

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 entgegen, 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-

träglich in das nunmehr erweiterte Ganze einbringen und einfügen lassen (vgl. S. 333).

Muß E. als Philosoph den stets unter starken geschichtlichen Belastungen und Spannungen stehenden Denkweg Rahners auch stark in eine systematische „Summula Anthropologica“ (S. 411) zusammenfassen, so ist ihm das Leitmotiv für jede Rahner-Interpretation doch stets deutlich vor Augen: „Die Theologie selbst zwingt Rahner dazu, sich philosophische Probleme zu stellen mit Fragen, Themen und einem Horizont, welcher dem Nicht-Theologen verborgen ist“ (S. 91). So zeichnet E. nun im I. Teil die „unmittelbaren Voraussetzungen“ von Rahners philosophischem Denken: Heidegger, Maréchal, Thomas von Aquin (in sachlogischer Reihenfolge), und erklärt dann – auch dem Nichteingeweihten immer verständlich – Art und Eigenart der transzendentalen Methode. Im II. Teil wird Rahners anthropologisches Fundament – das „Geist-in-Welt“-Sein – phänomenologisch untersucht, aber auch kritisch (auf mögliche Verengungen und Einseitigkeiten hin) befragt. Im III. Teil wird die phänomenologische Analyse weitergeführt zur Frage nach der „ontologischen Konstitution“ des Menschen, schließlich nach der ontologischen „Bedingung der Möglichkeit“ seiner Einheit als „Geist-in-Welt“, als „sinnlicher“, d. h. im Vorgriff auf Sein sich für sich selbst symbolisch setzender und entäußernder Geist. Vielleicht ist Teil IV der wertvollste und erhellendste von E.s Untersuchungen. Hier wird die stets onto-logisch unterbaute „anthropologische Wende“ bei Rahner zur „personalen Existenz“ dargelegt. Zunächst wird – in Abhebung von Kierkegaards noch stark idealistischem Ansatz und von Heideggers Fundamentalontologie, worin „der Mensch ein Epiphänomen des Seins selbst zu werden droht“ (S. 343 Anm.) – der philosophische Begriff der Freiheit bei Rahner selbst präzisiert. Von da aus wird die existentielle Fassung des Personbegriffs und das darin enthaltene Spannungsverhältnis Person-Natur erläutert. In dieses Spannungsverhältnis gehört dann auch als äußerste Möglichkeit der Tod, der in real unauflöslicher Verschränkung natürliches Widerfahrnis und freie Selbstübernahme der Person ist. Ein weiterer Aspekt ist Rahners Beitrag zur philosophischen Problematik des Werdens und der Evolution; dabei erregt vor allem der Begriff „Selbsttranszendenz“ auch manche – allerdings auch selber wiederum diskutabile – Kritik. Die Evolution aber führt zum Menschen und seiner Freiheit, und damit zu seiner Geschichtlichkeit – dem letzten Aspekt, den E. behandelt. Er situiert die Rahner vorgegebene Problemsituation im allgemeinen und im besonderen: hier vor den drei Aporien, nämlich dem Einwand Lessings (vgl. „Hörer des Wortes“), der Geschichtlichkeit der Wahrheit sowie dem Problem geschichtlich erreichbarer End-gültigkeit. E. weist nach, wie diese drei Aporien bei Rahner zusammenwirkten, um aus den Vorräten des personal begriffenen Menschen den „geschichtlichen Menschen“ zu entwickeln.

Uns ist kein Werk bekannt, das mit so viel sichtender Kraft die Fülle der philosophischen Beiträge Rahners auszubreiten und klarzulegen verstünde. Natürlich läuft auf 415 Textseiten nicht schon jedes einzelne Wort die Gefahr der Unfehlbarkeit. An dieser oder jener Einzelheit herumzumängeln, wozu der Leser zuweilen versucht ist, soll hier jedoch den Besserwissern überlassen bleiben. Uns erscheint die Grundfrage ungleich wichtiger: Ist E., aufs Ganze gesehen, Rahner wirklich gerecht geworden?

Die Frage ist deswegen so delikat, weil Rahner primär nicht Philosoph, sondern Theologe ist und sein will (wie er auch in seinem Geleitwort betont), E. aber in methodischer Selbstbeschränkung nur die philosophisch relevanten Partien aus Rahners Opus heranzieht und auswertet. Kann man bei Rahner so reinlich scheiden? Offensichtlich nicht, denn der Autor muß – und zwar bezeichnenderweise stets an der „anthropologischen Wende“ Rahners – abbrechen, um zu gestehen, daß die weitere Gedankenfolge in die theologische Thematik mündet. Natürlich kann man den Versuch, sozusagen das philosophische Nebenprodukt der theologischen Bemühungen Rahners gesondert aufzugreifen, nicht von vornherein für illegitim erklären. Aber bleibt der Ertrag nicht auch philosophisch recht begrenzt, wenn der Gedanke vor jeder theologischen „reductio in mysterium“ hinweisend abbricht? Abgesehen davon, daß man auf diese Weise nicht mehr eigentlich Rahner selbst, sondern bestenfalls ein objektiviertes Produkt seines Denkens interpretiert, ist so doch auch Anlaß, am Eigenwert dieses philosophischen Nachlasses zu zweifeln, der doch auf Schritt und Tritt von einem unbefragt bleibenden theologischen Horizont begleitet, wenn nicht getragen wird. In seinen späteren Reflexionen über das Verhältnis Theo-

logie-Philosophie erklärt Rahner immer deutlicher, daß er *innerhalb* der Theologie philosophieren wolle, nicht aber adäquat vor ihr oder neben ihr. E. sieht selbst, daß seine bloß andeutende Verwendung des „theologischen Aspekts“ bei Rahner seine Untersuchung zwangsläufig zum „Fragment“ verurteilt (S. 6). Gerade deswegen erscheint aber seine unmittelbar vorausgehende Behauptung, Rahners „philosophische Anthropologie“ sei „mehr und mehr zur inneren Voraussetzung seiner Theologie“ geworden, als äußerst problematisch: wie „innerlich“ nämlich eben jener „theologische Aspekt“ dieser philosophischen Anthropologie sein könnte, diese Frage wird vom Verf. ja gerade ausgeklammert! (Die Seiten 78–92 bei E. genügen da bei weitem nicht, schon gemessen am Umfang seines eigenen Werkes und erst recht an dem der Theologie Rahners!). Das Kapitel über den „geschichtlichen Menschen“ – um ein Beispiel zu wählen – würde sich erheblich anders darstellen, wenn es von Rahners Christologie her gelesen würde, die wiederum das verborgene Leitmotiv für Rahners Lösung des Natur-Gnade-Problems ist usw. So bleibt auch E.s Behauptung, Rahner habe Heideggers „Kehre bis heute nicht nachvollzogen“ (S. 330 f.), in merkwürdig unvermittelter Spannung stehen zu seiner Grundthese von Rahners „anthropologischer Wende“ bis hinein in die philosophischen Ansätze, die sich ‚wenden‘ unter dem „Zwang“ der Theologie (vgl. bei E. S. 91). Gibt es also m. a. W. bei Rahner vielleicht so etwas wie eine theologische „Kehre?“ Was bedeutet bei Rahner die Einführung des Begriffs des „Geheimnisses“ in seine Theologie? In einem späten, noch ungedruckten Ms. „Über die Verborgenheit Gottes“ (das E. noch nicht kennen konnte) heißt es: „Der Mensch ist auch nicht als transzendentes Subjekt der Hirte des Seins, sondern der von dem Geheimnis Behütete.“ Hier kehrt doch die Frage nach der Relation und Aussagefunktion der Philosophie Rahners im Verhältnis zu seiner Theologie verschärft wieder.

Zum Vergleich dazu die Passage aus jenem Brief Rahners an E., den der Verf. zitiert: „Die Philosophie, einschließlich aller anthropologischen und aller transzendentalen Elemente, hat bei mir zusehends mehr und mehr keine in sich selbständige *rein* ‚philosophische‘ Funktion . . . Ich sehe das philosophische Element heute weitgehend als eine transzendente Voraussetzung innerhalb des theologischen Bereiches“ (S. 79 Anm. 1).

Man bedenke, daß diese Feststellungen Ergebnis eines langen Prozesses der Selbstreflexion Rahners sind, und kann sich fragen, ob für ihn *realiter* jemals etwas anderes gegolten hat, als was hier reflektiert zum Ausdruck kommt.

Dann aber wäre die von E. thematisierte Frage nach der „anthropologischen Wende“ in Rahners Denken noch einmal neu, und zwar in theologischer Absicht, zu stellen.

Das konnte E.s Unternehmen von seiner Zielsetzung her nicht leisten. Darum bleibt die inhaltliche Qualität seines Werkes von diesen Fragen unberührt.

Kl. Fischer

Richter, Wolfgang, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*. 8^o (211 S.) Göttingen 1971, Vandenhoeck & Ruprecht. Brosch. 25.– DM.

R. entwirft eine atl. Literaturtheorie und Methodologie. Er will kein methodologisches Handbuch für Studierende, sondern einen Beitrag zur Grundlagendiskussion in der atl. Wissenschaft vorlegen.

Im 1. Teil (9–26: „Einführung“) erörtert R. den Sinn der Methodenkritik, bestimmt den methodologischen Standort der atl. Literaturwissenschaft und umreißt die Aufgabe, die sich sein Buch gestellt hat.

Methodenkritik hat den Sinn, subjektive Erkenntnisse zu versachlichen und für andere wissenschaftlich nachprüfbar und nachvollziehbar zu machen. An den Gegenstand der atl. Wissenschaft dürfen keine ihm fremden Haltungen, Wertungen oder Erwartungen herangetragen werden. R. lehnt insbesondere jede „theologische“ Voraussetzung bei der Erforschung des AT ab. Der Gegenstand der Bibelwissenschaft ist Literatur und muß mit den gleichen empirisch-rationalen Methoden untersucht werden wie andere Literaturen. Die Bibelwissenschaft schließt systematisches Denken nicht aus, sondern ein. Daher sollte man nicht von „historisch-kritischer“ Methode der Exegese im polemischen Gegensatz zur „systematischen“ Methode der Theologie sprechen. Im Gegenteil: es ist Aufgabe der Methodenkritik, wie sie R.