungswerk¹¹¹.

Scheffczyk betont zu Recht mit Köster, dass Maria bei der Menschwerdung Gottes ihr Jawort als Urbild der Kirche spricht, wobei sie die »bräutliche« Hingabe der Menschheit gegenüber Gott zum Ausdruck bringt. Bei der Erlösung ist wichtig der männliche Beitrag Christi, des neuen Adams, aber auch die frauliche Mitwirkung der neuen Eva. Im Bundesgeschehen steht Maria auf der »weiblichen« Seite als Urbild und Mutter der Kirche. Dabei darf nicht nur das Empfangen Mariens gewürdigt werden (so bei Köster), sondern wichtig ist auch die aktive Mitwirkung als effektiver (und nicht nur affektiver) Faktor im Erlösungsgeschehen. Mit anderen Worten: die Mitwirkung muss das Empfangen ergänzen. Scheffczyk legt die Fehler der Position von Rahner dar, aber gelangt nicht zu einer Kritik Kösters, der die Mängel eines einseitig ekklesiotypischen Ansatzes bezüglich der heilshaften Mitwirkung Mariens an der Erlösung nicht überwindet¹¹².

¹¹⁰ Vgl. Duns Scotus, *Ordinatio* I d. 17 p. 1 q. 1–2; *Opus Oxoniense* III d. 3 q. 1; A. POMPEI, *Giovanni Duns Scoto e la dottrina sull'Immacolata Concezione*, in S.M. CECCHIN (Hrsg.), *La »Scuola Francescana« e l'Immacolata Concezione*, Città del Vaticano 2005, 193–217 (204–209).

¹¹¹ Vgl. Johannes Paul II., *Redemptoris Mater* (1987) 39; Marianische Katechese 21,4 vom 30.5.1996.

¹¹² Vgl. L. SCHEFFCZYK, *Maria. Mutter und Gefährtin Christi*, Augsburg 2003, 185–190. Siehe meine Besprechung in *Rivista Teologica di Lugano* 9 (2004) 493–495. Eine deutliche Kritik an Köster findet sich freilich bei dem bekanntesten Schüler Scheffczyks, A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik V), Aachen 1998, 346–348. Über die Mängel des Kösterschen Ansatzes siehe auch G. BARAÚNA, *De natura corredeptionis marianae in theologia odierna (1921–1958). Disquisitio espositivo-critica*, Roma 1960, 93–164; ZIELINSKI (Anm. 97), 192–202.

9.2 Die Bedeutung des »Fundamentalprinzips«

Nach der Stellungnahme zur Auseinandersetzung zwischen Rahner und Köster widmet sich Scheffczyk dem systematischen Ansatzpunkt der Mariologie, dem sogenannten »Fundamentalprinzip«¹¹³, das Rahner vor allem in einem französischsprachigen Artikel aus dem Jahre 1954 behandelt¹¹⁴. Um den Ausgangspunkt für die systematische Reflexion in der Marienlehre zu kennzeichnen, geht Rahner nicht von der Gottesmutterchaft aus oder (mit Scheeben) von der »gottesbräutlichen Mutterchaft«, sondern von der Unbefleckten Empfängnis, um die Mariologie enger mit der Anthropologie zu verbinden. Nach dem deutschen Jesuiten besteht das mariologische Fundamentalprinzip im vollkommenen Erlöstsein Mariens. Hier werden die kennzeichnenden personalen Merkmale nicht gewürdigt, die aus der zentralen Stellung Mariens als Gottesmutter in der Heilsgeschichte kommen. Betont wird nur, was Gott in ihr gewirkt hat. Letztlich wird in Maria nur hervorgehoben, was Gott für die Menschheit getan hat¹¹⁵.

Die Probleme des Vorschlags Rahners zum Fundamentalprinzip zeigen sich seiner Anwendung auf die einzelnen Mariendogmen, vor allem bezüglich der Gottesmutterchaft. Der deutsche Jesuit stellt sogar die Gottesmutterchaft selbst als logische Folge ihres vollkommenen Erlöstseins dar. Der Mensch würde die Gabe Gottes so annehmen, dass die Gottesmutterchaft als vollkommenste Empfängnis Gottes im Christentum erscheint. Auf diese Weise gelangt man nicht zur Würde, Mutter Gottes zu sein, die alle anderen Geschöpfe überragt¹¹⁶. Der transzendente Ansatz scheitert auch angesichts der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens, insofern Rahner bezüglich des bindenden Charakters dieses Dogmas ein Fragezeichen setzt. Hier zeigt sich, dass die Gestalt Mariens nicht aus einer allgemeinen menschlichen Erfahrung abgeleitet werden kann¹¹⁷.

Die Neigung zu einer anthropozentrischen Einebnung der marianischen Wahrheit zeigt sich auch in der Bewertung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel. Nach Rahner ist die Aufnahme Mariens nur ein Beispiel für das, was alle anderen Christen erwartet, die im Augenblick des Todes auferstehen; sie ist eine »gemein-christliche Selbstverständlichkeit«¹¹⁸.

Diese Behauptung ist typisch für die gesamte Tendenz der Mariologie Rahners. Maria erscheint nur auf einer höheren Stufe innerhalb der Möglichkeiten des Ge-

¹¹³ Vgl. dazu im allgemeinen A. ZIEGENAUS, *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik 5), Aachen 1998, 28–43; M. HAUKE, *Introduzione alla mariologia* (Collana di Mariologia 2), Lugano – Varese 2008, 103–120.

¹¹⁴ RAHNER, *Principe fondamentale* (Anm. 104).

¹¹⁵ Vgl. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie* (Anm. 96), 305–308.

¹¹⁶ Vgl. *ibidem*, 308–310.

¹¹⁷ Vgl. *ibidem*, 310–312. Mit der Mariologie Rahners, besonders ausführlich mit der unhaltbaren Position zur »virginitas in partu«, befasst sich kritisch auch A.M. APOLLONIO, *Rilievi critici sulla mariologia di Karl Rahner*, in LANZETTA (2009) (Anm. 2), 223–252 (235–251); s.a. M. HAUKE, »virginitas in partu«: Akzentsetzungen in der Dogmengeschichte, in A. ZIEGENAUS (Hrsg.), »Geboren aus der Jungfrau Maria«. Klarstellungen (Mariologische Studien 19), Regensburg 2007, 88–131 (88–90.114f.119–122).

¹¹⁸ Vgl. *ibidem*, 312, mit Hinweis auf RAHNER, *Grundkurs des Glaubens* (Anm. 23), 375.

schöpfes und nicht als Höhepunkt, der die geschöpflichen Fähigkeiten übersteigt, obwohl Maria ein Geschöpf ist. Die traditionelle Position geht aus von der Nähe Mariens zu Gott, um dann die Beziehung zur Menschheit zu beschreiben, während Rahner bei der Nähe der Jungfrau zum Menschen verbleibt und das vertritt, was er selbst einen mariologischen »Minimalismus« nennt¹¹⁹. Scheffczyk betont demgegenüber: »kein theologischer Minimalismus kann der Wahrheit des Glaubens wie dem Anspruch der Glaubenswissenschaft genügen«¹²⁰.

10. Die Eschatologie

Die Ausführungen Karl Rahners zur Aufnahme Mariens betreffen auch die Eschatologie. Der deutsche Jesuit hat die sogenannte »einphasige Eschatologie« vorbereitet, die den Zwischenzustand zwischen Tod und Auferstehung ablehnt. Die Vertreter dieser Strömung lehren eine Auferstehung im Tode und sind sehr kritisch gegenüber dem Begriff der unsterblichen Seele¹²¹. Scheffczyk berührt das Thema im Bereich der Mariologie (wo die leibliche Aufnahme in den Himmel als Privileg erscheint und nicht als gemeinsames Geschick aller Christen im Augenblick des Todes)¹²². Direkt aufgegriffen wird das Thema in einer dichten Abhandlung über die Unsterblichkeit bei Thomas von Aquin in der neueren Diskussion¹²³. Der Theologe zeigt, wie die thomassische Anthropologie eine bewundernswerte Synthese bildet, die sowohl die Einheit des Menschen würdigt als auch die Unsterblichkeit der Seele. Die moderne protestantische Theologie stellt oft die natürliche Unsterblichkeit der Seele (die als Frucht des platonischen Dualismus verworfen wird) der Auferstehung durch Gnade gegenüber. Die zeitgenössische katholische Theologie wirft oft die natürliche Unsterblichkeit und die heilshafte Auferstehung durcheinander. Thomas hingegen nimmt die Unsterblichkeit an, erklärt sie aber als Situation der Bedürftigkeit: die vom Leib ge-

¹¹⁹ Vgl. SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie* (Anm. 96), 313, mit Hinweis auf K. RAHNER, *Zur konziliaren Mariologie*, in *Stimmen der Zeit* 174 (1964) 87–101 (101).

¹²⁰ SCHEFFCZYK, *Mariologie und Anthropologie* (Anm. 96), 313. Zur Mariologie von Scheffczyk vgl. M. HAUKE, *Introduzione all'opera teologica e alla mariologia del cardinale Leo Scheffczyk*, in L. SCHEFFCZYK, *Maria, crocevia della fede cattolica* (Collana di Mariologia, 1), Lugano 2002, 11–39 (26–39); DERS., *La mariologia de Leo Scheffczyk*, in *Scripta de María* 8 (2011) 65–91.

¹²¹ Über diese Strömung, die 1979 zum Einschreiten der Glaubenskongregation führte, siehe C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo⁵ 1990, 166–307; J. RATZINGER, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik, IX), Regensburg⁶ 1990 (vgl. besonders den Anhang: 194–226); A. ZIEGENAUS, *Die Zukunft der Schöpfung in Gott. Eschatologie* (Katholische Dogmatik, VIII), Aachen 1996, 91–135.

¹²² Das Thema wird vertieft bei A. ZIEGENAUS, *Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen*, in G. ROVIRA (Hrsg.), *Die sonnenbekleidete Frau. Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Überwindung des Todes durch die Gnade*, Kevelaer 1986, 72–92; DERS., *Maria in der Heilsgeschichte. Mariologie* (Katholische Dogmatik, V), Aachen 1998, 318–324; S.M. PERRELLA, *La Madre di Gesù nella coscienza ecclesiale contemporanea*, Città del Vaticano 2005, 340–376.

¹²³ L. SCHEFFCZYK, »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion (Bayrische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte 1989, Heft 4), München 1989.

trennte Seele bewahrt nach dem leiblichen Tod die Sehnsucht, sich mit dem Leib zu verbinden; dieses Sehnen erfüllt sich nur in der glorreichen Auferstehung¹²⁴. Auf diese Weise gelangt man zu einem ausgewogenen Verhältnis zwischen Natur und Gnade in der eschatologischen Vollendung.

Der Widerstand Scheffczyks gegen die »einphasige Eschatologie« (die sich unter dem Einfluss der Jesuiten Boros und Rahner entwickelte) bekundet sich auch in einem Beitrag über die Parusie, über die Wiederkunft Christi am Ende der Zeiten in ihrer kosmischen Bedeutung¹²⁵. Die endzeitliche Vollendung des materiellen Kosmos erscheint auch in den umfangreichen Äußerungen zur Auferstehung Christi als Prinzip des christlichen Glaubens¹²⁶. Die Auferstehung des Leibes am Ende der Geschichte offenbart den Menschen in seiner Beziehung zur gesamten Geschichte und zur menschlichen Gemeinschaft.

11. Konklusion

Wenn wir das gesamte Werk Leo Scheffczyks durchgehen würden, fänden wir noch zahlreiche weitere Punkte, bei denen sich der schlesische Theologe über die Lehren Rahners äußert. Immerhin haben wir versucht, einige zentrale Gesichtspunkte darzustellen. Darin zeigt sich eine eher kritische Einstellung, die beim idealistischen philosophischen Ansatz einsetzt, der die gesamte Theologie von den Wurzeln her verdirbt. Scheffczyk anerkennt durchaus auch gewisse positive Seiten der zahlreichen Äußerungen Rahners, aber es ist offenkundig, dass sein Denkstil und sein grundsätzlicher Ansatz in eine ganz andere Richtung geht. Was Joseph Ratzinger über sein Verhältnis zu Rahner gesagt hat, gilt ähnlich auch für Scheffczyk: von ihrem theologischen Ansatz her leben Scheffczyk und Rahner gleichsam auf zwei verschiedenen Planeten¹²⁷. Rahner, zumindest in seinem transzendentalen philosophischen Ansatz, löst die Unterschiede auf zwischen Natur und Gnade, Philosophie und Theologie, Schöpfung und Evolution. Scheffczyk hingegen entwickelt ein personalistisches Denken, bei dem der Mensch Gott begegnen kann und am unendlichen dreifaltigen Leben Gottes teilhaben darf, ohne dabei seine Identität aufzulösen. An die Stelle eines transzendentalen Horizontes, in dem der Mensch sich selber wiederfindet, setzt der deutsche Kardinal die personale Begegnung zwischen Gott und Mensch. In dieser Begegnung schenkt sich Gott dem Menschen aus freier Gnade und hebt ihn über seine geschöpflichen Grenzen hinaus.

¹²⁴ Vgl. *ibidem*, 50f.

¹²⁵ L. SCHEFFCZYK, *Die Wiederkunft Christi in ihrer kosmischen Bedeutung*, in DERS., *Glaube als Lebensinspiration* (Anm. 10) (1980; zuerst 1965), 287–310.

¹²⁶ L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 285–293.

¹²⁷ Vgl. J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 131. Zur theologischen Beziehung zwischen Rahner und Ratzinger vgl. D. KAES, *Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers*, St. Ottilien 1997, 126–129; H.C. SCHMIDBAUR, *Teologia ascendente o teologia discendente? Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar di fronte a Karl Rahner*, in LANZETTA (2009) (Anm. 1), 253–265; W. TEIFKE, *Offenbarung und Gericht. Fundamentaltheologie und Eschatologie bei Guardini, Rahner und Ratzinger*, Göttingen u.a. 2012; R. WEIMANN, *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn 2012, 200f.