

## Besprechungen

Bucher, Alexius J., *Martin Heidegger. Metaphysikkritik als Begriffsproblematik* (Mainzer Philosophische Forschungen, 14). Hrsg. v. G. Funke. Gr. 8° (263 S.) Bonn 1972, Bouvier Verlag. Kart. 36.- DM.

Die Arbeit ist eine Mainzer Dissertation, in der Verf. sich in ein Gespräch mit Martin Heidegger einläßt, um dann einen Schritt über die heideggersche Position der Kritik an herkömmlicher Metaphysik hinaus zu tun. Wie der Titel andeutet und das Vorwort umreißt, interpretiert B. Heideggers Metaphysikkritik als Auseinandersetzung mit dem traditionellen Begriffssystem, das für sich beansprucht, ein bestimmtes Seinsverständnis zu artikulieren (9). Dabei geht es nicht darum, ein neues, anderes, differenzierteres Begriffssystem an die Stelle des alten zu setzen, sondern um die grundlegendere Kritik am Begreifen überhaupt, insofern das Begreifen der traditionellen Metaphysik in Wirklichkeit nicht vom Sein gesprochen hat, sondern das Sein nach Art eines Seienden begriffen und somit nicht begriffen hat. Dies Letztere ist ja als These Heideggers bekannt; hier wird es in vielen Einzelschritten aus den Schriften Heideggers entfaltet unter dem besonderen Aspekt der Frage, ob und wie ein *Begreifen* des Seins als eines Nichtseienden (Nichts im Heideggerschen Sinn) möglich werden kann.

Ein erster Teil A (13–29) bringt allgemeinere Erwägungen über die Möglichkeit eines Gesprächs mit Heidegger und über sein Philosophieren. Als Ansatzpunkt, der der Heideggerschen Philosophie entspreche, wird die „ontologische Differenz“ gesehen (26 f.), also die Differenz von Sein und Seiendem, eine Position, die B. sich wenigstens methodisch zu eigen macht. In der folgenden transzendentalen Erörterung wird diese ontologische Differenz erhellt als eine im Dasein und in seiner Erkenntnis- und Besorgensweise sich ausweisende Struktur (B I, 31–63). Die frühe Kantinterpretation Heideggers wird eingebracht wie auch die Ausführungen über das Wesen der Grundes und das „Welt“-Verständnis des frühen Heidegger. Der zweite Teil von B (64–92) behandelt „das Grundproblem des Begreifens“, in dem sich die ontologische Differenz als eine gnoseologische so auswirkt (70 ff.), daß das Begreifen von Sein nicht in der Weise des Begreifens von Seienden geschehen kann. Als die gesuchte, angemessene, „ontologische Begrifflichkeit“ kann nicht die „ontische Begrifflichkeit“ genommen werden (64 ff.). Diese muß „negiert“ werden entsprechend der Funktion, die Heidegger dem Nichts in der ontologischen Differenz von Sein und Seiendem zuschreibt (73 f.). Ist dieses Nichts eingebracht, so kann gesagt werden: „Die Negation dessen, was in ontischer Begrifflichkeit von Seiendem begriffen wird, steht in Selbigkeit mit dem, was ontologische Begrifflichkeit erfassen soll“ (76). Ein weiterer Abschnitt gilt dem Problem der Sprache und ihrer Logik im Verhältnis zum Sein. B. zeigt, wie Heidegger zunächst die Forderung nach einer neuen, eigenen Sprache und Logik erhob, die der ontologischen Weise des Seins angemessen sein müsse, weil die traditionelle Logik nur eine dem Ontischen, also dem Seienden, angemessene Logik sei (83). Später tritt an die Stelle der Forderung nach eigener Logik und Sprache das Bedenken der ontologischen Struktur der Sprache selber, in der schon das Sein sich ausspricht und anmeldet. Der dritte Teil C geht das Thema der Arbeit näher an: Begriffsproblematik auf dem Wege der Metaphysikkritik (93–210). Ein erster größerer Abschnitt behandelt das Wahrheitsverständnis als Vorbereitung (93–144), ein zweiter das Zentralthema „Metaphysikkritik als Begriffsproblematik“ (105–170), der dritte „Die Vollendung der Metaphysikkritik im Nihilismus“ (171–210). Im Abschnitt über das Wahrheitsverständnis will B. am Beispiel der Überwindung des traditionellen Wahrheitsbegriffes durch Heidegger exemplarisch zeigen, wie überhaupt das traditionelle Metaphysik- und damit deren Seinsverständnis überwunden und eine neue Begrifflichkeit für ein

adäquates und vertieftes, ontologisches und nicht dem nur Ontischen, Vorhandenen verpflichtetes Wahrheits-, Metaphysik- und Seinsverständnis erreicht und begrifflich ausgedrückt werden kann: „Der traditionelle Wahrheitsbegriff wird ‚nicht beseitigt‘. Das bedeutet nicht, daß der alte Wahrheitsbegriff noch ein nur geduldetes Bleiben erfährt für alle jene, die eine Anstrengung des neuen Wahrheitsbegriffes scheuen. Der traditionelle Wahrheitsbegriff ist von bleibender und nicht zu beseitigender Wichtigkeit für das wahre Urteil... Die Urteilsform als die Ausdrucksform einer wahren Erkenntnis impliziert ein Verständnis von ‚wahr‘ im traditionellen Sinn. Dieser Anspruch wird auch und gerade dann erhoben, wenn durch den Urteilsinhalt ein neues Verständnis von Wahrheit sich als wahres Verständnis ausweisen will“ (118 f.). „Der traditionelle Wahrheitsbegriff hat, nach Heidegger, seine Wurzel in einem verdeckten und verdeckenden Seinsverständnis. Dieses falsche Seinsverständnis der Metaphysik ist für Heidegger nach dem Aufdecken der ontologischen Differenz nicht mehr möglich... (Es) wird in der Urteilsform (scil. des neuen Seinsverständnisses) ein Seinsverständnis formal beansprucht, das als überholt und abkünftig qualifiziert wurde und durch einen Urteilsinhalt als überwundenes Seinsverständnis dargelegt und ausgesagt wurde. Die Überwindung wäre dann aber nicht eine einmal zu leistende historische Angelegenheit, so als ob das überholte Seinsverständnis dann ein für allemal überwunden wäre. Die Überwindung stellt sich heraus als eine je neu zu leistende Denkkaktion. Jedes aussagende Urteil beansprucht, um als wahr aufgenommen werden zu können, je immer wieder das traditionelle Seinsverständnis“ (119 f.). „Das traditionelle Seinsverständnis wird überwunden, aber als Mittel dieser Überwindung im Urteil formal beansprucht!“ (120.)

Inhaltlich gefüllt sind die folgenden Ausführungen über die endgültige Überwindung des traditionellen Wahrheitsverständnisses (122 ff.), in dem vom Lichten und von der bleibenden Dunkelheit, nämlich von der Wahrheit des Seins nach Heidegger, gehandelt wird: Dunkelheit ist das Nichts an Gelichtetheit, die dem Seienden zukommt. Dunkelheit ist die Weise, in der vom Sein gewußt werden kann, insofern sie die apriorische Möglichkeitsbedingung für die Erhellung des Seienden ist. „Diese Dunkelheit ist darum die eigentliche ‚Helle‘ des ‚Wissens‘ vom Sein und als solche die Bedingung der Möglichkeit für das Erhellen des Seienden. Die ‚Helle‘ steht in ontologischer Differenz zur Helle, in der das Seiende erscheint. Diese ‚Helle‘ kann nie – wollte man die ontologische Differenz nicht leugnen – in der Weise der Helle des Seienden verstanden und aufgehellt werden. So wie das Sein, vom Seienden aus beurteilt, als ein Nichts, weil kein Seiendes, beschrieben werden muß, so stellt sich die Helle des Seins, vom Seienden und dessen Helle aus betrachtet, als ein Nichts an Helle des Seienden dar und damit als Dunkelheit. Das Heideggersche ‚Nichts‘ und ‚Dunkelheit‘ sind zwei Namen der gleichen ontologischen Gegebenheit; nur wird im Namen ‚Dunkelheit‘ mehr das gnoseologische Moment, im Namen ‚Nichts‘ das ontologisch-ontische Moment betont. Die Helle des Wissens vom Sein besteht für uns in der Entdeckung einer Dunkelheit. Dabei wird aber in dieser Entdeckung nicht die Dunkelheit aufgehellt und beseitigt, sondern die Entdeckung besteht in einem Wissen um das Bleibende dieser Dunkelheit“ (132). Dementsprechend: „Die bleibende Unwahrheit in Wahrheiten des Seienden besteht in der bleibenden Unentdecktheit des Seins. Die bleibende Unwahrheit ist die Wahrheit des Seins, so wie das Nichts als das Bleibende des Seins von Heidegger gedacht wird“ (133). „Das ‚Un-‘ ist also auch in der Linie der Bemühungen zu sehen, Worte der ontischen Begrifflichkeit durch die Negation ihres Bedeutungsbereiches bei ontischen Gegenständen für Ontologisches brauchbar zu machen“ (133 Anm. 398).

Dem Verständnis von der Wahrheit und der Begrifflichkeit des Seins entspricht die Auffassung Heideggers von Metaphysik (145 ff.), d. h. von traditioneller Metaphysik, die zwar über das Seiende, nicht aber über das Sein sprach, und von eigentlicher Metaphysik. Die eigentliche Metaphysik wird vom Dasein vollzogen, insofern es in der Eigentlichkeit seines Seins, in der Erschlossenheit seiner Existenz steht und ein Dasein ist, das „eigentlich“ wahrheitet, transzendiert, lichtet; die Metaphysik ist als eigentliche ein Grundgeschehen im Dasein (152), ja sie ist das Dasein selber, während die uneigentliche, traditionelle Metaphysik aus der Verfallenheit der Existenz des Daseins an die Seienden betrieben wurde und so gar nicht zur Seinsfrage werden konnte. Zur eigentlichen Metaphysik gehört aber auch das Zur-Sprache-Bringen, die Ausdrücklichkeit (154). Die Form des Ausdrücklichmachens aber ist das Zu-Begriffe-Bringen. „Das Begriffsproblem ist ein eigentliches Problem des Existenz-

vollzuges des Daseins“ (154). „Das Suchen nach einer ontologischen Begrifflichkeit ist somit der Versuch, aus dem Vollzug des Daseins-in-Verfallenheit auszubrechen“ (155). Eine Metaphysik des Daseins (als ausdrückliches Transzendieren und Stellen der Seynsfrage) zu entwickeln, stellt also zugleich das Problem des „Zum-Ausdruck-Bringens“ (156). Wie aber kann der eigentliche metaphysische Daseinsvollzug als solcher dem Sein zugehöriger Vollzug, in dem sich das Sein selber lichtet, ausdrücklich gemacht werden, zu Begriff gebracht werden? Diese Frage nach der Begrifflichkeit ist also zugleich die Frage nach einem Existenzvollzug, der ebenfalls nicht an Seiendes verfallen soll, sondern dem Sein „hörig“ sein soll, ja im Sinne des späteren Heidegger Vollzug des Seins (gen. subj.l) sein soll? Wie soll das begriffliche Zum-Ausdruck-Bringen geschehen, wenn die ontische Weise der Begrifflichkeit nicht die Denkweise für Seyns-Denken und Seyns-Begrifflichkeit sein kann?: „Da eine eigene Weise des Denkens und der damit verknüpften ontologischen Begrifflichkeit auch in der eigentlichen Metaphysik nicht gefunden wird, bleibt die Hilflosigkeit der ontischen Begriffe gegenüber dem Denken und Begreifen von Seyn. Die Markierung ontischer Begrifflichkeit in dem Falle, wo dennoch Ontologisches beredet werden soll, schafft keine ontologische Begrifflichkeit. Die Markierungen sind nur das dokumentierte Eingeständnis, daß die so bezeichneten ontischen Begriffe radikal – d. h. ihrer ontischen Wurzel wegen – nicht geeignet sind für ‚ontologische Gegenstände‘“ (158). Dieselbe Frage bleibt auch, wenn dann, wie im folgenden dargestellt, nicht mehr das Dasein, sondern das Sein selber als das initiierte Moment der Existenz und damit auch des Metaphysikvollzuges gesehen wird, wenn also das erhellende Denken abgelöst wird durch ein vom Sein selber ereignetes und darum dem Sein höriges Denken, durch ein Denken, das sich als Aktion des Seins, als Seinsgeschick interpretiert (163). Versteht sich das Denken so als ein vom Sein initiiertes und kann es so das frühere metaphysische und auch noch das eigentliche Denken vom Sein als ein vom Sein selber begründetes, geschichtliches Sich-noch-verborgen-Halten interpretieren, das erst jetzt sich als Verborgensein offenbart und das erst jetzt in einem „wesentlichen Denken“ ankommen und von ihm empfangen werden will (169), so denkt das neue Selbstverständnis des wesentlichen Denkens auch die Begriffe um, welche in der Phase einer eigentlichen Metaphysik von Heidegger noch „un-wesentlich“ gedacht wurden. Wie aber kann die Begrifflichkeit in dieser „letzt-vorläufigen“ Position des Heideggerschen Seinsverständnisses sein?

Nach einem letzten Abschnitt des Teiles C, den B. der Auseinandersetzung Heideggers mit Nietzsche widmet (III: Die Vollendung der Metaphysikkritik im Nihilismus), um zu zeigen, wie nach Heidegger Nietzsche die traditionelle Metaphysik als eine Metaphysik des Seienden und nicht des Seins (und damit der Selbstsicherung, des Grundfassenswollens und nicht des Hörens und Zusammenlassens) zu Ende geführt hat, trägt B. im Teil D einen „Versuch eines neuen Begriffsverständnisses“ vor (211–238). Dieses neue Begriffsverständnis liegt bei Heidegger nicht ausdrücklich, aber doch unausdrücklich vor (213). „Der Versuch soll eine Möglichkeit verdeutlichen, durch ein der letzt-vorläufigen Position angemessenes Begriffsverständnis die uns zur Verfügung stehende – ontische – Begrifflichkeit dennoch auch für das Ausdrücklichmachen eines neuen Seynsverständnisses zu gebrauchen“ (213). „Dieser Denkweg weiß sich in seiner Richtung durch die Gedanken Heideggers bestimmt. Heidegger selber hat die den Begriffen immanente Möglichkeit, Ausdruck und Hinweis für unterschiedliche Positionen von Seinsverständnis zu sein, materialiter benutzt, aber nicht ausdrücklich reflektiert“ (216). Ansatz für ein neues Begreifen ist das Erkennen der bisherigen Metaphysik als Nihilismus, d. h. als Nicht-Bedenken des Seins. Diese Erkenntnis erkennt die bisherige Verschwiegenheit des Seins. Indem diese metaphysische Position und ihre Begrifflichkeit negiert werden im nachmetaphysischen Denken, geschieht eine Negation von etwas Negiertem und damit materialiter etwas Positives (218): das Sein wird in seiner Verborgenheit erkannt. Entsprechend wird sich die bisherige Begrifflichkeit hinsichtlich des in ihr noch Unbegriffenen und damit hinsichtlich eines neuen Seinsgeschickes offenhalten müssen (222). Hierzu gehört vor allem, daß das Begreifen als ein vom initiatorischen Sein selber zugeschicktes und in diesem Sinne als ein auf das Seinsgeschick antwortendes und als ein zeitliches, geschichtliches erfaßt wird. Dann erst liegt ein dem letztvorläufigen, nachmetaphysischen Seinsverständnis entsprechendes Begriffsverständnis vor (232). Die so verstandenen Begriffe nennt B. „wesentliche Begriffe“. Die „ontischen“ Begriffe können im Wissen um die Charakteristika unseres Begreifens (Re-aktion

auf die Aktion des Seins; und Zeitlichkeit) zu „eentlichen“ Begriffen umgeprägt werden. „Einen unserer üblichen Begriffe als ‚eentlichen Begriff‘ zu verstehen, heißt, ihn als einen Appell zu verstehen, sich auf das wesentlich Unbegriffene und Vorläufige des Begriffenen, auf das im ausdrücklich Gesagten Verschwiegene, verweisen zu lassen“ (225). Ist der Begriff Antwort auf die Aktion des Seins, so kommt das Sein, weil es verborgen bleibt, im Begriff als Schweigen zu Wort. „Wenn dieses Schweigen bedacht wird und damit die üblichen Begriffe als ‚eentliche Begriffe‘ verstanden werden, ebnet sich der Weg der Sprache des Seins zur begrifflichen Verlautbarung und wird die vorhandene Begrifflichkeit für eine nachmetaphysische Position genutzt“ (226). Indem also die auf die Seienden bezogenen ontischen Begriffe verstanden werden als vom Sein selber zugeschickte Weisen des Begreifens, werden sie zugleich als geschichtliche Weisen der Zu-sage des Seins und somit als mögliche ontologische, eigentliche Begriffe verstanden, insofern sich dann das Dasein in den ursprünglichen Grund alles Begreifens verweisen läßt, nämlich in das Sein selber, das alles Seiende und somit auch alles Begreifen begründet. So sagt sich das Sein dem Dasein zu, aber nicht am Seienden (und damit auch nicht an ontischer Begrifflichkeit) vorbei (233), sondern als das in diesem Verborgene und Verschwiegene, das es zu vernehmen gilt.

Die vorliegende Arbeit ist flüssig geschrieben und gut lesbar (leider nur viele Druckfehler). Der Gedankengang wird in vielen Einzelschritten durchgeführt (vgl. die differenzierte Gliederung), was zwar Wiederholungen mit sich bringt, aber dem Leser den Nachvollzug erleichtert. Zum Inhaltlichen möchte Rez. einige Fragen anfügen, welche Verf. vermutlich bereits in der angekündigten Habilitationsschrift „Sein und Begriff“ sich vorzunehmen beabsichtigt, der wir deshalb mit Interesse entgegenzusehen.

Wenn über das Verhältnis von Sein und Begriff gehandelt wird, muß doch wohl eingehend und kritisch darüber gesprochen werden, was wohl das Sein ist bzw. nicht ist. Es wird dann nicht mehr genügen, einfach nur Heideggers Position der ontologischen Differenz vorauszusetzen, sondern diese Position muß entweder hinreichend begründet oder im Vollzug ausgewiesen werden durch wachsendes Verstehen (und nicht nur ständiges Variieren der einmal gemachten Voraussetzung), oder sie muß hinterfragt und durch eine kritische Position ersetzt werden. Es heißt zwar S. 28: „Jeder, der dem Denkweg Heideggers nachgeht, nachdenken und nachfragen will, muß zumindest methodisch die Position eines monistischen Seinsverständnisses einnehmen“, und es übertrifft dabei, daß B. die Position der ontologischen Differenz als monistisch kennzeichnet (B. begründet dies damit, daß für Heidegger das Nichts keine eigenmächtige Größe neben dem Sein sei, es vielmehr in dem oben dargelegten Sinne unter und in das Sein einbezogen werde, so daß es für Heidegger keine ontologische Differenz zwischen Sein und Nichts geben könne) und kritisiert. Aber gleichzeitig heißt es, daß gerade dieser unkritische Heideggersche Ansatz das Denken in der ontologischen Differenz ermögliche; ja „daß für Heidegger diese Position nicht fraglich wurde, muß nicht bedeuten, diese Position sei nicht möglich. Sie könnte sich sogar als die allein mögliche, seinsgerechte Position herausstellen“ (28). Und der ganze zustimmende Duktus in den Darlegungen der Arbeit macht wahrscheinlich, daß B. dann doch auch für sich die Position der Heideggerschen Seinsmetaphysik übernommen hat. Mit welchem Recht, mit welcher Möglichkeit des Ausweises aber kann von einem in sog. ontologischer Differenz zu Seienden stehenden eigenen Sein die Rede sein, wenn doch nur Seiendes erfahren wird, ja wenn das Sein selber sich nie am Seienden vorbei anmeldet (vgl. 233); wenn zugleich behauptet wird, das Sein sei das „Nichts“, also das Nichtbegriffbare? Ist die Annahme des Seins, diese Behauptung einer eigenen Größe, der dann auch noch die ganze Verantwortung für das Schicksal der Metaphysik aufgeladen wird, überhaupt berechtigt, oder ist es nur die Statuierung einer überflüssigen „Leerstelle“, die im Grunde nichts erklärt (da das Sein ja nicht Gott sein soll) und nur Fragen um eine Stufe tiefer verschiebt. Wenn vom Sein nichts positiv gewußt werden kann, mit welchem Recht kann dann die Konzeption der ontologischen Differenz so ausgebaut werden, daß das Sein doch als eine von jenseits der Seienden her waltende, schickende usw. eigene Größe gedacht wird? Wenn andererseits das Sein nicht das oder der Absolute, also Gott, ist, es aber dennoch das wesentlich Initiierende alles Geschehens ist, wird sich dann nicht am Ende doch die Tendenz durchsetzen, das Sein wieder nur in der Weise eines Seienden, einer eigenen hypostasierten Entität zu denken? Die Grund-

frage ist also: Was ist es mit dem Sein? Ist es *nur* ein Transzendentes? Dann kann es nicht Seiendes begründen, dann ist es weltfern wie der Gott der dialektischen Theologie. Oder ist es *nur* ein Immanentes? Dann ist es nur das Seiende selber. Oder ist es beides zugleich? Ist es dann nicht sogleich Gott, von dem Heidegger aber nicht sprechen will? Diesem Dilemma scheint nur eine Konzeption zu entgegenen, die das Sein nicht als eine eigene, hinter den Seienden stehende, hypostasierte Größe faßt, sondern als die vom Seienden als solchem formal unterscheidbare *Struktur*, in der es seine Existenz als solche vollzieht – eine Struktur, die daher auch begrifflich ausagbar ist und nicht in bloß dialektischer Entgegensetzung zu der Begrifflichkeit genommen werden muß, die vom Seienden als solchem gilt (vgl. hierzu vom Rez.: Zeit und Existenz. Grundzüge der Metaphysik und Ethik, Kevelaer 1972). Dies zur grundsätzlichen Annahme der sog. ontologischen Differenz. Weiter melden sich folgende Fragen an: Wenn das Sein nicht ein leeres Nichts ist, müssen dann nicht auch positive Aussagen von ihm möglich sein? Kann dann eine im rein Formalen bleibende, negative Abhebung genügen? Diese bleibt doch nur bei der Behauptung eines formalen „daß“ des Seins hinter den Seienden, die sich nicht weiter ausweist. Wenn aber auch wirklich Positives vom Sein gesagt werden soll (die ontologische Differenz einmal vorausgesetzt), dann wäre zu fragen, ob und wieweit sich solche Aussagen dann doch irgendwie im Rahmen des traditionellen Verständnisses von Analogie und ihren viae negationis, positionis et eminentiae werden bewegen müssen.

Zur Heideggerinterpretation als solcher wäre zu fragen, ob Heidegger wirklich den Weg B.s mitgehen würde. Müßte hierzu nicht erst auch bedacht werden, was Heidegger über die Rolle der Dichter und ihr Verhältnis zur Philosophie sagt, zumal da Heidegger selber doch Wesentliches seines späteren Denkens den Dichtern, vor allem Hölderlin, verdankt. Und ebenfalls müßte bedacht werden, was Heidegger über die gegenwärtige Epoche im Seinsgeschick überhaupt sagt, besonders über die Rolle der Technik und des technischen Denkens. W. Simonis

Eicher, Peter, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*. Mit einem Geleitwort von Karl Rahner. 8° (426 S.) Freiburg/Schweiz 1970, Universitätsverlag. 40.– F.

Mit diesem Werk liegt nun eine kritische Einführung in K. Rahners „philosophischen Weg“ vor, welche den größten Teil der früher erschienenen ‚kritischen‘ Auseinandersetzungen mit Rahner oder Anmerkungen zu Rahner (z. B. von Lakebrink, Hoeres, Weiß u. a.) als leichtfertig erscheinen läßt. Die inhaltliche Fülle dieses Werkes, das sich im übrigen durch eine wohlthuend ausgewogene, klare Sprache und Lesbarkeit auszeichnet, kann nicht einmal annähernd skizziert werden. Wir müssen uns daher mit stichwortartigen Hinweisen begnügen. Das Anliegen des Verfassers, wie er es in der Einleitung zu erkennen gibt, ist es, „das Ganze der Rahnerschen Philosophie systematisch einzufangen“ (ebd. 5); dies geschieht durch eine subtile Analyse der wichtigsten Werke und Beiträge Rahners (bis einschließlich zum 8. Bd. seiner „Schriften zur Theologie“). Ebenso sehr geht es E. jedoch darum, die „philosophische Originalität“ und Aktualität von Rahners Anthropologie herauszuarbeiten, und zwar in kritischer Zuordnung zu den Ansätzen und Methoden der vielfältigen anthropologischen Bemühungen in der Gegenwart. E. erreicht seine Absicht durch seine erstaunlich differenzierte und solide Kenntnis nicht nur des Rahnerschen Werkes, sondern auch der Philosophie sowie der außerphilosophischen geistigen Strömungen der Gegenwart. Dabei deckt er eine für Rahner bedeutsame Denkentwicklung („die anthropologische Wende“) auf; erscheint in Rahners frühester, philosophisch faßbarer, anthropologischer Bemühung – in „Geist in Welt“ –, infolge der dort verwendeten existentialontologischen Begrifflichkeit, der Mensch noch sehr als ein „Wesen“, das in ‚geist-weltlicher‘ Dialektik seiner Verwirklichung zustreben muß, so richtet sich dieses „Wesen“ im Fortgang des Denkweges gleichsam auf und wird – in ständig neuer Konfrontation mit eigentlich theologischen Fragen – zur „Person“, die sich in freier Selbstübernahme verstehend verwirklicht. Auf diese *theologisch bedingte* Denkentwicklung Rahners weist E. in methodischer Selbstbeschränkung jeweils nur hin; er sieht, daß die vielen anthropologischen Neuansätze Rahners auf jeweils bestimmte Aporien antworten, Ansätze, die als solche jedoch *nicht* aus dem früheren Ansatz systematisch ableitbar sind, sondern sich erst nach-