

Sein hinaus „gibt“ es nichts, es gibt höchstens jene göttliche Selbstidentität des Seins, die dann freilich das absolut Erfüllende eben an „Sein“ ausmacht.

B. *Lakebrink* meint, es gebe keine törichtere These als die, die klassische Metaphysik habe das Sein des Seienden vergessen (Klassische Metaphysik [Freiburg i. Br. 1967] 88). Heidegger hat nie behauptet, die Metaphysik denke nicht das Sein des Seienden, gerade es denkt sie. Aber sie denkt es letztlich eben sogar als in Differenz zu Seiend und Seiendheit und, wenn sie sich recht versteht, auch im Kontingenten nicht nur als Differenz von Seiend und Seiendheit. Die Heideggerische Terminologie scheint also nicht die völlig adäquate zu sein, wie er ja auch, was ihm immer wieder vorgehalten werden darf, das „esse“ als „actus essendi“ im originär thomanischen Sinne niemals diskutiert. Der Hinweis auf seine Bezugnahme auf Thomas in „Platons Lehre von der Wahrheit“ dürfte im Ernst nicht entgegenstehen und die Sätze aus Nietzsche II (413 ff.) treffen sicherlich nicht, was moderne Thomasinterpretation evident gemacht hat.

Daß Thomas das „esse subsistens“ an einigen Stellen nicht „ens“ nennen will, soweit „ens“ (endliche) Teilnahme am Sein besagt, tut nichts zur Sache. Daß er es mit Ps.-Dionysius als „nihil existentium“ denkt, weiß man ebenfalls, ja daß der Impetus „negativer“ Theologie bis in seine späten Werke hin wirksam ist. Andererseits verliert er nie seine großartige Nüchternheit, um von Gott das Moment des „Seiend“ radikal fernzuhalten; wie gesagt, sind ihm zufolge in Gott Seiend und Sein ineinander aufgehoben, aber keines von beiden verlorengegangen. Man mag auch hier wiederum daran erinnern, daß „ens“ als Partizipium primär den Charakter des Seins-Vollzugs, des Selbst-Seins, der grundhaften ontologischen „Subjektivität“ herausstellt, und ihn wird man Gott doch nicht absprechen wollen. Vielleicht ist alles in allem für Heideggersches Denken nicht nur das Nichts der Schleier des Seins, sondern seinerseits das Sein der Schleier Gottes. Und die Analogie des Kontingenten auf Gott hin dürfte dann zutiefst darin beruhen, daß der „actus essendi“ als (nicht eben glücklich so benannt) „prima res creata“ in Differenz zu Seiend und dessen Seiendheit (letztlich zur „entitas entis qua actua“) verharrt. Und wenn Thomas den größten Wert darauf legt, Gott betreffend Begriffe und Sätze zu bilden, dann nur in schwieriger, oft gewagter Analogie zu Begriffen und Sätzen aus dem Denken der Welt. (Die Funktion der Analogie hat W. in seinem Text nicht gewürdigt.) Möglicherweise muß heutige Metaphysik dieses analoge Denken und Sprechen von Gott noch verschärfen.

Metaphysik „überwindet“ also sich selbst, indem die Frage nach dem Seienden als solchen immanent in die nach dem Sein des Seienden und schließlich nach der Identität von Sein und Seiend in Gott übergeht. Was soll darüber hinaus im Denken noch anzutreffen sein? Und wenn Heidegger diesen Gedanken-Gang auf neue in seiner Weise befragt hat, dann wissen wir ihm dafür Dank.

Der Verf. hat in seinem ebenso eindringlichen und feinsinnigen Aufsatz „Die Gottesfrage im Denken M. Heideggers“ (in: Auf der Spur des Ewigen [Freiburg i. Br. 1965] 262–276) an den (noch immer unveröffentlichten) Vortrag Heideggers aus dem Jahre 1962 anknüpfend vermutet, jenes „Es gibt“, von dem Heidegger sagt, es sei das „Ereignis“, aus dem Sein und Seiend, sich differenzierend, stammen, lasse sich verstehen als „der scheueste Versuch, das Unausprechliche“ anzudeuten; dieser letzte Schritt auf dem Denkwege geschehe „weit entfernt vom metaphysischen, d. h. vom vor- und feststellenden Denken“. Für Thomas aber ist nicht nur das göttliche Sein, sondern schon das Sein überhaupt nicht im eigentlichen Sinne vorstellbar, begrifflich darstellbar, „objektivierbar“; im Sprechen über Gott wie auch schon, daran ist zu erinnern, im Sprechen über Sein (und Seinsstrukturen) wird die vorstellende (empirisch-begriffliche) Weise des Bedeutungsgehens prinzipiell überschritten („transcenditur modus significandi“).

H. Ogiermann, S. J.

Die Kirche in der Welt von heute. *Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils*, hrsg. von Guilhaume Baraúna. Deutsche Bearbeitung von Viktor Schurr. Gr. 8° (570 S.) Salzburg 1967. O. Müller. 50.— DM.

Unter dem stets wachsenden Schrifttum zur Pastoralkonstitution (PK) „Gaudium et Spes“ des II. Vaticanum und den von ihr angesprochenen Themen darf

vorliegendes Gemeinschaftswerk einen besonderen Anspruch erheben, die Bedeutsamkeit und die Grenzen dieses ebenso heiß erwarteten wie kritisierten Dokuments zu erschließen und abzustecken. Die meisten Interpreten, die zur Mitarbeit gewonnen werden konnten, waren unmittelbar oder mittelbar am Entstehen dieser Konstitution beteiligt. Sie können bezeugen, daß bis in die letzten Wochen vor der Verabschiedung hinein in der Gemischten Kommission, die die PK zu betreuen hatte, noch beinahe verzweifelte Überlegungen darüber angestellt wurden, ob nicht auf ihre Publikation verzichtet werden sollte. So schwer waren die Probleme und das Suchen nach letzten Formulierungen, die der Sache und dem Ansehen des Konzils einigermaßen gerecht werden könnten. Papst Paul VI. bestand auf ihrer Veröffentlichung, und die Ansprachen des Papstes waren seit Abschluß des Konzils weitgehend von den Anliegen dieser Konstitution beherrscht. Allen war bewußt, daß die PK eigentlich noch eine weitere Sitzung des Konzils erfordern würde. Allen war es auch klar, daß das Konzilswerk ohne die PK eine unschließbare Lücke aufweisen würde. Erwarteten doch Optimisten von ihr die Behebung aller peinigenden Gravamina, die gegen eine als unzeitgemäß und ungläubwürdig empfundene Kirche ausgesprochen oder unausgesprochen vorhanden waren. Sie freilich mußten enttäuscht werden.

Auch dieses Sammelwerk, das nicht als ausgesprochener Kommentar zur PK verstanden werden will, sondern die von ihr aufgegriffenen Themen schon weiterführt, gibt den gemischten Gefühlen, die die PK innerhalb und außerhalb des Konzils erweckte, Ausdruck. *V. Schurr*, der Betreuer der deutschen Ausgabe des Werkes, sagt mit Recht: „Auf dem Weg“ entstanden, muß es (dieses Dokument) sich weiterhin auf den Weg begeben. Darum konnte es intensiv kritisiert werden und wird wahrlich auch in diesem Werk nicht geschont. Es kündigt Fragen an, die zeitbedingt sind (1, Anm. 1) und ständig einem Reifungsprozeß zu unterworfen sind. Deshalb ist der Tonfall jener der Gewissensforschung, nicht des Triumphes, aber auch nicht der Flucht“ (11). Tatsächlich ist die PK das Dokument, das auf dem Hintergrund von *Lumen Gentium*, der Kirchenkonstitution, die nachkonziliare Zeit am meisten bestimmt. Das ist ein Beweis für die Notwendigkeit ihrer Verabschiedung.

Der I. Teil des Werkes behandelt die „historischen und theologischen Voraussetzungen“ der PK. Einer ihrer rühmlichsten Promotoren, Bischof *Mark McGrath*, macht aus eigener Erfahrung „historische Bemerkungen zur Konstitution“ (15–31). *A. Amoroso Lima* (Rio de Janeiro) gibt einen Gesamtüberblick über die PK (32–48). *G. Alberigo* setzt die PK „in Beziehung zur gesamten Lehre des Konzils“ (49–76). *St. Lyonnet* entfaltet „die biblischen Grundlagen“ (77–94). *J. M. R. Tillard* behandelt das Grundsatzproblem: „Die Kirche und die irdischen Werte“ (95–137). – Der II. Teil entfaltet „Themen und Zentralgedanken der Konstitution“. Der französische Laie *J. Folliet*, der maßgebend an dem Abschnitt der PK „Die Situation des Menschen in der heutigen Welt“ beteiligt war, spricht zu eben diesem Thema (141–153). *Ph. Delbays*, Moraltheologe in Löwen und Lille, handelt über „die Würde der menschlichen Person“ (154–178). *W. Weber* und *A. Rauscher* schreiben gemeinsam über „die menschliche Gemeinschaft“ (179–200). *P. Smulders* spricht über „das menschliche Schaffen in der Welt“ (201–225). *M.-D. Chenu* über „die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“. Damit sind „Einführung“ und die vier Kapitel des ersten Teils der PK vorgestellt. Die Aufsätze des II. Teils des Werkes gelten der Reihe nach den Einzelkapiteln des zweiten Teils der PK: „Ehe und Familie“ (*V. L. Heylen*) (248–270), dem „Aufstieg der Kultur“ (*Ch. Moeller*) (271–332), dem „Wirtschaftsleben“ (*Tb. B. C. Mulder*) (333–368), dem „Leben der politischen Gemeinschaft“ (*R. La Valle*) (387–420), der „Vermeidung des Krieges“ (*H. de Riedmatten*) (421–434). Sachgerecht sind eingeschaltet: *J. A. Rios*, „Person, Sozialstruktur und Kultur“ (369–386), ein sehr beachtlicher Beitrag; *R. Sugranyes de Franch*, „Die Völkergemeinschaft und die internationalen Institutionen“ (435–458). Ein deutscher Organisator des Werkes hätte nicht versäumt, hier das Thema „Mitbestimmung“ einzufügen, das bei uns nicht geringe Aufregung verursacht hat (vgl. *O. v. Nell-Breuning*, *Die Wirtschaft im Urteil des II. Vatikanischen Konzils*, in: *ThPh* 41 [1966] [188–210] 197–200). Im vorliegenden Werk wird die Frage nur kurz in ihrem vor-konziliaren (339) und konziliaren (361) Stand gestreift.

Der III. Teil des Werkes bringt den Rahmen eines Kommentars überschreitende Reflexionen über die „ökumenischen Gesichtspunkte der Konstitution“, die auch Nicht-Katholiken zu Wort kommen lassen. *O. Rousseau* betrachtet die Botschaft der Konstitution in ihrer Beziehung zur „Ökumenischen Bewegung“ (461–483). Merkwürdigerweise erwähnt er bei den Versuchen, die PK unter den ökumenischen Gedanken zu stellen, nicht den entscheidenden Satz aus Art. 40: „Unbefangen schätzt zudem die katholische Kirche all das hoch, was zur Erfüllung derselben Aufgabe (einer humaneren Gestaltung der Menschenfamilie und ihrer Geschichte) die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften beigetragen haben und noch beitragen.“ *L. Vischer*, der zum selben Thema vom evangelischen Standpunkt aus schreibt (484–488), hebt dagegen diesen Satz, wie auch Art. 92, hervor, weist allerdings auf manche in der PK nicht-genutzte Chancen für eine gesamtchristliche Behandlung der Frage von „Kirche und Welt“ hin. Er betont freilich auch die Bedeutung des verschiedenen Kirchenverständnisses (auch innerhalb der nicht-katholischen Kirchen) für dieses Verhältnis (487). Daß die Betrachtung des Kirche-Welt-Verhältnisses tatsächlich stark von der spezifisch katholischen Ekklesiologie ausging und ausgehen mußte, hängt eben mit der Notwendigkeit zusammen, erstmals überhaupt zu einer theologischen Bestimmung dieser Beziehung zu kommen. Dies war reichlich schwer. Und wenn man beachtet, was z. B. die Differenzen bezüglich der „Sichtbarkeit“ der Kirche für dieses Thema bedeuten, so hätte das Konzil hier sich mit schweren Fragen belastet, hätte es wahrhaft „ökumenisch“ alle wichtigen Positionen der Nicht-Katholiken berücksichtigen wollen. Dies muß in diesem Zusammenhang beachtet werden. Man wird sich fragen dürfen: Was hat für die ökumenische Ausrichtung der PK den Vorrang: die Bereinigung des dogmatischen Kirchenverständnisses oder die Anbahnung der praktischen Zusammenarbeit der Kirchen für die Welt als Welt? Man wird von beiden Seiten her aufeinander zukommen müssen, nicht also nur von einer Seite in dem Sinne, daß nun Ökumenik nur noch auf der caritativ-sozialen Ebene gemacht wird – unter Vernachlässigung der theologisch-ekkleziologischen Fragen –, wie dies von bestimmten Gruppen heute versucht wird. *L. Vischer* scheint die Frage selber etwas stark auf diese „praktische“ Ebene zu schieben und beurteilt von hier aus den ökumenischen Wert der PK. Manches, was davon wirklich in ihr ist, geht tatsächlich gerade auf seine Anregungen zurück. Beachtlich ist die Tatsache, daß die im Kirchenverständnis sich weitgehend mit dem Konzil eins fühlenden Orientalen (vgl. *Lumen Gentium* 15 u. Dekret über den Ökumenismus 14–18) von daher auch den eigentlichen Zugang zur PK finden, wie *J. Corbon*, „Die Konstitution in der Sicht der orientalischen Theologie“ (489–502) zeigt (bes. 494!). In sehr guter Weise ergänzt *O. Clement*, „Gedanken eines orthodoxen Laientheologen“ (503–529) die Ausführungen *J. Corbons*, wobei er auf manche Unvollkommenheiten der Kirche-Welt-Theologie der PK den Finger legt, die sich von seiner Sicht her ergeben. Sie ist sehr zu beachten, besonders für jene, die sich nun nur in „Mitsmenschlichkeit“ flüchten wollen. Man lese das von ihm zum Schluß angeführte Wort eines russischen „Toren in Christus“ (529)! *Roger Schütz* und *Max Thurian* mahnen in ihrem Beitrag: „Die Kirche für die Welt“ (530–535), daß auch eine in der Ökumenischen Bewegung geeinte Christenheit sich in eigener Bemühung zur Welt hin öffnen müsse. Sie fordern einen universalen Ökumenismus. Mit Recht hat der Herausgeber das letzte Wort im gemeinsamen Werk *Bernbard Häring* gegeben, dessen Urteil nach den verschiedenen Wechselfällen in der Entstehung der PK ein besonderes Gewicht hat: „Neue Wege, Neue Ausblicke“ (536–544). Er hat manches zu sagen zum Titel „Pastorale Konstitution“, zur Analyse der „Zeichen der Zeit“, zum „Dialog“, zum eigentlichen theologischen Ausgangspunkt der Konstitution und ihrer Methode, und vor allem zum bekannten Versuch, auf dem Konzil eine „feierliche, geräuschvolle und undifferenzierte Verdammung des Kommunismus“ zu erreichen. Die Entwicklung in der kommunistischen Welt gibt der Zurückhaltung des Konzils nun tatsächlich recht.

Zur Stellungnahme möchte sich *Rez.* auf einige Beiträge des ersten Teils beschränken. Neben den historischen Bemerkungen von Bischof McGrath zur Konstitution geben die Artikel von *Ph. Delhaye*, von *P. Smulders* und auch von *M.-D. Chenu* wertvolle Hinweise zur Textgeschichte, und damit auch zum geschichtlichen Verständnis der PK. Auch sonst kommt das entscheidende

Handicap bei der Ausarbeitung der Konstitution zur Sprache: jene Methodenfrage, ob man induktiv vorangehen solle, um von einer allen Menschen gemeinsamen Basis aus allmählich sich zu dem christlichen Beitrag zu den allgemeinen Menschheitsproblemen durchzuarbeiten; oder ob der deduktive Weg der richtige sei, sofort von dem Verständnis des Evangeliums her Stellung zu nehmen zu den allgemeinen Problemen der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft, der menschlichen Tätigkeit in der Welt. Unter französischem Einfluß war zunächst der induktive Weg gewählt worden, zuerst gleichsam allgemein verständlich von diesen großen Fragekreisen zu sprechen, um dann im vierten Kapitel die spezifisch christlich-christologische Sicht zu diesen Problemen zu bringen. Unter dem Einfluß vor allem der protestantischen Beobachter, aber auch der deutschen Bischöfe, wurde der sehr optimistisch (nach J. Ratzinger sogar „teihardistisch“) abgefaßte Teil (Kap. I-III) stärker unter der Sicht der Sünde und des Kreuzes, unter orientalischem Einfluß stärker vom christlichen Pascha-Mysterium her umgeformt. Dadurch verlor aber das bisherige vierte Kapitel seinen Sinn, jetzt erst die „christlich-christologische“ Antwort zu bringen. So überlegte man, die christlichen Aspekte in Kap. I-III noch stärker zu betonen, um dann Kap. IV fallenzulassen, oder Kap. IV stärker mit Elementen der ersten drei anzureichern und diese zu opfern. Schließlich ergab sich die von deutscher Seite schon während der Ariccia-Sitzung (Frühjahr 1965) vorgeschlagene Lösung: in Kap. I-III vorwiegend christlich-christologisch-anthropologisch zu sprechen und dann in Kap. IV zu entwickeln, was die Kirche als Kirche der Welt als Welt (in der Förderung der menschlichen Person, der menschlichen Gemeinschaft, der menschlichen Tätigkeit) geben könne. Damit wurde neben die *anthropologische* die *ekklesiologische* Betrachtung gestellt, aber so, daß die Möglichkeiten der Kirche zur Humanisierung der Welt gerade unter der Thematik der drei ersten anthropologischen Kapitel entwickelt wurden. Damit ergab sich eine Schlüsselstellung des Kap. IV, die von vielen Konzilsvätern in ihrer Eigenart nicht verstanden wurde, so daß bis in die letzten Wochen hinein sich schwerste Widerstände ergaben.

Vielleicht müßte G. Alberigo diese Zusammenhänge besser beachten, um seine wertvolle, aber doch in etwa zu scharfe Kritik an der PK auszugleichen. Auch M.-D. Chenu geht in seinem sonst sehr interessanten Beitrag auf die betont ekklesiologische Sinnggebung des vierten Kapitels nicht ein, wie er auch über die beiden Größen „Kirche“ – „Welt“ nichts sagt. G. Alberigo betont aber mit Recht, daß eine am Ende der ersten Sitzungsperiode gegebene Gliederung oder Anordnung der 17 Schemata (es gehe bei den einen um die Kirche *ad intra*, bei den anderen um die Kirche *ad extra*) der Grund dafür sei, „daß die Bezüge der Pastoral-konstitution auf die grundlegenden christlichen Quellen: Bibel, Väter, ordentliches Lehramt und schließlich auf das II. Vaticanum selbst zahlenmäßig dürftig ausfallen und qualitativ von einem gewissen Abstandnehmen den Quellen gegenüber beherrscht werden“ (62). Dennoch scheint es übertrieben zu sein, daß die PK nun gegenüber der Ekklesiologie der Kirchen- und der Liturgiekonstitution zu einem mehr von den Sozialwissenschaften geprägten oder juristisch-gesellschaftsmäßigen Kirchenverständnis zurückgekehrt sei. Die Einleitung des vierten Kapitels und seine ganze Durchführung sprechen dagegen. Eine Analyse dessen, was Kirche nach den beiden entscheidenden Konstitutionen über „Kirche“ und „Liturgie“ mit ihrem sakramental-heilsgeschichtlichen Kirchenbild ist oder sein soll, schlägt die Brücke zur soziologischen Sicht, die seit dem Abschluß des Konzils sogar überbetont wird, freilich in einem neuen, nicht vor-konziliaren Sinn. Kirche ist Gemeinschaft der an Christus Glaubenden (auf ihn Hoffenden, ihn Liebenden), aus den Sakramenten in der Einheit der Leitung und der Verschiedenheit der Dienste Lebenden (vgl. Kap. I und II von *Lumen Gentium*). Sie ist also Gemeinschaft von Personen, von Menschen, deren Fähigkeit zur Gemeinschaftsbildung durch Christus ein neues Band – ein dreifaches Band, wie eben gesagt – und eine neue Zielsetzung erhalten hat. Darum kann Kirche gerade der Welt begegnen und dies im Menschen, mit seinen personalen und gemeinschaftlichen Anliegen. Sieht man sich den Gedankengang des vierten Kapitels näher an, so will er gerade „im Wesenskern des Kirchenbegriffs die inspirierenden Motive für dessen Beziehung zur Geschichte“ und zur Welt (d. h. zum Menschen als Person, als Gemeinschaft, mit seiner Tätigkeit und seinem Wirkbereich) suchen

(65). Dabei ist die PK entschieden von einem Kirchenverständnis der „societas perfecta“ abgerückt. Es ist auch nicht richtig, „daß die Pastoralkonstitution scholastischen Denkformen gehorcht, die die liturgische Konstitution schon überwunden hatte, wie die mechanische Auffassung von der Beziehung zwischen Natur und Gnade“ (69). Gerade das Gegenteil ist der Fall. Ganz patristisch heißt es in Art. 41: „Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird doch in eben dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt.“ H. de Lubac fand diese Formulierung durchaus treffend, wie Rez. bezeugen kann. Und die Beziehung zwischen Heilsgeschichte und Menschheitsgeschichte, die übrigens gar nicht leicht zu deuten und zu durchleuchten ist, wird gerade im vierten Kapitel zur Voraussetzung der Ausführungen gemacht. Bei der Kürze der Zeit und der Schwere der Fragen mußte es freilich in der PK bei „Aufhängern“ bleiben, die für die theologische Reflexion ausgenützt werden müssen, was G. Alberigo andeutet. Gewiß ist aus den angegebenen Umständen heraus und bei der Vielzahl der Beteiligten manch ein Zungenschlag vor-konziliarer Art dazwischen gekommen. Aber man kann den Gegensatz zwischen „einer sakramentalen-gemeinschaftsbestimmten und einer juristisch-gesellschafts-mäßigen Ekklesiologie“ (73) auch überbetonen. Gerade die neueste Diskussion um die Beziehung von Kirche und Welt bietet Ansätze zu einem Ausgleich (vgl. *diese Zeitschrift* 43 [1968] 18–34; 161–190), wobei der Mensch in seiner Verantwortung vor Gott in Christus und vor der Menschheit den Ausgangspunkt bilden muß.

A. Grillmeier, S. J.

Simons, Eberhard, *Philosophie der Offenbarung in Auseinandersetzung mit „Hörer des Wortes“ von Karl Rahner*. 80 (179 S.) Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1966, Kohlhammer. 19.80 DM.

Der Verf. ist in der vorliegenden Arbeit von demselben systematischen Anliegen geleitet, das auch Karl Rahners religionsphilosophische Untersuchung „Hörer des Wortes“ (HdW) bestimmt, nämlich von der Frage, ob und wie in transzendental-philosophischer Reflexion die Möglichkeit göttlicher Offenbarung an den Menschen aufgewiesen werden könne. Die kritische Auseinandersetzung mit HdW dient ihm dazu, die eigene Fragestellung zu klären und den Gang der eigenen Überlegungen zu erhellen. Sein Ziel ist also weniger historischer als systematischer Art, obwohl natürlich die Aussagen über HdW durchaus historische Verbindlichkeit beanspruchen.

Im ersten Teil der Arbeit (15–25) stellt S. die Grundgedanken von HdW dar: Wichtig ist vor allem das metaphysische Leitprinzip, das im Anschluß an Karl Rahners Werk „Geist in Welt“ in HdW wirksam ist: Der menschliche Geist ist bleibend auf Sinnlichkeit verwiesen. „Die sinnliche Erkenntnis – und damit geht Rahner mindestens formell mit Kant einig – ist die einzige Anschauung, die dem Menschen von sich her möglich ist“ (17). Daraus folgt: Der Sinn menschlichen Erkennens erfüllt sich in der sinnlich gegenständlichen Erkenntnis. Kraft des menschlichen Wesens ist Gott nicht in seinem Selbst gegeben, sondern nur, vermittelt durch den sinnlichen Weltgegenstand, als letztes Woraufhin des Vorgriffs auf Sein schlechthin. Eine Mitteilung Gottes in seinem Selbst ist dem Menschen daher ungeschuldet.

Der zweite Teil der Arbeit (27–59) erörtert in immanent-kritischem Nachvollzug die innere Problematik von HdW. Es wird nach der inneren Einheitlichkeit des Rahnerschen Entwurfs gefragt: Wie ist die Verwiesenheit des Menschen auf sinnlich-gegenständliche Erkenntnis mit wirklicher Selbst-, Freiheits-, Seins- und Gotteserkenntnis vereinbar? Rahner übernimmt das Axiom Kants, der Mensch könne nur sinnliche Anschauung; im Gegensatz zu Kant hält er aber die Erkenntnis von Nicht-sinnlichem für möglich (32); wie rechtfertigt sich dieser Unterschied zu Kant? Nach S. hat Rahner „aus der Frage nach dem Sein eine Selbst-, Seins- und Gotteserkenntnis entwickelt... ohne hinreichend eine Beziehung dieses Erkennens zur sinnlich-gegenständlichen Erkenntnis aufzuweisen. Umgekehrt wird aus der Möglichkeit, vom sinnlich gegebenen ‚Diesen‘ die ‚Washeit‘ zu