

Thomas – Kant – Maréchal: **Karl Rahners transzendente Methode**

Veröffentlicht: Otto Muck, Thomas – Kant – Maréchal: Karl Rahners transzendente Methode. In: Die Philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners (Hg. v. Harald Schöndorf) (Quaestiones disputatae 213) Freiburg, Herder 2005, 31-56. Beginn der **Seiten der Publikation** in [], Seitenumbruch mit |. Vgl. RW 181-105.

[31]

Gern erörtere ich hier die transzendente Methode von Karl Rahner. Ist es doch gerade fünfzig Jahre her, dass ich mich in Pullach, in der Vorgänger-Institution der Münchner Hochschule für Philosophie, in einem Arbeitskreis unter Studierenden begeistert mit Rahners Hörer des Wortes auseinandergesetzt hatte.

In den Vorlesungen bei K. Rahner 1956-59 in Innsbruck hatte ich erfahren, wie fruchtbar diese Auseinandersetzung gewesen ist, um seinen Vorlesungen folgen zu können. Zugleich war mir auch klar geworden, wie manchen Hörern der Mangel an philosophischen Voraussetzungen große Schwierigkeiten bereitet hat. Auch später hatte ich immer wieder den Eindruck, dass Missverständnisse bezüglich der Gedanken von K. Rahner ihren Grund darin hatten, dass sein methodisches Vorgehen zu wenig berücksichtigt wurde. So betrachte ich es hier als meine Aufgabe, ein Verständnis der als „transzendente“ bezeichneten Methode Karl Rahners zu vermitteln.¹ Diese Aufgabe wird im Titel verbunden mit den Namen Thomas, Kant und Maréchal.

Lange wurden die Metaphysik von Thomas von Aquin und die Kritik von Kant als unversöhnliche Gegensätze empfunden. Denker wie der Belgier Joseph Maréchal (1878-1944) suchten diesen Gegensatz so zu verarbeiten, dass er zu einer kritischen Weiterführung des transzendentalen Ansatzes von Kant (1724-1804) und zu einem neuen Zugang zu wesentlichen Einsichten von Thomas führte. So möchte ich auf die Anregungen hinweisen, die K. Rahner von J. Maréchals transzendental-philosophischer Grundlegung der [32] thomistischen Metaphysik erhalten hat, | und wie Rahner den Ansatz von Maréchal unter dem Einfluss der fundamentalontologischen Daseinserhellung Martin Heideggers (1889-1976) weiter entwickelt hat.

Auch möchte ich zeigen, dass der Bezug zu Thomas für Maréchal und Rahner zwar eine *Motivation* für ihre Arbeit war, kirchenpolitisch wohl auch eine *Legitimation*, nicht aber die Rechtfertigung ihrer Weiterführung der transzendentalen Methode. Die Kenntnis von Thomas hatte ihnen zwar eine Weiterführung des transzendentalen Denkens Kants nahe gelegt. Die Ergebnisse, zu denen sie dadurch gelangten, hat zu einer Reinterpretation und Erschließung von grundlegenden Einsichten von Thomas geführt. Die Geltung dieser Ergebnisse stützen sie aber nicht auf eine vorausgesetzte Akzeptanz und Interpretation von Thomas.

Der transzendente Ansatz bei Kant

Zunächst soll auf einige Züge am transzendentalen Philosophieren Kants hingewiesen werden, die für das Verständnis der transzendentalen Methode bei unseren Autoren von Bedeutung sind. Dazu halte ich es für hilfreich zu bedenken, wodurch sich Kant herausgefordert gesehen hat.

Kant hatte sich vor einem erkenntnistheoretischen und einem weltanschaulichen Problem gesehen. Das *erkenntnistheoretische Problem* bestand in der Frage, wie die Newtonsche Physik angesichts der empiristischen Kritik von der Art *David Humes* als Erkenntnis möglich sei. Sein *weltanschauliches Problem* betraf weltanschauliche Folgerungen

¹ Ich stütze mich auf meine Darstellung in: *Otto Muck*, Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart. Innsbruck 1964 und auf Artikel, die zusammengefasst sind in *Otto Muck SJ*, Rationalität und Weltanschauung (Hg. *Winfried Löffler*) Innsbruck 1999, hier abgekürzt mit RW, und auf *Emerich Coreth*, Philosophische Grundlagen der Theologie Karl Rahners, in: *Ders.*, Beiträge zur christlichen Philosophie (Hg. *Christian Kanzian*) Innsbruck 1999, 373-384.

aus der neuzeitlichen Naturwissenschaft, die einen mechanistischen Materialismus zu rechtfertigen schienen. Diese hielt Kant jedoch von seinen sittlichen Überzeugungen her als unannehmbar. Die Humesche Kritik erscheint plausibel, wenn man die Weise, wie sich die Erkenntnis nach der Wirklichkeit richtet, von einem *empiristischen Erkenntnismodell* her versteht. Diesem gemäß sei uns der einzige Zugang zur Wirklichkeit durch die Sinne gegeben. Das Problem sieht Kant darin, dass wir in unserer erfahrungsbezogenen Erkenntnis Gehalte verwenden, die ihren Ausdruck in erweiternden Notwendigkeitsurteilen, in synthetischen Urteilen a priori finden. Sie ermöglichen z.B. in den Naturwissenschaften Verallgemeinerungen in Form von Naturgesetzen. Nach dem empiristischen Erkenntnismodell jedoch ist nicht verständlich, wie derartige Urteile unsere Erkenntnis der Wirklichkeit erweitern könnten. [33]

In seiner „kopernikanischen Wende“ schlägt Kant ein *anderes Modell* vor: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten [...]“ (Kritik der reinen Vernunft [=KrV] B XVI).

Nun meint Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* aufweisen zu können, dass die Tatsachen der Existenz der Physik wie auch allgemeiner der Erfahrungserkenntnis des Alltags voraussetzen, dass das erkennende Subjekt selbst Formen der Anschauung und Kategorien des Denkens beisteuert, damit sinnlich gegebene Gegenstände überhaupt als Gegenstände unseres denkenden Erkennens auftreten können. Das geschieht allerdings um den Preis, dass die Geltung unserer Erkenntnis nur für die Gegenstände gilt, insofern sie von uns erkannt sind, als *Erscheinung*. Für das *Ding an sich* bleibt nach Kant die Geltung der Erkenntnis jedoch problematisch. Das hat weiter zur Folge, dass die Erfahrungserkenntnis grundsätzlich begrenzt ist, dass aus ihr keine Folgerungen für die Wirklichkeit an sich gezogen werden können, die für weltanschauliche Fragen relevant wären.

So musste Kant „das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen“ (KrV B XXX), nämlich für seine ethische Überzeugung. Dadurch schien ihm auch sein weltanschauliches Problem gelöst: die Erfahrungswissenschaften sind Erkenntnis, keineswegs aber die einzige oder ausgezeichnete Grundlage für die Orientierung in unserem Leben. Kant hat also die Aufmerksamkeit nicht auf die Gegenstände unseres Wissens gelenkt, sondern auf unsere Weise, wie wir uns Gegenständen mit dem Anspruch auf Wissen zuwenden. Die spontane Plausibilität oder Evidenz dieser Meinungen wird nicht geleugnet, wohl aber bleibt das Problem, wie die gegensätzlichen Wissensansprüche zu deuten und wie sie zusammen möglich sind.

„Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“ (Kant, KrV B 25). Das Verhältnis verschiedener Erkenntnisweisen wird also *nicht* in Hinblick auf eine *vorausgesetzte Sicht der Wirklichkeit* gesucht, *sondern* durch *Reflexion auf das erkennende Subjekt und die Bedingungen, welche die Eigenart der betreffenden Erkenntnisweisen bestimmen*. [34]

So sucht Kant durch transzendente Analyse der Bedingungen der Erkenntnis im Erkenntnissubjekt festzustellen, wie sich das, worauf sich synthetische Urteile a priori beziehen, zu dem verhält, worauf sich einfache Erfahrungsurteile, oder aber auch Urteile über das ‚Ding an sich‘ und Urteile der praktischen Vernunft beziehen.

Die Schwierigkeiten und *Gegensätze in der Deutung der Erkenntnis* hatten Kant zur Frage nach den Möglichkeitsbedingungen geführt, die das erkennende Subjekt zur Erkenntnis des Gegenstandes beisteuert. Durch die apriorischen, transzendental aufgewiesenen Möglichkeitsbedingungen sei es ihm gelungen, die Gegensatzglieder *einzuschränken*, sie im

eingeschränkten Sinn *zu rechtfertigen* und dadurch in ihrem Verhältnis zueinander zu klären. Das ist eine methodische Funktion der transzendentalen Analyse, die sich trotz weiterer Änderungen gegenüber Kant bei Maréchal und Rahner durchhält. Eine derartige Klärung des Unterschiedes und des Zusammenhanges verschiedener Bereiche möchte ich eine „*integrative Erklärung*“ nennen. In ihr sehe ich eine zentrale Aufgabe philosophischen Denkens. Diese Weise der Erklärung ist zu unterscheiden von einer funktionalen Erklärung, wie sie Erfahrungswissenschaften eigen ist und die Prognosen erlaubt.

Zu beachten ist hier auch, dass die apriorischen Möglichkeitsbedingungen zunächst in dem Sinn *formal* sind, dass sie nicht selbst schon Erkenntnisinhalte sind, sondern erst mit dem Gegebenen zusammen die uns spontan bewusste Erfahrungserkenntnis ausmachen. Allerdings kann durch dieses Vorgehen nur die *grundsätzliche Möglichkeit der Geltung* solcher Erkenntnis gezeigt werden, die *einzelne Nachforschung* in diesem Bereich wird dadurch nicht ersetzt, sie wird dadurch vielmehr überhaupt erst als möglich und sinnvoll verstanden. Auch ist dadurch noch nicht vorweggenommen, was sich dann bei einem entsprechenden interdisziplinären Zusammenwirken von verschiedenen Wissenschaften erarbeiten lässt.

Zugleich fällt an diesem Vorgehen auch eine *Kritik der Modelle* auf, die in der Deutung der Erkenntnis zunächst verwendet wurden. Diese Kritik besteht in der genannten Einschränkung der Folgerungen, die z.B. aus dem empiristischen Erkenntnismodell gezogen wurden oder aus der Meinung, dass die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse unmittelbar als eine tiefere und umfassendere Erkenntnis der Wirklichkeit anzusehen wären. Zugleich wird diese Kritik an Modellen der Deutung der Erkenntnis verbunden mit einer *Erweiterung des vorausgesetzten Modells*: So brauche es | für die Erkenntnis nicht nur die Mannigfaltig- [35] keit des durch die Sinne Gegebenen, sondern auch die Aktivität des erkennenden Subjekts.

Damit ist in Kürze angedeutet, dass die *transzendente Frage* auf die *Bedingungen gültiger Erkenntnis* geht, um von da aus sowohl Geltung als auch Grenzen der Geltung und der Deutung von Erkenntnis aufzuzeigen. Allerdings erweist sich die explizite Formulierung sowohl der Möglichkeitsbedingungen als auch der Folgerungen als abhängig von der Problemstellung. Dem Belgier Joseph Maréchal (1878-1944) war es ein Anliegen, durch kritische Weiterführung von Kants Methode gerade auch wesentliche Gehalte der Tradition zu rekonstruieren.

Maréchals kritische Weiterführung von Kant

Zunächst finden wir bei Maréchal eine Beschäftigung mit der *Deutung der spontanen Erfahrung*, wie wir sie im Alltag antreffen, aber auch bei Mystikern.² In *Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen Auffassungen* seiner Zeit fällt hier zweierlei auf. Erstens *kritisiert* er hier ein *Vorgehen, das sich von einem Modell der Erkenntnis leiten lässt*, das er für irreführend hält. Nach diesem Modell wird vorausgesetzt, dass eine Brücke vom Bewusstsein zur Realität außerhalb geschlagen werden müsse. Dabei werde übersehen, dass wir das Modell nicht aufstellen könnten, wenn nicht schon unser Sprechen über Realität grundsätzlich berechtigt wäre. Das erst ist der Hintergrund, auf dem wir Erscheinung und Wirklichkeit unterscheiden können. So zeichnet sich hier bereits die *Idee des Dynamismus des Intellekts* ab. Nach diesem wird unser Erkennen gedeutet als Aufarbeiten des Begegnenden unter der Ausrichtung des Intellekts auf die Wirklichkeit. Dieser Prozess erfolgt unter Berücksichtigung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch. Das macht Unterscheidungen notwendig, damit Widersprüche vermieden werden. Diese Unterscheidungen können dann in Begriffe gefasst werden, mit denen wir unsere Auffassung von der Wirklichkeit differenzieren und von Aspekten der Wirklichkeit sprechen können, die beachtet werden oder von denen [36]

² Vgl. Joseph Maréchal, „A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques“, in: Revue des Questions Scientifiques 64 (1908) 527-563; 65 (1909) 219-249. 376-426. Zitiert nach Abdruck in: Études sur la Psychologie des Mystiques, Paris ¹1924, ²1938, I, 118.

abgesehen wird. Dazu gehört | auch die Unterscheidung von Erscheinung und Wirklichkeit, die bei besagtem Modell bereits vorausgesetzt wird.

Hier möchte ich auf einige wichtige Punkte hinweisen: Wir finden hier eine *Kritik von Modellen*, nach denen die spontane Erkenntnis gedeutet wird. Dies finden wir übrigens wieder bei K. Rahner, wenn er sich in „Geist in Welt“ (=GiW) energisch von dem Modell der Brücke distanziert: "So ist für thomistische Erkenntnistheorie das Problem nicht darin, wie die Kluft zwischen Erkennen und Gegenstand durch irgend eine 'Brücke' zu überbrücken sei: solche 'Kluft' ist ein bloßes Scheinproblem. Vielmehr ist das Problem darin, wie das mit dem Erkennenden identische Erkannte als anderes dem Erkennenden gegenüberstehen könne und wie es eine Erkenntnis geben könne, die ein anderes als solches hinnimmt. Es ist nicht eine Kluft zu 'überbrücken', sondern zu begreifen, wie sie überhaupt möglich ist."³

Diese Kritik macht bereits bei Maréchal Gebrauch davon, dass nach der Bedingung gefragt wird, unter der überhaupt das vorausgesetzte Modell erst erstellt werden könnte. So zeigt sich bereits hier die Idee der *Frage nach Möglichkeitsbedingungen* und die Argumentationsfigur, welche darauf gestützt die Kritik an der grundsätzlichen Berechtigung des Geltungsanspruchs der spontanen Erfahrungserkenntnis zurückweist. Dies wird später den Kern der transzendentalen Deduktion in einer *Retorsion* sehen lassen, verbunden mit einer Korrektur der Deutung der Erkenntnis, durch Ergänzung eines vorausgesetzten Modells, bei Maréchal z.B. durch den Dynamismus des Intellekts. Schließlich zeichnet sich hier schon ab, wie die *Grundbegriffe der Metaphysik* aufgefasst werden. Sie erweisen sich nämlich als Gesichtspunkte, die bei jener einheitlichen Gesamtsicht der Wirklichkeit, aus der heraus wir unser Leben gestalten, notwendig zu unterscheiden sind.

Ich kann hier nicht im einzelnen auf die *problemgeschichtlichen Untersuchungen* der frühen zwanziger Jahre eingehen, in denen Maréchal ein differenziertes Bild von Faktoren herausgearbeitet hat, die in der Geschichte des Erkenntnisproblems zur Diskussion gestanden sind. Inhaltlich bedeutsam war dabei, dass er bei Kant die Berücksichtigung des *intellektiven Moments* gegenüber dem empirischen und rationalen vermisse. Methodisch bedeutsam ist, dass er im Blick auf die weitere Geschichte des transzendentalen Ansatzes Kants im [37] Deutschen Idealismus beobachtet, dass spätere Vertreter der Transzendentalphilosophie auf Grenzen der konkreter Durchführung der transzendentalen Analyse bei Kant hingewiesen und sie zu überwinden gesucht haben. So konnte Maréchal zwischen der *Idee* der transzendentalen Analyse Kants und der *konkreten Durchführung* der transzendentalen Analyse unterscheiden und nach einer Form suchen, welche diese Mängel meidet.

Im letzten Band seines fünfbandigen Hauptwerkes "Le point de départ de la métaphysique"⁴ sucht Maréchal 1926 seine problemgeschichtliche Beweisführung durch eine systematische zu ergänzen. Angeregt durch den Vergleich mit Thomas stellt er sich *zunächst auf den Standpunkt von Kant*, indem er unsere spontane Erkenntnis betrachtet, die den Anspruch erhebt, sich auf Wirklichkeit zu beziehen. Dieser Anspruch ist nach Kant aber problematisch. Dem trägt Maréchal in seiner Untersuchung Rechnung, indem er *methodisch vom "phänomenalen Objekt"* ausgeht, das heißt vom bewussten Gegenstand als Inhalt des Erkenntnisaktes, bei dem aber von der Berechtigung des beanspruchten Wirklichkeitsbezugs noch methodisch abgesehen wird. Maréchal geht auch insofern mit Kant konform, als sich das Gegenstandsbewusstsein in Urteilen ausdrückt. Auch folgt er Kant in der Idee der transzendentalen Analyse, dass vom Erkennen aus die einzelnen apriorischen Bedingungen herausgearbeitet werden sollen, durch welche Erkennen bzw. Gegenstandsbewusstsein überhaupt erst möglich ist. Diese Zurückführung auf die apriorischen Möglichkeitsbedingungen wurde später „transzendente Reduktion“ genannt. Das führt mit Kant zu

³ Karl Rahner, Geist in Welt (=GiW), Innsbruck 1939 46; ²88 (² = 2. Aufl.) = Sämtliche Werke (= SW) 2 (1996) 66f.

⁴ Joseph Maréchal, Le point de départ de la métaphysique, V. Bd, Paris ¹1926.

Erkenntnisfunktionen, die mit den bei Thomas angeführten Erkenntnisfähigkeiten der äußeren und inneren Sinne und ihres Bezuges zum Denkvermögen verglichen werden können.

In der *Analyse des Urteils* aber unterscheidet sich Maréchal von Kant. Nach Maréchal kommt bei Kant die Erkenntnis bereits durch Fassen des sinnlich Mannigfaltigen unter die apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens, die Kategorien zustande. Diese Funktion des Urteils nennt Maréchal konkretive Synthese, die ich im weiteren *kategoriale Synthese* nenne. Nun enthält aber nach Maréchal ein Urteil nicht nur diese kategoriale Synthese, sondern für Maréchal gehört wesentlich und konstitutiv dazu, dass der durch kategoriale Synthese gebildete Aussageinhalt auch tatsächlich bejaht oder verneint wird. [38] Dies nennt er | objektive Synthese, hier auch *affirmative Synthese* genannt. Erst dadurch wird der Urteilsinhalt zur Bejahung eines Sachverhaltes, der für wirklich gehalten und der damit dem weiteren Handeln zugrundegelegt wird.⁵ Für Maréchal ist diese affirmative Synthese die spezielle Leistung der Vernunft. Durch sie wird die Erkenntnis bzw. das Gegenstandsbewusstsein in den einzelnen Erkenntnisweisen getragen. Zugleich wird durch sie der Bezug zur Praxis ermöglicht, insofern Handlungen die Bejahung der ihnen zugrundeliegenden Erkenntnisinhalte voraussetzen. Damit wird es *in der Reflexion* auf diese Leistung der Vernunft möglich, den *Bezug der Urteilsbejahung auf einen umfassenden Bereich* zu bezeichnen, der alle besonderen Bereiche der einzelnen Erkenntnisweisen umfasst.

Wird nun dieser *umfassende Bereich* betrachtet, so ergibt sich: Er umfasst alle Sonderbereiche, welche die Gegenstände einzelner Erkenntnisweisen umfassen. Er enthält auch, was Gegenstände dieser Bereiche begründet. Er umfasst alles, was Gegenstand werden kann. Er ist darum nicht mehr relativierbar wie Sonderbereiche, die gegenüber einem umfassenderen Bereich relativierbar sind. In diesem Sinn ist er absolut. Damit aber ist auch die Erkenntnis in ihrer Geltung nicht mehr grundsätzlich relativiert auf den Bereich bloßer ‚Erscheinung‘ gegenüber dem ‚Ding an sich‘. So ist bei Maréchal die Konstitution des Erkenntnisgegenstandes durch die apriorischen Möglichkeitsbedingungen nicht mehr ein das Ansich des Gegenstandes verhüllendes, sondern ein dieses vielmehr grundsätzlich eröffnendes Apriori. Man kann dies auffassen als Kritik des Modells, nach dem Kant die Erkenntnis deutet.

Für Maréchal liegt darin der Ansatzpunkt der Metaphysik. Er sieht nämlich in diesem umfassenden Bereich jenen Bereich, der herkömmlich als *Seinsbereich* aufgefasst wird. [39] In ihm wird alles | Seiende zunächst nicht seiner Besonderheit nach, sondern einfach als Seiendes betrachtet. Dadurch kann die Frage nach den Unterschieden und Zusammenhängen verschiedener besonderer Bereiche von Seienden gestellt werden. Da dies dem Anliegen der aristotelischen ersten Philosophie entspricht, die den Namen Metaphysik erhalten hat, ist damit auch die Fragerichtung der *Metaphysik* gewonnen. Sie ist wesentlich durch die uneingeschränkte Betrachtungsweise gekennzeichnet, die sich nicht auf einen besonderen Bereich der Gegenständlichkeit beschränkt. Die darin verwendeten *Grundbegriffe der Metaphysik* haben den Sinn, diese Differenzierungen zu benennen, sie sind zugleich Hilfe, um Zusammenhänge des Unterschiedenen im gemeinsamen Seinsbereich im Sinn einer integrativen Erklärung zu formulieren.

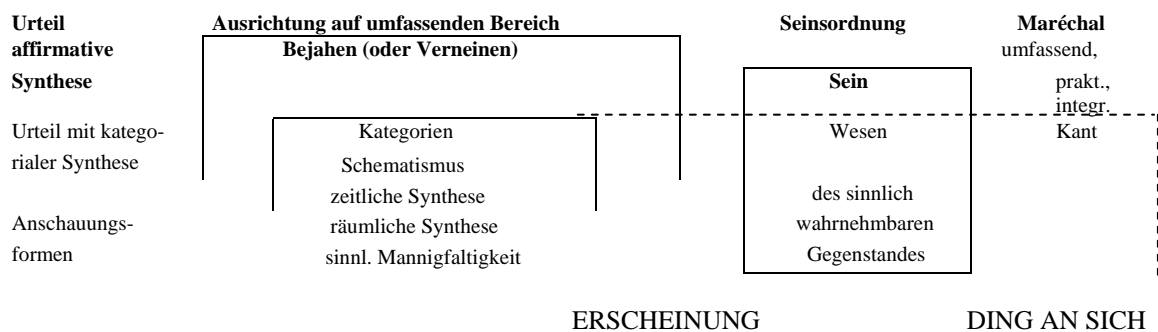
Dieser Bereich des Seins, der zugleich allumfassend und absolut ist, ist aber zugleich jener Bereich, für den der Mensch in seinem Denken und Entscheiden grundsätzlich offen ist.

⁵ Man mag sich hier an die spätere Sprechakttheorie erinnern fühlen, der gemäß sich die Bejahung nicht im propositionalen Gehalt erschöpft. - Wenn *Emerich Coreth* (*Metaphysik* ³1980, 457) darauf hinweist, dass das Wesen des Urteils noch nicht in der "prädikativen Synthesis" von Begriffen liegt sondern erst in der "affirmativen Synthesis", so erwähnt er, dass J.Maréchal terminologisch eine "forme synthétique" des Urteils als "concréation" (*Cahier V*, 2 éd., 281ff) und eine "forme objective" des Urteils als "affirmation" unterscheidet (ebd., 299ff). *Johannes B. Lotz* (*Das Urteil und das Sein*, Pullach 1957) verwendet in ähnlichem Sinn wie Maréchal die Terminologie Heideggers: "prädikative Synthese" des Urteils als Begriffsverknüpfung (58ff) und "veritative Synthese" des Urteils als Seinsbehauptung (62ff); vgl. *Martin Heidegger*, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt ²1951, 61.

In Hinblick auf diesen Bereich sind auch die Gegenstände der direkten Erkenntnis zu verstehen. Deshalb kann die methodische *Einschränkung auf sie als ‚phänomenales Objekt‘ aufgehoben* werden. Ähnliches gilt auch für die apriorischen Erkenntnisfunktionen, welche nun *seinsmäßig verstanden* und den Erkenntnisfähigkeiten zugeordnet werden, von denen Thomas spricht. Die apriorischen Formen der Erkenntnis können nun auch als Formalobjekt der betreffenden Erkenntnisfähigkeit aufgefasst werden. Dieser umfassende Bereich ist für Maréchal nicht nur in einem abstrakten Sinn der *Bereich des Absoluten*. Er ist zugleich der Bereich, in dem zu suchen ist, was in menschlichem Streben und Werten und Ergründen für absolut gehalten werden kann - das Göttliche: *Gott*. Er lässt den sachlichen Hintergrund entfalten, auf dem Aussagen über Absoluten zu prüfen sind. Damit ist der Weg für das Anliegen einer metaphysisch fundierten Religionsphilosophie (Philosophischen Gotteslehre) frei, welche diesen Bezug im einzelnen thematisch entfaltet.

Im Gegensatz zu Kant ist also dieser Bezug auf das Absolute nicht nur regulativ, sondern nach Maréchal *konstitutiv* für die Erkenntnis, denn erst er ermöglicht die affirmative Funktion des Urteils. Zugleich berücksichtigt Maréchal die Problematik einer unkritischen Metaphysik: Mit Thomas unterscheidet er die Eigenart des Sprechens über das Absolute von der Eigenart des Sprechens über die gewöhnlichen Gegenstände unserer Erkenntnis im Alltag oder auch in der Wissenschaft. Dennoch ist auch dieses, wie jede Erkenntnis, von der konstitutiven Hinordnung auf das Absolute des Seins getragen. [40]

Schematischer Vergleich der Urteilsanalyse bei Kant und Maréchal:



Elemente der weitergeführten transzendentalen Methode

Blicken wir zurück auf die Weise des Vorgehens von Maréchal: Zunächst möchte ich hervorheben, dass die Bestimmung dieses umfassenden Bereichs, auf den menschliches Erkennen und Wollen grundlegend hingeordnet sind, zunächst unabhängig davon geschieht, dass dieser Bereich in Anlehnung an die Terminologie der klassischen Metaphysik als Seinsbereich bezeichnet wird. Der Hinweis auf diesen Bereich und damit ein Begriff, der diesen Bereich bestimmt, ist vielmehr charakterisierbar durch diese grundlegende Funktion der Tätigkeit des Bejahens, die durch die Hinordnung auf diesen Bereich ermöglicht ist. In diesem Sinn liegt eine *operative Charakterisierung* dieses Bereiches und des ihn bezeichnenden Begriffs vor. Im Anschluss an P. Hoenen ⁶ wird nämlich etwas dadurch operativ charakterisiert, dass es genau das ist, worauf eine intentionale Tätigkeit als solche gerichtet ist.

Die Rechtfertigung dessen, dass Gegenstandsbewusstsein nicht ohne die affirmative Funktion des Urteils möglich sei, erbringt Maréchal durch eine transzendente Deduktion. In

⁶ Petrus Hoenen, „De definitione operativa“ in: Gregorianum 35 (1954) 371-405.

ihr sucht er zu zeigen, dass auf dem Hintergrund der zuvor reduktiv erfolgten Analyse der verschiedenen Erkenntnisfunktionen der in der affirmativen Synthese sich äußernde Dynamismus des Geistes Möglichkeitsbedingung des Gegenstandsbewusstseins sei. In diesem Aufweis sieht er eine Rechtfertigung der grundsätzlichen Fähig-|keit zur Erkenntnis der [41] Wirklichkeit. Bei Aristoteles und Thomas erfolgte die Rechtfertigung der grundsätzlichen Geltung der Erkenntnis in jener indirekten Rechtfertigung, die Nachfolger Maréchals als *Retorsion* bezeichnet haben.⁷ Ihr Kern besteht in dem Aufweis, dass bereits bei der Bezweifelung dieser Fähigkeit diese schon wiederum als berechtigt vorausgesetzt wird. Damit dieser performative oder vollzogene Widerspruch aufgewiesen werden kann, braucht es eine Beziehung zwischen dem Vollzug des Erkenntnisaktes und der begrifflichen Formulierung seines Gehaltes, der zur Diskussion steht. Dazu dient eben eine operative Definition des betreffenden begrifflichen Gehalts. Das wiederum hat zur Folge, dass der so präzierte Sinn des im Vollzug Mitbejahten abgehoben werden kann von anderen Deutungen des verwendeten Begriffs. Das ermöglicht eine kritische Prüfung der faktischen Verwendung des Begriffs.

In dieser transzendentalen Analyse wird das unthematish im urteilenden Erkennen Mitgewusste thematisiert. Das legt nahe, die unthematish mitgewussten und durch transzendente Analyse aufzudeckenden Möglichkeitsbedingungen als ‚*transzendental*‘ zu bezeichnen. In Abhebung davon wird die ausdrückliche oder thematische Erkenntnis als ‚*kategorial*‘ bezeichnet. Aber auch die thematische Fassung der in der kategorialen Erkenntnis mitgewussten transzendentalen Möglichkeitsbedingungen in der transzendentalen Reflexion ist ‚*kategorial*‘, insofern eine Thematisierung vorliegt. Diese thematische Fassung ist *abhängig von sprachlichen Bedingungen*, die ich ‚*kategoriales Material*‘ nennen möchte, aber auch von Modellen, in Hinblick auf welche die Thematisierung entfaltet wird.

Hier ist nun zu beachten, dass diese kategorialen Bedingungen für die *Thematisierung* des Ergebnisses der transzendentalen Analyse nicht Bedingungen für die *Geltung* des in der transzendentalen Analyse Aufgewiesenen sind. Der Nachweis der grundsätzlichen Geltung, der über die Reflexion auf die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen erfolgt, ist darum nicht abhängig von der kategorialen Fassung dieser Bedingungen. Wohl aber betreffen diese kategorialen Bedingungen die thematische Entfaltung des durch transzendente Analyse Aufgewiesenen.

Das gilt auch für jene Elemente, durch welche das Modell, das die Geltungsproblematik ausgelöst hat, erweitert wird, um die Geltung zu erklären. Ich denke dabei z.B. an die [42] erkenntnis-|metaphysische Erklärung: So wird die Ergänzung des Modells der Erkenntnis durch den auf das Absolute des Seins ausgerichteten Dynamismus bei Maréchal in Analogie gesehen zu der aristotelisch-thomanischen Einführung des tätigen Intellekts. Zugleich liegt auch die platonisch-augustinische Ergänzung nahe, der gemäß die Möglichkeit gültiger Erkenntnis erklärt wird durch den schöpferischen Einfluss Gottes auf die Dinge und den erleuchtenden Einfluss auf den Intellekt. Hier ist aber zu bedenken, dass diese Deutungsschemata nicht für sich gerechtfertigt werden, sondern als weitere Deutung der unabhängig davon grundsätzlich gerechtfertigten Geltung der Erkenntnis.

Bereits bei Maréchal ist zu beachten, welche Rolle die Auseinandersetzung mit solchen Modellen und ihrer Rolle zur *Erklärung* der Erkenntnis spielt. Maréchals Reflexion auf die Erkenntnis leugnet nicht die spontane Erkenntnis, sie will sie auch nicht psychologisch beschreiben, sondern will die grundsätzliche Möglichkeit der Berechtigung ihres Geltungsanspruchs aufweisen. Gegenüber der *Anfechtung dieser Möglichkeit durch bestimmte Modelle der Erkenntnis* werden diese als unangemessen erwiesen, weil nach ihnen bereits das Erstellen dieser Modelle nicht möglich wäre. So wird das Modell der ‚Brücke‘ über den Abgrund zwischen Bewusstsein und Realität abgelehnt bzw. korrigiert und durch Faktoren

⁷ Gaston Isaye, „La justification critique par retorsion“ in: Rev. philosophique de Louvain 52 (1954) 204-233.

ergänzt, die im Modell notwendig sind, um die *Berechtigung des grundsätzlichen Geltungsanspruchs* verständlich zu machen. Diese Ergänzung besteht in der Annahme des Dynamismus der Vernunft, der das Gegebene unter der Norm des Nichtwiderspruchsprinzips aufarbeitet. Diese *konkrete Aufarbeitung*, die Entfaltung der Erfahrungserkenntnis, wird dadurch aber nicht ersetzt!

Rückblickend können wir also festhalten: Maréchal hat den Ansatzpunkt von Kant zugrundegelegt. Von da aus suchte er sowohl historisch als auch systematisch nachzuweisen: 1. Die Möglichkeit jedes Gegenstandsbewusstseins wird erst durch eine Erkenntnisfunktion ermöglicht, die passend als berechnete metaphysische Seinsbejahung bezeichnet werden kann. 2. Diese Seinsbejahung bezieht sich nicht nur auf die Ordnung der Gegenstände der Erfahrung, sondern schließt auch die Grundlagen der thomistischen Metaphysik ein. 3. Diese Seinsbejahung stellt auch eine notwendige Verbindung zur praktischen Vernunft dar. 4. Diese Seinsbejahung wird nicht nur von verschiedenen Einzelwissenschaften vorausgesetzt, sondern auch von jeder Reflexion über den menschlichen Erkenntnisvollzug. Deshalb heben sich Erkenntnistheorien, welche meinen, die metaphysische | Seinsbejahung mit ihren [43] Implikationen für unmöglich halten zu müssen, selbst auf.

Maréchal bereitet dadurch den Weg zur Beantwortung der Frage, wie die menschliche Erkenntnis beschaffen sein muss, damit sie Grund für einen Vollzug der Erkenntnis sein kann, wie wir ihn tatsächlich erleben. Das führt zu einem *erkenntnismetaphysischen Verständnis des Apriori*. Maréchal findet es in einem bestimmt gearteten Dynamismus des erkennenden Subjekts, durch den es in einer, ihm wenigstens implizit bekannten Weise, auf das absolute Sein ausgerichtet ist. Karl Rahner führt dann diese Frage weiter. Durch die Auseinandersetzung mit Heideggers fundamentalontologischem Anliegen befruchtet fragt er, wie die Erkenntnis und ein erkennendes *Subjekt, das fragen kann und muss*, als ein Seiendes, *als eine bestimmte Weise des Seinsvollzugs* verstanden werden kann.

Rahners Weiterführung von Maréchal durch schrittweises Vorgehen

Eine Auswirkung des Beachtens der phänomenologischen Zugangs im Sinn von Heidegger⁸ ist es wohl auch, dass Rahner bei der systematischen Entfaltung des Denkens deutliche *Vorbehalte gegen eine Erklärung durch Modelle* hat - oft genug entstellen sie den bewussten Vollzug. Zwar hält sich Rahner in GiW noch weitgehend daran, die Entfaltung der Struktur menschlichen Erkennens in Anschluss an Maréchal in Bezug auf das Modell der Erkenntnismetaphysik bei Thomas zu sehen. Allerdings geschieht dies in deutlicherer methodischer Absetzung, indem er die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis zunächst von seinem Ansatz her aufweist und benennt und erst später mit entsprechenden Strukturen bei Thomas vergleicht. Dieses Vorgehen ist durch die Themenstellung motiviert, insofern Rahner in GiW die von Kant und auch Heidegger her motivierte Frage stellt, „wie das menschliche Erkennen nach Thomas Geist in Welt sein könne“.⁹ Es soll untersucht werden, wie trotz der von Thomas betonten Notwendigkeit der Bezogenheit des Intellekts auf die sinnhafte Anschauung, also der „*conversio intellectus ad phantasma*“, | das Metaphysische den-[44] noch offen sei. Diese „Frage nach der Möglichkeit von Metaphysik auf Grund einer Anschauung, die im Horizont von Raum und Zeit geschieht“ (GW 42)¹⁰ findet bei ihm ihre Antwort in einem an Maréchal erinnernden Nachweis, dass in der Erfahrungserkenntnis immer schon ein metaphysisches Seinsverständnis mitgesetzt ist. Dieses Seinsverständnis ermöglicht überhaupt erst die Erfahrung und beinhaltet zugleich ein metaphysisches

⁸ Von den Schriften Heideggers kommen für einen Vergleich vor allem "Sein und Zeit", Halle 1927 (=SZ) und "Kant und das Problem der Metaphysik", 1929, Bonn 1929, Frankfurt² 1951 in Betracht.

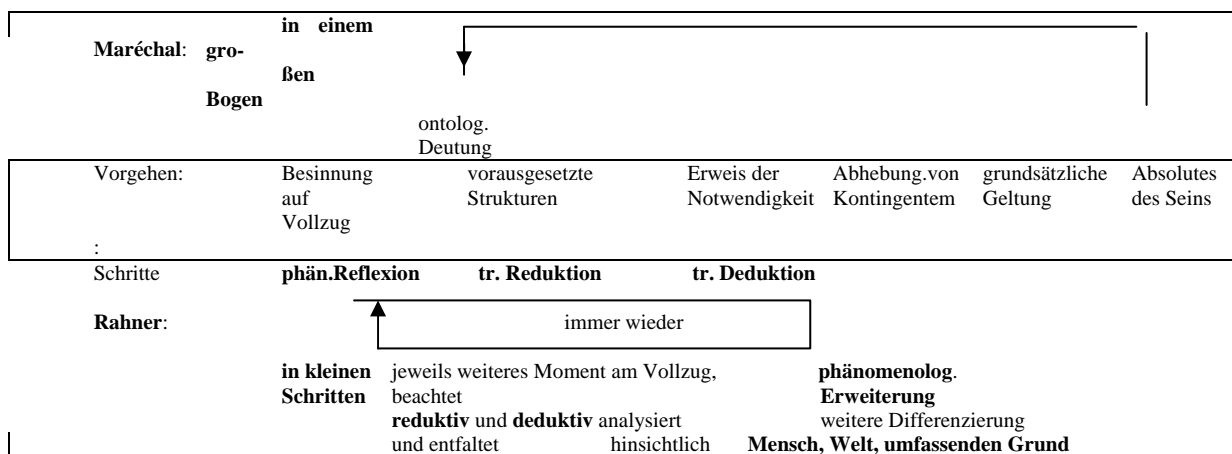
⁹ GiW XIV, 214 f. = SW 2 (1996) 14.

¹⁰ GiW 13; ²42 = SW 2 (1996) 33.

Verständnis des Menschen und seines geschichtlichen Verhältnisses zum überzeitlichen Absoluten.

Ein auffallender Unterschied zu Maréchal zeigt sich darin, dass hier Rahner die Elemente der transzendentalen Analyse in anderer Reihenfolge anwendet. Während bei Maréchal erst abschließend, am Ende der reduktiven und deduktiven Phase, die grundsätzliche Seinsgeltung erwiesen wird, erfolgt dies bei Rahner bereits zu Beginn, als Möglichkeitsbedingung nicht nur des Urteils, sondern bereits der Frage, als eines unausweichlichen Vollzugs des Menschen. Dies führt zum Verständnis des Menschen als des Wesens, das fragen kann und fragen muss. In „Hörer des Wortes“¹¹ wird diese Sicht *schrittweise systematisch entfaltet* und für die Religionsphilosophie ausgewertet.

Änderung im methodischen Vorgehen bei Rahner gegenüber Maréchal:



[45]

Die *Methode*, mit der die philosophische Problematik von der Sache her entfaltet werden soll, wird bei Rahner als *transzendental*, bei Heidegger als *phänomenologisch* bezeichnet.¹² Das Gemeinsame kann darin gesehen werden, dass es um eine Auslegung dessen geht, was zwar verborgen, aber im zunächst sich Zeigenden immer schon als sein Sinn und Grund anwesend ist. (SZ §7). Das steht aber nicht in Gegensatz zu Apriori-Forschung und transzendentaler Analyse, die jedoch nach Heidegger einer phänomenologischen Basis bedürfe.

So ist der Weg nicht weit zu Rahner in HdW: "Wir fragen nach der *transzendentalen* Bedingung der Möglichkeit dafür, d.h. nach einer solchen Bedingung, die im erkennenden Subjekt apriori zur einzelnen Erkenntnis und Abstraktion als deren vorgängige Bedingung ihrer Möglichkeit anzusetzen ist"¹³ - was allerdings im Sinn der Deutung des Apriori bei Maréchal und in transzendentalphilosophischer Rekonstruktion von Thomas fortgesetzt wird mit: "also scholastisch ausgedrückt: Wir fragen nach dem inneren Wesen der 'Fähigkeit' zu abstrahieren".¹⁴

Während sich aber Heidegger immer mehr vom transzendentalen Denken, insbesondere in der Form des Neukantianismus und des späteren Husserl entfernt, findet sich bei Rahner Ähnlichkeit mit der phänomenologischen Methode von SZ: Gegenüber Maréchal erhält seine transzendente Analyse ein Element, das auf das *phänomenologische* Anliegen zurückgeht,

¹¹ Karl Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (=HdW), München 1941. 2. Aufl., neu bearb. v. Johannes B. Metz (= ²) München 1963. Beide Aufl. neu hg. in SW 4 (1997).

¹² SZ 27: §7. Die phänomenologische Methode der Untersuchung. Vgl. Emerich Coreth, Heidegger und Kant: Kant und die Scholastik heute (Hg. J. B. Lotz) Pullach 1955, 207-255, 210,225.

¹³ HdW 75, 277 = SW 4 (1997) 90/91.

¹⁴ HdW 75, 277 = SW 4 (1997) 90/91.

weshalb Sheehan den Ausdruck "*hermeneutisch-transzendentaler Thomismus*" vorschlägt.¹⁵ Damit wird das Anliegen der Fundamentalontologie aufgegriffen, der Klärung des Sinns von Sein.

Ferner wird das Apriori auch seiner *materialen* Seite nach beachtet. Das Apriori wird bei Rahner nicht nur *formal* gesehen, als eine den Erkenntnisinhalt konstituierende Funktion. Es wird auch nicht nur *ontologisch* im Sinn einer im Erkennenden vorausgesetzten und das Erkennen ermöglichenden Fähigkeit gesehen. Es ist zugleich der Horizont, in dem Gegenstände der Erkenntnis auftreten können und enthält daher, wenngleich zunächst [46] unthe-matisch, auch die für diesen Bereich eigentümlichen Strukturelemente. Das macht dann auch eher die Struktur der tatsächlichen Erkenntnisinhalte bzw. Objekte verständlich, insbesondere die dem Bereich entsprechende Eigenart von Erfahrung und Rationalität.

Dennoch wird in der Akzentsetzung bei Rahner eben die transzendente Frage nach den Möglichkeitsbedingungen betont, die phänomenologische (vor-prädikative) Analyse des Daseins aber schrittweise entfaltet. Während Heidegger gegenüber einer inhaltlichen Analyse und diskursiven Differenzierung des Seinsverständnisses Distanz hält, wohl aus Angst vor Zurückführung in Seiendes, wird dies für *Rahner* in Weiterführung seiner transzendentalen Analyse wichtig zur *Neuinterpretation metaphysischer Begriffe*.

Es kommt also in der Analyse, die Rahner zu Beginn von ‚Hörer des Wortes‘ durchführt, zugleich zur Geltung: 1. die *transzendentallogische Aprioriforschung*, 2. die *phänomenologische Besinnung* darauf, wie die durch intentionale Funktionen indirekt festgelegten gegenständlichen Momente inhaltlich zur Gegebenheit gebracht werden können, 3. ein durch die vorausgehenden Schritte ermöglichtes *erkenntnismetaphysisches Verstehen des aufgewiesenen Apriori vom Sein her*.

In allen drei Punkten geht *Rahner über Maréchal hinaus* – wenigstens in den letzten beiden Punkten scheint dies Frucht der Auseinandersetzung mit Heidegger zu sein.

Insofern die transzendente Fragestellung aus einer Besinnung auf das menschliche Leben, auf die bewussten, gegenstandsgerichteten Akte in Bewegung gebracht wurde, ist bereits eine Beziehung zu einer existentialen und metaphysischen Analytik des Menschen gegeben. Die Frage nach dem logischen Apriori vertieft sich aber zu einem erkenntnis-metaphysischem Verständnis und zu einer ontologischen Fundierung dieser Erkenntnis-metaphysik, wobei sich andererseits das Seinsverständnis und die Fundierung der Ontologie und Metaphysik aus dieser Analytik des menschlichen Daseins ergeben.

Hier geht K. Rahner aber wesentlich *über M. Heidegger hinaus*. Für Rahner muss zwar die existentielle Analyse des menschlichen Daseins mit einer phänomenologischen Besinnung beginnen und immer auf sie zurückbezogen bleiben. Diese Analyse geht dann aber bei Rahner notwendig in eine *diskursive Verarbeitung* des Aufgewiesenen über. Das Sein wird nicht nur bedacht *insofern* es sich im Dasein manifestiert. Es wird auch das Sein bedacht, *das sich* [47] hier manifestiert und von da aus diskursiv | zu erschließen ist. Dennoch muss das so Erschlossene auf die zu erhellende Wirklichkeit des menschlichen Daseins in seiner Weltbegegnung rückbezogen bleiben. Dieses Denken könnte als *konkrete Spekulation* charakterisiert werden. In dieser Einheit von existentialer Phänomenologie, transzendental fundierter Spekulation und Rückbeziehung auf das konkret Erlebte liegt wohl die *Stärke des Denkens K. Rahners*. So wird nach Coreth "die transzendente Frage von Heidegger über Kant hinaus in zweifacher Hinsicht wesentlich weitergeführt: Ihre Ausgangsbasis wird *phänomenologisch erweitert* und ihr Ziel wird *ontologisch vertieft*".¹⁶ Im ersten nimmt K. Rahner Heidegger auf und geht über Maréchal hinaus, im zweiten geht er mit Maréchal über Heidegger hinaus.

¹⁵ Thomas Sheehan, "Metaphysics and Bivalence: on Karl Rahner's *Geist in Welt*", in: The Modern Schoolman 63 (1985/86) 21-43, 22: "hermeneutical transcendental Thomism".

¹⁶ E. Coreth, Zum Verhältnis Heideggers zu Hegel: *Analecta Gregoriana* 67, Rom 1954, 81-90, 81f.

Rahners Ausgang von der Seinsfrage

Als wichtig für das Verständnis der Gedankenführung betrachte ich, dass Rahner in HdW von dem Phänomen eines *im menschlichen Lebens unausweichlich vollzogenen Bezugs zum Sein* ausgeht. Dieser zeigt sich als eine Stellungnahme, die der Mensch als handelnder je schon vornimmt und in der er sich auf die *uneingeschränkte Wirklichkeit* bezieht. Diese Gesamtheit der Wirklichkeit wird als das verstanden, was mit „Sein“ gemeint ist. In diesem Sinne ist bei jedem Menschen jeweils ein Bezug zum Sein anzunehmen, zur Wirklichkeit, in welcher der Mensch lebt, erkennt, handelt. Eine Klärung dieses Seinsverständnisses entspricht dem fundamentalontologischen Anliegen.

Rahner betont die *Unausweichlichkeit einer solchen Einstellung*, wie immer sie auch beim einzelnen Menschen jeweils inhaltlich ausgeprägt sein mag: "Der Mensch kann nie bloß bei diesem oder jenem allein denkend oder handelnd sich aufhalten. Er will wissen, was alles zumal in seiner Einheit, in der ihm alles schon immer begegnet, sei; er fragt nach den letzten Hintergründen, nach dem einen Grund aller Dinge, und insofern er alles einzelne als seiend erkennt, nach dem Sein alles Seienden; er treibt Metaphysik. [...] Wir müssen also Metaphysik treiben, weil wir es immer schon tun".¹⁷ [48]

Wie bereits erwähnt legt sich hier ein Vergleich nahe, der zum Verständnis helfen kann. Eine solche *Stellungnahme zur Wirklichkeit im Ganzen, die in unser Handeln einfließt*, wurde unter verschiedenen Namen angesprochen: als Daseins- und Handlungsorientierung, als *persönliche gelebte Weltanschauung*, als jene Philosophie, aus der Menschen jeweils schon leben.

Damit ist aber auch eine konkrete Stellungnahme zur Wirklichkeit gegeben. Diese setzt das voraus, was als „*Seinsfrage*“ bezeichnet werden kann, insofern diese im Leben sich bekundende Stellungnahme eine (wohl vorläufige und fragmentarische) *persönliche Antwort* auf die Frage ist, wie diese Wirklichkeit aufzufassen sei. Als Frage entfaltet sich dieser Bezug zum Sein weiter als Streben nach Klärung und Reifung dieser Antwort. Metaphysik könnte dann verstanden werden als Hilfe dazu durch kritische Thematisierung. Im Verständnis von Rahner gilt: „Metaphysik als Wissenschaft ist eigentlich nur dort, wo langsam und in weitausholender Arbeit das immer schon Bekannte in systematischer und streng begrifflicher Art entwickelt wird, wo der Mensch in Begriffen sich die Metaphysik vorzustellen sucht, die er im voraus in seinem Sein und Handeln immer schon getrieben hat“¹⁸ – und die in ihrer Unausdrücklichkeit vielfach auch mit irreführenden Elementen verbunden ist.

Eine solche gelebte Weltanschauung¹⁹ ist der *Hintergrund für die Integration und Bewertung der verschiedenen besonderen Weisen der Meinungsbildung*, des Erfahrens, Erkennens und Handelns. Dieser Hintergrund ermöglicht das praktisch für die Lebensführung relevante, faktische Für-wahr-Halten. Wir sind vertraut mit bestimmten Erfahrungs- und Erkenntnis- und Handlungsweisen und mit den Kriterien dafür, wie sie in den uns vertrauten Bereichen im einzelnen zu verwenden sind. Und unsere gelebte Weltanschauung hat u.a. die Funktion, diese besonderen Sprachspiele und Handlungsweisen in ihrem Verhältnis zueinander und in ihrer Relevanz für unsere Urteilsbildung und Lebensgestaltung einzuschätzen. [49]

Dass dies auch der Auffassung von Rahner entspricht, zeigt sich darin, dass er in HdW das Problem der *Frage nach dem Sein* aufwirft als *Frage nach dem Verhältnis verschiedener*

¹⁷ HdW 43 f.; ²⁴⁹ = SW 4 (1997) 52-55.

¹⁸ HdW 44 f.; ²⁵⁰ = SW 4 (1997) 52/53.

¹⁹ Vgl. RW (s. Anm. 1) 34-44; 131-140; 352-378; *Frederick Ferré*, *Language, Logic and God*, New York 1961, 145, 159f; *Hellmuth Benesch*, *Warum Weltanschauung – Eine psychologische Bestandsaufnahme*, Frankfurt 1990, 11-15; *Ninian Smart*, *The Philosophy of Worldviews: Contemporary Classics in Philosophy of Religion*, ed. by *Ann Loads and Loyal D. Rue*, La Salle (Ill.) 1991, 491-506.

Erkenntnisweisen zueinander. Die *Aporetik*, die sich dabei ergibt, verweist auf die Erste Philosophie, auf Metaphysik. Im Verständnis von Rahner greift die Metaphysik das an Heidegger erinnernde fundamentalontologische Anliegen auf, was nämlich der Sinn von Sein sei: „Metaphysik ist aber die Frage nach dem Sein des Seienden als eines solchen, die Frage, welches der Sinn von ‚Sein‘ sei.“²⁰ - „Jede empirische Einzelwissenschaft bringt schon a priori zur Aufnahme ihrer Forschung ein vorgängiges Gesetz mit, unter dem sie die Bestimmungen ihres Gegenstandes zu erforschen sucht.“²¹ „Eine Einzelwissenschaft ruht grundsätzlich auf einem Grund, den sie sich nicht selbst gelegt hat, weil ihr ein solcher allererst die Möglichkeit gibt, zu sein.“²²

Das gilt wohl auch für andere besondere Weisen der Meinungsbildung:
vgl. HdW 10 (²15 f.); 13 (²18); 44 (²49f.) = SW 4 (1997) 8/9; 12/13; 52/53:

„Metaphysik“ Woher der „Seinsfrage“		Vorverständnis der Fragerichtung	„Wissenschaften“ Verschiedene Weisen der Meinungsbildung mit ihren jeweiligen eigenen Kriterien
pers. Antwort auf Seinsfrage lebenstragende Überzeugung ¹⁾	persönliche Einschätzung ²⁾ der ver- schiedenen Weisen der Meinungsbildg.	<input type="text"/>	einzelne Wissenschaften eigene Kriterien
unter event. Verwendung von Modellen aus Weisen d. Meinungsbildg.	u. ihres Zusam- menhanges, der Rangordnung	<input type="text"/>	Alltagserfahrung eigene Kriterien
		<input type="text"/>	religiöser Glaube eigene Kriterien
		<input type="text"/> ¹⁾	²⁾

[50]

Rahner zeigt nun weiter auf, dass gerade aus diesem Grunde die so harmlos aussehende Frage nach dem Verhältnis zweier Wissenschaften zueinander zu einer Frage hinführt, die aus dem vorgängigen Seins- und Selbstverständnis des Menschen heraus ihre Antwort finden muss, nämlich auf „die metaphysische Frage nach dem einen Ursprungsgrund, der beide Wissenschaften in ihrem eigentümlichen Gegenstand und in der Notwendigkeit jeder einzelnen Wissenschaft ursprünglich begründet und dadurch die beiden Wissenschaften in ein bestimmtes Verhältnis setzt“.²³

Darin kommt eine wichtige Funktion unserer Antwort auf die Seinsfrage, unserer Lebens- und Daseinsorientierung zur Sprache: Von dieser Antwort lassen wir uns leiten, wenn wir zu verschiedenen Wissenschaften oder allgemeiner Lebensbereichen Stellung beziehen, sie für unsere Meinungsbildung benützen, sie für unsere Lebensgestaltung bewerten. Hierin spiegelt sich die *Zweiheit von kategorialer und affirmativer Synthese* wieder. Unsere Auffassungen, die wir unserer Lebensgestaltung zugrundelegen und in diesem Sinn für wahr halten, sind abhängig sowohl von besonderen Weisen der Meinungsbildung als auch von der Einschätzung ihrer Relevanz für unsere Urteile, die wir unserer Lebensgestaltung zugrunde legen.

Nun muss aber bedacht werden, dass *diese Maßstäbe* im Hineinwachsen in die konkrete Kultur in vertrauten Situationen *erlernt* worden sind. Sie sind *geschichtlich bedingt und offen* für eine kritische Beurteilung. Diese ist besonders nötig, wenn es um Ausweitungen ihrer Anwendung über den vertrauten Bereich hinaus geht. Gerade in einem *Dialog* zwischen einzelnen Menschen, besonders wenn sie verschiedene kulturelle oder weltanschauliche Hintergründe haben, werden diese geschichtlich kontingenten Bedingungen deutlich. So lässt

²⁰ HdW 44 f.; ²49 = SW 4 (1997) 52/53.

²¹ HdW 10; ²16 = SW 4 (1997) 8-11.

²² HdW 11; ²17 = SW 4 (1997) 10/11.

²³ HdW 13; ²19 = SW 4 (1997) 12/13.

sich das Bemühen der Philosophie in ihrer existentiellen Bedeutung auch verstehen als eine *Kritik und Weiterentwicklung der jeweiligen gelebten Weltauffassung, der jeweiligen persönlichen Beantwortung der Seinsfrage*. Dieser Dialog ist offen und kann als Ausdruck der geschichtlichen Bedingtheit der Realisierung des durch das Sein getragenen menschlichen Erkennens angesehen werden, als eine Art „*Seinsereignis*“. Weil dieses Geschehen aber vom Sein getragen ist, ist es jeweils offen für das umfassende Sein und erhebt einen grundsätzlichen Anspruch auf Sinn und Wahrheit. Für den Menschen in seiner geschichtlichen Situation gilt nach Rahner: „Insofern er seine geschichtliche Bedingtheit als solche erfährt, ist er schon in | einem gewissen Sinne über sie hinaus und kann sie trotzdem nicht eigentlich verlassen“.²⁴

[51]

Zusammenspiel der methodischen Elemente

Wir können bereits hier beobachten, wie im Denken Rahners verschiedene Momente zusammenspielen. Zunächst wird ausgegangen von der Besinnung auf das im Menschen je schon vorhandene Seinsverständnis, das sein Leben trägt. Dann wird dies gefasst als „Seinsfrage“, die der persönlichen Antwort, die ein Mensch jeweils schon gegeben hat, vorausgesetzt ist. Schließlich wird die Notwendigkeit einer solchen persönlichen Antwort auf die Seinsfrage aufgezeigt:

„Der Mensch kann nie bloß bei diesem oder jenem allein denkend oder handelnd sich aufhalten. Er will wissen, was alles zumal in seiner Einheit, in dem ihm immer schon alles begegnet, sei; er fragt nach den letzten Hintergründen, nach dem einen Grund aller Dinge, und insofern er alles einzelne als seiend erkennt, nach dem Sein alles Seienden; er treibt Metaphysik. Und selbst wenn er es unterlässt oder sogar ausdrücklich ablehnt, so zu fragen, gibt er auf diese Frage doch eine Antwort: Er erklärt die Frage als gleichgültig oder sinnlos und hat damit schon eine Antwort gegeben: das Seiende ist jenes Etwas, das uns gleichgültig, dunkel und sinnleer aus jedem Seienden heraus anblickt“.²⁵

Damit wird zunächst das, was Rahner unter ‚Antwort auf die Seinsfrage‘ versteht, *operativ eingeführt* als jene *letzte Haltung, aus der heraus ein Mensch sein Leben, Sprechen und andeln gestaltet* und sich darin ausdrückt, wie immer der konkrete Inhalt dieser Haltung im einzelnen auch ist. Damit konnte dann Rahner *retorsiv* die Unausweichlichkeit einer solchen ‚Antwort auf die Seinsfrage‘ zeigen, insofern die Verneinung oder auch nur Bezweiflung der Existenz einer Antwort auf die Seinsfrage selbst unter die operative Bestimmung dessen gehört, dessen Existenz negiert wird. Hier läge ein performativer Widerspruch vor, eine Ungereimtheit zwischen dem, was gesagt wird, und dem, was man tut, indem man dies sagt.

Wichtig dabei ist aber auch, dass dadurch zunächst *nicht ein bestimmter Gehalt* einer besonderen „Antwort auf die Seinsfrage“ als berechtigt ausgewiesen wird. Wohl aber wird damit einer kritischen Prüfung dieser Inhalte der Weg bereitet. Insofern trifft | zu, dass [52] die transzendente Methode das im Vollzug notwendig Enthaltene von den kontingenten Inhalten unterscheidet. Das baut dem vor, dass unversehens der Charakter der Notwendigkeit auf anderes übertragen wird. Das begründet eine unterscheidende, kritische Funktion der Analyse dessen, was faktisch als „selbstverständlich“ angenommen wird.

Damit ist eine *Grundstruktur des Vorgehens* aufgezeigt: Phänomenologischer Ausgang vom bewussten Vollzug, Rückbeziehung von Momenten an diesem Vollzug auf Elemente, welche Möglichkeitsbedingungen dieses Vollzugs sind. Schließlich Erweis dessen, was notwendig an dem Aufgewiesenen ist. Dadurch kann das, dem grundsätzliche Geltung zukommt, unterschieden werden von dem, was noch weiter zu klären ist.

²⁴ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 53 = SW 26 (1999) 46f.

²⁵ HdW 44 f.; ²⁵⁰ (verändert) = SW 4 (1997) 52-55.

Rahner nahm also in HdW den Ausgang von dem Aufweis der im Leben des Menschen präsenten Auffassung von Sein, von einem je schon vorausgesetzten Seinsverständnis. Die im Leben des Menschen immer schon vollzogene Metaphysik wird in Hinblick auf die Frage nach dem Verhältnis von Religionsphilosophie und Theologie entfaltet und dadurch für die Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie ausgewertet.

Rahner sucht den notwendigen Gehalt des phänomenologisch Aufgewiesenen zu zeigen. Diese retorsive Rechtfertigung dient dazu, den notwendigen Gehalt des Seinsverständnisses von der konkreten Auffassung von der Wirklichkeit zu unterscheiden, die ein Mensch sich gebildet hat. Damit wird eine kritische Explikation des Seinsverständnisses eingeleitet, eine differenzierte Sicht der *Wirklichkeit*.

Zur Antwort des Menschen auf die Seinsfrage gehört aber auch das Verständnis, das er als Erkennender und Handelnder von sich selbst hat. Damit wendet sich die Untersuchung zurück auf den *Menschen*. „Die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Religionsphilosophie ist die metaphysische Frage nach dem einen Grund, aus dem heraus beide je für sich erstmals sich konstituieren, und ist somit auch die Frage nach dem Wesen des Menschen als des Seienden, das diese Wissenschaften notwendig treibt.“²⁶

So wird für Rahner die wissenschaftstheoretische Frage nach dem Verhältnis von Wissensweisen zur metaphysischen Frage, nämlich nach dem Verhältnis der durch die Wissensweisen angezielten Bereiche in der Gesamtheit der menschlichen Lebenswelt. | [53] Dies führt weiter zu der philosophisch-anthropologischen Frage nach dem Wesen des Menschen.

Im weiteren Verlauf wird dieses reflexive Verständnis von Sein weiter entfaltet durch die Spannung zwischen den beiden Phänomenen, dass nach diesem Sein gefragt werden kann und nach ihm gefragt werden muss. Sowohl in GiW als auch in HdW entfaltet Rahner den Bezug zum Sein und die Charakterisierung von Sein als Bei-sich-Sein im Sinn einer grundlegenden Identität von Sein und Erkennen und deren Abstufung in den Seienden von der Analyse unseres Fragens, genauer der Fragbarkeit und Fraglichkeit des Seins.

Die *Fragbarkeit* des Seins führt zu der dem menschlichen Geist wesentlichen Offenheit für das Sein, das als solches auch Grund des Erkennens ist. Die Grenze unseres Erkennens erweist unsere *Endlichkeit*. In Abhebung davon erweist sich als Woraufhin dieser Offenheit schließlich das „Gott“ genannte absolute und erhellende Geheimnis.²⁷ Die *Fraglichkeit*, die Notwendigkeit zu fragen, weist nicht nur auf die Endlichkeit hin, sondern auch auf die Welthaftigkeit menschlichen Geistes und damit die *Erfahrungsbezogenheit* des menschlichen Erkennens. Diese betrifft auch den menschlichen Bezug zu Gott.

Hier möchte ich zunächst die Aufmerksamkeit darauf richten, dass im Verlauf dieser Untersuchung nicht nur die Abfolge von Phänomenen, reduktivem Aufweis apriorischer Bedingungen und Rechtfertigung der Geltung des in Frage Stehenden in transzendentaler Deduktion bzw. Retorsion zu beobachten ist. Auch ist bemerkenswert, dass diese Entfaltung unter mehrfachem Aspekt erfolgt: „*ontologisch*“ als Erhellung des Bereichs, auf den sich die Erkenntnis bezieht und der sich der Erkenntnis erschließt, „*anthropologisch*“ als Aufschluss über das Sein des Erkennenden, und „*theologisch*“ als der den Erkennenden und das Erkannte umspannende Bezug zum Absoluten des Seins.

Im Laufe der Untersuchung werden weitere Momente am Vollzug des Fragens oder Urteilens beachtet. Dadurch wird die bisherige Analyse ergänzt. Damit werden weitere Strukturelemente und Bedingungen des Vollzugs erschlossen. Die bisher erschlossenen Elemente werden weiter präzisiert.

Damit erweist sich *die Begriffsbildung als offen für weitere Differenzierungen*. Die [54] Systematik ist daher nicht eine abge-schlossene, die einen Begriffsrahmen voraussetzt und

²⁶ HdW 14; ²19 = SW 4 (1997) 14/15.

²⁷ Eine ausführliche Darstellung dieser Überlegungen findet sich in *Johannes Herzgsell, Dynamik des Geistes: ein Beitrag zum anthropologischen Transzendenzbegriff von Karl Rahner*, Innsbruck 2000.

innerhalb dessen die Produkte der Klärung bestimmt, sondern eine *offene Systematik*, die vom Weg des Vorgehens bestimmt ist und weiter entfaltet wird. Die weiteren Produkte der Differenzierung sind, weil sie aus Momenten am Vollzug gewonnen wurden, auf diesen rückbezogen. In diesem Sinn liegt eine *konkrete Spekulation* vor, welche die in allgemeinen Begriffen gefassten Strukturen auf den konkret erfahrbaren Vollzug bezieht.²⁸

Damit erweist es sich auch als unangemessen, wenn Rahner vorgeworfen wird, dass er nicht von Anfang an die Fülle der Phänomene beachtet. Für ihn ist der *Ausgang* vom Fragen *nicht* eine *Prämisse*, aus der dann alles logisch abgeleitet würde. Das wäre sicher sehr mager. Der Ausgang ist ein *Einstieg* in das Geflecht menschlicher Vollzüge und ihrer Zusammenhänge, der durch Beachten immer weiterer Momente schrittweise weiter geführt wird. Welche Momente besonders beachtet werden, mag auch von der konkreten Problemstellung abhängen.

*Reinterpretation klassischer Termini
durch Bezug auf menschliche Erfahrung*

Die Begriffe nun, in denen diese ontologischen, anthropologischen und theologischen Aspekte gefasst werden, erhalten ihren *Sinn vom Vollzug her*, sie bezeichnen aufgewiesene Möglichkeitsbedingungen von Momenten an diesem. Beeinflusst von der Problemstellung oder bedingt durch systematische Parallelen wurden bei Maréchal und Rahner *traditionelle Termini zur Bezeichnung* dieser Begriffe verwendet. Dadurch erhalten die traditionellen Termini eine Neuinterpretation. Diese kritische Rekonstruktion führt zu einer Bedeutung der Ausdrücke in Zusammenhang mit den zunächst beachteten Momenten am bewussten Denken oder Wollen. Damit wird ein Vorschlag gemacht, *traditionelle Begriffe in einer existentiell bedeutsamen Weise* zu verstehen. [55]

Schon bei Maréchal war die konkrete Ausprägung der transzendentalen Analyse vorwiegend durch den Vergleich von Kant und Thomas bestimmt. Die Sinnbestimmung der Termini erfolgt nicht mehr im Rahmen eines vorausgesetzten überholten Weltbildes, sondern in Bezug auf die Selbsterfahrung des denkenden und handelnden Menschen – der wohl auch für die klassischen Denker zentral war. Das hatte auch Folgen für die Weise, wie Thomas interpretiert wurde, von Maréchal, aber auch von Rahner.

Hinweise auf die *Art der Interpretation*, die sich aber bereits von anderen herleitet, erhalten wir auch daraus, dass im Rückblick K. Rahner²⁹ seine Kenntnis von Thomas von Aquin als vermittelt durch Maréchal kennzeichnet (51 f.). Es handle sich um eine eigene Weise, Thomas zu interpretieren, auch in einem gewissen Grad umzuorganisieren und weiterzudenken (53). So findet sich bereits in "Geist in Welt" ein "transzendentalistisch infizierter" Thomismus mit stärkerer Hinwendung zu Welt (Geschichte, Freiheit, Mitmensch), wie Rahner dies im Interview mit Jan van den Eijnden 1982 ausdrückte (61). Dieses Verständnis von Thomas findet dann Verwendung für die Theologie (57).

In "Geist in Welt"³⁰ bekennt er ausdrücklich, dass er sich im Geist seiner Thomasinterpretation Rousselot und Maréchal verpflichtet weiß. Dabei geht es zunächst um die Lehre von Thomas, nicht um die der thomistischen Schule. Die Lehre von Thomas wird allerdings nicht um historischer Erforschung willen gesucht, sondern gegenwärtiger Fragen wegen,

²⁸ Willibald Sandler, *Bekehrung des Denkens: Karl Rahners Anthropologie und Soteriologie als formal-offenes System in triadischer Perspektive*, Frankfurt 1996, geht diesen Strukturelementen des Vorgehens Rahners ausführlich nach. Zusammengefasst in: *Ders.*, „Die Kunst des Fragens. Versuch einer Rekonstruktion von Karl Rahners transzendental-phänomenologischer Methode“, in: Karl Rahner in der Diskussion (hg. v. Roman A. Siebenrock), Innsbruck 2001, 247-267.

²⁹ „Zur Rezeption des Thomas von Aquin: K. Rahner im Gespräch mit Jan van den Eijnden, Innsbruck 1982“, in: *Glaube in winterlicher Zeit*, hg. v. Paul Imhof u. Hubert Biallowons, Düsseldorf 1986, 49-71. Seitenangaben in diesem Absatz beziehen sich darauf.

³⁰ GiW V; XI-XIII; vgl. ²⁹, 11-14 = SW 2 (1996) 5 f.; 12-14.

philosophisch, "im Blick auf die Sache". K. Rahner will nicht bloß "erzählen", was Thomas gesagt hat, sondern das philosophische Geschehen bei Thomas nachvollziehen.³¹

Dazu bedarf es aber eines Entfaltens der historisch greifbaren Fragmente³² mit dem systematischem Interesse, das die Fragen an Thomas leitet und das bestimmt ist von den Anliegen gegenwärtiger Philosophie. So ist der Geist der Thomasinterpretation Rahners u.a. dadurch gekennzeichnet, dass er mit Maréchal eine, wie ich sie nennen möchte, *kritisch positive Interpretation* auf | dem Boden einer weitergeführten transzendentalen Methode [56] unternimmt, eine Interpretation mit systematischer Absicht, unter Verwendung einer im Sinne Maréchals *weitergeführten transzendentalen Analyse als* Interpretationssprache. Das wurde z.B. von Th. Sheehan³³ wohl mit Recht verglichen mit Heideggers Kantinterpretation, mit seiner Auffassung von Interpretation des Denkens von Kant als "Wiederholung".

Der *Wert der Neuinterpretation herkömmlicher Termini* kann auch darin gesehen werden, dass manche neuscholastische Interpretation dieser Termini weniger von den zentralen Einsichten eines Thomas bestimmt war als von zeitgenössisch bedingten Assoziationen. Dadurch wurden sie nicht mehr als hilfreich für die Klärung jener Probleme gesehen, die ursprünglich zu ihrer Prägung geführt haben. Das einzumahlen dürfte auch der berechtigte Kern des Anliegens eines Vorwurfs der Seinsvergessenheit gegenüber manchem metaphysischem Leerlauf sein.

Hier wird verständlich, wie K. Rahner die *Bedeutung der kritischen Aufnahme und Weiterführung der transzendentalen Methode* sieht, nämlich als die "Rezeption eines Gedankens, die das aufnehmende System so verwandelt, dass es ein neues und anderes wird. Die *Rezeption der transzendentalen Methode* bedeutet das Ende der ‚Neuscholastik‘ im historischen Sinn des Wortes. Nicht als ob durch diese Rezeption die Substanz des Erbes der traditionellen Philosophie des Mittelalters (vor allem Thomas von Aquin) als falsch oder unrichtig verworfen würde. Davon kann natürlich aus den verschiedensten Gründen keine Rede sein. Aber diese transzendente Wende bedeutet doch nicht bloß die Aufnahme eines neuen einzelnen Lehrstückes in ein sonst gleich bleibendes ‚System‘, sondern eine Neukonzeption des Ganzen des ‚Systems‘. Und in diesem Sinn kann man ruhig von einem Ende der Neuscholastik sprechen, so wie sie sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts verstanden hat. Durch diese ‚Kehre‘ hat die christliche Philosophie als erste kirchliche Disziplin jene größere notwendige Dialogfähigkeit gewonnen, die das 2. Vatikanum der Kirche als ganzer in allen Bereichen der ‚Welt‘ gegenüber zur Aufgabe und Pflicht gemacht hat".³⁴

³¹ HdW 44; ²49 = SW 4 (1997) 52/53.

³² GiW XI; ²11 f. = SW 2 (1996) 12; HdW 44; ²49 = SW 4 (1997) 52/53.

³³ Thomas Sheehan, (s. Anm. 12), 21-43, 27-29.

³⁴ Karl Rahner in der Vorrede zur englischen Ausgabe von Otto Muck, *Transcendental Method*, New York 1968 (zitiert nach dem deutschen Originaltext, Rahner-Archiv Innsbruck).