

# Der geschichtliche Mensch

Autor(en): **Eicher, Peter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **16 (1969)**

Heft 2

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760430>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

PETER EICHER

# Der geschichtliche Mensch \*

*Karl Rahners philosophische Reflexion zur Geschichtlichkeit*

«Es ist dem Menschen nicht von Natur schon mitgegeben, was er sein wird.»

W. Pannenberg

## A. Geschichte und Philosophie

Die philosophische Reflexion auf die Geschichte ist selber geschichtlich bedingt, denn die philosophische Schau der Idee und die Reflexion auf das geschichtliche Ereignis feierten ihre Versöhnung erst in der Philosophie der Neuzeit. Diese Versöhnung geschah nicht unabhängig von der christlichen Offenbarungsverkündigung, welche ihre Sinnquelle in einem geschichtlichen Ereignis fand; erst auf dem Hintergrund solcher Offenbarung konnte die philosophisch-säkularisierte Frage entstehen, wie das geschichtliche Geschehen selber zum Sinnträger eines (heils-) notwendigen Ereignisses und der Mensch zu einem sich geschichtlich verstehenden Wesen werden konnte.

Der philosophische Geist der Griechen richtete sich weniger auf die Wesensgesetze des individuellen und politischen Geschehens, als

\* Dieser Beitrag ist einer Studie entnommen, welche die gesamte philosophische Anthropologie Karl Rahners in ihrer methodischen Eigenart, ihrer Durchführung und ihrer Beziehung zur Theologie herauszuarbeiten und in ihrer philosophiegeschichtlichen Bedeutung zu erfassen sucht. Unter dem Titel: *Die anthropologische Wende*, Karl Rahners philosophischer Weg von der Natur des Menschen zur personalen Existenz, wird die Studie demnächst als erster Band einer neuen Schriftenreihe zur FZPhTh im Paulusverlag Fribourg erscheinen.

Für die in den folgenden Anmerkungen gebrauchten Abkürzungen s. Bibliographie, S. 220 f.

vielmehr auf die Harmonie der Natur, deren allgemeine Struktur und deren erste Gründe dem Philosophen zu erforschen aufgegeben war. Das ursprüngliche philosophische Denken der Griechen fand zu seiner Wissenschaftlichkeit gerade dadurch, daß es sich von der mythischen Erzählung absetzte, an welcher der allgemeine Sinn und der letzte Grund einer Wirklichkeit durch eine ganzheitliche Einfühlung abgelesen werden konnte<sup>1</sup>. Wie sollten auch die verwirrenden und frei getanen Entscheidungen der Menschen und ihr geschichtliches Handeln mit den ewigen Prinzipien (den *πρῶται ἀρχαί*) und den allgemeinen Ursachen der stofflichen Dinge (den *αἰτίαι*) in Zusammenhang stehen können?

Bis zu Kant und noch bei ihm selbst ist die erkenntnismäßige Subjekt-Objekt-Beziehung ungeschichtlich bestimmt und die Meinung vorherrschend, der Gegenstand könne vom Subjekt in zeitloser Anwesenheit vorgestellt werden. Geht es der philosophischen Reflexion nicht gerade um die Eliminierung all jener geschichtlichen Bedingtheit, die zwischen den Verstehenden und das Verstandene treten kann? Oder trägt die Geschichte einen philosophisch explizierbaren und also allgemeinen Gehalt in sich? Können geschichtliche Ereignisse zu Sinnträgern werden, und wenn ja, wie versteht sich dann der Mensch von ihnen her? Gehört so etwas wie die Geschichte dem Menschen notwendig zu?<sup>2</sup>

Das Wort «Geschichte» hat in der deutschen Sprache einen zweifachen Sinn: es besagt nicht nur den Ablauf der äußern Ereigniskette, sondern auch das Wissen um sie. Die philosophische Aufmerksamkeit hat sich dabei seit der Entstehung des historischen Bewußtseins zu Beginn des 18. Jahrhunderts<sup>3</sup> primär der Frage nach der Einheit und dem Sinn des äußern Geschehens zugewandt und also *materiale Ge-*

<sup>1</sup> Zu solcher Auseinandersetzung vgl. etwa die Dialoge des frühen PLATO (besonders schön im Eutyphron) oder die Bestimmung der *ἐπιστήμη* bei ARISTOTELES in der Metaphysik (982 a ff.).

<sup>2</sup> Wenn wir im folgenden über die Geschichtlichkeit in Rahners Philosophie reflektieren, so muß mit ihm selbst gesagt werden: «Natürlich muß diese Überlegung hier zwangsläufig und unvermeidlich fragmentarisch und unvollkommen bleiben. Denn hinter dem Problem Wahrheit und Geschichte steht eigentlich die Problematik der Metaphysik der Erkenntnis überhaupt von ihren Anfängen bis auf den heutigen Tag. Die Vereinbarkeit von absoluter Wahrheit und Geschichtlichkeit der Wahrheit ist eine der Grundfragen der Philosophie überhaupt» (Schriften VIII, 89 f.).

<sup>3</sup> Vgl. H.-G. GADAMER, Wahrheit und Methode, 1–38; vom gleichen Autor den Artikel «Geschichtsphilosophie» und «Geschichtlichkeit» in RGG, 1488–1498, vgl. besonders 1491; vom gleichen Autor: Kleine Schriften I, Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie, 1–10.

*schichtphilosophie* getrieben; diese Fragestellung fand in der Metaphysik der Geschichte bei Hegel einen einmaligen Höhepunkt. Aber diese materiale Geschichtsphilosophie fand ihre Kritik nicht in der Ersetzung ihrer Kategorien durch andere, sondern in der Bezweiflung ihrer Erkenntnisquelle selber. W. Dilthey vermochte zu zeigen, daß die Subjekt-Objekt-Beziehung nicht ein unmittelbares Verhältnis von Anschauung und Anwesendem darstellt, weil alles geistige Leben erst innerhalb der ekstatischen Zeitlichkeit des Menschen möglich wird: das Individuum begreift die Geschichte nur, weil es selbst ein geschichtliches Wesen ist, es begreift die Geschichte auf geschichtliche Weise und also nicht in absolutem Wissen (Hegel) <sup>4</sup>. Kants Kritik der reinen Vernunft war demnach auszudehnen auf die Kritik der historischen Vernunft <sup>5</sup>; diese Kritik führte erst W. Dilthey in seiner Hermeneutik <sup>6</sup> vom Lebensbegriffe und also von der psychischen Struktur des menschlichen Lebens her durch <sup>7</sup>. Damit hatte sich die anfänglich materiale Geschichtsauffassung in eine formale Disziplin, in die Theorie der historischen Erkenntnis verwandelt, welche eine endgültige philosophische Aussage über den Sinn der Weltgeschichte geradezu verbietet. Die philosophische Reflexion auf die Geschichte hat sich nach Dilthey konsequenterweise ganz der Frage nach den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit des geschichtlichen *Verstehens* zugewandt.

Diese Kritik Diltheys hat Martin Heidegger radikalisiert, indem er die Geschichtlichkeit des Menschen nun nicht mehr vom Ablauf und vom Verstehen der faktischen Geschichte her faßt, sondern umgekehrt das historische Bewußtsein und das geschichtliche Handeln von der Zeitlichkeit des menschlichen *Seins* her begründet <sup>8</sup>. Diese Zeitlichkeit ist

<sup>4</sup> Zu DILTHEYS Kritik der Metaphysik, welche die Geschichte von der Natur aus begreift, statt die Natur vom geschichtlichen Menschen her, vgl. Gesammelte Schriften, Bd. I, 127–134; Bd. V, 222 f.

<sup>5</sup> Zu diesem Versuche Diltheys vgl. H.-G. GADAMER: *Le problème de la conscience historique*, 23 f.

<sup>6</sup> Vgl. Ges. Schriften V, 318 ff.

<sup>7</sup> Die Entdeckung des Lebens als Prinzip der Auslegung verdankt Dilthey selbst Friedrich Schleiermachers Gedanken zur Hermeneutik. Vgl. dazu F. SCHLEIERMACHER: *Hermeneutik*.

<sup>8</sup> Diltheys Betonung der Geschichtlichkeit bleibt rein methodischer Art, Heideggers Radikalisierung besteht darin, daß er sie nicht mehr psychologisch faßt, sondern streng ontologisch und zwar vor und nach seiner Kehre. Zu Heideggers Verhältnis zu Dilthey vgl. bes. SZ, 397 ff. Für Heideggers Auffassung ist hier vor allem Fichtes philosophische Bestimmung des Geistes als Leben, als Kraft, Tat-handlung und Energie entscheidend gewesen; von daher versteht sich die Polemik gegen jedes Verständnis des Geistes als einer vorhandenen Substanz.



nun nicht mehr wie bei Dilthey psychologisch gefaßt, sondern streng ontologisch: in «Sein und Zeit» noch mit dem Akzent auf der ekstatischen *Zeitlichkeit* des Logos<sup>9</sup>, im Spätwerk als die *Geschicklichkeit* des Seins selbst<sup>10</sup>. Die Zeitlichkeit des Daseins ist eine *Seinsweise*, die alles umgreift, insbesondere auch die Erkenntnis des Immerseienden (welches damit nicht mehr wie bei Dilthey zum Gegenbegriff gegen das Zeitliche wird). In der Sichtweise von Sein und Zeit ist damit der Horizont für die Seinsfrage nicht mehr die griechische Harmonie der Natur, sondern die radikale Zeitlichkeit des menschlichen Daseins, welches sich von der Geschichte her auslegt<sup>11</sup>; im Spätwerk ist es das sich gebende Sein, welches sich in geschichtlicher Art offenbart und verhüllt. Einen Zusammenhang von Weltgeschichte gibt es also nicht primär, weil sich gewisse Ideen oder Strukturen in der Geschichte durchhalten, sondern weil das Dasein in seiner Zeitlichkeit Welt nicht anders verstehen kann (das Sein sich nicht anders geben kann).

Die doppelte Perspektive der Geschichtlichkeit des Daseins und der Geschicklichkeit des Seins<sup>12</sup> bestimmt auch Rahners Explikation der Geschichtlichkeit, wenn auch in einer wesentlich von der Theologie her bestimmten Problematik; Rahners Bestimmung der Geschichtlichkeit kann deshalb nicht einfach als die Fortsetzung oder Interpretation der heideggerschen Gedankengänge aufgefaßt werden, sein Denken gibt auch hier nicht nur eine Auslegung des thomasischen oder heideggerschen Seinsverständnisses, sondern einen eigenständigen und originalen Entwurf. Der Terminus des «Entwurfes» meint hier nicht einen Mangel, sondern verweist auf den fragmentären Charakter aller Ausführungen Rahners zu diesem Thema.

<sup>9</sup> Vgl. 19 ff., 332 ff., 375–437.

<sup>10</sup> Vgl. Holzwege, 193–202, 232–235, 300–302 und passim; Vorträge und Aufsätze: 32–46, 231–256; Der Satz vom Grund: ganz; Unterwegs zur Sprache, 263–267.

<sup>11</sup> Vgl. H.-G. GADAMER: Geschichte – Element der Zukunft, 35: «Der Begriff der Geschichtlichkeit will nicht über einen Geschehenszusammenhang etwas aussagen: daß es wirklich so war, sondern über die Seinsweise des Menschen, der in der Geschichte steht und in seinem Sein selber von Grund auf nur durch den Begriff der Geschichtlichkeit verstanden werden kann».

<sup>12</sup> Der Terminus «Geschick» und «Geschicklichkeit» findet bei Heidegger eine charakteristische Abwandlung; in SZ versteht er darunter «das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Andern» (384), im Spätwerk «das Geschick des Seins, das sich weltgeschichtlich als die abendländische Metaphysik entfaltet» (Holzwege, 340).

## B. Die besondere Problemsituation Rahners

Die transzendental-ontologischen Explikationen von «Geist in Welt» beruhten noch ganz auf der ungeschichtlichen Explikation der Seinsfrage; darin war Rahner nicht nur von der an sich ungeschichtlichen *Metaphysik* des Thomas, sondern ebensosehr von dem unmittelbaren und unzeitlichen Verständnis der *Subjekt-Objekt-Beziehung* bei Kant abhängig. Ganz entsprechend der geistesgeschichtlichen Entwicklung des europäischen Denkens, in welchem das Problem der Geschichte von der christlichen Offenbarungsreligion her in die Philosophie einbrach, stellt sich auch für Rahner das Problem der Geschichte erst in seiner Religionsphilosophie und in der philosophischen Reflexion auf die theologische Problematik. Es finden sich drei deutlich verschiedene Phasen der Rahnerschen Analyse, welche eine klare Evolution des Gedankens anzeigen (wenn sie auch nicht eine Kehre heideggerischer Art einschließen). Die Entwicklung des Denkens entspricht dabei der religionsphilosophischen und der theologischen *Fragestellung*, die in ihren drei Schwerpunkten kurz herausgehoben werden muß.

### a) Die erste Aporie

Eine erste gedankliche Schwierigkeit, welche Rahner zu der erstmaligen Ausarbeitung der Geschichtlichkeit führte, ergab sich aus dem Versuch, mit den Ergebnissen von «Geist in Welt» die Religionsphilosophie zu begründen<sup>13</sup>. Wie kann mit einer überzeitlichen und ungeschichtlichen Ontologie, wie sie in dieser Erkenntnismetaphysik gegeben wurde, das Offenbarungsgeschehen als ein wesentlich einmaliger Vorgang begründet werden, der in sich einen notwendigen Sinn trägt?<sup>14</sup> Und wie soll aus dem ungeschichtlichen Verhältnis des Menschen zum Absoluten die Notwendigkeit oder schon die Möglichkeit dargetan werden, daß der Mensch sein Verhältnis zu eben diesem Absoluten auf ein in der faktischen Historie ergangenes Wort gründet?

«Es ist nach ein und demselben gefragt, ein und dieselbe metaphysische Frage gestellt: ob sich nämlich in einer metaphysischen Überlegung der Mensch mit Fug und Recht gerade dahin bestimmen lasse, daß er das

<sup>13</sup> Dieser Versuch datiert vom Sommer 1937.

<sup>14</sup> Vgl. HW, 26.

Wesen zu sein habe, das in seiner Geschichte Ausschau zu halten hat nach der möglichen Offenbarung des Gottes, der ihm in seiner Metaphysik als der wesentlich Unbekannte erscheint»<sup>15</sup>.

Aus der geistigen Existenz des Menschen muß also sein notwendiges Verhältnis zu einem geschichtlichen Geschehen dargetan werden. Die Entfaltung dieses anthropologischen Aspektes geschieht in «Hörer des Wortes» in einem dreifachen Schritt:

- durch die transzendente Explikation des Absoluten in seiner eigenen Freiheitsgeschichte (vgl. C: Die absolute Geschichte)
- durch die transzendente Ableitung der Geschichtlichkeit von der materialen Räumlichkeit und Zeitlichkeit des Daseins her (vgl. D: Die Erkenntnistranszendenz im Raum der Geschichte)
- und schließlich (bloß andeutungsweise) durch die Freiheitsgeschichte des Menschen selbst (vgl. F: Die personale Freiheitsgeschichte).

Diese ganze Problematik wird schon in «Hörer des Wortes» durch die Frage verallgemeinert, inwiefern der Mensch überhaupt (also ohne Voraussetzung einer faktischen Offenbarung) nur geschichtlich zu sich selber finden könne, so daß Rahners Ausführungen auch unabhängig von ihrem Zusammenhang mit der Religionsphilosophie ihre philosophische Bedeutung erhalten<sup>16</sup>.

### b) Die zweite Aporie

Eine zweite Frage, die sich Rahner vom christlichen Glaubensverständnis her aufdrängt, kreist um die Thematik der Heilsgeschichte und der ihr folgenden Geschichte der Glaubensgrundsätze, also um die Problematik der *Dogmenentwicklung*<sup>17</sup>. Die Frage, was Sinn, Möglichkeit und Grenzen einer solchen Entwicklung sei, ruft notwendig der philo-

<sup>15</sup> HW, 29.

<sup>16</sup> Vgl. HW, 10, 30, 36 f.; vgl. 36: «Es muß ihm (Lessing) gezeigt werden, daß eine geschichtliche Begründung des menschlichen Seins von vornherein schlechthin unvermeidbar ist, und daß die Freiheit, die der Mensch in solcher Begründung betätigt, keine Instanz gegen die sachliche Evidenz der wahren Einsicht ist, sondern aus der Natur des Menschen und des für seine Existenzbegründung erfordernten eigentümlichen Erkenntnisgegenstandes erfließt»; vgl. 37: Es geht um den «Nachweis der grundsätzlichen Hineinverwiesenheit des Menschen in seine Geschichte».

<sup>17</sup> Vgl. Schriften I, 49 ff., 169 ff.; Schriften IV, 11 ff.

sophischen Frage nach der *Geschichtlichkeit der Wahrheit überhaupt*. Gibt es in solcher Entwicklung notwendige Gesetze? Was heißt noch Wahrheit, wenn sich keine solchen Gesetze finden lassen? Wird Wahrheit durch ihre Entwicklung nicht gerade aufgehoben? (Vgl. E: Die Geschichtlichkeit der Wahrheit.)

c) *Die dritte Aporie*

Der dritte Themenkreis entspringt wiederum dem jüdisch-christlichen Geschichtsverständnis als einer linearen Bewegung auf die Zukunft hin, die erst von der *Eschatologie* her ihre Vollendung erfährt. Verläuft die Kurve der Geschichte nicht als die ewige Wiederkehr des Gleichen und also zyklisch, sondern geht sie in linearer Bewegung auf ihre Endgültigkeit hin, so erhält auch der geschichtliche Augenblick von der Zukunft her eine end-gültige Bedeutung. Ein solches Geschichtsbewußtsein, mag es noch so sehr von einem Glaubensverständnis getragen sein, gibt dem philosophischen Denken Probleme auf. Wird in der Geschichte selbst Endgültigkeit erreicht, und wenn ja, wie ist dies möglich? (Vgl. F: Die personale Freiheitsgeschichte.) Wie geht die Geschichte auf ihre Zukunft hin, wie steht diese Zukunft in unsere Gegenwart hinein? Gibt es eine Vollendung der Geschichte? (Vgl. G: Vollendung.) Hier werden bei Rahner wieder materiale Geschichtsbetrachtungen zum Vorschein kommen, die – ihrer theologischen Provenienz wegen – hier nur soweit dargestellt werden können, als sie einer durchgängigen Rationalisierung standhalten. Dies schließt nicht aus, daß die ratio ihrer letzten philosophischen Möglichkeit bewußt wird, erst von dem her ihre Erfüllung zu finden, was sie aus sich selbst nicht finden kann.

Die Notwendigkeit der Reflexion auf die Geschichte wird bei Rahner von der zeitgenössischen Denkweise her begründet. Wenn dabei in «Hörer des Wortes» überraschenderweise die *Ungeschichtlichkeit* des modernen Menschen als Grund zu solcher Reflexion angegeben wurde, so war es in den späteren Schriften gerade das reflexive, *geschichtliche* Wirklichkeitsverständnis des modernen Menschen, welches Rahner zur philosophischen Untersuchung trieb; es scheint Rahners Analyse da auch irgendwo geschichtlich bedingt zu sein...<sup>18</sup>

<sup>18</sup> In HW (36) wird das «naturwissenschaftlich-technische Evidenzideal» für die «historische Skepsis des modernen Menschen» verantwortlich gemacht, während etwa in Schriften VIII (100) betont wird, daß die heutige Situation «durch die reflektierten Erfahrungen der menschlichen Geschichtlichkeit» bestimmt ist,

Indem Rahner die Geschichte philosophisch nicht von dem (naturnatürlichen oder ereignishaften) Seienden her denkt, sondern das Seiende (kosmologischer oder geschichtlicher Art) von der Geschichtlichkeit des Menschen her faßt, entfaltet er noch einmal sein philosophisches Programm: das Sein – und auch das Sein des Menschen – ist von der Seinsfrage her zu denken. Die transzendente Explikation der Geschichtlichkeit führt uns noch einmal zu den zentralen Punkten der Rahnerschen Anthropologie<sup>19</sup>.

### C. Die absolute Geschichte

So sehr Karl Rahner im ursprünglichen Ansatz dem fundamental-ontologischen Anliegen Heideggers gefolgt sein mag, so sehr hat er doch – im Anschluß an die große Metaphysik des Aquinaten – dessen immanente ontologische Differenz gesprengt: das zeigt sich unabweisbar in beider Auffassung von der Geschichte des Seins. Diese darf nach *Heidegger* nicht metaphysisch gedacht werden, als wäre da ein übersinnliches Wesen, welches der menschlichen Geschichte erst Sinn und Richtung gibt<sup>20</sup> und damit die Werte bestimmt – sie muß aber nach *Rahner* primär als die Geschichte des metaphysisch-übersinnlichen Absoluten mit dem Menschen aufgefaßt werden. Das Absolutum ist nach Rahner schon immer als der absolute Wert erschlossen und kann also in seiner Geschichte zum Sinnmittelpunkt des Lebens werden. Die Geschichte selbst muß für Rahner metaphysisch bestimmt werden, eine Auffassung, welche Heideggers phänomenologischer Sehweise als die Ursünde des Denkens erscheinen muß.

Die Voraussetzungen zu der solchermaßen metaphysisch bestimmten Geschichtsauffassung wurden in unserer Arbeit schon abgehandelt<sup>21</sup> und werden hier nur mehr zusammenfassend dargestellt. In transzendentaler Ableitung von der Fragbarkeit des Seins und von der Selbstbejahung der eigenen Endlichkeit zeigte sich das Absolute als das Sei-

und der Mensch sich gerade von den naturwissenschaftlich bedingten technischen Möglichkeiten her wesentlich als auf die Zukunft hin gerichtet erfährt – also geschichtlich (vgl. Schriften V, 159; VI, 15 ff.; VIII, S. 99 ff.).

<sup>19</sup> Es geht Rahner auch hier um eine streng *transzendente* Explikation (vgl. HW, 28, 144 ff.).

<sup>20</sup> Vgl. insbesondere die Studie «Nietzsches Wort 'Gott ist tot'» in: Holzwege, 193–247.

<sup>21</sup> Vgl. § 11, B.; § 21; § 31; § 39 B.



ende der völlig gelichteten und freien Seinshabe: Gott ist beischseiend so, daß er unsere Endlichkeit frei setzt. Diese Freiheit des Absoluten wird in jedem Urteil und in jeder Handlung mitbejaht<sup>22</sup>: der Mensch steht Gott als einem Selbstmächtigen<sup>23</sup> und frei Handelndkönnenden gegenüber; er verhält sich zu Gott wie zu einer Person<sup>24</sup>:

«diese Personalität Gottes zeigt sich im Sicheröffnen des absoluten Seins vor der menschlichen Transzendenz, weil dieses in der Fragbarkeit alles Seins durch den Menschen erscheint, das zugleich Fraglichkeit ist»<sup>25</sup>.

Die Analysen zur evolutiven Entwicklung verboten nun allerdings das *innerweltliche* Handeln des Absoluten, weil der transzendente Grund der Setzung *der* Welt nicht mehr eine Ursache *in* der Welt zu sein vermag. Ist damit nicht jedes geschichtliche Handeln des Absoluten in der Welt ausgeschlossen? Und wie ist nach diesen Analysen ein innerweltliches Handeln Gottes auch nur *denkbar*? Was ist der Ort eines möglichen geschichtlichen Handelns von Gott in der Welt?

Rahners These, welche das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz im Raume der Geschichte neu bestimmen soll, geht dahin, daß alles Seiende, also auch Gottes freies Handeln «*durch das Wort* im Horizont der welthaften Erscheinung»<sup>26</sup> zur Gegebenheit gebracht werden kann, eine These, die sich aus Rahners Ansätzen konsequent entwickeln läßt. Denn durch den Vorgriff erschließen wir *alle möglichen* Seinsweisen in formaler Leere, so daß uns jedes innerweltlich erscheinende Seiende nur mehr als die Verwirklichung *einer* Möglichkeit und also als begrenztes und endliches Seiendes erscheint. Durch die Negation<sup>27</sup> dieser Begrenzung läßt sich nichtinnerweltliches Seiendes bezeichnen, welches durch die analog gedachte Steigerung der Seinshabe grundsätzlich positiv bestimmt werden kann. Da uns solchermaßen die *Möglichkeit* einer nicht-immanenten Existenz gegeben ist, kann uns deren *Wirklichkeit* auch prinzipiell durch ein (allerdings zu glaubendes) Wort ab exteriori affirmiert werden<sup>28</sup>. Und mit einer solchen Möglichkeit kann nun der Mensch rechnen, ja solche Möglichkeit ist mit seiner seinsverstehenden Vernunft

<sup>22</sup> Vgl. HW, 105–112.

<sup>23</sup> Vgl. HW, 111.

<sup>24</sup> Vgl. § 40.

<sup>25</sup> HW, 112.

<sup>26</sup> HW, 185.

<sup>27</sup> Vgl. HW, 186.

<sup>28</sup> Vgl. HW, 190, Anm. 3.



notwendig eröffnet: der Mensch, der reflex das übernimmt, was er selber *ist*, hat darauf zu hören, ob nicht in einem menschlichen Worte der freie Absolute sich mitteilt <sup>29</sup>. Das Wort ist der Ort des möglichen geschichtlichen Handelns Gottes in der Welt.

Das freie Handeln, sei es Handeln des Absoluten im Wort oder Handeln des Menschen in der Geschichte ist dabei *als solches geschichtlich*, weil es unwiederholbar und also einmalig ist; als solches kann es aus einer vorausgehenden Naturkausalität nicht abgeleitet werden <sup>30</sup>: was nicht nach allgemeinen und notwendigen Gesetzen geschieht, das nennt Rahner ein geschichtliches Geschehen. Die mögliche freie Offenbarung des Absoluten im menschlichen Worte – und also im Raum der menschlichen Zeit – ist von sich aus geschichtlich, weil einmalige, nur in sich selbst-ständige Handlung eines Freien <sup>31</sup>.

*Kritische Anmerkung: Offenbarung als Selbsttranszendenz?*

Die Frage, ob hier Rahner nun noch doch ein innerweltliches Handeln des Absoluten (und zwar ein unerwartbar-wunderbares) postuliert, entgegen den Thesen zu seiner Evolutionslehre <sup>32</sup>, ist damit nicht abgewiesen. Soll das Wort des Absoluten – folgerichtig zur Lehre der evolu-

<sup>29</sup> Die Frage, wieweit in HW unkritisch ein jedenfalls zu undifferenziertes Offenbarungsverständnis der biblischen Botschaft als einer Mitteilung von außerweltlichem Seienden angenommen ist, kann in diesem Zusammenhange nicht berührt werden.

<sup>30</sup> Vgl. HW, 165. Die ganze neuzeitliche Reflexion auf die Geschichte ist auch eine Auseinandersetzung mit der kantischen Auseinanderreißung von Natur- und Freiheitskausalität (vgl. Kritik der Urteilskraft A XVIII, B XVIII: «Verstand und Vernunft haben also zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag tun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebenso wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur», vgl. KRV, A 532,20 – A 558,13 / B 560,20 – B 586,13). Was der Naturkausalität entspringt, kann jedenfalls die Freiheit – und also die menschliche Geschichte – nicht bestimmen (vgl. dazu die Kritik der praktischen Vernunft, 126–143 und passim). Die Vermittlungsversuche dieser dichotomischen Abgrenzung begannen schon mit F. Schiller, für den das Sinnengefühl die Sittlichkeit mitbestimmt. Während es für M. Weber der Begriff des Typus, für Dilthey der Begriff der Struktur war, welcher die Freiheitsgeschichte mitdeterminiert, so ist es für Heidegger und in seinem Anschlusse auch für Rahner vor allem der Begriff der *Situation*, welcher zwischen der Naturbestimmung und der Freiheitshandlung vermittelt. Rahner geht dabei über Heidegger hinaus, indem für ihn nicht *nur* die Situation, sondern vor allem auch das transzendental explizierbare Wesen des Menschen seine Freiheit verpflichtet. Vgl. dazu die Abschnitte E und F dieses Paragraphen.

<sup>31</sup> Vgl. HW, 165.

<sup>32</sup> Vgl. § 42.

tiven Wesensüberbietung – als durch die innerweltliche *Selbsttranszendenz* erwirkt gedacht werden, so daß auch hier zu sagen wäre, daß Gott nicht *in* der Welt wirkt, sondern als absolut transzendenter *die* Welt? Oder sollen wir umgekehrt sagen, daß Gottes Wort und Handeln nicht von der Selbstüberbietung der Immanenz her geschieht, sondern als geschichtliches Handeln in der Welt, dann folgt, daß doch prinzipiell auch die Evolution als immanentes Handeln Gottes verstanden werden könnte? Oder sollen wir im Anschlusse an Kant die Naturkausalität von der Kausalität der Freiheit völlig trennen und sagen, daß hier zwei ganz verschiedene Bereiche vorliegen? Würde aber nicht gerade der Offenbarungscharakter der göttlichen Rede aufgehoben, wenn diese doch wieder aus der Immanenz, nach den allgemeinen Gesetzen des Werdens erklärt würde:

«Diese Offenbarung Gottes kann nicht vom Menschen her begründet werden, weder in ihrer Tatsächlichkeit oder Notwendigkeit noch in ihrem inneren Wesen»<sup>33</sup>.

Die philosophische Explikation der Möglichkeit der absoluten Geschichte kann nicht von der Selbsttranszendenz her geschehen, weil diese ja gerade eine allgemeine Gesetzlichkeit einschließt, welche dem geschichtlichen Handeln definitionsgemäß nicht zukommen darf. Gibt es also prinzipiell doch die Möglichkeit eines geschichtlichen Handelns Gottes *in* der Welt, welches durch die Selbsttranszendenz nicht mehr erklärt werden kann? Ist aber solche Möglichkeit eines innerweltlichen Handelns Gottes an der Welt gegeben, warum schließt dann die Wesensselbsttranszendenz der Evolution eine solche Ursache apriorisch aus? Ein gewisser Hiatus in den Gedankengängen Rahners ist hier umso weniger abweisbar, als die folgende Erörterung gerade zeigen wird, daß die *menschliche* Geschichtlichkeit von der Raumzeitlichkeit nicht unabhängig ist, ebensowenig wie das kategoriale Wort, an das sich Gottes Handeln bindet; die Ordnung der Natur- und der Freiheitskausalität kann nicht so geschieden werden, daß erstere durch Selbsttranszendenz erwirkt, letztere aber durch die Rede Gottes in der Welt erklärt wird: auch die Rede Gottes in der Welt setzt ein naturales Kausalitätsverhältnis, mag dies gegenüber dem eigentlichen freiheitlichen Offenbarungsgeschehen noch so sekundär erscheinen.

<sup>33</sup> HW, 22.

J. B. Metz hat in der 2. Auflage von «Hörer des Wortes»<sup>34</sup> einen solchen Zusammenhang von kategorialer und transzendentaler Offenbarung von der Theologie her anzudeuten versucht, wobei der Begriff der Selbsttranszendenz auch in dieses freie, geschichtliche Geschehen der Offenbarung eingeführt wird<sup>35</sup>. Diese *theologische* Problematik muß hier übergangen werden. Sie verweist von anderer Seite auf dasselbe Problem<sup>36</sup>.

#### D. Die Erkenntnistranszendenz im Raum der Geschichte

Geschieht die absolute Geschichte im menschlichen Worte, so er eignet sie sich notwendig an einem Raumzeitpunkte, auf den sich der Mensch, will er das Wort vernehmen, zurückzubeziehen hat: die Geschichtlichkeit des möglichen Handelns Gottes fordert von sich her das menschliche Verhältnis zur Geschichte:

«Die Geschichtlichkeit der möglichen Offenbarung von ihr selbst her ist also auch geschichtlich zu denken im Sinn einer *menschlichen* Geschichte, das heißt, sie ist zu erwarten als ein raumzeitlich fixiertes Ereignis innerhalb der Gesamtgeschichte der Menschen»<sup>37</sup>.

Die transzendente Frage nach der menschlichen Geschichtlichkeit stellt sich so für Rahner als Frage nach dem Verhältnis *zu einem raumzeitlichen Ereignis*, welches für die menschliche Frage nach dem Absoluten Antwort zu sein vermag. Warum hat sich die menschliche Geistigkeit gerade an ein solches Faktum zu wenden, warum ist sie an die Erscheinung verwiesen, wenn sie nach dem Absoluten selbst fragt? Warum hat der Mensch in die Geschichte auszugehen, wenn er diese überwinden will?<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Nicht unabhängig von Rahners eigenen Ideen und in faktischer Zusammenarbeit mit ihm (wie mir Karl Rahner ausdrücklich mitteilte [Gespräch vom 29.9.68]).

<sup>35</sup> Vgl. HW, 11, 21 Anm. 6, 23 Anm. 8, 30 Anm. 15, 87 Anm. 10, 91 Anm. 1, 94 Anm. 3, 99 Anm. 6, 137 Anm. 1, 139 Anm. 2 und 3, 184 Anm. 6, 187 Anm. 2, 193 Anm. 4, 195 Anm. 6, 219 Anm. 10.

<sup>36</sup> Zu Rahners Weiterführung dieser Problematik innerhalb seiner spätern Theologie vgl.: QD 25, 11–24; Schriften VIII, 159–164. Von theologischer Seite wurde diese Konzeption neuerdings in Frage gestellt von Rahners Schüler A. GERKEN (Offenbarung und Transzendenzerfahrung) und F. GABORIAU (Le tournant théologique).

<sup>37</sup> HW, 197.

<sup>38</sup> Zu dieser Fragestellung nach der Geschichtlichkeit der menschlichen Transzendenzerfahrung vgl. HW, 143 ff., 198; vgl. 145: «Es muß gezeigt werden, daß die Hinwendung zu seiner Geschichte ein inneres Moment der Geistigkeit des

Es ist hier noch einmal die Frage nach der *conversio ad phantasma* gestellt, die Frage nach der notwendigen Hinwendung der menschlichen Geistigkeit zur materiellen Welt – nur jetzt nicht mehr zur unmittelbar anwesenden, sondern zur geschichtlich durch das Wort vermittelten. Aber Rahner geht dabei in «Hörer des Wortes» kaum über die allgemeine Analytik des ersten Aspektes der *conversio* (der Raumzeitlichkeit) hinaus; die anthropologische Begründung der Geschichtlichkeit koinzidiert mit der anthropologischen Begründung der Sinnlichkeit, so daß hier Rahner – trotz gegenteiliger Absicht – eher ein untergeordnetes Moment der Geschichtlichkeit herausarbeitet<sup>39</sup>.

Das Prinzip der menschlichen Geschichtlichkeit ist in solcher Perspektive die Raumzeitlichkeit, also letztlich das seinskonstitutive Moment der *Materia*<sup>40</sup>. Weil diese *Materia* der Grund der ständigen Hinfälligkeit auf neue Seinsbestimmungen ist, erschöpft sich der Mensch nicht in einem Individuum, er ist wiederholbar, er hat von der *Materia* her eine innere Räumlichkeit und Zeitlichkeit<sup>41</sup>. Und also ist der Mensch einer unter vielen, er ist *in* Raum und Zeit, er erfüllt die Möglichkeiten seines Wesens nur in der Wiederholung und Vervielfältigung der Individuen, nur in der *Menschheit*.

Das personale Miteinander und das Nacheinandersein ist von der räumlich-zeitlichen Verfassung seines Wesens her transzendental abgeleitet und nicht aus der dialogischen Eigenart des menschlichen Sprach-

Menschen selber ist (...) daß er als *Geist* in der Geschichte steht (...), daß die Geschichtlichkeit des Menschen nicht etwas ist, was ihm faktisch eben auch zukommt, sondern etwas, was er gerade *als* Geist, also auf Gott hin offener zu sein hat».

<sup>39</sup> Vgl. dazu die berechtigte, aber in ihrer Gegensätzlichkeit überzogene Kritik von E. SIMONS, *Philosophie der Offenbarung*, passim. Vgl. die entscheidende Frage gegen Rahner *ibid.* 40: «Wie kann die konkrete geschichtliche Vergangenheit personaler Beziehungen unmittelbar sinnlich wahrnehmbar sein?» Daß die menschliche Geschichte nicht primär eine Rückbeziehung des Menschen auf materielle Ereignisse, sondern ein In-sein in einer dialogischen Freiheitsgeschichte der Menschen darstellt (vgl. *op. cit.* S. 138), sah Rahner später selber (vgl. Abschnitt E/F). Allerdings ist eine solche Geschichtsauffassung (wie wir in Abschnitt C zu zeigen versuchten) auch schon in HW latent vorhanden, insofern die Geschichtlichkeit des Menschen von der absoluten Geschichte her gedacht ist. Diesen Ansatz Rahners *übersieht* Simons, so daß seine Interpretation des Rahnerschen Geschichtsbegriffes (*op. cit.* 134 ff.) materialer ausfällt, als es dem Texte selber entspräche.

<sup>40</sup> Vgl. HW, 161 ff.

<sup>41</sup> Vgl. §§ 25/26. Zur Begründung der Zeitlichkeit von der Materialität her vgl. GW, 120 ff.; vgl. GW, 121: «Nur solch eine Veränderung, in der jedes Moment, um es selbst zu sein, einen Verweis auf ein anderes vor und nach ihm hat, ist ein *motus continuus* und als solcher zeitbildend». Diese Zeitlichkeit der *materia* wird schon in GW (122) als «menschliche Zeit» bezeichnet.



vermögens oder aus der zeitlichen Struktur des menschlichen Seinsverständnisses begriffen <sup>42</sup>:

«Auf Grund der *materia* als seines Wesenselementes bildet er *von sich her* Raum und Zeit als innere Momente seines Daseins.

Wenn wir aber sagen: Der Mensch ist wesentlich einer unter vielen seinesgleichen, mit denen er auf Grund seines inneren Wesens zusammen ist in Raum und Zeit, dann sagen wir nichts anderes als: Er ist geschichtlich im konkreten Sinne einer *menschlichen* Geschichte» <sup>43</sup>.

Erst in solche Zeitlichkeit kann sich nach Rahner die einmalige Tat der Freiheit einschreiben, weil diese ja anders nicht zur Erscheinung kommen kann als innerhalb einer ontologischen *conversio* <sup>44</sup>.

Mit dieser Explikation trifft Rahner wohl ein Moment an der anthropologischen Struktur der Geschichtlichkeit, aber der Eindruck bleibt bestehen, es gehe hier noch nicht eigentlich um die Geschichtlichkeit des Menschen, sondern um die an sich geschichtsfreie Erkenntnistranszendenz, die *innerhalb* der Geschichte zum Absoluten findet; daß sich das Absolute gerade in der Geschichte und nicht unmittelbar offenbaren könne, scheint so nach Rahner nicht eigentlich dem Wesenskern des Menschen, seiner Transzendentalität zu entsprechen, sondern ein Angebinde seiner Materialität zu sein. Vollends wird das Ungenügen solcher Geschichtsphilosophie offenbar an der transzendentalen Begründung der personalen Mitwelt von der Materialität des Menschenwesens her, welches sich nun eben – weil materiell – vervielfältigen muß, um

<sup>42</sup> Zur transzendentalen Ableitung der Geschichtlichkeit in ähnlicher Perspektive vgl. Schriften I, 253–322, bes. 311–322.

<sup>43</sup> HW, 164 f.

<sup>44</sup> Vgl. § 40. E. Simons übersieht diesen Aspekt der menschlichen Freiheit in Rahners transzendentaler Geschichtsexplikation und wohl deshalb, weil bei ihm selbst alles Gewicht auf diese Freiheitsgeschichte gelegt ist. Zur berechtigten Kritik an Rahners noch einseitiger Auffassung vgl. jedoch E. SIMONS, op. cit., 136: «Ein materielles Quantifizierungsprinzip könnte danach allenfalls körperliche Mannigfaltigkeit erklären und deren Aufeinanderwirken in Raum und Zeit, nicht aber die Geschichtlichkeit der Freiheit bzw. der Person. Denn das Entscheidende der Geschichte, das Werden der Freiheit jeder einzelnen Person bzw. der Wandel des gegenseitig personalen Einflusses, also der geistige Bezug von Generation zu Generation und Epoche zu Epoche ist damit nicht erklärt und auch nicht erklärbar. Mit einem Prinzip numerischer Vervielfachung, selbst wenn sie als 'innerlich' verstanden wird, läßt sich grundsätzlich menschliche Geschichte als Freiheits- und Geistesgeschichte, die sie ursprünglich und wesentlich ist, nicht fassen»; vgl. 137: «Dieses Problem der raumzeitlichen *Objektivierung* der Freiheit ist jedoch sekundär gegenüber dem Problem, wie Freiheit in personaler Beziehung zur Erscheinung kommt» (111). Auch hier geht Simons nicht auf Rahners Hinweis ein, der Erscheinungsort der absoluten Freiheit sei das *Wort*.

ganz zur Erscheinung zu kommen. Diese Kritik wird nicht von außen her an Rahners Werk herangetragen, sie ist von Rahner, mehr oder weniger explizit, auch selber vorgenommen worden:

«(...) weil diese personale Freiheitsgeschichte das materielle Geschehen als inneres oder äußeres Moment einbegreift und so *auch* (nicht *nur* von daher!) die *eine* Geschichte eines Kollektivs von geistigen Personen sein kann und ist»<sup>45</sup>.

Diese Wandlung in Rahners Geschichtsverständnis muß im folgenden verdeutlicht werden.

### E. Die Geschichtlichkeit der Wahrheit

Nach der materialen Geschichtsauffassung von «Hörer des Wortes» kann nicht verständlich werden, warum das menschliche Verstehen und also die menschliche Wahrheit selbst geschichtlichen Charakters ist<sup>46</sup>. Der Mensch hat danach zwar in die Geschichte hinauszuhören, was ihm von daher gesagt ist, aber das Verständnis des geschichtlichen Wortes geschieht gänzlich ungeschichtlich, innerhalb des unmittelbaren Subjekt-Objekt-Schemas. Nun weist aber faktisch das unmittelbare menschliche Verstehen einen Index von Geschichtlichkeit auf: nicht nur die Ereignisse, sondern auch die Sätze über sie werden nicht immer auf gleiche Weise verstanden, sondern das Gleiche wird immer anders verstanden. Für Rahner ist eine solche Entwicklung am offensichtlichsten in den Sätzen der Theologie, in der Dogmenentwicklung gegeben. Gerade da, wo der Mensch versucht, ein Selbes durch alle relativen Verständnisse hindurch festzuhalten, gerade da zeigt sich eine Entwicklung der Aussageformen und der Verständnisweisen, es zeigt sich eine Geschichtlichkeit der wahren Sätze und ihres Verständnisses<sup>47</sup>. Die dogmatischen Aussagen, ja selbst die Offenbarungssätze stehen nicht metahistorisch über der allgemeinen Gesetzlichkeit der menschlichen Aussagen, sondern sie bedürfen des geschichtlichen Weitersagens:

«Die klarste und deutlichste Formulierung (...) lebt also gerade davon, daß sie Anfang und nicht Ende, Medium und nicht Ziel ist, *eine* Wahr-

<sup>45</sup> So im letzten Bande der Schriften (VIII, 596).

<sup>46</sup> Es soll schon hier betont werden, daß der Gegenbegriff zur Geschichtlichkeit der menschlichen Wahrheit nicht die überzeitliche Gültigkeit von Sätzen, sondern das ungeschichtliche Verständnis von ewigen Wahrheiten ist.

<sup>47</sup> Vgl. Schriften I, 59 ff., 169 ff.; IV, 11 ff.



heit ist, die frei macht für *die* – immer größere Wahrheit»<sup>48</sup>. «Das braucht durchaus nicht zu bedeuten, daß die eine Formel zugunsten einer anderen aufgegeben oder abgeschafft, als überholt oder ersetzbar erklärt werden müsse. Im Gegenteil: sie bewahrt ihre Bedeutung, sie bleibt gerade lebendig, indem sie erklärt wird»<sup>49</sup>.

Solche geschichtliche Evolution von Sätzen darf nicht im Sinne einer systematisch-logischen Entwicklung eines vorliegenden Satzsystems aufgefaßt werden, weil die *faktische* Geschichte dieser Sätze eine weder apriorische noch aposteriorische Logik aufweist, vielmehr von komplexen und auch freiheitlich spontanen Faktoren bedingt ist<sup>50</sup>. Es geht also nicht um ein an sich geschichtsloses, aber in der Geschichte zur Erscheinung kommendes System von Vordersätzen und Ableitungen:

«Die wirkliche und wirksame Logik dieser Geschichte geschieht in dieser Geschichte selbst und nur in ihr»<sup>51</sup>.

Das menschliche Verständnis dieser Sätze darf folglich auch nicht im Sinne einer mechanischen Registratur gesehen werden, welche die eintreffenden Wahrheiten hintereinander aufnimmt<sup>52</sup>, so als bestände der Fortschritt des Verstehens nur in einem quantitativen Plus. Es ändert sich vielmehr durch jede neue Erkenntnis der ganze Horizont des Verständnisses selbst: nicht das reine Subjekt und das unmittelbar gegebene Objekt stehen sich in der menschlichen Erkenntnis gegenüber, sondern ein Subjekt, das schon durch die Sprache in einem überlieferten Weltbild steht und die erscheinenden Objekte und die überlieferten Sätze nur von diesem geschichtlichen Horizont aus sieht<sup>53</sup>: «Das Weltbild des Menschen ist wesentlich geschichtlich»<sup>54</sup>. Das heißt weder, daß die ausgesagten Erkenntnisse falsch seien<sup>55</sup>, noch daß sie absolut relativ sind. Solche Erkenntnis ist vielmehr adäquat wahr, weil sie nichts Falsches sagt, sie ist aber geschichtlich, weil sie von nichts die *volle* Wahrheit

<sup>48</sup> Schriften I, S. 169.

<sup>49</sup> Ibid. 170.

<sup>50</sup> Vgl. Schriften I, 69 ff.; VIII, 91.

<sup>51</sup> Schriften VIII, 94.

<sup>52</sup> Vgl. Schriften I, 54.

<sup>53</sup> Vgl. III, 455; vgl. VIII, 92: «Es gibt eine einzelne Wahrheit immer nur in einem Wahrheitsganzen, in einem umfassenderen Verständnishorizont» und *ibid.*: «Ein scheinbar quantitativer Zuwachs zu einem bisherigen Erkenntnisganzen verändert das Ganze (...) jedes Moment dieses Ganzen hängt immer von jedem andern ab, wächst und entfaltet sich – bei aller Selbigkeit – mit ihm».

<sup>54</sup> Schriften III, 456.

<sup>55</sup> Vgl. Schriften I, 53 f.

kennt: sie sieht *dasselbe*, aber (nach dem Gesamt der Erfahrung und also des Verstehenshorizontes) je *verschieden*. Ein Mißverständnis wäre es, hier alle Verschiedenheit auf die Seite des Verstehens, alle Identität auf die Seite des verstandenen Inhaltes zu schlagen. Rahner meint vielmehr, daß der erfahrene Inhalt als anderer erfahren wird. Obwohl wir wissen, *daß* das so ist (wir erfahren es faktisch erst aus aposteriorischen Vergleichen), können wir unser eigenes Verständnis nie so überspringen, daß wir ein anderes geschichtliches Verständnis völlig aufholen: eine absolute Horizontverschmelzung<sup>56</sup> ist nicht möglich, unsere Fragen sind nie ganz identisch mit jenen, auf welche ein überlieferter Text die Antwort gibt<sup>57</sup>. Die Wahrheit bleibt gerade dadurch lebendig, daß sie sich je anders, innerhalb einer andern Totalität zeigt; in dieser Wandlung wird das identische Moment bewahrt, aber durch den veränderten Horizont anders gesehen. Hier haben wir uns wiederum an die grundlegende Lehre von der Priorität des Urteils zu erinnern: jeder begriffliche Inhalt wird im geistigen Leben nur *im* Urteil und also *in* einer Hinbeziehung auf ein Konkretum gesehen, so daß jedem menschlichen Satz eine Randunschärfe<sup>58</sup> zukommt: das, was ausdrücklich gesagt ist, steht in einem Kontext, es wird auf etwas bezogen, das nie ganz mitausgesagt wird. Dieser unausgesagte Hintergrund steht in ständiger Bewegung und ist letztlich nie ganz objektivierbar<sup>59</sup>.

Hier sucht nun Rahner durch den Begriff der Situation die von Kant auseinandergebrachte Natur- und Freiheitskausalität zu versöhnen: die geschichtliche Realität und das Begreifen in ihr entwickelt sich nicht für sich, sondern in Abhängigkeit von einer Situation, von einer «immer neuen, sich wandelnden geschichtlichen Wirklichkeit»<sup>60</sup>, zu welcher nicht nur die biologische, die soziologische und politische Verfaßtheit einer Zeit gehört, sondern vor allem auch deren Sprachverfassung und Begrifflichkeit. Selbst in seinem Blick auf das Absolute steht der Mensch doch immer nur in einer endlichen, sich ständig ändernden

<sup>56</sup> Dieser Ausdruck wurde von H.-G. GADAMER eingeführt (und wird bei Rahner selbst nicht gebraucht); er meint den Vorgang der Horizontbildung, wobei unsere eigenen Vorurteile durch die Begegnung mit neuen Erfahrungen korrigiert werden und so aus alter und neuer Erfahrung gleichsam eine Verschmelzung des fremden und des eigenen Verstehenshorizontes zustandekommt. Vgl. «Wahrheit und Methode», 289 f., 356 f., 375.

<sup>57</sup> Vgl. Schriften I, 54 ff., 169 ff.; III, 455 ff.; IV, 25, 410 ff.

<sup>58</sup> Vgl. Schriften I, 83.

<sup>59</sup> Vgl. Schriften I, 51 ff.; IV, 11 ff.; VIII, 98.

<sup>60</sup> Schriften I, 55.

Situation, so daß seine Perspektive, unter der er das Absolute anzielt, sich ständig mit ihm verändert. Die geschichtliche Situation, die genaue Umwelt oder das Sinnfeld eines Begriffes oder Satzes <sup>61</sup> sind nie gänzlich rekonstruierbar, was auch Grund dafür ist, daß die Logik der Geschichte aposteriorisch nie adäquat von der Geschichte selber abgehoben werden kann:

«Die geschichtliche Situation, in deren konkretem Kontext das 'logische' Ereignis erstmals geschieht, ist für dieses Ereignis unersetzlich» <sup>62</sup>.

Während sich solche Ausführungen noch ganz im Rahmen der Konversio-Lehre halten, gibt es doch wenigstens einen Ansatz bei Rahner, in dem die Geschichtlichkeit vertiefend von der personalen Zeitlichkeit her gefaßt ist <sup>63</sup>. Denn der Mensch bewältigt sein Dasein nicht in unmittelbarer Gegenwärtigkeit: zu seiner Gegenwart gehört der Rückblick in das Überkommene und der Vorblick in das auf uns Zukommende <sup>64</sup>. Erst von dieser ekstatischen Zeitlichkeit aus ist ihm die Gegenwart gegenwärtig: was er als unmittelbar erfährt, begegnet ihm so und nicht anders, weil er von seiner Erinnerung und seiner Erwartung her das Vorliegende abschätzt, so daß das Wissen um Vergangenes und die Hoffnung auf das Kommende zu einem Moment an jedem gegenwärtigen Verstehen wird:

«Der Mensch hat sich selbst, verfügt über sich selbst, versteht sich selbst, indem und dadurch, daß er anamnetisch seine Vergangenheit behält und prognostisch die ausständige Zukunft schon anwesen läßt» <sup>65</sup>.

Hier erst ist das erreicht, was (in der Terminologie Heideggers etwa) die «Geschichtlichkeit des Menschen» genannt werden darf: er selbst, der Mensch in seiner geistigen und leiblichen Verfaßtheit ist ein zeit-haftes Wesen, dem alles Gegenwärtige nur vom Horizont dieses seines zeitlichen Verständnisses her erscheint.

Dieser zeitliche Horizont schließt nun den überzeitlichen, ewigen Inhalt des geistigen Verstehens nicht aus, sondern begründet solche Möglichkeit des Verstehens erst. Denn wäre unser Verstehen rein gegenwärtig, vermöchten wir nicht das Früher und Später in einem Akte zu-

<sup>61</sup> Zu diesen Ausdrücken vgl. Schriften VIII, 93.

<sup>62</sup> Schriften VIII, 95.

<sup>63</sup> Vgl. Schriften IV, 410 ff.

<sup>64</sup> Vgl. dazu die Klärung der mythologischen und der geschichtlichen Ätiologie, in welcher der Mensch seine Gegenwart vom Anfang oder vom Ende her begreift: QD 12/13, 35 f.

<sup>65</sup> Schriften IV, 411.

sammenzuhalten, so wäre alles Verstehen nur der bloße Aufgang im nicht dauernden, bloßen Jetzt, es wäre unwesentlich, nicht die Zeit überdauernd. Die Geschichtlichkeit der menschlichen Wahrheit ist nur möglich, weil in allem Verstehen sich etwas Identisches durchhält und weil um dieses Identischsein des Damaligen und Jetzigen gewußt wird. Geschichtlichkeit und überzeitliches Verstehen schließen sich auch bei Rahner nicht aus, sondern bedingen einander <sup>66</sup> – nur ist es dem Menschen nicht gegeben, das völlig Identische derselben Wahrheit, die durch die Geschichte je anders erfaßt wird, getrennt für sich, unabhängig vom geschichtlichen Kontext zu sehen.

Das Problem, das sich von der Evolution der Formulierungen und des Verstehens von Sachverhalten her stellte, führte Rahner zu einem Verständnis von Geschichtlichkeit, welches nicht mehr nur das menschliche In-sein in der Geschichte durch die Leiblichkeit des Menschen begründet, sondern die geschichtliche *Seinsweise des Menschen* selber zu fassen imstande ist. Dasselbe kann vom Menschen je verschieden verstanden werden, nicht nur weil er immer wieder in einer neuen Situation steht, sondern weil sein Verstehenshorizont selber zeithafter Art ist: der Mensch steht erst so in der Gegenwart, daß er diese von seiner Vergangenheit her und auf seine Zukunft hin erfaßt.

In solcher Perspektive jedoch kann die Gegenwart auch als die ewige Wiederkehr des Gleichen erfahren werden – so daß der Mensch doch wieder wesentlich ungeschichtlich bleibt. Denn in diesem ewigen Kreise wird die Vergangenheit und die Zukunft vertauschbar; die Gegenwart verliert ihren Wert als einmaliges Moment in einer linearen Geschichtsbewegung. Wodurch aber soll die Gegenwart Einmaligkeit erhalten? Wie wird der Kreis des Immer-Gleichen aufgebrochen?

Ein einziges Element im anthropologischen Denken von Rahner widersteht solchem Geschichtsverständnis: die Auffassung der Freiheit als endgültige Selbstverwirklichung.

## F. Die personale Freiheitsgeschichte

Parallel zur allgemeinen Entwicklung der Rahnerschen Anthropologie (von der ontologischen Grundlegung zur personalen Daseinsbewältigung) hat sich auch die Analytik der menschlichen Geschichtlichkeit bei

<sup>66</sup> Vgl. Schriften I, 53 f.; VIII, 96 f.

Rahner immer mehr zugunsten einer personalen Geschichtsauffassung verschoben; es wird dabei die Geschichtlichkeit nicht mehr bloß von der zeitlichen Struktur menschlichen Verstehens oder gar von der Leiblichkeit des Menschen her gesehen, sondern vom freien, personalen Dasein her<sup>67</sup>. Es muß hier auch die Darstellung dieser Analytik zur anthropologischen Geschichtlichkeit mehr im Hinweis auf früher herausgearbeitete Strukturen, als in einer erneut vollständigen Durchführung bestehen bleiben.

Freiheit ist bei Rahner gefaßt als das Vermögen der Selbstbestimmung, weil jeder kategoriale, freiheitliche Akt zurückwirkt auf seine konstitutive Beziehung zum Absoluten<sup>68</sup>. Jedem in der menschlichen Zeit freiheitlich getätigten Akt kommt also Einmaligkeit und Endgültigkeit zu, weil jede Entscheidung implizit vor dem Absoluten und von einem je neuen Verhältnis zum Absoluten aus geschieht. Die Zeit, in der der Mensch lebt, ist also nicht mehr primär die kosmologische Zeit der Gestirne, sondern die personale, existentielle Zeit «als das Werden der unbedingten Endgültigkeit der freien Entscheidung, der Existenz, die in der Zeit wirkt, indem sie diese als einfach fortlaufende überwindet»<sup>69</sup>. Der geschichtliche Charakter der menschlichen Zeit gründet also nicht nur im geschichtlichen Verstehenshorizont, von welchem her das Gegenwärtige begriffen wird, sondern auch im freien Tun des Menschen, in welchem der Mensch durch seine äußere Tat zur inneren Endgültigkeit kommt. Die freien Entscheidungen und die dialogische Kommunikation, welche sich notwendig in äußerem Tun und in den Werken der Kultur objektivieren, werden so zur Bedingung jener Fakten, die wir a posteriori die «geschichtlichen Fakten» nennen. Die innere Geschichtlichkeit der Freiheit und die äußeren geschichtlichen Taten bedingen einander, so daß die Geschichte im vollen Sinne des Wortes erst gegeben ist, wo der geschichtlich verstehende Mensch den freiheitlich gesetzten Taten und Werken begegnet. Zu solcher geschichtlicher Tat, aus der sich der Mensch versteht, gehört auch die konkrete Gemeinschaft der Menschen<sup>70</sup>. So wie es nach Rahner keine bloß geistige Erkenntnis gibt, so gibt es auch keine Geschichtlichkeit im bloßen Raum der Innerlichkeit:

«Denn 'geschichtlich' im engsten und strengsten Sinn wird eine Freiheitstat des Menschen erst dann, wenn sie sich so objektiviert, daß sie

<sup>67</sup> Vgl. insbesondere Schriften VIII, 595.

<sup>68</sup> Vgl. § 40.

<sup>69</sup> Schriften V, 169 f.

<sup>70</sup> Vgl. Schriften V, 120 ff.



ein Gegenstand der menschlichen Interkommunikation im Wort ausdrücklicher Art, in den Gebilden des objektiven Geistes in Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft usw. wird»<sup>71</sup>.

In dieser Perspektive gibt es bei Rahner auch so etwas wie eine philosophische Sinndeutung der Weltgeschichte<sup>72</sup>: im Laufe der Geschichte kommt der Mensch als Subjekt des Verstehens und des freiheitlichen Handelns immer mehr zu sich selber, er erfährt immer mehr, was er in seinem Wesen ist, nämlich «der über sich und seine Welt verfügende»<sup>73</sup>, der zugleich in der freien und ebenfalls geschichtlichen Verfügtheit des Absoluten steht<sup>74</sup>. Je mehr der Mensch bei sich ist, umso mehr schafft er sich seine eigene Welt und umso mehr weiß er sich in der völligen Verfügtheit des freien Absoluten<sup>75</sup>. Damit ist der interioristische Ansatz der Rahnerschen Anthropologie ausgeweitet auf die Dimension der Geschichte.

Jetzt kann erstmals – und noch immer schüchtern genug – die Frage auftauchen, ob es so etwas gebe, wie ein menschliches Ende, das mehr ist als das Aufhören des Lebens oder die zyklische Rückkehr desselben, ob es also so etwas gebe wie eine menschliche Vollendung.

### G. Die Vollendung

Die Totalität, die globale Sinnbestimmung, der Sinn des Seienden überhaupt oder der Sinn des Menschen können nicht in rationaler Entwicklung – ausgehend von der Phänomenanalyse allein – festgestellt werden. Alle Analytik und rationale Bewältigung des Daseins ist schon geleitet von einer antepredikamentalen Sicht auf die Wirklichkeit, von einem vor-philosophischen Glauben. Die bei Rahner zugrunde liegende Schau der Wirklichkeit wurde in dieser Arbeit nicht apriorisch festgestellt, sondern aus dem Gang der Gedanken allmählich freigelegt; denn Ursprung, Richtung und Ziel eines philosophischen Denkens liegen nicht vor oder nach der Durchführung einer Philosophie, sondern in dieser

<sup>71</sup> Schriften V, 119.

<sup>72</sup> Vgl. z. B. Schriften IV, 475.

<sup>73</sup> Schriften IV, 476.

<sup>74</sup> Vgl. Schriften V, 159 ff.

<sup>75</sup> Es ist leicht zu sehen, daß hier die thomasische Perspektive der Emanationsstufen auf die Geschichte übertragen wurden. Vgl. die kritische Betrachtung V in der angekündigten Studie zu Rahners Anthropologie.



selbst. So läßt sich auch Rahners eschatologische Sicht der menschlichen Vollendung nicht aus streng definatorisch festgelegten Sätzen deduzieren; sie enthüllt aber besser als alle Einzelanalysen, wohin die ontologische Anthropologie zielt, von was sie getragen ist und wo ihr Schwerpunkt liegt. Wer hier die Abhängigkeit von der jüdisch-christlichen Eschatologie oder den christlichen Akzent des Individuums philosophisch bemängeln möchte, der muß zusehen, ob nicht auch seine philosophische Haltung und seine philosophische Wertung durch eine globale – vielleicht extrem rationalistische – Schau auf die Wirklichkeit getragen ist. Rahners philosophische Anthropologie will nicht unabhängig sein von jenem globalen Vor-urteil, das letztlich jede Philosophie trägt; sie tut es aber bewußt, und also noch einmal rational.

Nicht nur äußerlich steht der moderne Mensch nicht mehr in der unverstellten Natur, nicht nur durch eine akzidentelle Veränderung bestimmt er sich nicht mehr von dem ihn umgebenden Kosmos her, der neuzeitliche Mensch ist vielmehr wesentlich ungeborgen: er plant; die Welt wird seine Welt; er entwirft sich seine eigene Zukunft:

«(...)der Mensch von heute und morgen ist der Mensch, der wirklich Subjekt geworden ist, der sich selbst, nicht nur theoretisch-kontemplativ, sondern praktisch selbst überantwortet ist, der die kopernikanische Wendung von einer 'Kosmozentrik' zu einer 'Anthropozentrik' nicht nur denkerisch und religiös, sondern praktisch durchgeführt hat»<sup>76</sup>.

Es scheint also, als wohnte dem Menschen ein eigenes Vermögen inne, sich selber zu vollenden, indem er seine innerweltlich machbare Zukunft selber in die Hand genommen hat, so als ob die immanente Prospektive sein wahres Ziel auszumachen vermöchte. Hier setzt Rahners scharfe Kritik an solcher Zukunftsvision von seiner anthropologischen Grundlegung her an (und enthüllt damit die gesellschaftskritische Relevanz seines Denkens): Zukunft ist für den Menschen nicht das, worauf er hingeht, sondern das Unverfügbare, das «von ihm selbst her auf uns zukommt – wenn es will ...»<sup>77</sup>. Alle machbare Zukunft ist nur die verlängerte Gegenwart, die Projektion des immanenten Selbst, sie ist Zukunft nur in abgeleitetem Sinne. Denn was Zukunft ist, ist von der menschlichen Transzendenz her zu bestimmen: offen auf das Geheimnis, auf das unverfügbar anwesende und frei handelnde Absolute, steht der Mensch auch zeitlich in das streng Unvorhergesehene hinein.

<sup>76</sup> Schriften VI, 20; vgl. *ibid.* 19 f.; VIII, 559.

<sup>77</sup> Schriften VIII, 556.

Jede Ausfüllung dieser Möglichkeit durch innerweltliche Planung oder durch evolutive Selbsttranszendenz begrenzt diese absolute Offenheit und wird damit der menschlichen Situation nicht gerecht. Alle Planung und Prospektive wird von dieser absoluten Zukunft her in Frage gestellt; sie ist die Macht, die unser eigenes Verfügen ohnmächtig erscheinen läßt<sup>78</sup>, ohne es aufzuheben oder zu ersetzen. Unser Dasein ist uns gerade dadurch wesentlich gegenwärtig, daß wir auf die unverfügbare Zukunft verwiesen sind, so daß die Erkenntnis der noch ausstehenden Zukunft geradezu ein inneres Moment am Selbstverständnis des Menschen ist, «welches Selbstverständnis ein konstitutives Moment am Sein des Menschen als personalem Geist ist»<sup>79</sup>. Der Mensch ist wesentlich sich *selbst* nur, indem er seine Zukunft von dem unverfügbar *anderen* her erwartet. Es steht der Mensch damit in einer «durch ihn unverfügbaren Verfügbare»<sup>80</sup>, welche ihm eine mögliche Zukunft als ungeplante und überraschende eröffnet. Noch der Wille, nur ein Mensch von heute sein zu wollen, ist von der impliziten Erfahrung solcher Zukünftigkeit getragen: «Der Mensch von heute ist nie *nur* Mensch von heute»<sup>81</sup>. Die Zukunft der innerweltlichen Prospektive ist also selber noch einmal – ob gewußt oder nicht – von der absoluten Zukunft, die frei auf uns zukommt (oder sich frei verweigert) getragen.

Die innere Wesensstruktur des menschlichen Seins, das immanente Wesen der geistigen Person ist also seine Transzendenz auf das absolute Sein, von welcher her allein er seine (ungeschuldete) Erfüllung finden kann. Die endgültige Erfüllung all dessen, worauf der Mensch angelegt war, seine immanente Vollendung<sup>82</sup> ist nicht von ihm selbst her machbar, er hat sie vom Absoluten selbst zu erwarten. In diesem Sinne meint Rahner, daß die Ausdrücke «Immanenz» und «Transzendenz» im Hinblick auf die Vollendung des Menschen nicht Verschiedenes bezeichnen<sup>83</sup>, da die Erfüllung der Immanenz durch die Transzendenz ja die Vollendung dieser besagt.

Hier ist der philosophischen Analytik Einhalt geboten: sie kann

<sup>78</sup> Vgl. Schriften VIII, 559 ff.

<sup>79</sup> Schriften IV, 413.

<sup>80</sup> Schriften VI, 25.

<sup>81</sup> Schriften VI, 13.

<sup>82</sup> Zur Begriffsbestimmung des Ausdruckes «Vollendung» vgl. Schriften VIII, 593.

<sup>83</sup> Die Ausdrücke bezeichnen hier zwar denselben Träger (die Vollendung des Menschen) aber doch auf wesentlich verschiedene Weisen (vom Menschen her, von Gott her).

nur noch auf die äußerste Möglichkeit der Existenz verweisen, Aussagen über die Wirklichkeit solcher Vollendung sind ihr versagt; denn das letzte, was sie am Menschen festzuhalten vermag, ist seine Hineinverwiesenheit in jene immer größere und freigeschenkte Wirklichkeit, die der endliche Mensch von sich her nicht zu erreichen vermag.

«Nur das Ungeschuldete der Liebe kann diese Kreatur wirklich vollenden»<sup>84</sup>.

### Bibliographie

- ARISTOTELES: *Metaphysica*, ed. W. Jaeger. Oxonii: E typographo Clarendoniano, 1957.
- DILTHEY, W.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. O. Bernhard Groetenhuysen. Leipzig und Berlin, 1921–1936.
- – Bd. I: *Einleitung in die Geisteswissenschaften – Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. 1923<sup>2</sup>.
- – Bd. V: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Hälfte 2: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*.
- GABORIAU, F.: *Le tournant théologique aujourd'hui selon K. Rahner*. Paris: Desclée, 1968.
- GADAMER, H.-G.: *Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz*. In: *Geschichte – Element der Zukunft*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965, S. 33–49.
- – *Geschichtsphilosophie, Geschichtlichkeit in: RGG*.
- – *Kleine Schriften I*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1967.
- – *Le problème de la conscience historique*. Louvain: Edit. Nauwelaerts, 1963 (Leçons de 1957).
- – *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1965<sup>2</sup>.
- GERKEN, A.: *Offenbarung und Transzendenzerfahrung, Kritische Thesen zu einer künftigen dialogischen Theologie*. Düsseldorf: Patmos, Theologische Perspektiven, 1969.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953<sup>7</sup>.  
(*abgekürzt zitiert: SZ*)
- – *Holzwege*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1963<sup>4</sup>.
- – *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954.
- – *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Günther Neske, 1957<sup>3</sup>.
- – *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.
- KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Werke in zehn Bänden, Bd. 3/4, 1968  
(*abgekürzt zitiert: KR V*)

<sup>84</sup> Schriften VIII, 603.

- – Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Werke in zehn Bänden, Bd. 8, 1968.
- – Kritik der praktischen Vernunft. Hrsg. von W. Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Werke in zehn Bänden, Bd. 6, S. 103–302.
- PLATON: Platonis Opera, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Johannes Burnet.
- RAHNER, K./OVERHAGE, P.: Das Problem der Hominisation. Freiburg: Herder, Quaestiones disputatae 12/13, 1961.  
(*abgekürzt zitiert: QD 12/13*)
- RAHNER, K.: Geist in Welt; Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. München: Kösel, 1964<sup>3</sup> (unveränderter Nachdruck der zweiten Auflage; diese zweite Auflage wurde im Auftrag des Verfassers überarbeitet und ergänzt von J. B. Metz; erste Auflage: Innsbruck: Felizian Rauch, 1939).  
(*abgekürzt zitiert: GW*)
- – Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. München: Kösel, 1963<sup>2</sup> (2. Auflage neu bearbeitet von J. B. Metz; 1. Auflage: München: Kösel-Pustet, 1941).  
(*abgekürzt zitiert: HW*)
- RAHNER, K./RATZINGER: Offenbarung und Überlieferung. Freiburg: Herder, Quaestiones disputatae 25, 1965.  
(*abgekürzt zitiert: QD 25*)
- – Schriften zur Theologie, Band I. Einsiedeln: Benziger, 1964<sup>7</sup>.  
(*abgekürzt zitiert: Schriften I*)
- – Schriften zur Theologie, Band III, Zur Theologie des geistlichen Lebens. Einsiedeln: Benziger, 1959<sup>3</sup>.  
(*abgekürzt zitiert: Schriften III*)
- – Schriften zur Theologie, Band IV, Neuere Schriften. Einsiedeln: Benziger, 1964<sup>4</sup>.  
(*abgekürzt zitiert: Schriften IV*)
- – Schriften zur Theologie, Band V, Neuere Schriften. Einsiedeln: Benziger, 1962.  
(*abgekürzt zitiert: Schriften V*)
- – Schriften zur Theologie, Band VI, Neuere Schriften. Einsiedeln: Benziger, 1965.  
(*abgekürzt zitiert: Schriften VI*)
- – Schriften zur Theologie, Band VIII. Einsiedeln: Benziger, 1967.  
(*abgekürzt zitiert: Schriften VIII*)
- SCHLEIERMACHER, F. D. E.: Hermeneutik, hrsg. u. eingel. von H. Kimmerle. Heidelberg: C. Winter-Universitätsverlag, 1959.
- SIMONS, E.: Philosophie der Offenbarung. Auseinandersetzung mit Karl Rahner, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1966.