

TRANSZENDENZ UND „NATURGESCHICHTE“

Zur Dialektik endlichen Geistes in der Theologie Karl Rahners

Von René Buchholz, Bonn

I.

Die theologische Reflexion stellt keine äußerliche und nachträgliche Verbindung von Glaube und autonomer Ratio her. Denn wenn sie von sich aus in keiner Weise aufeinander bezogen sind, bleibt jeder Vermittlungsversuch ein vergebliches und überflüssiges Unterfangen. Angesichts des neuzeitlichen Heteronomieverdachts gegenüber der Offenbarungstheologie reicht es nicht, entweder lediglich die Widerspruchslosigkeit von Vernunft und Offenbarung herauszustellen oder gar im antiphilosophischen Ressentiment den ungeschützten Sprung in den Glauben zu fordern, als würde nicht durch die bloße Dezsision das Subjekt selbst zum unerhellten Grund des Glaubens. Demgegenüber greift die Denkbewegung der transzendentalen Theologie Karl Rahners¹ gerade die neuzeitliche Freiheits-emp-hase und Anthropozentrik auf; sie möchte nicht durch eine willkürliche Begrenzung der Kritik, sondern durch ihre Potenzierung die Offenheit des Menschen für eine mögliche Selbstzusage Gottes aufweisen. Vorrangig ist also, wie schon Maurice Blondel konstatierte, die Frage nach der subjektiven Disposition², die sich erst einer transzendentalen Analyse endlichen, also materiell und geschichtlich vermittelten Geistes erschließt. Offenbarungstheologie hat also, in Rahners eigenen Worten, „als inneres Moment und Bedingung ihrer

- 1 Die Schriften *Karl Rahners* werden unter einem Sigel des Titels mit Band- und Seitenzahl im fortlaufenden Text und in den Fußnoten belegt: • Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin (¹1939/²1957), jetzt in: Sämtliche Werke, Band 2, hrsg. von der Karl-Rahner Stiftung unter der Leitung von Karl Lehmann, Johann Baptist Metz u.a., Solothurn-Düsseldorf-Freiburg/Br. 1996 (*GW*). - • Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (¹1941/²1963), synoptische Ausgabe: Sämtliche Werke, hrsg. von der Karl-Rahner Stiftung unter der Leitung von Karl Lehmann, Johann Baptist Metz u.a., Band 4, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg/Br. 1997 (*HW*). - • Schriften zur Theologie, Einsiedeln u.a., 16 Bände, 1954–1984 (*ST*). - • Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg-Basel-Wien 1976, jetzt in: Sämtliche Werke, a.a.O., Band 26, Solothurn-Düsseldorf-Freiburg/Br. 1999 (*GK*). - • Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis*, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik, hrsg. von Josef Feiner und Magnus Löhrer, Band II, Einsiedeln-Zürich-Köln ³1978, 317-401 (*MySal II*). - • Im Gespräch, herausgegeben von Paul Imhof und Hubert Biallowons, 2 Bände, München 1982/83 (*IG*).
- 2 *Maurice Blondel*: Zur Methode der Religionsphilosophie, übersetzt von Ingrid und Hansjürgen Verweyen, eingeleitet von Hansjürgen Verweyen, Einsiedeln 1974, 128-135, hier: 130.

Möglichkeit den transzendental-unbegrenzten Horizont des menschlichen Geistes, von dem her so etwas wie Gott überhaupt verstanden werden kann“ (MySal II, 409), während die anthropologische Frage erst im absoluten Ziel endlichen Geistes ihre Antwort findet. Wenn also in einem letzten Sinne „der Anthropozentrismus und der Theozentrismus das Gleiche sind“ (IG 1, 40), so ist die Selbstoffenbarung Gottes doch nicht aus der geistigen Dynamik ableitbar, sondern bildet deren Erfüllung gerade als *freie* Gewährung absoluter Nähe des absolut Verschiedenen. Gegenstand der Analyse kann darum nur die *Möglichkeitsbedingung* der Rezeption einer solchen ungeschuldeten Selbstmitteilung sein, nicht aber die Deduktion ihrer geschichtlichen Faktizität.

In diesem Zusammenhang kommt dem Begriff der *transzendentalen Erfahrung* zentrale Bedeutung zu. Er bezeichnet die *Erfahrung der Entschränktheit* des Geistes in jedem einzelnen Erkenntnisakt. „Sie ist“, wie es im *Grundkurs* heißt, „eine *Erfahrung*, weil dieses Wissen unthematischer, aber unausweichlicher Art Moment und Bedingung der Möglichkeit jedweder konkreten Erfahrung irgendeines beliebigen Gegenstandes ist. Diese Erfahrung wird *transzendente* Erfahrung genannt, weil sie zu den notwendigen und unaufhebbaren Strukturen des erkennenden Subjekts selbst gehört und weil sie gerade in dem Überstieg über eine bestimmte Gruppe von möglichen Gegenständen, von Kategorien besteht. Die transzendente Erfahrung ist eine Erfahrung von *Transzendenz*, in welcher Erfahrung die Struktur des Subjekts und damit auch die letzte Struktur aller denkbaren Gegenstände der Erkenntnis in einem und in Identität gegeben ist.“ (GK 31f) Dieses Zitat aus dem „Grundkurs“, das sich terminologisch auf die frühen Studien *Geist in Welt* und *Hörer des Wortes* bezieht, verdient genauere Beachtung. Rahner klärt hier nicht nur das Verhältnis von Transzendenz und Transzendentalität, sondern er weist bereits auf den Gottesbegriff voraus. Jene transzendente Erfahrung, fügt Rahner wenig später hinzu, ist nämlich „ein gleichsam *anonymes und unthematisches Wissen von Gott*“ (GK 32), und zwar gerade nicht als Wissen von einem Einzelgegenstand, sondern, durch alle partikuläre Erkenntnis vermittelt, als der absolute Horizont, woraufhin die Bewegung des Geistes zielt. Der Mensch ist, so die Pointe dieser Argumentation, nicht trotz, sondern gerade *in* seiner sinnlich vermittelten Erkenntnis „reine Offenheit für schlechthin alles, für das Sein überhaupt“ (GK 31). Endliche Erkenntnis ist, wie Rahner in seiner Studie zur Erkenntnismetaphysik des Thomas zeigt, nicht als *simple intentio recta* zu verstehen, sondern als „Insichkehren des Erkennenden“: „*reditio in seipsum*“ (GW 98-110/H ¹56f). Die in diesem Begriff enthaltene

dynamische Einheit von Spontaneität und Rezeptivität, Beisichsein und Sein-bei-anderem umfasst mehr als nur die synthetische Einheit der Apperzeption³. Der Mensch ist bei sich einzig durch die Vermittlung sinnlicher Erkenntnis hindurch. Sinnlichkeit – die nicht schlechthin mit Rezeptivität identisch ist -, Identität *und* Transzendenz gehören als Möglichkeitsbedingung des Prozesses endlicher Erkenntnis zusammen. Alle Einzelerkenntnis hat ihren ‚Ort‘ im Subjekt und greift zugleich über die Partikularität der Gegenstände notwendig hinaus, sie ist „als vorgreifend auf das schlechthin Unendliche ausgerichtet“ (GW 146). So spricht Rahner auch von der „Hinbewegung des Geistes auf die absolute Weite aller möglichen Gegenstände, eine Bewegung, in der die Einzelgegenstände gleichsam als Einzelmomente dieser Zielbewegung ergriffen und so im Vorblick auf diese absolute Weite des Erkennbaren wissend erfaßt werden.“ (HW ²79). Jene „absolute Weite“, oder, in den Worten Blondels, „endlose Flucht“ und Selbstüberschreitung des Denkens⁴ erschöpft sich weder im regulativen Gebrauch⁵ - als „Be-griff der empirischen Einheit alles Denkens“ (KrV A 682/B 710) und als „Weltbegriff überhaupt“ (ebd. A 684/B 712) -, noch in der leeren Unendlichkeit des Gegenstandsbereichs als eines „Aufgegebenen“⁶. Als Bedingung der Möglichkeit, Endlichkeit überhaupt zu erfassen, geht der Vorgriff vielmehr über die Gesamtheit der endlichen Gegenstandswelt hinaus (HW ¹81/²82)⁷. Wenn nun die geistige Dynamik nicht im Nichts terminieren soll, so entspricht ihr einzig ein absolutes Ziel (vgl. GW 146), das Rahner – in einem riskanten Schluss auf die ontologische Ebene - näherhin als das in jedem Erkenntnisakt affirmierte „Sein Gottes“ bestimmt (HW ¹81)⁸, wobei *Gott* weder für ein anonymes Weltgesetz steht, noch im Hegelschen Sinne das sich durch die Partikularität hindurch realisierende Absolute bezeichnet, sondern das in unendlicher Differenz sich vom Menschen unterscheidende personale Gegenüber, seine Abkunft und Zukunft (vgl. GK 83).

3 „Das: *Ich denke*“, so Kant, „muß alle meine Vorstellungen begleiten *können*“ (Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg 1976, B 131).

4 *Blondel*, Methode (Anm.2), 204.

5 Vgl. hierzu auch *Hermann Cohen*: Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft (1907), Leipzig ²1917, 188f.

6 Vgl. *Paul Natorp*: Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig/Berlin 1910, 18.; Ernst Cassirer: Kants Leben und Lehre (1918), Darmstadt 1994, 227;

7 Zu dieser an Blondel und vor allem Maréchal orientierten Argumentation der Frühschriften vgl. Albert Raffelt/Hansjürgen Verweyen: Karl Rahner, München 1997, 28-50.

8 Nach Blondel hingegen entscheidet „die immanente Setzung des Transzendenten, selbst des Übernatürlichen, nicht vorweg über die transzendente Realität der immanenten Setzung“ (Blondel, Methode [Anm. 2], 145).

Damit ist allerdings die Transzendenz des Menschen noch unzureichend bestimmt, denn der Mensch ist ja nicht reiner Geist, sondern wesentlich somatisch und geschichtlich verfasst. Das bedeutet, er ist nicht nur Spontaneität und Aktivität, sondern als sinnlich-materielles Wesen auch Rezeptivität und noch nicht realisierte Potenzialität, wobei es auffällt, dass Rahner – zumindest im Frühwerk – Materie als *materia prima* thomistisch auf reine Passivität und leere Seinsmöglichkeit reduziert und vom spezifisch stofflichen Moment ausdrücklich absieht (HW ¹153f/²152f). Erst in der Auseinandersetzung mit dem modernen evolutiven Naturverständnis gelangt Rahner zu einem reicheren, zuweilen an Teilhard de Chardin oder Ernst Bloch erinnernden Begriff der Materie (vgl. ST VI, 185-214, GK 180-202). Geschichte – nicht die „abstrakte ‚Innerlichkeit‘“ (ST VIII, 576) – ist der ‚Ort‘, an welchem der Mensch als ein offenes, un abgeschlossenes Wesen sich selbst realisiert und so das bloß Faktische sowohl erkennend als auch handelnd überschreitet. Rahners Begriff menschlicher Transzendenz integriert die Dynamik endlicher Erkenntnis in diejenige einer *bewussten* Praxis. Die mundane Wirklichkeit ist nicht bloß Gegenstand der Kontemplation. Für den Menschen ist Welt vielmehr etwas, das er durch Veränderung erst zu *seiner* Welt macht. Rahner kennt durchaus einen ‚Primat der Praxis‘, unter dem die Selbsttranszendenz des Menschen steht. Diese ist, wie wir sahen, nicht identisch mit dem Infinitesimalprinzip: Erfüllt und vollendet wird diese aktive Selbsttranszendenz nicht in der leeren Unendlichkeit, sie zielt vielmehr „auf die absolute Wirklichkeit Gottes als des unendlichen Geheimnisses“ (ST V, 195); ein Ziel, das in jedem Akt der Überschreitung des ‚Gegebenen‘ als Möglichkeitsbedingung thematisch oder unthematisch vorausgesetzt ist, ihn trägt, sich aber zugleich dem beherrschenden Zugriff des Subjekts entzieht. Als somatisch-geschichtliches Wesen ist der Mensch ein möglicher ‚Hörer des Wortes‘. Dies hat Konsequenzen für die spezifische Gestalt der Offenbarung: Wenn die freie, durch die Verfassung des endlichen Geistes nicht schon einklagbare Selbstmitteilung Gottes an den Menschen ergeht, so erreicht sie ihren Adressaten nur *in* der Geschichte, und zwar leiblich konkretisiert. Die inkarnatorische Zuspitzung vorwegnehmend kann Rahner den Menschen „definieren als das, was entsteht, wenn die Selbstaussage Gottes, sein Wort, in das Leere des gottlosen Nichts liebend hinausgesagt wird“ (GK 223).

II.

Nun ist die Erfahrung der Transzendenz, wie Rahner mit Blick auf die tatsächlich erfolgte Offenbarung in seinen Ausführungen zum

Verhältnis von Natur und Gnade erklärt, immer schon „überformt ... durch die angebotene übernatürliche Heilsgnade“ (ST IV, 230), d.h. die Selbstmitteilung Gottes als angebotene bildet in einem „auch die notwendige Bedingung der Möglichkeit ihrer Annahme“ (GK 134)⁹. So ist die – zunächst unthematische – Transzendenzerfahrung in ihrer Finalisierung auf die freie Selbstmitteilung Gottes bereits Gotteserfahrung, die auch außerhalb des engeren heilsgeschichtlichen und christlichen Kontextes gemacht werden kann – ein Gedanke, der für Rahners Theorie des ‚anonymen Christentums‘ von grundlegender Bedeutung ist¹⁰. Rahner kennt geradezu eine ‚Topographie‘ der Gotteserfahrung als Erfahrung einer dem Zugriff des Subjekts sich entziehenden Wirklichkeit, auf welche dieses aber stets sich verwiesen sieht (vgl. ST IX, 168-170). Gott soll „nicht im Horizont selber gegeben sein, das Woraufhin der Transzendenz nicht wirklich als es selbst in die Reichweite der Transzendenz selbst hineingeholt ... werden“ (ST IV, 71). Gott gibt sich in der Transzendenzerfahrung nur im „Modus des Abweisens und der Abwesenheit“ (ebd. 72). Erneut verweist Rahner hier auf den Geheimnischarakter Gottes, der gerade nicht als „unglücklicher Restbestand des noch nicht Erkannten“ begriffen werden kann, sondern als „das selige Ziel der Erkenntnis“, das sich deren Zugriff beharrlich entzieht (beide Zitate: IG 2, 59). Gott ist als das den Transzendenzvorgang Ermöglichende und Eröffnende in keiner Weise mit diesem identisch oder gar seine Setzung (vgl. GK 75, ST IV, 51-99). *Als* dieses Inkommensurable und Unabgrenzbare soll, nach der Auskunft Rahners, Gott den Menschen absolut nahe kommen, d.h. sich selbst als das unendlich Andere und doch als das Constituens endlicher, somatischer Subjektivität offenbaren. Aber kann die subjektive Dynamik ohne entscheidende Korrekturen noch den Ausgangspunkt für diese Überlegungen bilden? Sowohl die strenge Immanenz der Bewusstseinsphilosophie mit ihrer ‚Sogwirkung‘, die tendenziell nichts mehr außer sich gelten lassen kann, als auch das ‚Sein‘, auf welches nach Rahner im Erkenntnisakt vorgegriffen werden soll, bilden nämlich eine bedenkliche Totalität, der die neuere Philosophie – von der kriti-

9 Zum hier nur implizit angesprochenen Begriff des ‚übernatürlichen Existentials‘ vgl. *Rahner*, ST I, 323-345; IV, 209-236; HW ²19, Anm. 8; GK 132-139; *Karheinz Weger*: Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken. Freiburg-Basel-Wien 1978, 48-54; *Herbert Vorgrimler*: Karl Rahner verstehen. ²Mainz 2002; *Raffelt/Verweyen*: Karl Rahner (Anm 7), 88-93; kritisch zu Rahner *Hansjürgen Verweyen*: Wie wird ein Existential übernatürlich?, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 95 (1986), 115-131; ders.: Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000, 122-125.

10 Vgl. hierzu *Karl Rahner*: Zur Theologie des Todes (QD 2), Freiburg/Br. 1958, 100; Atheismus und implizites Christentum (ST VIII, 187-212); Die anonymen Christen (ST VI, 545-554); Anonymer und expliziter Glaube (ST XII, 76-84).

schen Theorie bis zum Poststrukturalismus - mit begründetem Misstrauen begegnet. Der Primat, sei es des Seins, sei es des Subjekts wird als teils offener, teils verdeckter Herrschaftsanspruch über Menschen und Dinge dechiffriert, und noch der fortgeschrittenste Stand der Rationalität steht im Dienste der Naturbeherrschung.

Am Ende seiner großen Studie *Geist in Welt* räumt auch Rahner ein, dass Erkenntnis gerade in ihrer notwendigen Ausrichtung auf einen absoluten Horizont „der vitalen Selbstbehauptung des Menschen“ zu dienen scheint (GW 299). Wird also die Metaphysik mit ihrem höchsten Gegenstand, Gott, dem vitalen Interesse untergeordnet? Aber gerade *in* dem auf Herrschaft abzielenden Erkenntnisakt ereignet sich jener ‚excessus‘ auf das die Endlichkeit übersteigende Sein Gottes. Es enthüllt sich damit „alles Eingehen in die Sinnlichkeit, in die Welt und ihr Schicksal nur als Werden des Geistes, der zum Absoluten strebt“ (GW 300). Noch im *Grundkurs* sind „alle zu behandelnden Gegenstände der Umwelterfahrung“ nur von Interesse, „insofern sie dieses endliche Subjekt an es selbst vermitteln“ – eben als Medium endlicher Freiheit (GK 49). Diese primär instrumentelle Bedeutung des Gegenständlichen wird zwar erkannt, aber im Fortgang der Überlegungen keineswegs problematisiert, und so bildet sie auch weiterhin den Ausgangspunkt einer Analyse menschlicher Transzendenz.

Rahners Vortrag zum Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie spricht den Herrschaftscharakter des Denkens nochmals deutlich aus. Dieser Einsicht entspringt sein Bemühen, die absolute Souveränität Gottes gegenüber der integrierenden Gewalt subjektiver Vernunft hervorzuheben. „Das Woraufhin der Transzendenz“, so Rahner, „läßt nicht über sich verfügen, sondern ist die unendliche, stumme Verfügung über uns in dem Augenblick und immer, wenn wir beginnen, über etwas zu verfügen, indem wir, über es urteilend, es den Gesetzen unserer apriorischen Vernunft untertan machen“ (ST IV, 72). Das absolute Ziel der Selbsttranszendenz soll der Verfügungsmacht des Subjekts prinzipiell entzogen, ja selbst als ein Verfügendes zu denken sein, während alles Übrige der apriorischen Apparatur unterworfen, d.h. dem Subjekt - Rahner spricht es selbst offen aus - „untertan“ gemacht wird. Implizit wird damit auch anerkannt, dass das transzendente Subjekt Funktion des empirischen und seines Strebens nach Selbstbehauptung ist – ein Umstand, der auch die Transzendenz der Erkenntnis affiziert. Diese bleibt nämlich als ein Akt, der zwar auf das absolut Andere wesentlich bezogen ist, es zugleich aber in seinen Herrschaftsbereich ziehen, es neutralisieren möchte, dialektisch: Die unthematische Prolepse als Möglichkeitsbedingung aller Einzelerkenntnis ist der vom Herr-

schaftsmoment nicht freie Griff nach dem Absoluten. Darum kann sie nicht einfach mit der „*Transzendenz der Freiheit, des Willens, der Liebe*“ (GK 74) identifiziert werden. Rahner scheint dieses Problem wenigstens im Ansatz erkannt zu haben, wenn er solchen Nachdruck auf die Freiheit und Unverfügbarkeit Gottes legt. Das hat Konsequenzen für die Interpretation zentraler Begriffe der Rahnerschen Theologie. So entspringt seine Theorie des ‚übernatürlichen Existenzials‘ nicht primär, wie Raffelt und Verweyen meinen¹¹, strategischen Überlegungen – etwa als Konzession an die lehramtliche Kritik der *nouvelle théologie* -; sie soll vielmehr verhindern, wie es im *Grundkurs* heißt, Gott „in unsere Endlichkeit hinein zu depotenzieren“ (GK 134), so dass entweder die Differenz von Gott und Mensch idealistisch eingegeben würde oder ‚Gott‘ nur noch ein Funktionsbegriff endlicher Erkenntnis und Selbstüberschreitung ist. Dies scheint Rahner so wichtig zu sein, dass er nur wenige Zeilen später zu einer fast gleich lautenden Formulierung greift. Es geht nicht nur darum, die Ungeschuldetheit der Selbstmitteilung Gottes zu sichern, sondern auch deren Rezeption vor einer Depravation durch die integrierende Gewalt des Subjekts. Er ist sich der ausgeprägten Tendenz endlicher Rationalität bewusst, im Interesse der Selbstbehauptung sich das noch nicht restlos kontrollierte und unterworfenen Andere zu assimilieren, es in ihrem „Begriffsnetz“ einzufangen (vgl. ST IV, 71f), und so noch im Akt der Annahme, sei sie implizit oder explizit, das Ziel menschlicher Transzendenz zu verfehlen. Am Ziel seiner Dynamik wird dem sprachlich verfassten Geist von Rahner Schweigen verordnet. Soweit nämlich alle rational bestimmte Sprache noch jener Sphäre der selbsterhaltenden, unterwerfenden Subjektivität zugeordnet wird, gelangt sie schließlich vor *dem* Geheimnis an ihre Grenze und verstummt - ein Resultat, das keineswegs einleuchtet, sobald sprachlicher Ratio nicht nur ein instrumenteller, sondern auch ein expressiver Charakter zuerkannt wird. Denkbar wäre doch umgekehrt gerade das Bedürfnis nach sprachlichem Ausdruck angesichts der Erfahrung dessen, das zwar der adäquaten begrifflichen Bestimmung sich entzieht, sehr wohl aber als beglückende und beseligende Vollendung der leiblich-rationalen Dynamis nach Ausdruck drängt. Nicht nur Leid, sondern auch Glück will beredt werden. Warum erwägt Rahner dies nicht ernsthaft? Seine Rede vom „Begriffsnetz“ zeigt deutlich, dass er sich des Herrschaftscharakters endlicher Vernunft durchaus bewusst ist; Theologie ist ihm darum kein abschlusshaftes System, sondern, in einer paradoxen Formulierung, „System des Unsystematisierbaren“ (IG 2, 59). Die Dialektik von Herrschaft

11 Vgl. Raffelt/Verweyen, Karl Rahner (Anm. 7), 92f.

und Transzendenz ist gerade in der Entfaltung dessen, was Rahner ‚Mysterium‘ im strengen Sinne des Begriffs nennt, präsent, ohne doch konsequent ausgetragen zu werden.

Erkenntnis soll sich nicht darin erschöpfen, die Welt zu ordnen, sondern sich selbst in das absolute Geheimnis übersteigen und so zu ihrem sie tragenden und eröffnenden Grund gelangen: „Denn in dem, was sie charakterisiert als das von der Liebe Verschiedene, ist sie doch das Vermögen des ergreifenden Unterwerfens des Gegenstandes unter ihre apriorische Gesetzlichkeit, das Vermögen des richtenden Urteils, des umgreifenden Begreifens. Insofern die Vernunft als mehr als Vernunft, als die erst in der Liebe vollendete Fähigkeit verstanden werden soll und muß, muß sie das Vermögen der Annahme des unbeurteilten Größeren, des einfachen Ergriffenwerdens, der sich unterwerfenden Hingabe, der liebenden Ekstase sein.“ (ST IV, 60) Auch diese Stelle zeigt deutlich, dass Rahner die naturbeherrschenden Züge der Vernunft nicht ignoriert, sondern in unmissverständlichen Formulierungen sogar unterstreicht. Der Bruch zwischen der Vernunft als der sich den Gegenstand unterwerfenden Macht einerseits, und einer Instanz, die sich, um zu ihrer definitiven Erfüllung zu gelangen, ihrerseits dem uneinholbaren Mysterium unterwirft, andererseits, hält implizit den naturgeschichtlichen Stand der Rationalität als ‚verwilderte Selbsterhaltung‘ fest: Soweit Vernunft das fortgeschrittenste Vermögen der Raubtiergattung ‚Mensch‘ darstellt, muss sie, um ihre Erfüllung zu erlangen, die Herrschaftszüge abwerfen und sich an dasjenige weggeben, das Rahner als „das unbeherrscht Beherrschende, das unbegriffen Begreifende, das unbeurteilt Anfordernde“ bezeichnet (ebd.). Eben *weil* die apriorische Apparatur im Dienste der Naturbeherrschung steht, wird diesem auf Verfügung ausgerichteten Moment der Vernunft das Geheimnis prinzipiell entzogen; die Unterwerfende muss sich am Ende selbst unterwerfen, will sie mehr sein als instrumentelle Vernunft. Transzendenz als das andere Moment der *einen* ratio tritt erst aus der Anonymität heraus, wenn Vernunft sich ihrer naturbeherrschenden, ordnenden Funktion auch explizit gibt.

Implizit gelangte Rahner zu einem dialektischen Vernunftbegriff, der, wäre er konsequent weitergedacht worden, die idealistische Basis seiner Theologie infrage gestellt hätte. Vernunft ist nach Rahner in ausdrücklichem Anschluss an die thomistische Tradition wesentlich *eine* (ST IV, 61). Dies bedeutet auch, dass der naturbeherrschenden, sich die Gegenstandswelt unterwerfenden Schicht nicht eine davon grundverschiedene versöhnende, in liebender Nähe zu Menschen und Dingen sich bewegende gegenübersteht. Als naturbeherrschende repräsentiert Vernunft selbst noch ein Stück Naturge-

walt; aber gerade darin realisiert sie ein über bloße Natur hinausgehendes Moment, das jedoch dann erst zu sich selbst kommt, wenn Vernunft sich schließlich an das in jedem ihrer einzelnen Vollzüge schweigend Anwesende, *in* der absoluten Differenz den einzelnen Erkenntnisakt bedingende, schlechthin Andere weggibt. Soweit Vernunft - *einschließlich* der apriorischen Apparatur mit ihrer systemkonstituierenden, sich das Andere einverleibenden Gewalt - noch im Zeichen der Selbsterhaltung steht, wird sie vor dem Mysterium nicht mehr beredt. Sollte dies bereits eschatologischer Verweis sein, so ist damit der Schöpfung nicht ihre Sprache zurückgegeben worden, vielmehr wurde sie ihrer endgültig beraubt. In diesem Verstummen und Sich-Unterwerfen sind heteronome Züge unverkennbar, auch wenn hier nicht Resignation, sondern, wie Rahner betont, ‚liebende Ekstase‘ diesen Akt bestimmt. Das absolute Geheimnis als das „unbeherrscht Beherrschende“ (ebd. 60) erhält noch Attribute jener Vernunft, die sich in das Mysterium hinein aufheben soll. Ist dies, wie Klaus-Peter Fischer in Widerspruch zu Rahners eigenen Äußerungen (vgl. IG 1, 31) meint, das „Heideggersche‘ Erbe in Rahners Denken“¹²? Dann erhalte der Begriff des Mysteriums auch jene schicksalhaften, ja mythologischen und totalisierenden Züge, die dem Seinsbegriff Heideggers nicht erst in der Spätphilosophie eignen und mit Grund von Adorno bis Lévinas auf vehemente Kritik stießen¹³. Fischer denkt jedoch vor allem an die geschichtliche Verflüssigung „einer eher starr-ungeschichtlichen Transzendentalität“ und wertet das Erbe Heideggers bei Rahner positiv¹⁴. Wie nach Heidegger das Sein, so kann das absolute Geheimnis nur noch „andächtig erfahren und narrativ dargestellt, nicht argumentativ eingeholt und erklärt werden“¹⁵, liegt es doch jeder Argumentation als deren Möglichkeitsbedingung voraus.

Sachlich mochte sich eine gewisse Nähe zu Heidegger aus der Notwendigkeit ergeben, den Begriff des Mysteriums von den unter-

12 Klaus-Peter Fischer: *Reductio in mysterium: Philosophie und Mystagogie in Karl Rahners Theologie*, in: Matthias Laarmann/Tobias Trappe (Hrsg.), *Erfahrung-Geschichte-Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie* (FS Richard Schaeffler), Freiburg-Basel-Wien 1997 129-145, hier: 143; vgl. Fischers Hinweis auf Heideggers Begriff der ‚Ekstase‘ (Sein und Zeit, Tübingen ¹⁵1984, § 65).

13 Vgl. hierzu *Theodor W. Adorno*, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Rolf Tiedemann u.a., Frankfurt/M. 1970-1986, Band 6 (Negative Dialektik), 57-136; 415ff; *Jürgen Habermas*: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1981, 65-81; ders., *Der philosophische Diskurs in der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M. ³1986, 158-190; *Emmanuel Lévinas*, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über Exteriorität*. Übersetzt von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg-München 1987, 53-57; *ders.*, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Wolfgang N. Krewani, Freiburg/München ¹1992, 191-195.

14 Fischer, *Reductio*, a.a.O. (Anm. 12), 143.

15 Habermas, *Diskurs* (Anm. 13), 181.

werfenden Tendenzen der Rationalität abzusetzen und die sich schlechthin autonom dünkende Vernunft ihrerseits als verfügt auszuweisen. Angesichts einer Welt, in der die Menschen – entgegen dem Selbstverständnis moderner Gesellschaften – sich mehr und mehr als fremdbestimmt und anderen Interessen Unterworfenen erfahren, ist allerdings jede affirmative Rede vom Menschen als dem Verfügbaren keineswegs unproblematisch. Was zuinnerst die endliche, aber vernünftige Kreatur beglücken und vollenden soll, wird nur im Akt der Unterwerfung und des Verstummens erreicht. Das Problem der Dialektik endlicher Vernunft wird auf eine undialektische Weise gelöst. Gewiss war Rahner – im Unterschied zu Heidegger – weit davon entfernt, mit autoritären, dezidiert antidemokratischen Bewegungen zu sympathisieren; aber weil er idealistisch den Vernunftbegriff überspannt, das Materielle, Stoffliche nicht als Unterbrechung einer auf Unterjochung gründenden Identität erkennt, ist er gezwungen, die explizite Affirmation des erfüllenden Geheimnisses durch die Vernunft im Akt der Unterwerfung, der mit der ‚liebenden Ekstase‘ m.E. nicht identisch ist, zu denken. Dieser Schritt Rahnens ist aber keineswegs zwingend.

III.

Die Dialektik von Vernunft- und Transzendenzbegriff ist nicht als anthropologische Invariante zu verewigen, sondern auf das empirische Subjekt und dessen prekären geschichtlichen Stand zu beziehen. Denn erst als Rahner durchaus vertrautes ‚inkarniertes Subjekt‘ unterliegt der Mensch der Notwendigkeit selbsterhaltender Praxis, welche gleichzeitig Möglichkeitsbedingung seiner Selbsttranszendenz ist. Die Lebensnot – Hunger, Schmerz und Angst – als treibende Kraft der Naturbeherrschung geht ein in alle Vollzüge der Vernunft; diese ist Organon des *somatischen* Subjekts. Alle Transzendenz endlichen, d.h. leiblich konkretisierten Geistes hebt an mit dem offenen oder verdeckten Eingeständnis seiner Schwäche, die im ungestillten Bedürfnis, im Trieb und im verwundbaren Leib offenbar wird. Transzendenz bleibt Fiktion, solange nicht auch dem Leib sein Recht wird, denn dieser – das war auch Rahner bewusst – ist nicht jene Sphäre, die im Selbstüberstieg des Menschen als bloßer Schein abgestreift wird. Im menschlichen Leib, in der „Widerständigkeit des Sinnlichen“ (ST I, 395), ist der unabgegoltene Anspruch einer Natur repräsentiert, die in der Funktion, das Subjekt zu sich selbst zu vermitteln, nicht aufgeht.

Denken, und zwar nicht als abstrakt-individuelle, sondern als *kulturelle* Leistung, ist mit der realen Lebensnot tief verwoben. In

der denkenden Antizipation und Strukturierung der Praxis befreien sich die Menschen vom Druck der *unmittelbaren* Triebbefriedigung: Denken ist Aufschub, Zeitgewinn, Emanzipation vom Diktat der Gegenwart. Verfehlt ist darum auch jede pauschale Verwerfung instrumenteller Rationalität; erst als schlechthin beherrschendes, verselbständigtes Moment der Vernunft mit Alleinvertretungsanspruch verfällt sie der Kritik. Ihre Erfolge bleiben freilich ‚Pyrrhussiege, denn in der Furcht vor dem nicht schon Begriﬀenen, Integrierten und Unterworfenen ist die alte Angst noch lebendig. „Es darf“, schreiben Horkheimer und Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*, „überhaupt nichts mehr draußen sein, weil die bloße Vorstellung des Draußen die eigentliche Quelle der Angst ist.“¹⁶ Das aus tiefer Furcht Kontrollierte übt seine Macht auch über die Kontrollinstanz aus, die sich gegenüber ihren ursprünglichen Zwecken verselbständigte und den Schein einer zweiten Natur annahm. Von Schein ist im strikten, also dialektischen Sinne zu reden: Der Naturzwang reproduziert sich *in* der menschlichen Praxis; zugleich aber bleibt er doch ein durch diese Praxis Gesetztes. „Was wahrhaft $\theta\epsilon\sigma\epsilon\iota$ ein wenn schon nicht von Individuen so doch von ihrem Funktionszusammenhang erst Hervorgebrachtes ist“ schreibt in der *Negativen Dialektik* Adorno, „reißt die Insignien dessen an sich, was dem bürgerlichen Bewußtsein als Natur und natürlich gilt.“¹⁷ Inmitten der historischen Dynamik gibt es ein Statisches, während umgekehrt jene Statik als geschichtlich Gewordenes zu enthüllen wäre. Dies bezeichnet das Programm der ‚Naturgeschichte‘, wie Adorno es in einem frühen Vortrag formulierte¹⁸. Es kommt also weder, wie Rahner meinte, „die Naturgeschichte in der freien Geistesgeschichte zu ihrem Ziel“ (ST V, 195, GK 190f), noch ist die Materie identitätsphilosophisch als „gewissermaßen gefrorener Geist“ (ST VI, 213) um ihre Andersartigkeit zu bringen. Sowenig sie als Natur *unmittelbar* gegeben ist, sowenig ist sie in letzter Instanz als bloßes „Moment an Geist ... denkbar“ (ST

16 *Max Horkheimer/Theodor W. Adorno*, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente, in: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften*, Band 5, herausgegeben von Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt/M. 1987, 11-290, hier: 38; ferner *Theodor W. Adorno*: Fortschritt, in: *Gesammelte Schriften* (Anm. 13), Band 10, 617-638, hier: 627f; *Negative Dialektik* = *Gesammelte Schriften*, a.a.O., Band 6, bes. 295-353 (*Weltgeist* und *Naturgeschichte*).

17 *Adorno*, *Gesammelte Schriften* (Anm. 13), Band 6, 351.

18 Vgl. *Theodor W. Adorno*: Die Idee der Naturgeschichte, in: ders., *Gesammelte Schriften*, (Anm. 13), Band 1, 345-365, dazu: René Buchholz, „Verschränkung von Natur und Geschichte“. Zur Idee der Naturgeschichte bei Benjamin und Adorno, in: ders./Joseph A. Kruse (Hrsg.), „Magnetisches Hingezogensein oder schauernde Abwehr“. Walter Benjamin 1892-1940, Stuttgart-Weimar 1994, 59-94; ders.: Die „kopernikanische Wendung des Eingedenkens“. Mythos, Erinnerung und Erwachen im Spätwerk Walter Benjamins, in: Paul Petzel/Norbert Reck (Hrsg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003, 162-178.

VI, 203). Der geschichtliche Bruch zwischen Denken und Sein, ihre Nichtidentität, kann nicht noch einmal transzendental ‚unterlaufen‘ werden. Die Rede von der ursprünglichen ‚Gelichtetheit des Seins‘ (HW ¹50/²55) geht darüber souverän hinweg. Entgegen einer idealistisch begründeten teleologischen Konzeption des Verhältnisses von Natur und Geschichte ist gerade an deren Unversöhntheit zu erinnern, die nicht trotz der von Rahner mit Recht betonten praktischen Auseinandersetzung des Menschen mit der Natur besteht, sondern durch sie hindurch. Adornos Modell der Naturgeschichte hat die Naturverfallenheit der bisherigen Geschichte zu seinem Thema. Deren diskontinuierlicher, katastrophischer Charakter verbietet es, sie umstandslos im Sinne Rahners als Freiheitsgeschichte zu konstruieren: „Keine Universalgeschichte“, heißt es in der *Negativen Dialektik* „führt vom Wilden zur Humanität, sehr wohl eine von der Steinschleuder zur Megabombe.“¹⁹ Herrschaft über Natur schlug um in Herrschaft über Menschen, die Zwänge noch der modernen differenzierten Gesellschaft stellen sich der Kritik als verlängerter Naturzwang dar. „Absolute Naturbeherrschung“, konstatierte Adorno, „ist absolute Naturverfallenheit und entragt noch dieser“, wie er sogleich hinzufügt, „in der Selbstbesinnung“²⁰. Gerade die geistige Dynamik als jene Instanz, die das unmittelbar Gegebene überschreiten soll, wird überwältigt von der eigenen zentripetalen Kraft; Subjektivität erweist sich als Statik *inmitten* ihrer Dynamik. Heteronomie droht nicht nur von außen, sie nistet im Inneren einer auf Naturbeherrschung reduzierten Ratio; Geist repräsentiert selbst ein Stück Naturgewalt. Andererseits ist Vernunft erst jenseits des *unmittelbaren* Naturzwangs auf der Basis einer arbeitsteiligen, technisch fortgeschrittenen Gesellschaft fähig zur Kritik ihrer selbst: als potenzierte Aufklärung. Was immer den Anspruch auf Transzendenz erheben will, mehr sein möchte als ein Stück Naturkausalität, entzündete sich am Widerstand gegen die eigene Verhärtung.

Dialektik der Vernunft und Dialektik der Kultur gehören zusammen. Das Individuum registriert dies, häufig ohne es für sich aufzuhellen, am Schicksal des eigenen Leibes, der einer komplexen Dressur unterworfen wird und die repressive Seite der Kultur reichlich zu spüren bekommt²¹. Seinen philosophischen Niederschlag fin-

19 Adorno, Gesammelte Schriften (Anm. 13), Band 6, 314.

20 Adorno, Gesammelte Schriften (Anm. 13), Band 10, 628.

21 Vgl. hierzu Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses; übersetzt von Walter Seitter, Frankfurt/M. 1976; Die Geburt der Klinik, Frankfurt/M. (1973) ³1999 In der „Dialektik der Aufklärung“ konstatierten Horkheimer und Adorno: „Der Körper wird als Unterlegenes, Versklavtes noch einmal verhöhnt und gestoßen und zugleich als das Verbotene, Verdinglichte, Entfremdete begehrt. Erst Kultur kennt den Körper als Ding, das man besitzen kann, erst in ihr hat er sich vom Geist, dem Inbegriff der

det dies nicht zuletzt in der problematischen Stellung idealistischer Anthropologie zum Leib, der seiner stofflich-naturalen Seite mit ihrem anarchischen Potenzial entkleidet und neutralisiert wird zur relationalen Existenz des Menschen, seiner Partizipation an Welt. Solche Neutralisierung des Anderen im Erkenntnisprozess ist Erbe der Unterwerfung sowohl der inneren als auch der äußeren Natur. Der Primat des Realitätsprinzips im Denken sowie die Unterordnung der eigenen Interessen²² unter diejenigen des sozialen Verbandes waren Möglichkeitsbedingungen der Subjektgenese und der Preis des Überlebens in einer feindlichen Umwelt. Subjektwerdung ist Herrschaft und Unterwerfung in einem. Der eigene Anteil an Herrschaft hat seinen Preis: Er wird bezahlt nicht nur mit der Unterwerfung des Differierenden, Anderen, sondern auch seiner selbst²³.

Soll nun, um die Möglichkeitsbedingung eines Offenbarungsrezipienten aufzuzeigen, mit Rahner der Begriff der Transzendenz des Menschen in den Mittelpunkt der Argumentation rücken, so ist vorab die Dialektik endlicher Rationalität zu thematisieren. Sie ist zu beziehen auf die durchaus problematische Praxis des empirischen Subjekts und deren Niederschlag im konkreten Vollzug der Erkenntnis. „Ich denke“, heißt es bei Lévinas treffend, „läuft auf ‚Ich kann‘ hinaus – auf die Aneignung dessen, was ist, auf eine Ausbeutung der Wirklichkeit.“²⁴ In ihrem scheinbaren Triumph über die Gegenstandswelt reduziert sich Erkenntnis auf ein bloßes Stück Natur; als wäre sie ein Verdauungsorgan, welches das Fremde sich assimiliert oder ausscheidet. Transzendenz wird schon durch die formale Struktur in den Binnenraum der Subjektivität gebannt. Auch der Vorgriff auf das Absolute steht, wie Rahner dämmerte, noch im Zeichen der subjektiven Funktionalisierung (GW 299) und neutralisiert tendenziell die den Selbstbehauptungswillen bedrohende Alterität Gottes. Dieser gegenüber ist die transzendente ‚Archaik‘ des Immer-Schon‘ gleichgültig, denn Differenz muss wenigstens als Ahnung thematisch werden und offenbart in ihrer geschichtlichen Entfaltung Neues und Anderes. Erkenntnis unter dem Bann bloßer Selbster-

Macht und des Kommandos, als der Gegenstand, das tote Ding, ‚corpus‘, unterschieden.“ (Horkheimer/Adorno, Dialektik [Anm. 16], 264)

22 Der Begriff des *Interesses* wurde zentral in den neuzeitlichen Diskursen; vgl. hierzu auch Hermann Schweppenhäuser: Erinnerung an den aufgeklärten Begriff des Interesses, in: ders., Vergegenwärtigungen, zur Unzeit? Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Lüneburg 1986, 70-80.

23 Vgl. Judith Butler: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, übersetzt von Reiner Ansen, Frankfurt/M. 2001, insbesondere die Einleitung: 7-34.

24 Lévinas, Totalität (Anm. 13), 55.

haltung ist tautologisch. Philosophie, die nicht zu deren Kritik vordringt, bleibt, in den Worten Lévinas' „Egologie“²⁵.

Der theologische Primat des Objekts, auf dem Rahner in der Entfaltung seines Begriffs des Mysteriums mit Grund beharrte, ist kein Einzelfall des Erkenntnisproblems, sondern nötigt zu einer Kritik der Struktur endlicher Erkenntnis, die nicht schlechthin zeitlos, sondern historisch entsprungen ist. Ob Vernunft, wie Rahner schreibt, „mehr als Vernunft“ ist (ST IV, 60), entscheidet sich an der veränderten Stellung des Gedankens zur Objektivität, die hier abschließend nur angedeutet werden kann: Die Denkbewegung realisiert in der triftigen Konfiguration von Begriffen ihre Nähe zum Gegenstand jenseits seiner Unterwerfung, Zurichtung und Integration. Das versprengte Einzelne erschöpft sich nicht in der ihm von Rahner zugewiesenen Funktion, endlichen Geist zu sich selbst zu vermitteln., Geist geht über sich selbst hinaus, indem er des Herrschaftsmoments sich entäußert und aus dem eigenen Traumschlaf der Allmacht, aus dem Monster hervorgehen, erwacht. Damit kommt die im Idealismus unterbewertete *mimetische* Seite des Denkens neu zur Geltung: seine Fähigkeit, sich den Gegenständen anzuschmiegen und ganz der Bewegung der Sache zu überlassen, wie es Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* forderte und zugleich identitätsphilosophisch vereitelte²⁶. In der rationalen Anordnung der Begriffe zur sprechenden Bedeutung geht der Gedanke über die bloße Ordnung und Aneignung der Phänomene hinaus. Das Besondere, welches weder als bloße Erscheinung des Allgemeinen, noch als in sich selbst verhärtetes Einzelnes zu seinem Recht gelangt, tritt erst im konstellativen Verfahren, d.h. in wechselnden Versuchsanordnungen, hervor: „Konstellationen allein“, schreibt Adorno, „repräsentieren; von außen, was der Begriff im Innern weggeschritten hat, das Mehr, das er sein will so sehr, wie er es nicht sein kann. Indem die Begriffe um die erkennende Sache sich versammeln, bestimmen sie potentiell deren Inneres, erreichen denkend, was Denken notwendig aus sich

25 Ebd. 53. „Die Vernunft“, schreibt Lévinas vorher, „ist letzten Endes die Erscheinung einer Freiheit, die das Andere neutralisiert und einnimmt; dies kann nicht mehr überraschen, seit es heißt, die souveräne Vernunft kenne nur sich selbst, sie sei durch nichts anderes begrenzt.“ (ebd. 51) Vgl. auch René Buchholz: *Körper-Natur-Geschichte. Materialistische Impulse für eine nachidealistische Theologie*, Darmstadt 2001, 208-251. Ob es - trotz der unterschiedlichen Ansatzpunkte - Berührungen zwischen dem Denken Rahners und Lévinas' geben könnte, ist damit nicht schon entschieden; siehe hierzu die Studie Erwin Dirscherls: *Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas* (Bonner dogmatische Studien, Band 22), Würzburg 1996.

26 Vgl. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes* = ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Band 9, Hamburg 1980, 11.

ausmerzte.“²⁷ Nicht zufällig kommt hierbei der Sprache - nach Hamanns berühmten Worten „Mutter der Vernunft und Offenbarung, ihr A und Ω “²⁸ - Modellcharakter zu: nicht das isolierte Wort, sondern das Gefüge von Wörtern und Sätzen konstituiert den Sinn sowohl von Texten als auch von einzelnen Begriffen, deren Bedeutung erst sich im Zusammenhang des Textes erschließt. Sprache bietet, wie es bei Adorno heißt, „kein bloßes Zeichensystem für Erkenntnisfunktionen. Wo sie wesentlich als Sprache auftritt, Darstellung wird, definiert sie nicht ihre Begriffe. Ihre Objektivität verschafft sie ihnen durch das Verhältnis, in das sie ihre Begriffe, zentriert um eine Sache, setzt. Damit dient sie der Intention des Begriffs, das Gemeinte ganz auszudrücken.“²⁹ Das theoretische Gefüge wird zur erhellenden Textur geschichtlicher Phänomene; eine brüchige Textur freilich, die ihre definitive Gestalt noch nicht gewonnen hat und sich zu einer geschlossenen Totalität nicht fügen will. Subjektive Synthesis bleibt als konstruktives Moment, nämlich in der Anordnung des Materials, zentral; das Andere, dem identifizierenden Denken sich Entziehende beginnt erst innerhalb dieser Vermittlung zu sprechen und wahrt zugleich seine Differenz. Ein solches Denken ist Kritik der gepanzerten Immanenz und wächst so über sich selbst hinaus. Der Begriff der Transzendenz ist nicht zu trennen von der Utopie eines differenzierten und versöhnten Daseins – jenseits von System und Vereinzelung; sie terminiert in der Idee einer absoluten Nähe des absolut Verschiedenen. Als Hoffnung und Versprechen scheint sie im brüchigen Text auf, und der philosophische Gedanke vermag nicht zu entscheiden, ob die Hoffnung trägt. Die Abwesenheit der Versöhnung aber bildet bis heute den alles Denken und Tun antreibenden Schmerz, den auch die künstlichen Paradiese der Kulturindustrie bislang nur vorübergehend betäuben können. Der zu Beginn von *Totalité et Infini* variierte Rimbaud-Vers „La vraie vie est absente – mais nous sommes au monde“³⁰ bezeichnet den wahren, vom somatischen Subjekt und seinem Schicksal nicht zu trennenden point de départ jeglicher Metaphysik. Von der Fähigkeit, jene Spannung noch wahrzunehmen und gedanklich fruchtbar zu machen, hängt auch die Zukunft eines ‚Hörers des Wortes‘ ab, der, wie Rahner es im *Grundkurs* ahnte, auch den geschichtlichen Schauplatz verlassen könnte,

27 Adorno, Gesammelte Schriften (Anm. 13), Band 6, 164f; vgl. ebd. 35-42 sowie Band 1, 335. Siehe hierzu auch Rolf Tiedemann: Begriff, Bild, Name. Adornos Utopie der Erkenntnis, in: Frankfurter Adorno Blätter II (1992), 92-111; Buchholz, Körper (Anm. 25), 251-288.

28 Brief Hamanns an Jacobi vom 23. Oktober 1785, in: *Friedrich Heinrich Jacobi: Werke*, Band IV/3, hrsg. von Friedrich Roth, Leipzig 1819 (Nachdruck Darmstadt 1976), 90.

29 Adorno, Gesammelte Schriften (Anm. 13), Band 6, 164.

30 *Lévinas, Totalität* (Anm. 13) 35.

indem er sich - als Opfer verwilderter Selbstbehauptung und perennierender Naturgeschichte - zum ‚findigen Tier zurückkreuzt‘ (GK 58).

Summary

Departing from Rahner's concept of finite human reason and its inherent dialectic between the transcendence revealed in all its acts and its dominance over nature in the interest of self-preservation, this article asks whether it is possible to conceive of the spirit not as one of dominance in the face of the other but of recognition in which human persons find to themselves.