

DAVID BERGER

Thomas von Aquin, Hegel und Karl Rahner in der Sicht des deutschen Thomisten Bernhard Lakebrink

In dem großen, dreibändigen Werk «Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts» findet man seine Namen nur in einigen Fußnoten und Randbemerkungen im Kontext der Kritik am Transzendentalthomismus, zumal dem Rahnerscher Prägung. Die Rede ist von dem Thomisten Bernhard Lakebrink. Auch in der neuen, federführend von Walter Kardinal Kasper herausgegebenen, dritten Auflage des einst sehr renommierten «Lexikons für Theologie und Kirche» (Freiburg/Breisgau, XIII Bde., 1993-2002) sucht man seinen Namen, neben dem weiteren wichtiger Thomisten wie etwa Mariano Cordovani, Norberto Del Prado, Gundislav Feldner, Alexander M. Horvath und Cornelio Fabro, völlig vergeblich. Während entgegen aller wissenschaftlicher Konventionen auch noch lebende Theologen aufgenommen wurden. Diese vor allem aus der Ecke der Befreiungstheologie: So werden Evaristo Arns und Aloisio Lorscheider in verhältnismäßig umfangreichen Artikeln euphorisch gefeiert, bei letzterem mit Genugtuung seine Tätigkeit für die Befreiungstheologie gegen Rom [Bd. XI, 174] hervorgehoben.

Die Frage stellt sich natürlich, ob hier ein ganzer Teil der katholisch Theologie und Philosophie des 20. Jahrhunderts bewusst mit Totschweigen bestraft werden soll?¹

¹ Überhaupt würde sich eine genaue Analyse dieses Lexikons auch unter dem Aspekt der Orthodoxie anbieten. Francois Reckinger hat festgestellt: «Aus dem Gesagten ergibt sich, dass, wer Glauben und Theologie ernst nimmt, vor dem Einfluss dieses Lexikons nachdrücklich warnen muss» (*Forum Katholische Theologie* 18 [2002] 77).

Dies ist um so bedauerlicher, da Lakebrink im allgemeinen Klima der letzten Jahrzehnte, in dem in Deutschland der Thomismus strikter Observanz genauso als obsolet verachtet wie eine umfassende Kritik an Karl Rahner als inopportun angesehen wurde, eine originelle Ausnahmeform war. Auf der Basis einer tiefen Kenntnis des Denkens Hegels, dessen Unzulänglichkeiten ihn zu Thomas führten, erarbeitete er eine Kritik des Rahnerschen Denkens, die nach wie vor an spekulativer Tiefe und Treffsicherheit ihresgleichen sucht, und die in der gegenwärtig neu auflebenden Kontroverse um die Problematik des Rahnerschen Denkens eine wichtige Klärungsfunktion einnehmen könnte.²

1. Wer war Bernhard Lakebrink?³

Bernhard Lakebrink wurde am 5. August 1904 in dem kleinen Ort Asseln bei Paderborn geboren. Nach dem Abitur am Gymnasium Theodorianum in Paderborn studierte er in Bonn, München und Freiburg im Breisgau Jurisprudenz und Philosophie. In Bonn promovierte er sich im Februar 1930 bei Adolf Dyroff mit einer Arbeit über «Das Wesen der theoretischen Notwendigkeit unter besonderer Berücksichtigung der Kantischen und modernen Interpretation (Natorp, Heidegger)»⁴. Danach war er bis zu Beginn der 50er Jahre an verschiedenen Gymnasien des Rheinlandes, unter anderem an dem traditionsreichen Kölner Dreikönigs-gymnasium, als Lehrer tätig. 1934 widersetzte sich der junge Gelehrte durch seine Mitarbeit an den gegen Rosenberg gerichteten, im Auftrag des Bischofs von Münster, Graf Galen, herausgegebenen «Studien zum *Mythus des 20. Jahrhunderts*» gleichermaßen mutig wie wissenschaftlich kompetent der Vereinnahmung der

² Im gewissen Sinne räumt dies selbst der wichtigste Schüler Karl Rahners ein, wenn er auch diese Auseinandersetzung nicht aufnimmt. Karl Lehmann schreibt: «Auch übergehe ich die massive Kritik von Seiten einer klassischen thomistischen Position, wie sie vor allem von B. Lakebrink und von W. Hoeres formuliert worden ist. Hier tut sich ein weites Feld der Auseinandersetzung auf» (Karl LEHMANN, «Philosophisches Denken im Werk Karl Rahners», in: Albert RAFFELT [Hg.] *Karl Rahner in Erinnerung* [Düsseldorf, 1994], 25). Eigens wäre freilich anhand dieses Zitates noch einmal zu fragen, ob man den kritischen Ansatz von Hoeres einfach so undifferenziert dem klassischen Thomismus zuordnen kann (cf. dazu meine Anmerkungen in: *Doctor Angelicus* 2 [2002] 249-251).

³ Cf. dazu: Cornelio FABRO (Hrsg.), *Gegenwart und Tradition: Eine Festschrift für Bernhard Lakebrink* (Freiburg/Breisgau 1969); ANONYM, «65. Geburtstag von Professor Lakebrink»: *Badische Zeitung* 6.8. 1969, 16; Josef FREY, «Laudatio für Bernhard Lakebrink», in: Vereinigungsgehaltiger Theodorianer (Hg.), *Jahresbericht 1979*, 35-37; Hans Joachim WERNER, Klaus HEDWIG u.a., «Vorwort», in: *Studi Tomistici* 24 (1984) 5-8; Johannes BÖKMANN, «Gratulation an Bernhard Lakebrink zur Aufnahme in die Päpstliche Thomasakademie»: *Theologisches* 17 (1987) 8-9; David BERGER, «Bernhard Lakebrink (1904-1991): Katholischer Philosoph», in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* XIX (2001) 861-864.

⁴ Veröffentlicht als: «Das Wesen der theoretischen Notwendigkeit»: *Philosophisches Jahrbuch* 46 (1933) 160-174; 291-318.

mittelalterlichen Philosophie und Theologie, besonders Meister Eckarts, durch die nationalsozialistische Ideologie⁵. Kein geringerer als Ludwig Markuse hat über diesen Antimythos geurteilt, dass er den Rosenberg-Mythos so gründlich wie sonst keine andere Arbeit jener Zeit, eingeschlossen die Schriften der Exilanten, zerstört habe.

An der Albertus-Magnus-Universität zu Köln habilitierte er sich 1954 bei dem Mediävisten Josef Koch (Thomas-Institut) mit einer vielbeachteten Arbeit zum Verhältnis von Thomismus und Hegelschem Denken. Darauf nahm Lakebrink zunächst eine Gastprofessur in Münster, 1959 einen Ruf an die Universität Freiburg im Breisgau Cals Nachfolger Max Müllers an. Dort lehrte er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1973 als Ordinarius für Philosophie. Nach seiner Emeritierung zog er sich in seine Heimat, nach Paderborn, zurück. Am 29. Mai 1987 wurde der Gelehrte, der bis zu seinem Tod eine große Photographie Papst Pius XII. über seinem Schreibtisch hängen hatte, von Luigi Kardinal Ciappi zum Mitglied der «Päpstlichen Römischen Akademie des Hl. Thomas und der Katholischen Religion»⁶ ernannt. Er starb am 7. Februar 1991 in Paderborn.

Lakebrinks Denken, das sich in zahlreichen philosophischen Studien auf hohem Niveau spiegelt⁷, kreiste stets um die Spannung zwischen dem typisch neuzeitlichen Denken auf der einen Seite, das nach ihm in der Dialektik Hegels seinen prägnantesten Ausdruck gefunden hat. Und der mittelalterlichen Philosophie und Theologie auf der anderen Seite, deren Perfektion im Thomismus aufgewiesen wird⁸. Die Sympathien des Philosophen gehörten dabei ganz unzweifelhaft der thomistisch-objektivistischen Philosophie, die er spekulativ tiefschürfend und dennoch in stetem kritischem Dialog mit dem modernen Denken entfaltetete. In deutlicher Nähe zu Cornelio Fabro

⁵ «Zum Eckehart-Problem», in: *Studien zum «Mythos des XX. Jahrhunderts»* (Köln, 1934). Dazu: Wilhelm NEUSS, *Kampf gegen den Mythos des 20. Jahrhunderts* (Köln, 1947).

⁶ Cf. David BERGER, «Aln dulcedine societatis, quaerere veritatem!»: Zur Geschichte der «Päpstlichen Akademie des hl. Thomas von Aquin»: *Doctor Angelicus* 2 (2002) 135-180.

⁷ Vgl. die Bibliographie in: *Studi Tomistici* 24 (1984) 196-198.

⁸ Cf. Bernhard LAKEBRINK, *Der lateinische Gedanke und die deutsche Subjektivität* (Köln, 1946); *Neue Bildung: Die Überwindung des modernen Nominalismus* (Bonn, 1946); *Hegels dialektische Ontologie und die Thomistische Analektik* (Köln, 1955; Ratingen, 1968); *Klassische Metaphysik: Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik* (Freiburg/Breisgau, 1967); *Die europäische Idee der Freiheit*, I: «Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung» (Leiden, 1968); *Studien zur Metaphysik Hegels* (Freiburg/Breisgau, 1969); *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830*, I: «Sein und Wesen», (Freiburg/Breisgau, 1979); «Die metaphysischen Voraussetzungen der Thomistischen Gottesbeweise»: *Studi Tomistici* 9 (1980) 7-28; *Perfectio omnium perfectionum: Studien zur Seinskonzeption bei Thomas von Aquin und Hegel* (Vatikan, 1984); *Kommentar zu Hegels Logik in seiner Enzyklopädie von 1830*, II: «Der Begriff und die Idee» (Freiburg/Breisgau, 1985).

verteidigte er gegen Heideggers Vorwurf der Seinsvergessenheit das metaphysische Denken des Aquinaten als eigent-liche Philosophie des Seins, welche es letztlich allein schlüssig vermag, die absolute Priorität des Seins (als *actualitas omnium actuum*) vor dem Werden, des Aktes vor der Potenz zu wahren. Auf dieser Basis erarbeitete La-kebrink eine profunde, viel diskutierte Kritik des mehr von der Existentialphilosophie als von Thomas geprägten Transzendentalthomismus in Philosophie und Theologie⁹. Besonders seine letzte eigenständige Veröffentlichung «Die Wahrheit in Bedrängnis», die stark von Kardinal Sirijs Werk «Gethsemani» inspiriert ist, kann durchaus als eine der spekulativ anspruchsvollsten thomistischen Kritiken des Denkens Karl Rahners im 20. Jahrhundert gelten.

2. Auf der Suche nach dem Wesen des Thomismus

Seit dem Tod des hl. Thomas und dem bald danach einsetzenden Korrektorienstreit gibt es im Thomismus das verständliche Bemühen, sich gegenüber anderen Ansätzen abzugrenzen und ein einheitliches Lehrgebäude, eine klar gegliederte Synthese, ein System¹⁰ darzustellen, in dem die vielen einzelnen Lehrpunkte der Schule zu einer Ganzheit gegliedert sind und so auch identitätsbegründend und Cwährend wirken können¹¹. Solches Ringen um eine Synthese ist freilich immer auf die «Zusammenfassung gedanklicher Gebilde zu höheren Einheiten»¹² angewiesen. So zeigt sich auch innerhalb der Geschichte des Thomismus durchgehend der zumeist didaktisch motivierte Versuch, die verschiedenen Lehrinhalte des Thomismus zu Leitmotiven oder Kernthesen zusammenzufassen und da-durch zum «Wesen» des Thomismus vorzudringen: Von den «Abbreviationes» des 13. und 14. Jh. über die «Isagoge» des Johannes a S. Thoma und die «Tria principia» des Antoninus Reginaldus bis zu den neuscholastischen Thomisten Herrmann E. Plafmann, Albert Stöckl, Gallus Manser, Norberto Del Prado, Réginald Garrigou-Lagrange, Cornelio Fabro, Etienne Gilson u.a.. Dabei wird vom

⁹ ID., «Metaphysik und Geschichtlichkeit»: *Theologie und Glaube* 60 (1970) 203-219; *Die Wahrheit in Bedrängnis: Kardinal Siri und der neue Glaube* (Stein am Rhein, 1986); «Rahners idealistisches Zerrbild vom Dreifaltigen Gott»: *Theologisches* 17 (1987) 10-22; «Schriftgelehrte und Pharisäer heute»: *Theologisches* 19 (1989) 174-183.

¹⁰ Bezüglich der pejorativen Bedeutung, die heute nicht selten Begriffe wie Synthese und System angenommen haben, sei an das erinnert, was Jean Rimaud geschrieben hat: «Il n'y a pas de philosophie qui ne soit une synthèse, et, pour une large part, une hypothèse vraisemblable, un système» (Jean RIMAUD, *Thomisme et méthode: Que devrait être un Discours de la méthode pour a-voir le droit de se dire thomiste?* (Paris, 1925), 2).

¹¹ Cf. Heinrich SCHMIDINGER, «Thomismus», in: Joachim RITTER u.a. (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10 (Darmstadt, 1998), 1184-1188.

¹² Josef DE VRIES, «Synthese», in: Walter BRUGGER (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch* (Freiburg/Breisgau, 21992), 391.

zur Gegenwart eine gewisse Kontinuität deutlich, die für die Identitätsfindung der thomistischen Schule eine wichtige Funktion besaß. Trotz dieser Kontinuität suchen die skizzierten Ansätze die zahlreichen Leitmotive des Thomismus in einer *resolutio* immer mehr auf ein einziges zentrales Prinzip (Akt und Potenz; Realdistinktion von *esse* und *essentia*; Sein als Akt; Theozentrik) zu reduzieren, das jeweils dann doch bei seiner genaueren Erklärung sehr unterschiedliche Formen der Thomasrezeption verrät¹³.

Mit dieser Suche nach Leitmotiven hängt freilich die Gefahr zusammen, die schon die genannten Thomisten zum Teil erkannt und ihr gegenzusteuern versucht haben: die der Sezierung eines oder mehrerer Leitmotive aus dem Zusammenhang, so dass der Thomismus im schlimmsten Falle zu einer mehr oder weniger gut koordinierten Sammlung von Einzelthesen wird. Bezüglich Antoninus Reginaldus bemerkt Maritain, dass dessen *tria principia* wohl den ganzen Thomismus enthalten, man aber auch den ganzen Thomismus kennen muss, um sie zu verstehen. Und er vergleicht dessen Werk und seine didaktische Zerstückelung in eine schier unüberschaubare Menge von Konsequenzlehrsätzen mit einem anatomischen Atlas, der neben dem lebenden Organismus nur ein jämmerliches *artefactum* darstellt und dem Neuling den Blick auf das Streben des Thomismus zum Lebendig-Organischen versperrt. Genau dieser Charakter eines lebendigen Organismus aber prägt im Zusammenklang mit souveräner, auf dem Zusammenklang aller Teile ruhender Einheit sein ganzes Wesen¹⁴.

Zugleich kann es so zu völligen Fehlinterpretationen kommen, da gilt, was Rimaud richtig bemerkt: «Les mots diversement rangés font un diverse sens. Pareillement, les mêmes thèses essentielles diversement rangées font des philosophies diverses»¹⁵. Doch bereits Johannes a S. Thoma war in seiner *Isagoge* bemüht, Leitmotive und Grundstruktur des Denkens des Aquinaten zugleich zusammenzuschauen. Ähnlich jene Denker des Neuthomismus, die die philosophisch-theologische Synthese des Thomas in Analogie zur gotischen Kathedrale beschreiben¹⁶. Im 20. Jahrhundert hat sich die Untersuchung des Aspektes der Architekto-

¹³ Cf. David BERGER, «Auf der Suche nach dem Wesen des Thomismus»: *Angelicum* 79 (2002) 585 - 646.

¹⁴ MARITAIN, *Distinguer pour unir*, XV-XVI: «Ces trois principes contiennent tout le thomisme; mais il faut aussi tout le thomisme pour les comprendre. De sorte que l'ouvrage de Réginald, avec son inévitable morcellement didactique, n'est lui-même par rapport à la doctrine qu'il expose qu'un planche d'anatomie par rapport à un organisme vivant [...]».

¹⁵ Jean RIMAUD, *Thomisme et méthode*, 1. Vgl. auch, was Kardinal Cajetan in ähnlicher Weise bezüglich der Relationsbestimmung von *ens per essentiam* und *entia per participationem* schreibt: «Quoad rem vero, scito quod ista ratio in terminis communibus, communis est sapientibus fere omnibus; dissensio autem est in expositione terminorum et probationibus» (CAJETANUS, *In Iam Partem Summae Theologiae Divi Thomae* q. 44 a. 1).

¹⁶ Wie lange sich diese Form der Thomasinterpretation gehalten hat, zeigt das neue Thomasbuch O'Mearas: Thomas F. O'MEARA, *Thomas Aquinas Theologian* (Notre Dame, 1997), 54-72 (zu dem Buch vgl.: David BERGER, «Thomas nicht unter Hausarrest stellen!»: *Doctor Angelicus* 1 [2001] 191-199).

nik des thomanischen Gedankens in den durch Chenus legendären Aufsatz¹⁷ initiierten Diskussionen um den Aufbauplan der theologischen Summe von der Suche nach den Leitmotiven und dem «Wesen des Thomismus» abgelöst und verselbständigt. B Es ist das Verdienst einer neuen Studie, der Freiburger Habilitationsschrift von Wilhelm Metz, gezeigt zu haben, dass dies nicht zum Vorteil der Diskussion selbst war, was sich bereits bei Chenu zeigt, der die Grundstruktur der *Summa theologiae* als Entfaltung eines Grundgedankens (neuplatonisches *exitus-reditus*-Schema) sieht, der Thomas völlig fremd ist¹⁸. Die Ergründung der Leit motive und der Kernthese des Thomismus steht mit der Architektur dieses Denkens in einem Verhältnis reziproker Kausalität, was sich besonders an dem Hauptwerk des Thomismus, der theologischen Summe zeigt:

«Wenn behauptet wird, dass die unzähligen Einzelgedanken der Summa Theologiae in einer einzigartigen Architektur vereinigt sind, die keine nur äußerlich verbindende Klammer ist, so liegt darin, dass es in bzw. über den vielen Einzelgedanken noch etwas zu ergründen gilt, was von prinzipieller Bedeutung ist: der eine Gedanke des Thomas selbst. Dieser eine Gedanke würde das innere Leben bzw. die Seele der Summe sein, aus dem die Einzelgedanken eine bestimmte Gestalt erhielten, wodurch sie erst Teile dieser Summe sind»¹⁹.

Mit seinem angezielten «Durchbruch von den vielen zu dem einen Gedanken des Thomas»²⁰, stellt sich Metz so Cfreilich mehr unbewusstC als einer der jüngsten Vertreter in die von uns skizzierte Tradition. Er-gänzt sie freilich in ausführlicher Weise um den notwendigen Aspekt der Architektur des thomanischen Denkens.

3. Analektik als Methode des Thomismus

Während sich Metz bei seiner Suche nach dem «Wesen» des thomanischen Denkens auf die *Summa theologiae* beschränkt, versucht Bernhard Lakebrink etwas ähnliches bezogen auf den gesamten Thomismus im engeren Sinne.

Dabei geht er von einer Gegenüberstellung von der Hegelschen Ontologie, die den rationalistischen Deduktionalismus Spinozas ebenso in sich aufgenommen hat wie den apriorischen Deduktionalismus Kants, mit dem thomistischen Denken aus. Dies in der Überzeugung, dass die

¹⁷ Marie-Dominique CHENU, «Le plan de la Somme théologique de S. Thomas», in: *Revue Thomiste* 47 (1939) 93-107.

¹⁸ Wilhelm METZ, *Die Architektur der Summa Theologiae des Thomas von Aquin: Zur Gesamtsicht des thomanischen Gedankens* (Hamburg, 1998), 2-3.

¹⁹ *Ibid.*, 1-2

²⁰ *Ibid.*, 2.

Hegelsche Philosophie sich selbst zurecht als «das Konzentrat neuzeitlichen Philosophierens»²¹ begreift und daher im modernen Denken eben jene Stelle innehat, die Thomas von Aquin für das Mittelalter, aber darüber hinausgehend für die gesamte *philosophia perennis*, die er als «Seinsmetaphysik» kennzeichnet, besitzt²².

Thomas und Hegel werden so verstanden als die «ragenden Gipfel zweier Welten»²³, deren Vergleich zu tiefen Einsichten in ihr jeweiliges Denken führen kann, gemäß dem Grundsatz des Thomas selbst: «*contraria iuxta se posita magis elucescunt*» (*Summ. theol.* Ia-II q. 42 a. 5 ad 3um). Dabei ergibt sich freilich die Schwierigkeit, dass Hegel über seine Methode zahlreiche Aussagen gemacht und sie selbst als «Dialektik» bestimmt hat. Ganz anders Thomas, der eine solche «Reflexion der philosophischen Reflexion» nicht durchgeführt hat. Den Grund dafür sieht Lakebrink im thomistischen Objektivismus: Dieser «hatte für eine solch reflexive «Erinnerung» der Methode selbst gleichsam keine Zeit»²⁴. Thomas handhabt vielmehr «seine Methode mit der instinktiven Sicherheit des Genies»²⁵. Es ist nun Sache des modernen Denkens und seiner Reflexion über die Methode, sein Interesse Thomas zuzuwenden und sein Denken auf seine Methode hin zu befragen.

Dabei kann sich Lakebrink Cneben einigen Andeutungen, die Thomas in indirekter Weise zu seiner Methode gemacht hatC auf bedeutende Vertreter der thomistischen Schule berufen, die sich bereits vor ihm mit der Grundstruktur des thomistischen Denkens befasst haben.

Schon Charles-René Billuart charakterisierte Cwohl unter dem Einfluss des zitierten ThomaswortesC die thomistische Theologie treffend: «[...] non declinans neque ad dexteram, neque ad sinistram, sed *media via*, eaque regia et tuta inter utrinque syrtis incedens»²⁶. Und Matthias Joseph Scheeben bemerkt, die thomistische Methode von jener des Skotismus ab-hebend: «[...] dass die Auffassung des heiligen Thomas eine streng organische ist, d.h. bei aller Feinheit der Distinktion doch die unterschiedenen Momente nicht auseinanderreißt, sondern sie in ihrer natürlichen lebendigen Verbindung lässt, während Scotus mit dem Seziermesser seiner Distinktion ihre organische Verbindung lockert»²⁷. Pater

²¹ LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 14.

²² *Ibid.*, 9. Diese Gegenüberstellung hat in Richard Schenk einen Kritiker gefunden: «So ist die bekannte Kritik etwa eines B. Lakebrink, der den Subjektivismus und die Anthropozentrik ausschließlich für die Neuzeit gelten lassen will, kaum zu halten» (Richard SCHENK, *Die Gnade vollendeter Endlichkeit: Zur*

²³ *Ibid.*, 10.

²⁴ *Ibid.*, 10.

²⁵ *Ibid.*, 11.

²⁶ Carolus R. BILLUART, *Summa Sancti Thomae hodiernae Academicarum moribus accomodatae* (Paris: Ed. Letouzey & Ané, o.J.), Praefatio, Bd. 1, XVIII.

²⁷ Matthias Joseph SCHEEBEN, *Katholische Dogmatik*, Bd. 1, Gesammelte Schriften III, 465.

Garrigou-Lagrange schreibt Causgehend vom Aufbauplan der *Summa theologiae* und der Anordnung der Argumente in deren einzelnen QuästionenC in der Einleitung zu seinem Summenkommentar die vorstehenden Charakterisierungen weiter differenzierend: «Positio sancti Thomae, si recte intellegitur, apparet ut justum medium et culmen inter ac *supra* duo extrema ad invicem opposita [...] methodus sancti Thomae est organica, et secundum naturalem mentis processum [...]»²⁸. Dabei ist diese *media via* Cgenauso wenig wie sie Produkt eines dialektischen Prozesses der Aufhebung istC eine solche des Kompromisses oder der neutralen Unentschiedenheit, die eklektisch aus verschiedenen, sich widersprechenden Positionen ein Gemisch erstellen. Ihr *Sowohl-als-auch* liegt viel mehr über (*supra*) als zwischen (*inter*) den Extremen, denen sie immer schon vorweg ist.²⁹ Wie die Gipfel der Berge majestätisch weit über den nebligen Tiefen der sie umgrenzenden Täler, so erhebt sich die von ihr gefundene Synthese unendlich weit über das Spannungsgefüge, das These und Antithese als Contrarien (nicht Contradiktorien) aufgebaut haben³⁰. Oder wie Josef Pieper schön fomulierte:

«Thomas weigert sich, etwas auszuwählen; er unternimmt den ungeheuren Versuch, alles zu wählen; er will der tieferen Absicht des heiligen Augustin wie der des Aristoteles, der tieferen Intention der menschlichen Vernunft wie des göttlichen Glaubens treu sein [...] Wie sehr diese Eigentümlichkeit zur Grundverfassung des heiligen Thomas gehört, nicht allein im denkerischen, sondern auch im existentiellen Bereich [...], wie wenig diese Weigerung zu «wählen», zu tun hat mit Neutralität und Unentschiedenheit»³¹.

wird Lakebrink dann sehr ausführlich zeigen.

Weil Lakebrink nie der Gefahr eines einseitigen Schwarz-Weiß-Zeichnens verfällt³², erweist es sich gewissermaßen von Vorteil, dass er im Unterschied zu den genannten anderen Thomisten Cabgesehen von P. Garrigou-Lagrange, der bereits auf Hegel als interessanten Gegenspieler des Thomas hinweistC als Vergleichspunkt und Gegenpol Hegel wählt. Erst in diesem harten Kontrastlicht wird das Eigentümliche der tho-

²⁸ GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno: Commentarius in Primam Partem S. Thomae* (Turin, ¹ 1950), 23-24. Cf. auch: CARL FECKES, *Die Harmonie des Seins: Ein Blick in das metaphysische Weltgebäude des Thomas von Aquin mittels seiner Seinsstufen* (Paderborn, 1937), 185-186.

²⁹ Cf. ID., «Thomisme», in: *DthCath* 15/1, 1010-1014.

³⁰ Cf. ID., *De Deo Uno*, 18: «Ita procedebat Aristoteles, et pariter sanctus Thomas praesertim in Quaestionibus disputatis, in quibus initio exponitur oppositio, ut ita dicam, inter thesim et antithesim, antequam mens, plene difficultatem solvendam cognoscens, ad *synthesim superiorem* ascendat. Et haec est pars veritatis contenta in *methodo hegeliana*, sed ab Hegelio adulterata [...]».

³¹ PIEPER, *Thomas von Aquin: Leben und Werk* (München, ¹ 1990), 38-39.

³² Ausdrücklich vermerkt Lakebrink, das dialektische Denken dürfe «nicht einfachhin in den Umkreis des Nicht-Wahren verwiesen» werden. Auch Hegel habe «mehr als alle übrigen Methoden die analektische des Aristoteles zu schätzen gewusst»: LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 14.

mistischen Methode und ihr Mehrwert gegenüber dem modernen Denken einprägsam deutlich. Dessen ist sich Lakebrink auch voll bewusst. Um nun

«den unterscheidenden und darum bestimmenden Gegensatz der Thomistischen Methode zu der Hegels auch im Worte auszudrücken, um ihre Abkunft für uns zumindest anzudeuten, sofern sie uns im Gegenlicht der Dialektik sichtbar wurde, deshalb sprechen wir im Folgenden von der Thomistischen Analektik»³³.

Was mit «Analektik» genau gemeint ist, definiert Lakebrink folgendermaßen:

«Eine natürliche und ungezwungene Haltung und Ausgeglichenheit dem Kosmos gegenüber, die Absage an alles Extreme, der Blick aufs Ganze, dessen Priorität vor allen Teilen, mag es innerhalb dieses Ganzen noch so gespannt und unterschiedlich zugehen - diese Methode der Zusammenschau alles dessen, was ist, dieses Gespür für die netzartige Verwandtschaft aller Dinge und die Organizität des Seienden im Ganzen, den ständigen Versuch, im noch so Differenten die ursprüngliche Mitte auszuloten, dieses Denken, das nichts übersieht, allem Sein das Seine gewährt und seinsgerecht verfährt, nicht gewalttätig und konstruktivistisch, sondern bescheiden und anpassungsfähig sich verhält im Umgang mit den Dingen, diese Schmiegsamkeit und Liebe zum Asanften Gesetz», dieses Denken, das die Wahrheit niemals setzt, wohl aber sich ihr fügt in Einvernahme und Adäquation, den Geist dieses Denkens nennen wir Analektik»³⁴.

Der Begriff ist natürlich im bewussten Gegensatz zu jenem der Dialektik konstruiert, die sich als das gerade Gegenteil dieses Denkens zeigt: hat sie doch gerade nicht

«die ursprüngliche Mitte in allen Unterschieden im Blick, sondern ist immer nur aus auf die extreme Verschärfung alles Differenten zu Wechselseinig-Negativem und überspanntem Widerspruch, auf dass die so überreizten Gegensätze zusammenschlagen zu aufhebender Identität, in der sie unversöhnt und friedlos gären, um zu neuem Zwiespalt und abermaligem Zerwürfnis aufzubrechen»³⁵.

Lebt die Hegelsche Dialektik so vom absoluten Widerspruch, von der gleichermaßen unrealistischen wie unkritischen «Identifizierung des Nicht-Identischen als des Sich-Widersprechenden»³⁶, vom «feindseligen Extremis-

³³ Von griech. *•αλέγειν*: sammeln, auf- und emporheben, um das Aufgehobene irgendwie zur Einheit zu versammeln: LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 11. 439.

³⁴ *Id.*, *Klassische Metaphysik*, 8.

³⁵ *Ibid.*, 8.

³⁶ *Ibid.*, 13.

mus gedachter Positionen, der Unerbittlichkeit jäher Umschwünge im Begrifflichen, dem «wilden Wechsel» (Hegel, Logik, II, 112) in Ding und Denken»³⁷; von der *duplex negatio*, die als solche stets «umschlagen muss in die alle Unterschiedenheit vernichtende Identität»³⁸, resp. eine monistische Konfundierung von Kausalität und Finalität, Gott und Welt, Protologie und Eschatologie, Gnade und Natur. Besteht ihr Wesen in einer «Legitimierung des Widerspruchs, der bis in die tiefsten Gründe des Seins vorgetragen wird, um sich als schöpferisches Prinzip zu bewähren»³⁹; So finden wir beim Aquinaten eine Methode, die stets die schon vor allem Denken mit dem Sein selbst gegebene Mitte, den «*lentus passus*», die *media via* zwischen den Extremen sucht. Denn -und dies ist das die Methode des Thomismus gut umschreibende Leitmotiv: «*fides autem catholica media via incedit [...]*» (*De verit.* q. 24 a. 12). Wie könnte dies auch anders sein, da der Thomismus in jener Zeit geboren ist, «als Glaube und Wissen, Natur und Übernatur, Kirche und Staat, «*imperium*» und «*sacerdotium*», Orient und Okzident denkend und spekulativ auf ihre alles gründende Mitte zuzugingen»⁴⁰, in der die natürliche Vernunft vor dem Anspruch der Offenbarung sich wirklich selbst fand und so zur höchsten Synthese fähig wurde. Dennoch ist die Analektik nicht als «mittelalterlich» im Sinne von etwas mit der Neuzeit obsolet gewordenem abzutun: Denn je mehr eine Philosophie jene Analektik zu verwirklichen weiß, «um so klassischer und zeitloser ist sie, um so mehr trägt sie von jener Wahrheit in sich, die als die Eine und Ewige über alle Geschichte und Zeitlichkeit triumphiert [...]»⁴¹. Für Sein und Wahrheit gilt, was die Dialektik und der ihr folgende moderne Konstruktivismus nie verstanden haben: «*Non concernit aliquod tempus, cum aeternitate mensuretur*» (*De verit.* q. 1 a. 5c.): Sie lassen sich mit keinerlei Zeit ein, denn ihr Maß ist die Ewigkeit selbst. So ist auch die Sein und Wahrheit spiegelnde Analektik und sind die letztere konstituierenden Leitmotive zu zeitlos, als das sie in irgendeiner Form geschichtlich verwundbar wären⁴².

Während der Widerspruch die Mitte der Dialektik besetzt hält, ist das Herz der Analektik die Kategorie der Verhältnis-Ähnlichkeit, der «*similitudo et dissimilitudo simul*» (*Summ. c. Gent.* l. I, c. 29) bzw. die Proportionierung des Nicht-Identischen, «als des zum Voraus immer schon Proportionablen und Konvenienten»⁴³, das «gestufte Ineinander von Wissenschaft und Offenbarung, von Natur und Gnade, Gott und

³⁷ ID., *Perfectio omnium perfectionum*, 11.

³⁸ ID., *Hegels dialektische Ontologie*, 12.

³⁹ *Ibid.*, 412.

⁴⁰ ID., *Klassische Metaphysik*, 8.

⁴¹ *Ibid.*, 9.

⁴² *Ibid.*, 9.

⁴³ ID., *Hegels dialektische Ontologie*, 13.

Welt»⁴⁴. Dies ist die Grundstruktur, die dem vielgerühmten Ordnungsdenken des hl. Thomas⁴⁵, der *merveilleuse ordonnance* (Étienne Gilson) seines Werkes, welche die der Wirklichkeit eigene *mirabilis rerum connexio* (*Summ. c. Gent.* I, II, c. 68) im Denken widerspiegelt, zugrunde liegt. Diese Ordnung lebt aus einer sehr differenzierten und festgefühten Hierarchie mit klarer Über- und Unterordnung. Alle Stufen der analektischen Ordnungswelt sind aufs feinste und beständigste untereinander abgestimmt; aber ein solches superpositionale Denken führt niemals zur Knechtung oder gar Zerstörung eines ihrer Ordnungselemente. Es ist die Ähnlichkeit, von der gilt: «superius habet similitudinem cum inferiori» (*Summ. theol.* I q. 52 a. 2 ad 2um), die dies verhindert.

«Die Ähnlichkeit wird somit zum *gegensatzmildernden Medium*, in dem Wirklichkeit und Möglichkeit, Stoff und Form, Ursache und Wirkung, Ding und Denken, Gott und Welt, immer schon vermittelt sind und in-einander scheinen. Jede dieser Proportionen, weil innerlich in ihrer Gegensätzlichkeit doch nach dem Gesetz der Ähnlichkeit gefügt, scheint nunmehr auch über sich hinaus in alle anderen. Diese transzendente *similitudo proportionalitatis* (*De verit.* q. 2 a. 11 ad 4um) vermittelt alles mit allem und lässt doch ein jedes im Gegensatz zur dialektischen Identifizierung in seiner Eigenheit bestehen»⁴⁶.

Durch die biblisch-dogmatische Lehre von der zwei- bzw. dreifachen Gottebenbildlichkeit des Menschen⁴⁷, die auf einfache und doch geheimnisvolle Weise, die Ordnungsreihe Natur-Gnade-Glorie sichtbar werden lässt, fällt auf die zunächst im Bereich der Philosophie erschlossene Methode der Analektik das übernatürliche Licht der Offenbarung. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als habe die Philosophie sich mit ihren Mitteln in den Bereich der Offenbarung bzw. der *scientia sacra* vorgearbeitet. Eine solche Konstruktion würde einen gefährlichen Rückfall der Analektik in die dialektische «Einseitigkeit eines bloßen Finalbezuges», wie er sich im theologischen Bereich bei Pelagius und in der langen Reihe seiner Schüler bis zu dem heutigen Tag äußert, bedeuten. Die Dialektik übersieht in ihrem einlinigen Denken die der Sache angemessene Optik des Nebeneinander, sie übergeht, dass das «Unendliche nicht Ziel, sondern immer auch schon Ursache, dass die Finalität mit der Effizienz verknüpft ist»⁴⁸.

⁴⁴ *Ibid.*, 119.

⁴⁵ Cf. Étienne GILSON, *La philosophie au Moyen Age* (Paris, ²1944), 539; David BERGER, *Thomas von Aquin begegnen* (Augsburg, 2002), 123-126.

⁴⁶ LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 436.

⁴⁷ *Summ. theol.* I q. 93 a. 4: «Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine [...] Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in iustis tantum; tertia vero solum in beatis». Diese Dreiteilung reduziert der hl. Thomas selbst zu einer Zweiteilung: Cf. *De pot.* q. 9 a. 9c.

⁴⁸ Cf. LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 320.

Die Analektik aber hat diese Einseitigkeit überwunden. Sie lebt aus der «priorité mutuelle»⁴⁹, der *mutua causalitas oder prioritas* resp. reziproken Kausalität der zu verbindenden Elemente. Das Leitmotiv, das hier herrschend ist, hat in dem thomistischen Axiom⁵⁰: *Causae sunt sibi invicem causae, sed in diverso genere*⁵¹ seinen Ausdruck gefunden; d.h. dasselbe kann Ursache und Verursachtes sein, entsprechend der verschiedenen Art der Ursache (In IV Sent. d. 17 q. 1 a. 4 sol. 1). Oder mit Lakebrink:

«Es ist der analektische Zirkel wechselseitiger Priorität, der Seiendes und Sein, Materie und Form, Leib und Seele, Wille und Verstand ineinander fügt. Dabei wird der Widerspruch nicht durch die Vermittlung der Beziehungsrichtungen ausgeräumt, sondern die innere Gemäßheit und Konvenienz der Seinprinzipien ermöglicht ein harmonisches Zusammenspiel»⁵².

Der analektische Zirkel zwischen dem Unendlichen und Endlichen, zwischen Gott und Mensch, der sich im Aufbau der beiden thomanischen Summen eindrucksvoll zeigt, bildet dabei die Urform analektischer Vermittlungen, von der alle weiteren immanenten Vermittlungen abhängig sind. Denn die Gottähnlichkeit des Menschen

«vermittelt nicht nur innerhalb seiner selbst, sondern auch über ihn hinaus zwischen ihm und der Unendlichkeit Gottes [...] Die zwischen Gott und Mensch vermittelnde Ähnlichkeit ist dieselbe, die innerhalb des Menschen Wesenheit und Existenz, Körper und Seele, In-Sein und Hin-Sein, Natur und Gnade, Freiheit und Notwendigkeit einander vermittelt und proportioniert, um diese innere Ähnlichkeit der Proportion auf sie selbst als äußere zu gründen. Diese «transzendierende» Ähnlichkeit geht jeder «immanenten» ursächlich voraus [...] Die transzendente Ähnlichkeit enthüllt sich damit als das ursprüngliche Ganze, das jenen abgestimmten assimilierten Teilen (Wesenheit - Sein usw.) immer schon zugrunde liegt»⁵³.

Das verknüpfende Prinzip liegt also stets außerhalb der Verknüpfungen, von denen es unabhängig ist, und verhindert so, dass über der faszinierenden Ordnungs-Einheit die *Verschiedenheiten*, von denen diese ja letztlich lebt, übersehen werden.

Die Verankerung der immanenten Ähnlichkeit in einer zur gleichen Zeit gegebenen je größeren Unähnlichkeit bewirkt, dass die immanent-

⁴⁹ GARRIGOU-LAGRANGE, *La synthèse thomiste* (Paris. 1946), 494.

⁵⁰ ID., *De Deo Uno*, 30. Cf. auch: ID., *Synthèse thomiste*, 494; Cornelio FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain & Paris, 1961), 319-343; 343: «Causalité synthétique thomiste».

⁵¹ LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 414.

⁵² *Ibid.*

⁵³ LAKEBRINK, *Hegels dialektische Ontologie*, 321.

analektische Vermittlung sich stets ihrer Begrenztheit und Defizienz bewusst bleibt: Denn die Gottähnlichkeit des Menschen ist unausweichlich verbunden mit einer um so größeren Unähnlichkeit (*Summ. c. Gent. l. III, c. 49*)⁵⁴. Aber die bleibende «innere Einheit der «Teile» des Ähnlichen ermöglicht es auch hier, dass sie sich nunmehr in die Verschiedengerichtetheit von Beziehungen und «Insofern» entäußern, die nicht als Widersprüche auseinanderfallen»⁵⁵. Und Lakebrink zitiert in diesem Zusammenhang, was Thomas unter Berufung auf den Areopagiten (*De div. nomin.*, 9) sagt: «Eadem similia sunt Deo et dissimilia: illud secundum contingentem imitationem: hoc autem secundum quod causata minus habent a causa» (*Summ. theol. II-III q. 163 a. 2*): Ein und dasselbe ist Gott ähnlich und zugleich unähnlich, ähnlich, soweit es ihm entspricht, dem Vermögen nach Gott in gewisser Weise nachzuzahlen, unähnlich, insoweit das, was verursacht ist, immer tiefer steht als seine Ursache.

4. Karl Rahner: Ein Schüler Hegels?

Lakebrink weiß als exzellenter Kenner des Hegelschen wie des Rahnerschen Denkens, dass es viel zu undifferenziert wäre, Rahners gesamtes Denken einfach als Neuauflage Hegelscher Philosophie zu begreifen. Dies zeigt sich etwa an der zentralen These von Rahners Dissertationsschrift, die Sein und Erkenntniswillen auf idealistisch-existentialer Weise identifiziert⁵⁶. Dass dies unter Berufung auf Thomas geschieht, offenbart zunächst ein völliges Missverstehen der thomastischen Transzendentalienlehre⁵⁷. Eine Einschätzung, die sich heute weitgehend bei den Thomasforschern durchgesetzt hat. Es zeigt sich aber auch an den Folgen dieser Grundthese. Während Thomas der festen Überzeugung ist, dass der Mensch gerade in seiner Geistigkeit in gewissem Sinne überzeitlich ist («Intellectus est supra tempus» [*Summ. theol. I q. 85 a. 4 ad 1um*]), ist Rahner im Anschluss an seinen Freiburger Lehrer Heidegger, den er freilich mit keinem Wort er-

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 99: «Im analogen Begriff als solchem sind Ähnlichkeit und Unähnlichkeit unlösbar miteinander verbunden. Sie voneinander lösen zu wollen, heißt nicht mehr und nicht weniger, als den analogen Begriff aufzuspalten in eine univoke und eine äquivoke Hälfte». Die Kirche aber hat die thomistische These ausdrücklich bestätigt, die sagt (DH 3604): ADas Seiende, das vom Sein her benannt wird, wird von Gott und von den Geschöpfen nicht univok ausgesagt, doch auch nicht völlig äquivok, sondern analog, durch die Analogie sowohl der Attribution als auch der Proportionalität».

⁵⁵ *Ibid.*, 435.

⁵⁶ LAKEBRINK, «Die thomistische Lehre vom Sein des Seienden im Gegensatz zu ihrer existentialen und dialektischen Umdeutung», in: Willehad Paul ECKERT (Hrsg.), *Thomas von Aquino: Interpretation und Rezeption* (Mainz, 1974), 48-79. Cf. auch: Mario Enrique SACCHI, «La restauración de la metafísica tomista», in: *ibid.*, 176-177.

⁵⁷ LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, 33.

wähnt⁵⁸, der Überzeugung, dass der Mensch «im Grunde seines Seins zeitlich» ist, dass die «Geschichtlichkeit» zu seiner Grundverfassung gehört und so allein in der Geschichte zu seinem Wesen kommen kann. Lakebrink bezeichnet diese Position als «nominalistischen Subjektivismus». Nicht nur dass dieser eben aufgrund seines Subjektivismus zu jedem Dialog mit der heutigen Naturwissenschaft und Mathematik völlig unfähig ist, er ist selbst von Hegel scharf angegriffen worden, der ja seinerseits bestrebt war, den transzendental-subjektiven Idealismus, für den er hauptsächlich Kant verantwortlich machte, durch seine Meta-physik eines absoluten Idealismus zu überwinden⁵⁹.

Trotz dieser Tatsache lässt sich in Rahners anthropozentrischer Metaphysik und in deren Folge in seiner Theologie eine gewisse Rezeption der dialektischen Methode feststellen. Dies lässt bereits die Tatsache vermuten, dass die Jesuiten Joseph Maréchal und Erich Przywara mit zu seinen wichtigsten geistigen Vätern gehören: Maréchal, der «Teile des Thomistischen Lehrgebäudes in die «entsprechenden» des transzendental-dialektischen Systemganzen zu übertragen versuchte»⁶⁰ und in diesem Zusammenhang an die Stelle des hegelschen Absoluten, das das Ziel der Rückbewegung bildet, das Absolutum der *visio beatifica* setzte; und Przywara, der nach Lakebrink ebenso wie Maréchal den wesentlichen Unterschied zwischen dem dialektischen und dem analektischen Denken völlig verkannt hat. Er verzeichnet die thomistischen Analogie, indem er beim Geschöpf die Realdistinktion von Sein und Wesenheit durch eine «Spannungseinheit» von beiden ersetzt und ihre Zeitlosigkeit in das Dynamische hinein auflösen möchte. Sie verflüssigt sich unter seiner Feder in das «Werdehafte einer Rück- und Vorbeziehung». So führt die «dialektische-dynamische Analogielehre Przywaras» letztlich zu einer Einschränkung des Widerspruchsprinzips in der Frage nach der passiven Möglichkeit der Materie: Hier

«meldet sich ein Noch-nicht-Seiendes, das dem Seienden überhaupt vorgelagert, zwischen ihm und dem Nichts vermittelt. Die Verwandtschaft mit Hegel ist in dieser ontologischen Einstellung Przywaras nicht zu übersehen»⁶¹.

Dass Rahner von seinen geistigen Lehrern gelernt hat, legt nach Lakebrink schon die Tatsache nahe, dass er neben Begriffen, die er vor allem aus der Heideggerschen Sprache übernommen hat, dauernd auch

⁵⁸ *Ibid.*, 221.

⁵⁹ *Ibid.*, 65-68.

⁶⁰ *Id.*, *Hegels dialektische Ontologie*, 13.

⁶¹ *Ibid.*, 186. Eine ähnliche Kritik äußerte schon 1928 der Thomist Anton Rohner (in: *Divus Thomas* (Freiburg/Schweiz) 6 [1928] 242): « Mit seiner Spannungseinheit wollte P. Przywara offenbar den Fragen über das Verhältnis von Essenz und Existenz souverän aus dem Weg gehen. Es ist sein Unglück. Er sägt sich den Ast ab, auf dem er sitzt, denn die Spannungseinheit zerstört die Analogie des Seins ».

dialektische Begriffe gebraucht: «Sich-selber-Setzen», «sinnlicher Geist», «voraussetzendes Setzen», «Sich-Urteilen» usw. finden sich in den Schriften des Jesuiten immer wieder⁶².

Am deutlichsten zeigt sich die mit großen anderen Einflusskomponenten seines Denkens eher unvermittelte⁶³ Abhängigkeit Rahners von Hegel aber in seiner Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, in deren Hintergrund natürlich die Frage nach Natur und Gnade resp. *fides* und *ratio* steht. Ordnet die Analektik Philosophie und Theologie nach dem Schema von *perfectio* und diesem proportionierten *perfectibile* zu, läuft die Dialektik unausweichlich darauf hinaus die Philosophie in die Theologie hinein aufzuheben, «und zwar so, das das Aufheben der Philosophie durch die Theologie zugleich durch die Philosophie selbst vollbracht wird»⁶⁴. Und eben jene Konzeption einer gedoppelten Negation, in der die Philosophie nicht nur durch die ihr übergeordnete Theologie negiert wird, sondern sich zugleich selbst negiert, findet sich bei Rahner. Lakebrink zitiert dabei aus Rahners Frühschrift «Hörer des Wortes»: Die Philosophie «schafft sich selber ab, indem sie sich in ihrem eigenen Geschäft abarbeitet und verzehrt [...] Sie hebt sich selbst hinauf auf eine höhere Ebene [...] Sie wird aufgehoben, das heißt sie wird bewahrt [...]»⁶⁵. Noch deutlicher wird Rahner in späteren Schriften: Philosophie ist «Selbsterhellung des menschlichen Daseins», das aber immer schon begnadet ist. So gibt es keine «reine» Philosophie. In der Philosophie wird immer schon unvermeidlich, unthematisch Theologie betrieben. Während gleichzeitig die Theologie allein als anthropozentrisch versierte und damit von der Philosophie nicht mehr wesentlich verschiedene Disziplin noch ein Daseinsrecht hat⁶⁶.

Zwar sagt Lakebrink ganz am Ende seiner *Klassischen Metaphysik*:

«In dieser wesenlosen Subjektivität, ohne Wirklichkeit und Welt, ohne Konvenienz und Proportion, ohne Sinngestalt und Wohlordnung, ohne Ähnlichkeit und Widerschein kann eine katholische Theologie im traditionellen Sinne jedenfalls sich nicht mehr entfalten»⁶⁷.

⁶² ID., *Klassische Metaphysik*, 257.

⁶³ *Ibid.*: «[...] ohne dass auch nur der geringste Versuch gemacht würde, diese heterogenen Denkformen mitsammen zu vermitteln. Sie finden auf diese Art ihre Anwendung, je nachdem, wie es der Zufall will».

⁶⁴ *Ibid.*, 257.

⁶⁵ *Ibid.*, 257. Zitat aus Karl RAHNER, *Hörer des Wortes* (München, 1941), 40.

⁶⁶ Genaue Belege: David BERGER, «Karl Rahners Gnadenlehre als Vermittlungsversuch zwischen Thomismus und Molinismus»: *Antonianum* 75 (2000) 83-115.

⁶⁷ LAKEBRINK, *Klassische Metaphysik*, 260.

Doch erst spät, und zwar im Anschluss an Kardinal Siris Kritik, hat sich Lakebrink auch genauer mit den Folgen der Dialektik für die Theologie im Denken Rahners befasst. Sie werden besonders eindrücklich an dessen Umdeutung der kirchlichen Lehre von der hypostatischen Union.

Nach Hegels Dialektik ist der Ausgangspunkt immer das Endlich-Subjektive bzw. das empirische Selbstbewusstsein des Menschen *ebenso* wie es Gott ist. Beide, die ansteigende und absteigende gegenläufige Bewegung werden schließlich für identisch erklärt:

«Das Denken steigt [...] zum Allgemeinen auf, um von der Höhe des abstrakt Allgemeinen zu dessen Besonderung [...] herabzusteigen. Der Zusammen-schluss dieser beiden gegenläufigen Bewegungen ergibt ihre Identität in Gestalt des «Geistes», indem das Eine in dem Anderen bei sich selbst ist»⁶⁸.

Die Eigenwirklichkeit von Gott und Mensch wird in diesem dialektischen Prozess des An- und Abstiegs zugunsten von bloßen Momenten der Bewegung des «absoluten Gegenstoßes in sich selbst» aufgelöst. Die Christologie Rahners sieht nun Lakebrink genau als auf der Basis dieses dialektischen Themas spekulativ entfaltet: Sie wird verstanden als «Anstieg des Menschen zu einem Gipfel, wo eine Begegnung mit dem absteigenden Gott statthat, der sich selbst mitteilen will»⁶⁹. Christus wird so zum erhöhten Menschen, der die Menschenatur bis ins Extrem gesteigert hat. Inkarnation bedeutet dann nach Rahner nichts anders als die absolut höchste Erfüllung dessen, was Mensch im allgemeinen bedeutet. Er ist der «einmalig höchste Fall des Wesensvollzuges der menschlichen Wirklichkeit»⁷⁰. Vom Menschen jedoch sagt Rahner: «Wenn Gott Nicht-Gott sein will, entsteht der Mensch»⁷¹. Es ist ganz offensichtlich: Wie in Hegels Dialektik der absolute Geist im geschichtlichen Werden, im Dreischritt von These, Antithese und Synthese zu sich selbst kommt, so ist die These hier Gott, die Antithese der Mensch und die Synthese der Gottmensch, der als Vollmensch gerade vollkommen zu sich selbst kommender Geist ist. Lakebrink schließt daher:

«Wenn Gott und Mensch aus verschiedenen Richtungen zum großen Fest der absoluten Nähe aufeinander zugehen müssen, um die Menschwerdung Gottes zu feiern, so hat

⁶⁸ ID., *Wahrheit in Bedrängnis*, 21.

⁶⁹ *Ibid.*, 22.

⁷⁰ Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Sonderausgabe (Freiburg 1984), 216.

⁷¹ ID., *Schriften zur Theologie*, Bd. IV, Einsiedeln 1962, 150.

das mehr mit Hegelscher Theologie gemeinsam, aber nichts mit der katholischen Orthodoxie»⁷².

Dennoch bleibt dem Hegelkenner auch hier nicht verborgen, dass Rahner Hegel nur über eine «schlechte Dialektik» zu rezipieren vermag: «Hegels absolute Idee lebt ihr ewiges Leben. Rahners Gott ist in die Innerlichkeit seiner Schöpfung als deren bestimmende Form eingebunden und somit der Zeitlichkeit verfallen»⁷³.

Stellte das Zerbrechen der Analektik durch die Hegelsche Dialektik schon den methodischen Sündenfall der Neuzeit dar, so wird dieser Schritt jetzt noch durch Rahner überboten, der die Dialektik mit einem transzendental-subjektiven Idealismus und der bei dem frühen Heidegger gelernten Existentialismus zu einer explosiven Mixtur zusammengeworfen hat. Dies sicherte ihm vielleicht den «Beifall der Stunde und all derer, die philosophisch in den Tag hineinleben»⁷⁴.

Lakebrink kannte die klassische Metaphysik in der Gestalt des Thomismus zu gut, als dass er über diesen Tageserfolg, der ihm Missachtung und harte Polemik einbrachte, verzweifelt wäre. Er wusste zu genau, dass eine Metaphysik je mehr sie von dem Geist der Analektik durchwaltet und durchstimmt ist, umso zeitloser und daher im besten Sinne immer modern ist. Heute, in einer Zeit, in der die Mängel dialektischen Denkens und Handelns in der gesamten Welt immer offensichtlicher werden, die katholische Theologie langsam zu begreifen beginnt, dass die Zeit für einen Abschied von Karl Rahner längst überfällig ist⁷⁵, scheint eine erneute Beschäftigung mit dem Werk Lakebrinks mehr als angezeigt.



⁷² LAKEBRINK, *Wahrheit in Bedrängnis*, 22.

⁷³ *Ibid.*, 27.

⁷⁴ *Id.*, *Klassische Metaphysik*, 69.

⁷⁵ Cf. etwa: Heinz-Jürgen VOGELS, *Rahner im Kreuzverhör: Das System Karl Rahners zu Ende gedacht* (Bonn, 2002); David BERGER, «Karl Rahner B Das Ende eines Mythos und seine Apologeten», in: *Una Voce Korrespondenz* 28 (1998) 67-91; *Id.*, «Die Rolle französischer Thomisten aus dem Dominikanerorden in der Entwicklung der deutschsprachigen Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts»: *Angelicum* 77 (2000) 579-616.