Werden als aktive Selbsttranszendenz

Überlegungen zu einem Schlüsselbegriff

Von Günther PÖLTNER (Wien)

Unter den denkerisch ernst zu nehmenden Versuchen, die Frage des Werdens ins Reine zu bringen, ist der Gedanke einer aktiven Selbsttranszendenz von nachhaltigem Einfluß geworden.[1] Dieser Begriff möchte sowohl der Einheit des Werdens als auch der (wesentlichen) Verschiedenheit des Gewordenen gerecht werden und sich gegen einen Reduktionismus sowie gegen eine materialistische Dialektik absetzen. Die fundamentalen diesbezüglichen Überlegungen finden sich bei K. Rahner.[2] Sie wurden in jüngster Zeit vor allem von B. Weissmahr[3] fortgeführt und vertieft. Trotz der dadurch erzielten Klärung scheint uns der Problemansatz dennoch einiger Erörterungen zu bedürfen. Dazu ist eine Rekapitulation des Gedankenganges wenigstens in seinen Grundzügen unerläßlich. Im zweiten Teil des Beitrages sollen dann einige Anfragen formuliert werden.

1. Der Begriff der aktiven Selbsttranszendenz

1.1 Rahners These: Werden im eigentlichen Sinn ist aktive Selbsttranszendenz

Rahner unterscheidet zunächst zwei Arten von Selbsttranszendenz: 1) „die (einfache) Selbsttranszendenz" (V/192) und 2) die „Wesensselbsttranszendenz" (V/192). Bei der einfachen Selbsttranszendenz wird etwas Neues, aber nicht etwas wesentlich Neues erwirkt. Das Seiende erwirkt zwar ein Mehr und wird dar-

---

[1] Wenn Naturwissenschaftler meinen, das Auftauchen von Neuem sei mit einer Fulguration erklärt, so ist in Wahrheit nur ein anderes Wort an die Stelle der Konstatierung getreten, daß in der Evolution eben etwas Neues auftaucht. Vgl. dazu R. Löw, Die Entstehung des Neuen in der Natur. Berechtigung und Grenzen gegenwärtiger Erklärungsmodelle, in: P. Koslowski, Ph. Kreuzer und R. Löw (Hg.), Evolution und Freiheit. Zum Spannungsfeld von Naturgeschichte und Mensch (Stuttgart 1984) 54–74.

[2] Für die Werke Rahners werden folgende Abkürzungen verwendet: Hom. = Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage und K. Rahner, Das Problem der Hominisation (= Quaestiones disputatae 12/13) (Freiburg i. Br. 1961) 13–90. Römische Ziffern = der jeweilige Band der Schriften zur Theologie (Einsiedeln u. a. 1954 ff.) (Seitenangaben in arabischen Ziffern).

[3] Für die Werke B. Weissmahrs werden folgende Abkürzungen verwendet: Gottes Wirken = Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders (Frankfurt a. M. 1973); Gotteslehre = Philosophische Gotteslehre (Stuttgart u. a. 1983); Ont. = Ontologie (Stuttgart u. a. 1985); Geistigkeit = Menschliche Geistigkeit und Evolution, in: G. Pöltner und H. Vetter (Hg.), Leben zur Gänze. Das Leib-Seele-Problem (Wien München 1986) 68–81.

in selbst mehr als es war, doch handelt es sich dabei um die Erreichung des dem Seienden im Grunde Zugehörigen. In diesem Sinn ist die aktive Selbsttranszendenz eine Tat, „in der ein Seiendes und Wirkendes seine ausständige höhere Vollkommenheit aktiv einholt" (V/191). Das Wirken verbleibt in den Wesensgrenzen des Seienden und besagt Wesenserfüllung. Bei der Wesensselbsttranszendenz hingegen überschreitet das Seiende sein Wesen und übersteigt sich „ins substantiell Neue" (V/192), „in das wesentlich Höhere hinein" (VI/180). Als Beispiele für die Wesensselbsttranszendenz führt Rahner die „Zeugung eines neuen Menschen durch die Eltern" (V/192) sowie die Gesamtevolution des Kosmos an (V/193). In der Evolution erreicht die Wesensselbsttranszendenz ihre volle Ausprägung. Zwar kann man nicht einfachhin alle Formen des Werdens als Selbsttranszendenz auffassen, doch kann das „Werden und Wirken ohne Selbstüberbietung... als Grenzfall des eigentlichen Wirkens und Werdens in Selbstüberschreitung aufgefaßt werden" (Hom. 82 Anm. 17). Dabei gilt: „Eine andere Vorstellung hebt ernstgemeintes Werden im Grunde auf." (VIII/607, vgl. auch IX/235)

Die Konzeption der aktiven Selbsttranszendenz bewegt sich in einer eigentümlichen Spannung zwischen faktischer Orientierung und methodischer Gewinnung. Einerseits gewinnt Rahner die Begriffsmerkmale beider Formen der Selbsttranszendenz im Blick auf das von ihm als Evolution gedeutete Werden des Kosmos (Werden bedeutet die Entstehung des Höherem aus dem Niedrigeren, Entwicklung des Niedrigeren zum Höheren). Andererseits erklärt er, der methodische Ausgangspunkt für den Begriff des eigentlichen Werdens sei das „Wirken der Erkenntnis" (Hom. 71): Das ursprüngliche Phänomen des Werdens sei der Vorgriff des Geistes auf das Sein (Hom. 71). An ihm sei zu erkennen, „was Ursache und Tat überhaupt ist" (Hom. 74).

„Es gibt Werden, und dieses Werden ist letztlich eben doch nicht die bloß räumlich, zeitlich und quantitativ abgewandelte Kombination von statisch gleichbleibenden Grundelementen, sondern Werden von wirklich Neuem, das eine innerweltliche Herkunft hat und dennoch nicht einfach dasselbe ist wie dasjenige, von dem es herkommt. Werden ist darum immer und von seinem eigentlichen Wesen her Selbstüberbietung, nicht Replikation desselben. Werden ist vielmehr die vom Niedrigen selbst erwirkte Selbsttranszendenz des Wirkenden, ist aktive Selbstüberbietung." (VI/210) Werden im eigentlichen Sinn ist nicht bloß „Anderswerden" (V/191), sondern „Mehrwerden" (V/191), Auftauchen von Neuem. Dieses Neue bildet einen „Seinszuwachs" (V/191), eine „größere Seinsfülle" (V/191). Sie ist „aus dem Wesen dieser wirkenden Kreatur nicht ableitbar" (Hom. 82). Bei aller Nichtzurückführbarkeit des Neuen auf das Bisherige waltet dennoch Einheit zwischen beiden. Das Höhere ist das Ergebnis einer *Entwicklung* des Niedrigeren, es herrscht „echte Höherentwicklung von unten" (IX/235). Rahner spricht sogar von Werden und Entwicklung „desselben" (VIII/607), um das Werden von einer bloßen Ersetzung des einen durch das andere abzuheben. Die *Einheit des Werdens* liegt im *Wirken* des (niedrigeren) Seienden. Das Neue, das Mehr ist das „vom Bisherigen selbst Gewirkte" (V/191), Mehrwerden ist „getätigte Erreichung größerer Seinsfülle" (V/191), das Werden

im eigentlichen Sinn ist „das Werden des qualitativ Höheren, das dennoch die Tat des Niedrigeren ist" (IX/235). Das Erwirken des Neuen kann deshalb als aktive Selbsttranszendenz des Wirkenden bezeichnet werden (V/191).

Wenn nun einerseits das Neue (wegen der Einheit des Werdens) vom Seienden erwirkt sein muß, andererseits aber das Erwirken des Höheren durch das Niedrigere nicht dem metaphysischen Prinzip der Kausalität (V/191) widersprechen, und der Satz nicht verletzt werden soll, daß kein Seiendes mehr geben kann, als es hat (Hom. 65), dann kann das Neue *nicht nur* die Tat des Niedrigeren sein. Der Seinszuwachs bedarf eines Grundes (VI/211). Dieser liegt im *In-Über des absoluten Seinsaktes* im Seienden. Die Formel für diesen Bezug lautet: innerlich – aber nicht wesenskonstitutiv (nicht eigenwesentlich) (V/191). Die Selbsttranszendenz geschieht „in der Dynamik der inneren und doch nicht eigenwesentlichen Kraft des absoluten Seins, in dem, was man theologisch Erhaltung und Mitwirkung Gottes mit dem Geschöpf nennt" (V/192).

Die absolute Seinsfülle ist dem Seienden immanent und transzendent zumal. Sie ist immanent, indem sie das Wirken als *Selbst*vollzug des Seienden begründet. Die Innerlichkeit des absoluten Seinsaktes darf andererseits nicht ein Wesenskonstitutiv des Seienden bilden, weil sonst ein eigentliches Werden im Sinne der Selbst*transzendenz* unmöglich wäre: Das Wirkende besäße die absolute Seinsfülle bereits zu eigen (V/192), bzw. würde umgekehrt das absolute Sein einem Werden unterworfen; es käme zu einem „Werden des absoluten Seins" (VI/211). So ist die aktive Selbsttranszendenz ein Geschehen, in welchem „sich ein Seiendes selbst in seiner eigenen Tat als der Tat Gottes aktiv nach oben überwindet" (Hom. 61).

Die Tat Gottes besteht nicht darin, daß Gott selbst das Mehr wirkt, sondern daß er das Wirkenkönnen des Mehr erwirkt. Das Wirken Gottes, insofern es dem Seienden immanent ist, ist „die aktive Ermöglichung" der Selbsttranszendenz (Hom. 61). Die Dynamik des absoluten Seins, in welcher sich die aktive Selbsttranszendenz ereignet, beruht in einem *Ermächtigen* des Seienden zu etwas, was es ‚von sich aus' nicht kann. Die Selbstüberbietung wird so zu einem „Können des Nichtgekonnten" (Hom. 66). Gott verleiht dem Seienden „die Potenz, sich selbst zu überbieten" (VIII/607).

Damit soll das Werden gegen zweierlei abgegrenzt werden. Erstens soll die Vorstellung eines mirakulösen Eingreifens Gottes abgewehrt und der innerweltliche Charakter des Werdens gewahrt werden. Wäre das Neue dem Bisherigen von außen hinzugefügt, würde dies „den Begriff eines echten Werdens innerweltlicher Art wieder aufheben" (VI/211). Nur wenn das Seiende *selbst* das auf es nicht zurückführbare Neue erwirkt, bleibt die Einheit des Werdens erhalten. Läßt man nämlich ohne das Seiende das Neue direkt und unmittelbar von Gott erwirkt sein, so macht man Gottes Tun zu einem innerweltlichen Tun, d. i. zu einem „Tun in der Welt *neben* anderem Tun der Geschöpfe" (Hom. 81). Gott aber wirkt „alles durch zweite Ursachen" (Hom. 80), denn er ist „der transzendente, tragende Grund von allem, nicht aber ein Demiurg, dessen Tun innerhalb der Welt geschieht" (Hom. 80). Die Einheit des Werdens wäre – zweitens – ebenso gefährdet, würde das Neue bloß passiv hingenommen. Empfangen ist nämlich

gleichbedeutend mit bloßer Passivität. Es ist nicht so, daß das Seiende „die neue Wirklichkeit... einfach nur als von Gott gewirkte passiv empfängt" (V/191). Das würde die Selbständigkeit des Seienden beeinträchtigen. Werden ist Aktivität, ist „wirklich Selbstüberbietung und nicht nur passives Überbotenwerden" (Hom. 75).

1.2 Die Fortführung der These Rahners durch Weissmahr

Weissmahr setzt das Problem des *Werdens* von vornherein als Frage nach dem *Wirken* eines Seienden an. Nicht das Entstehen und Vergehen, sondern die Veränderung, die durch ein Wirken hervorgerufen wird, bildet den Orientierungspunkt (Ont. 136). Werden ist die Zustandsänderung eines schon Existierenden: „Übergang aus dem Zustand der Möglichkeit in den Zustand der Wirklichkeit." (Ont. 142) Dieser Übergang, so wendet Weissmahr kritisch gegen den klassischen aristotelisch-thomistischen Lösungsvorschlag ein, ist *nicht ausschließlich* von einem dem potentiell Seienden gegenüber *anderen aktuellen* Seienden bewirkt. Schon die Entwicklung der Lebewesen und noch mehr die Entfaltung einer Person zeigen, daß das Werden jeweils ein Moment aufweist, „das nur von der im vollen Sinne des Wortes eigenen Tätigkeit des sich Entwickelnden herstammt, das also in bezug auf alles, was es in der Welt vor dieser Tätigkeit gab, neu ist, das also als eine *selbsterwirkte Vollkommenheitszunahme* des tätigen Seienden auch im Hinblick auf die ganze Welt zu gelten hat" (Gotteslehre, 75f.; vgl. auch Ont. 143). Das im Werden auftauchende Neue (die neue Seinsvollkommenheit, der Seinszuwachs) entstammt also auch dem potentiell Seienden selbst. Seiendes ist nie nur bloß potentiell, d.h. bloß passiv, sondern immer auch – im Maße seines Seins – „von sich aus aktiv" (Ont. 144). Es kann deshalb „etwas hervorbringen, was mehr ist als die Summe all dessen, was auf es eingewirkt hat" (Ont. 145). „Und so ist davon auszugehen, daß das im Werden entstehende Neue immer *auch* von dem werdenden Seienden selbst herstammt, daß also jedes konkrete Werden immer *auch* Selbstüberbietung des Werdenden ist" (Ont. 143; vgl. Gotteslehre, 75f.). Für Weissmahr ist das Wirken als solches bereits aktive Selbst*überbietung* des Wirkenden: „Selbstüberbietung geschieht überall, wo Seiendes Aktivität ausübt." (Gotteslehre, 83)

Der bei Rahner anzutreffende Unterschied zwischen einem Anderswerden und einem Mehrwerden erscheint bei Weissmahr insofern aufgehoben, als gilt, „daß jeder Seinsunterschied, wie gering er auch sei, als wesentlicher Unterschied zu betrachten ist, aber auch, daß jede Seinsübereinstimmung, unabhängig davon, welches Maß sie erreicht, als wesentliche Übereinstimmung gelten muß" (Ont. 121). *Werden* als solches ist *Mehrwerden.* Das im Werden auftauchende Neue, das Mehr, ist gemäß der Orientierung an der Veränderung das Wirken. Dieses bedeutet „hinsichtlich des bloßen Wirken-Könnens ein Mehr" (Gotteslehre, 139). Wenn Ausüben von Aktivität bereits Selbstüberbietung ist und das darin auftauchende Mehr die Aktuierung einer Potenz ist, dann bedeutet Wirken konsequenterweise so viel wie Überbietung der entsprechenden Fähigkeit.

Weissmahr liefert eine direkte und indirekte Begründung für seine These, „daß es im Wirken selbsterwirkten Seinszuwachs gibt" (Ont. 143). Die Selbstüberbietung wird direkt auf dem Wege einer Analyse der tatsächlichen Aktivität des Seienden, insbesonders unseres Erkennens und Wollens aufgedeckt, und indirekt dadurch nachgewiesen, daß die Leugnung der Selbstüberbietung zu Widersprüchen führt (Ont. 143).

Daß wir uns selbst als Ursprung unserer Tätigkeiten erfahren, und diese somit „unsere eigene Setzung" sind (Ont. 143), liefert den direkten Nachweis. „Wenn es in der Welt überhaupt Übergang von Potenz in Akt, d.h. Vollkommenheitszunahme gibt, so bedeutet dies auch jeweils eine gewisse Vollkommenheitszunahme der Welt als ganzer, durch eine Wirkung, die – da sie nur auf das Wirkende selbst zurückgeführt werden kann – als ‚Selbstüberbietung' des Wirkenden bezeichnet werden muß." (Gottes Wirken, 130) Demnach überbieten wir uns bereits selbst, wann immer wir selbst handeln und tätig sind.

Die Leugnung der Selbstüberbietung ist gleichbedeutend mit der Behauptung einer völligen Passivität des Seienden, „d.h. das Wirken wäre etwas, was keinem Einzelseienden der Welt zukommen würde" (Ont. 144). Dann aber müßte man das Wirken als etwas dem Seienden im Grunde Äußerliches ansetzen und dem Weltganzen zuschreiben, was widersprüchlich ist. „Das Wirken wäre zwar eine notwendige und sogar sich selbst begründende Eigenschaft der Welt, es wäre aber zugleich keine Eigenschaft jener Seienden, deren Summe die Welt ist. Die Welt als ganze wäre also zugleich total passiv und total aktiv, was aber ein glatter Widerspruch ist." (Geistigkeit, 78). Die Selbstüberbietung ist allerdings nicht ausschließlich vom Wirkenden her erklärbar. Ein solcher Versuch würde sich ebenfalls in einen Widerspruch verwickeln. Bei der Lösung des Problems greift Weissmahr auf Rahners Gedanken des In-Über des absoluten Seinsaktes im endlich Seienden zurück (Verweis auf Hom. 69 in Ont. 145).

1.3 Die Selbsttranszendenz des Geistes als ursprüngliche Erfahrung des Werdens

Rahners methodischer Ausgangspunkt für die Gewinnung des Begriffs der Selbstüberbietung ist die Erfahrung der Selbsttranszendenz des Geistes, d.i. der Vorgriff des Geistes auf das Sein. Der Geist ist es, „welcher sich selbst als radikalster Fall der Selbstüberbietung in der Transzendenz auf das Sein überhaupt erfährt (VI/210). Dieser Vorgriff ist selbst kein gegenstandsgerichteter Akt, sondern die Ermöglichungsbedingung für das Bei-sich-Sein des Geistes und damit für das Erfassen von Gegenständen. Im Vorgriff übersteigt der Geist sich selbst und erwirkt darin mehr als er von sich aus ist, „nämlich das Haben des Seins" (Hom. 75). An der Selbsttranszendenz des Geistes läßt sich in paradigmatischer Weise die Struktur des In-Über ablesen. Das Sein als das „ungegenständliche Woraufhin der Transzendenz" (Hom. 72) ist der Geistbewegung innerlich. Denn es ist nicht irgendein Ziel des Geistes, sondern das konstitutive Woraufhin der Geistbewegung. (Hom. 72) Insofern das Woraufhin die Ermöglichungsbedin-

gung des Erfassens von Gegenständen ist, ist es dem Vorgriff innerlich, indem es *über* dieser Bewegung steht. Schließlich ist das Sein nicht nur Ziel, sondern auch „der ‚ursächliche' ‚Grund' der Bewegung" (Hom. 73). „In der Einheit der Erfahrung von wirkender Selbstbewegung des erkennenden Subjekts mit, in und unter der Bewegtheit durch sein übersteigendes Woraufhin ist die ursprüngliche, transzendentale Erfahrung dessen gegeben, was Ursache und Wirkenkönnen überhaupt ist." (Hom. 74) Und weil „jede Frage nach einer anderen Ursächlichkeit" (Hom. 74) in solch einem Vorgriff geschieht, und dieser auch noch dort vollzogen wird, wo er explizit geleugnet wird, erweist sich die Selbsttranszendenz des Geistes auf das Sein als die ursprüngliche Gestalt des Werdens, wenn anders gilt, daß der Begriff des eigentlichen Werdens im Wirken der Erkenntnis erreicht ist (Hom. 71).

2. Zur Problematik des Begriffs einer aktiven Selbsttranszendenz

Am Begriff der aktiven Selbsttranszendenz fällt auf: 1) Was Werden besagt, wird am Wirken des endlich Seienden abgelesen, wobei dieses primär von der Effizienzursächlichkeit her bestimmt erscheint. Das Werden als solches ist bereits aktive Selbstüberbietung (dieser Zug tritt besonders bei Weissmahr in den Vordergrund). 2) Die aktive Selbsttranszendenz erfolgt in der Dynamik des absoluten Seins. Sie ist ein ermächtigtes Verursachen von Neuem. Sowohl für Rahner (vgl. Hom. 70) als auch für Weissmahr (Ont. 143) findet sich die aktive Selbsttranszendenz in paradigmatischer Weise in den geistigen Vollzügen.

Beide Autoren begnügen sich nicht mit einem Verweis auf die Tatsache der Selbstüberbietung, sondern liefern eine transzendentale Deduktion dieses Begriffs (Hom. 74; Ont. 144). Für Rahner ist der Begriff einer aktiven Selbsttranszendenz denknotwendig, soll das Werden zureichend zur Sprache gebracht werden (V/192). In ähnlicher Weise äußert sich auch Weissmahr: „Wenn wir nämlich die Evolution als Tatsache betrachten, dann müssen wir auch die Selbstüberbietung als Tatsache annehmen." (Gotteslehre, 83) Allerdings ist für Weissmahr, wie dargelegt, nicht das evolutive Werden, sondern das Wirken des Seienden der Ausgangspunkt: Weil die Selbstüberbietung „eine Eigenschaft des endlichen Seienden ist" und es „keine starren Wesenheiten gibt", ist die Evolution, die Entwicklung des Niedrigeren zum Höheren, „a priori zu erwarten" (Ont. 146).

Bei beiden Autoren springt das Insistieren auf der Denknotwendigkeit des Begriffs ‚Selbstüberbietung' in die Augen. Es ist ja nicht so, daß die Selbstüberbietung einfach als Tatsache ausgegeben wird, vielmehr sollen mit Hilfe dieses Begriffs *Erfahrungen* aufgeschlossen und verständlich gemacht werden. Freilich: Diese Erfahrungen sollen *ausschließlich* als Weisen der Selbstüberbietung verständlich sein, und das wiederum mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen. *Hier* sind wohl die ersten Anfragen anzubringen. Sie gehen in zwei Richtungen. Sie betreffen erstens die behauptete Tatsächlichkeit der Selbstüberbietung und zweitens die innere Stimmigkeit dieses Begriffs.

2.1 Die Tatsächlichkeit der Selbstüberbietung

Nun kann man zweifellos davon ausgehen, daß es Werden in vielerlei Gestalten gibt. Unsere Erfahrungen liefern dafür reichhaltige Belege. Daraus folgt jedoch noch keineswegs, daß die aktive Selbstüberbietung ebenfalls eine Tatsache ist. Denn Werden soll als aktive Selbstüberbietung des Werdenden *begreiflich* gemacht werden. Zuerst einmal ist zu fragen, ob sich die Phänomene zwanglos mit Hilfe dieses Begriffs interpretieren lassen, und dem zuvor, worin der mehr oder minder explizit zutage tretende Grundzug des Wirkens liegt, mit dem im Kontext der aktiven Selbsttranszendenz operiert wird.

2.1.1 Der Begriff des Wirkens

Der Begriff des Wirkens bewegt sich in der Alternative von Aktivität und Passivität bzw. von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung. Dem Wirken als dem Aktiven wird das Empfangen als das Passive gegenübergestellt. So heißt es bei Rahner, daß das Seiende „die neue Wirklichkeit nicht einfach als nur von Gott gewirkte passiv empfängt" (V/191), sondern diese kraft göttlicher Ermächtigung selbst erwirkt. Empfangen heißt passiv sein, Passivität gehört in den Kontext einer äußerlichen Hinzufügung des Neuen zum Bisherigen. Das im Werden auftauchende Mehr ist „nicht einfach das ihm (= dem Werdenden, G.P.) von außen Hinzugesetzte", weil das „den Begriff eines echten Werdens innerweltlicher Art wieder aufheben würde" (VI/210f.). Für Weissmahr ist Wirken Selbstbestimmung und Selbstvervollkommnung. Dies läßt sich entdecken, wenn man ausschließlich auf das achtet, was die Wirkursache als solche in die Wirkung einbringt, und davon absieht, daß Selbstbestimmung immer auch ein Bestimmtwerden impliziert (Ont. 150). Weil jedes Seiende auf analoge Weise eine unverwechselbare Individualität besitzt, und diese metaphysische Eigenheit im Wirken sich zur Geltung bringt, kommt jedem Seienden „eine gewisse Eigenursächlichkeit, ein gewisses ‚Sich-Selbst-Bestimmen' zu" (Ont. 150). Je seinsstärker (wirkmächtiger) ein Seiendes ist, desto mehr trägt das von ihm Bestimmte seine Züge, „desto größeren Anteil hat es an der Vervollkommnung seiner selbst, ohne freilich sich jemals ausschließlich durch sich selbst vervollkommnen zu können" (Ont. 145). Und je seinsschwächer ein Seiendes ist, „desto mehr ist es auf das Wirken anderer Seiender angewiesen, um einen höheren Seinsgrad erreichen zu können" (Ont. 145). Demnach verhalten sich Wirkmächtigkeit und Unabhängigkeit von anderem Seienden direkt proportional: Je wirkmächtiger ein Seiendes ist, desto unabhängiger ist es, desto mehr beruht sein Wirken in der Selbstbestimmung und Selbstvervollkommnung, desto weniger ist es auf das Wirken anderer Seiender angewiesen. Die Vollkommenheit bemißt sich offenkundig am Vollzug eines autarken Seienden. Denn infolge seiner Unvollkommenheit – des Signums seiner Endlichkeit – muß das Seiende, „um sich selbst vollziehen bzw. sich selbst vervollkommnen zu können, aus sich heraustreten" (Ont. 149), d.h. sich dem Wirken anderer Seiender aussetzen. In dieser Konzeption wird Wirken als *Sponta-*

neität gefaßt: Das Erste für das Seiende ist das Setzen von sich aus und aus sich heraus. Das Hervorgebrachte wird auf das Wirkende zurückbezogen und von diesem her bestimmt: Das Erwirkte ist primär die *Leistung* des Wirkenden, Wirken das Erbringen von Leistung. Dieser Grundzug bleibt insgeheim auch noch dort bestimmend, wo es infolge einer Ermächtigung zum Erwirken eines an sich nicht Gekonnten, eines Mehr, kommt. Die Rede von Selbstvervollkommnung führt dazu, die Verwiesenheit auf anderes in erster Linie nicht positiv als Quelle der Bereicherung, sondern als Behebung der eigenen Seinsunvollkommenheit bzw. als Anstoß eines Wirkens zu nehmen, darin das Wirkende sich das ausdrücklich aneignet, was es im Grunde schon ist. Und weiters darf die Dialektik nicht übersehen werden, die mit der Selbstbestimmung gegeben ist. Der Grundzug des so verstandenen Wirkens liegt in der Selbstbehauptung: Das Wirken wird zum Kampf gegen unfrei, weil abhängig machende Fremdbestimmung. Das Wirken auf anderes hin wird kraft der Dialektik der Selbstbestimmung zur Selbstdurchsetzung, zum Sich-Finden im anderen, zum Zusammenschluß mit sich.

Es soll keineswegs bestritten werden, daß Wirken, Verursachen, Erbringen von Leistung *auch* ein Charakteristikum unserer Vollzüge sein kann. Bedenkt man jedoch, welche Rolle dem Begriff des Wirkens (und in der weiteren Folge dem der Selbstüberbietung) für die hier zur Debatte stehende Interpretation des Werdens zukommt, so fragt es sich, ob man die ontologischen Implikationen dieses Begriffs auf sich beruhen lassen darf.[4] Es handelt sich darum, ob der hier verwendete Begriff des Wirkens und die ihm zugrunde liegende Alternative von Selbstbestimmung und Fremdbestimmung bzw. von aktiv und passiv es erlauben, das eigentümlich Menschliche unserer Vollzüge ausreichend in den Blick zu bekommen. Diese Frage ist unumgänglich, weil ja die menschlichen Vollzüge im Hinblick auf die Selbstüberbietung paradigmatischen Charakter haben sollen (siehe oben S. 302).

Wenn es heißt, vor allem im geistigen Erkennen und Wollen lasse sich ein selbsterwirkter Seinszuwachs nachweisen (Ont. 143), von woher bestimmt sich dieses Erkennen und Wollen? Wenn mit Recht auf die Erfahrung verwiesen wird, wenn es um den Nachweis der Tatsächlichkeit von Selbstüberbietung gehen soll, müßte da nicht zuerst einmal eine Analyse des Erkennens und Wollens im Rückgang auf deren ursprüngliche Gestalt erfolgen? Woran bemißt sich denn, was menschliches Erkennen ist? Ist es das Erforschen von solchem, das zwar erkannt werden kann, sich selbst jedoch nicht zu erkennen zu geben vermag? Oder ist es das personale Erkennen, das Einander-zu-erkennen-geben, die personale

[4] Es sei ausdrücklich vermerkt, daß hier *nicht* behauptet wird, die herausgestellten Grundzüge fänden sich *so* bei den besprochenen Autoren. Es handelt sich vielmehr um die Aufdeckung von Implikationen und um (sicherlich ungewollte, ja einigen ausdrücklich vorgetragenen Thesen sogar widerstreitende!) Konsequenzen, die der Gebrauch von Termini wie ‚Selbstbestimmung' und ‚Selbstvervollkommnung' nach sich zieht. Es geht einfach um die Vorfrage nach der sacherschließenden Kraft der eingeführten Grundbegriffe. Analoges gilt für den weiter unten zu befragenden Begriff der Selbstüberbietung.

Selbstmitteilung? Und ebenso müßte beim Wollen gefragt werden. Und erst in der Aufschließung der ursprünglichen Erfahrung von Erkennen und Wollen könnte sich entscheiden, ob diese angemessen zur Sprache gebracht wird, wenn sie als Selbstüberbietung gedeutet wird. Wie steht es mit den personalen Beziehungen und mit dem, was man – unbeholfen genug – ‚personales Wirken' nennen mag? Denken wir an die eigentümlich menschlichen Phänomene, wie z. B. einander etwas zu verstehen geben, sich über etwas freuen, jemanden trösten, einen Rat erteilen, einander beschenken, jemandem danken. Wenn ich jemanden tröste, so tue ich dabei zweifellos etwas, ich bin aktiv, wirke auf den anderen hin. Zu welcher Wirkung es dabei kommt, hängt offenkundig nicht nur von mir, sondern auch davon ab, wie der andere meinen Rat aufnimmt und für sich wirksam werden läßt. Darin verhält er sich keineswegs bloß passiv, sondern ist auch aktiv: er denkt nach, überlegt, ob das Gesagte ihm weiterhilft oder an seiner Situation vorbeigeht etc. Läßt sich die jeweilige Aktivität, die in diesem Geschehen waltet, als Selbstbestimmung bzw. Selbstvervollkommnung deuten? Sich selbst vervollkommnen soll ja bedeuten, daß die Vollkommenheit dem Wirkenden selbst entstammt und nicht von einem anderen Seienden übernommen ist. Sie ist die Leistung des Wirkenden. Daß *kein* endlich Seiendes *ausschließlich* sich selbst vervollkommnen kann und auf das Wirken anderer Seiender angewiesen bleibt (Ont. 145), heißt nur, daß es im endlichen Bereich *keine reine* Selbstvervollkommnung gibt. Das ändert aber nichts an der Grundkonzeption: Das Wirken ist in dem Maß Selbstvervollkommnung, als die erwirkte Vollkommenheit dem Wirkenden selbst entstammt, das Wirkende der Ursprung seiner Vollkommenheit ist. Sie ist die seine in dem zweifachen Sinn von ‚ihm zu eigen' und ‚ihm entspringend'. – Zweifellos bin ich im Erkenntnisprozeß aktiv: ich frage, denke nach, komme zu einem vorläufigen Resultat, prüfe dieses, nehme es zum Ausgang weiterer Überlegungen etc. Begriffe, Urteile, Begründungen sind Resultate logischer Operationen, man muß als Denkender dabei ‚etwas tun'. Gedanken sind nur, weil ich sie denke, sie sind meine Gedanken und sind von meiner unverwechselbaren Geschichte mitgeprägt, denn ich denke sie und nicht ein anderer, und ich bin auch ein anderer, wenn ich nicht solche, sondern andere Gedanken vollziehe, aber daraus folgt noch nicht, daß meine Gedanken von mir selbst erwirkt oder Selbstdifferenzierungen meines Denkens sind. Dagegen spricht, daß wir uns nicht als Ursprung unserer Gedanken erfahren. Wenn es um die genaue Ermittlung des aktiven Moments im Denken geht, müßte mit der zu Recht bestehenden Rede ernstgemacht werden, daß uns unsere Gedanken ‚kommen' – was an den guten Einfällen besonders deutlich wird. Damit ist nicht geleugnet, sondern im Gegenteil ausdrücklich zugestanden, daß wir uns für unsere Gedanken aktiv offenhalten müssen, aber diese Aktivität bedeutet nicht ein Sich-selbst-Bestimmen. Ich erwirke nicht meine Gedanken. Das Phänomen läßt hier anderes sehen: Im Denken wird mir zu denken gegeben – nicht ich gebe zu denken. (Wo ich jemandem etwas zu denken gebe, lasse ich den anderen an dem teilnehmen, was sich mir zu denken gibt! Und wenn ich über mich selbst nachdenke, so gebe ich nicht mir selbst zu denken, sondern mein Dasein gibt mir zu denken. Das Sein ist das Erste, nicht das Denken.) Denkend bin ich vom Gedachten – dem,

was ist – angesprochen. Zwar ist das, was zu denken gibt, angewiesen auf mein Denken, und insofern geht meine Aktivität konstitutiv ein in die Wirklichkeit des Gedachten. Durch mein Denken kann das Gedachte sich wirklich zusprechen. Sein Zuspruch ereignet sich als mein Gedanke. Das Gedachte sich zusprechen lassen heißt aber nicht, seinen Zuspruch erwirken. Dieser ist nicht eine mir selbst entstammende Vollkommenheit, von der ich im Denken aktiv Besitz ergreife. Zwar bestimme ich mit, in welchem Maß das Gedachte ‚wirksam' werden kann, aber das ist etwas anderes, als im Sinne des hier in Frage stehenden Wirkbegriffs sagen zu müssen, meine Gedanken seien das selbsterwirkte Mehr meines Denkens, weil nicht ich es bin, der zu denken gibt, und dieses Zu-Denken-Geben auch nicht einfach eine Fremdbestimmung ist. In meinem Denken spricht sich das zu Denkende zu. Wenn dies richtig gesehen ist, geht es dann an zu sagen, denkend vervollkommne *ich mich* selbst, oder Gedanken seien spontane Setzungen meines Denkens – wie dies der zugrunde liegende Begriff von ‚wirken' erforderlich machte?[5]

Was Denken heißt, wäre diesem selbst zu entnehmen und nicht im Horizont der am technomorphen Modell orientierten Effizienzursächlichkeit zu bestimmen. Der Versuch, hier halbwegs angemessen zu sprechen, stößt auf große Schwierigkeiten, weil die genannte Frage traditionell vorwiegend dingontologisch ausgerichtet gewesen ist. Man wird nicht sagen können, es stünde hier eine genügend durchdachte Begrifflichkeit zur Verfügung. (Auch die folgende Bemerkung liefert eine solche nicht.) Wenn das Erste das ist, was zu denken gibt, dann läge die Aktivität des Denkens zu allererst in einem Lassen. Ich vollziehe meine Gedanken, indem ich dem zu Denkenden den Raum seines Zusprechens ausdrücklich eröffne – ausdrücklich deshalb, weil ich diesen Raum nicht schaffe, sondern mich in ihm entdecke. Denkend lassen wir das Gedachte – das, was zu denken gibt – ausdrücklich präsent werden, wir räumen ihm ausdrücklich seine Gegenwart ein; denkend lassen wir uns vom Gedachten ansprechen. Dergleichen zielt offenkundig in eine andere Richtung als die von der Alternative ‚Selbstbestimmung – Fremdbestimmung' gewiesene. Damit steht zugegebenermaßen die Frage ‚Was heißt Denken?' weiterhin im Raum, aber es ist zumindest dies gewonnen: präsent werden lassen, Raumgeben, zusprechen lassen – das sind Aktivitäten, von denen es einfach sinnwidrig wäre zu sagen, sie seien Formen von Selbstvervollkommnung. Tätige Aneignung eines Empfangenen ist nicht identisch mit der ausdrücklichen In-Besitz-Nahme dessen, was man im Grunde schon ist.

Damit soll in keiner Weise einer ‚reinen Passivität' das Wort geredet werden, die es in der Tat nicht gibt. Nur hilft der Hinweis auf die durchgängige Zweiheit von Passivität und Aktivität im endlichen Wirken nicht weiter, solange unter Aktivität primär Spontaneität, ein Von-sich-aus-Setzen verstanden wird. Das Wir-

[5] Daß das Seiende in Rahners Phänomenanalyse des Erkennens „nicht mehr als erfahrenes, sondern durch die Selbsttranszendenz des Geistes einseitig unter dem Gesichtspunkt der Bewußtwerdung als gesetztes betrachtet" wird, vermerkt P. Eicher (Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz [Fribourg 1970]) 293.

ken ist dann Selbst-Aneignung, „die aktive Inbesitznahme des eigenen Seins der Vollzug der Identität des Seienden mit sich selbst als Seiendem" (Ont. 149), die ausdrückliche Aneignung dessen, was das Wirkende antizipativ schon ist.[6] – An den (im üblichen Wortsinn) sprachlichen Bezügen wird die Problematik vielleicht noch deutlicher. Im Hören bin ich vom Gesagten bestimmt, darin aber keineswegs bloß passiv. Das Reden, das ohne Zweifel ich selbst vollziehe, ist in sich bereits ein Hören, weil wir darin zuvor vom Sein des Seienden angesprochen sind und wir nur reden können, weil das, was ist, von ihm her zu verstehen gibt. „Die Sprache ist daher das Ergründungswürdigste der ganzen menschlichen Existenz, weil alles, was uns betrifft und fraglich wird, uns als Anruf und Zuspruch auf Sprache, Antwort und Beantwortung hin ruft. Es ist nichts neben, außer oder vor dem, was uns angeht und was nicht etwas Sprachliches wäre; es gibt nichts, das überhaupt ergründet werden könnte, wenn es sich uns nicht zusagt."[7] Dieses Zusagen ereignet sich als unser Ansprechen des Seienden. Ist dies etwas bloß Passives? Reicht die Alternative ‚aktiv – passiv', unter die das Wirken gestellt ist, überhaupt zu? Das sachlich Erste ist das Angesprochensein von dem, was ist, nicht die Spontaneität des Wirkenden. Wir sind primär die Angesprochenen, die Adressaten der Sprache, welche die Dinge führen.[8] Im Vollziehen das Vollzogene (in energetischer Identität) sein, heißt aber wie gesagt nicht, *sich selbst* vervollkommnen. Es gerät die Sprachlichkeit des Seins[9] und damit der im ursprünglichen Sinn dialogische Charakter unserer Vollzüge aus dem Blick, wenn deren Aktivitätsmoment als Selbstbestimmung bzw. Selbstvervollkommnung angesetzt wird. Oder denken wir an das Führen eines Gesprächs oder das Begehen eines Festes. Beides ist nur, weil Menschen dabei aktiv werden – und dennoch ist das Gespräch bzw. das Fest nicht einfach die Summe der eingebrachten Beiträge, sondern in einem Sinne ‚mehr', der allerdings weder in Richtung Selbstvervollkommnung noch Selbsttranszendenz weist: Was Menschen hier vollbringen ist nicht das, woraufhin sie sich selbst übersteigen, sondern das, woran sie umgekehrt *teilhaben.* Das Teilhaben bzw. Teilnehmen fügt sich nicht der Alternative ‚aktiv – passiv', es liegt *vor* dieser Unterscheidung, weil das Tun in sich ein Empfangen ist.[10] Dies wird wiederum an den personalen Beziehungen augenfällig: sie sind allesamt Weisen des Anteilgebens und Anteilnehmens. In ihnen wird freilich nur überdeutlich, daß der menschliche Logos im Grunde Dialogos ist.

[6] Siehe unten S. 310.

[7] K. A. Wucherer-Huldenfeld, Personales Sein und Wort (Wien u. a. 1985) 164.

[8] Vgl. H.-G. Gadamer, Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge, in: ders., Kleine Schriften I (Tübingen 1976) 59–69.

[9] Die Sprachlichkeit des Seins ist in dem alten Satz ausgedrückt: omne ens est verum. Vgl. dazu J. Pieper, Wahrheit der Dinge (München ^{4}1966).

[10] Die von Rahner vorgenommene Gleichsetzung von Empfangen mit bloßer Passivität ist problematisch, weil dadurch das im Entgegennehmen und Annehmen liegende aktive Moment nicht zur Sprache kommt.

2.1.2 Der Begriff ‚Selbstüberbietung'

Für Weissmahr ist unsere Freiheitserfahrung der direkte Erweis tatsächlicher Selbstüberbietung. Dieser direkte Nachweis lebt ebenso wie der indirekte von der Gleichsetzung des Wirkens mit Selbstüberbietung. Daß die „grundsätzliche Leugnung der Selbstüberbietung zu widersprüchlichen Konsequenzen führt" (Ont. 143), wird anhand der grundsätzlichen Leugnung des *Wirkens* des Seienden demonstriert (Ont. 144). Es ist zu fragen, ob diese Gleichsetzung zu Recht vorgenommen wird, und dem zuvor, was überhaupt der Ausdruck ‚Selbstüberbietung' bedeuten könnte.[11]

Zu einer Überbietung gehört ein Bereich und damit eine Grenze, die, und eine Richtung, in der überschritten wird. Erst die Richtung ermöglicht es, die Bewegung des Über-hinaus als eine Überbietung des Bisherigen zu beurteilen. Ohne eine vorausgesetzte Vergleichshinsicht erübrigt sich ja auch die Rede von einem ‚höher' und ‚niedriger'. Dergleichen wie ‚Überbietung' gehört in den Kontext der Verbesserung von Leistungen oder Ergebnissen. (So werden Rekorde oder Sammelresultate überboten.) Wenn jemand sich selbst verbessert, ist es angemessener, nicht von Selbstüberbietung, sondern schlicht von der Überbietung der eigenen Leistung zu reden (wenn anders die eigenen Leistungen nicht einfach hin identisch mit dem sind, der sie erbracht hat). Der Ausdruck ‚Selbstüberbietung' gehört in den Zusammenhang der Einschätzung von Fähigkeiten. Einer hat sich selbst überboten, wenn er Außergewöhnliches, so nicht für möglich Gehaltenes vollbracht hat. (Und man kann durchaus von sich selbst überrascht sein, was die eigenen Fähigkeiten anlangt.) Werden hingegen gewohnte Leistungen erbracht, so ist der Ausdruck ‚Selbstüberbietung' fehl am Platz.

Nun soll das Wirken als solches bereits Selbstüberbietung sein. Das Selbst muß also auf etwas hin überschritten werden, was unter einer bestimmten Hinsicht nicht das Selbst ist, weil anderenfalls von einem Überbieten nicht gesprochen werden könnte. Welche Möglichkeiten lassen sich hier denken? Wenn im Wirken das Selbst überboten werden soll und das Resultat der Überbietung eine neue Weise des Selbstseins ist, dann handelt es sich nicht um eine Überbietung einfachhin des Selbst, sondern um verschiedene Weisen des Daseinsvollzugs, die nur unter partiellen Gesichtspunkten als Selbst-Entfaltung erscheinen. (Einer macht z.B. Fortschritte in Fähigkeiten im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel.) Wenn ich wirke, wird aus mir nicht einer, der nicht ich selbst bin. Ich werde zwar im Wirken ein anderer als ich vorher war, aber darin bleibe ich der, der ich bin. Auch im Miteinanderreden überschreite ich mich nicht auf den anderen hin, weil ich mich gar nicht in einer sog. Bewußtseinsimmanenz aufhalte, die ich gelegentlich auf die reale ‚Außenwelt' hin überschreite. Es gibt auch wenig Sinn zu sagen, mein jetziger Daseinsvollzug überschreitet den vorherigen. Die unterschiedlichen Weisen meines Selbstseins lassen sich nicht dergestalt miteinander vergleichen, daß

[11] Hinter der folgenden Überlegung steht nicht die These, philosophische Termini seien auf die Normalsprache zurückzuführen, sondern die Frage, ob und in welchem Umkreis sich der Ausdruck ‚Selbstüberbietung' ausweisen läßt.

rechtens von einer Überbietung gesprochen werden könnte. Daß durch mein Wirken etwas weltweit Neues in Existenz tritt, bedeutet doch nicht schon, daß ich mich selbst vollkommener mache.[12] Wenn ich vorhin Klavier gespielt habe und jetzt ein Buch lese, überbiete ich da als Lesender mich selbst als Klavierspielenden? Ähnliches gilt vom Wandel menschlicher Grundhaltungen zur Wirklichkeit, wie auch vom Wirken (vgl. Gotteslehre, 139).

Im Vollziehen werden Fähigkeiten unter Beweis gestellt. Wenn ich eine Klaviersonate von Beethoven spiele, so überbiete ich doch nicht meine Fähigkeiten des Klavierspielens! Mit gutem Grund reden wir nicht so! Das gilt auch für die gewöhnliche Rede von Selbstüberbietung. Auch wenn ich Außergewöhnliches, aufgrund des Bisherigen nicht für möglich Gehaltenes vollbringe, überbiete ich – streng gedacht – nicht mich selbst, wenn anders *ich selbst* dieses Außergewöhnliche vollbracht habe. Ich habe keineswegs meine Fähigkeiten transzendiert – ich wußte nur nicht, daß ich zu etwas Außerordentlichem fähig bin. (Was ich kann, deckt sich nicht mit dem, was ich reflex von mir weiß.) Das Vollbrachte entspricht durchaus meinen Fähigkeiten. Ich habe nichts vollbracht, was ich ‚an sich' nicht hätte tun können, sondern etwas geleistet, von dessen Fähigkeiten ich nichts gewußt habe. Wo einer ‚sich selbst überboten hat', hat er nicht seine Möglichkeiten überschritten, vielmehr sind ihm die entsprechenden Fähigkeiten zugewachsen – und in diesem Sinn ist er ‚über sich hinausgewachsen'! Aber die ihm zugewachsenen Fähigkeiten sind die seinen, und also ist er es selbst, der das Außerordentliche vollbracht hat (auch wenn er nicht weiß, ‚wie ihm geschehen ist'). ‚An sich hätte er das und das nicht gekonnt' – was besagt diese Rede? Vollbringen heißt schon: die entsprechenden Fähigkeiten unter Beweis stellen (womit noch nichts darüber gesagt ist, woher diese stammen). ‚An sich etwas nicht können' heißt nur: die entsprechenden Fähigkeiten nicht besitzen. Etwas ‚an sich' Nicht-Gekonntes dann doch können heißt: die entsprechenden Fähigkeiten erlangt haben – und also jetzt (aufgrund dieser Fähigkeiten) zu etwas imstande sein, wozu man ohne diese eben nicht imstande gewesen ist. Nicht aber tut man etwas, wozu man ‚an sich' nicht fähig ist.

Weiters soll der Vollzug im Vergleich zu seiner bloßen Potenz ‚mehr' sein (Gotteslehre, 139). Nun macht es sicher einen Unterschied aus, ob ich als einer, der Klavier spielen kann, spazieren gehe, oder wirklich musiziere. Aber läßt sich *einfachhin* sagen, der Vollzug sei mehr als die Fähigkeit, und es sei jetzt mehr da als vorher? Woran bemißt sich das? Ist Reden einfachhin mehr als Schweigen? Zuweilen ist Reden eben nur Silber und Schweigen Gold! Wie verhält es sich mit einem nichtssagenden Reden und einem vielsagenden Schweigen? In einer Hinsicht ist die Potenz ‚mehr' als der Vollzug, insofern sich die Potenz nicht in die-

[12] Das im Wirken entstehende qualitativ Neue weist ein Moment auf, „das nur von der im vollen Sinne des Wortes eigenen Tätigkeit des sich Entwickelnden herstammt, das also in bezug auf alles, was es in der Welt vor dieser Tätigkeit gab, neu ist, das also als eine *selbsterwirkte Vollkommenheitszunahme* des tätigen Seienden auch im Hinblick auf die ganze Welt zu gelten hat" (Gotteslehre, 75f., Hervorhebung im Original).

sem einen Vollzug erschöpft. (Im Spielen einer Mozartsonate bleibe ich fähig, eine Chopinetüde zu spielen. Ich bin zu mehr fähig als bloß zu diesem.)

Nochmals: Kommt es bei meinem Wirken zu einem Seinszuwachs, mache ich mich selbst vollkommener? Daß es nicht in jedem Fall von Wirken dazu kommt, kann wohl nicht nur darin begründet sein, daß das einzelne Seiende „über die Bedingungen seiner eigenen Entwicklung immer nur in begrenztem Maße" verfügt (Gotteslehre, 84), weil ja diese begrenzte Verfügung auch im Falle der angenommenen Selbstüberbietung bestehen bleibt. Wie steht es mit der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit? Jetzt ist ‚mehr' da aufgrund meines Wirkens – aber gleichzeitig vergeht so vieles, gibt es ‚weniger'. Ich selbst vollziehe mich gegenwärtig in dieser bestimmten Weise – so vieles andere kann ich dabei nicht tun, und wenn ich später anderes vollbringe, werde ich der gewesen sein, der ich jetzt bin. Wie steht es mit dem, was unwiederbringlich dahin ist, mit dem, was um vermeintlicher Güter willen vertan worden ist? Was ist hier ‚mehr', was ‚weniger'? Ist die Gegenwart ‚mehr' als die Zukunft? Ist das Gewesene ‚weniger'? Und wie, wenn dieses noch Möglichkeiten für uns bereithält und Zukunft eröffnet? [13]

Weissmahr weist mit Recht auf die „unvertauschbare Eigenheit" eines jeden Seienden hin, die sich „auch in seinem Wirken manifestiert" (Ont. 149). Dadurch trete mit jedem Wirken ein irreduzibel neues Moment in Existenz. Aus den schon genannten Gründen ist damit u. E. jedoch kein Erweis von *Selbstüberbietung* erbracht. Wenn ein Seiendes wirkt und darin seine ‚unvertauschbare Eigenheit' zur Geltung bringt, dann vollzieht es einfach sich selbst, es zeigt, was es ist und was es kann. Die Manifestation eines unverwechselbaren Selbst ist nicht dessen Überbietung. Im Vollzug kommt die aktive Potenz zu ihrer Erfüllung (genauer: zu einer von möglichen anderen Weisen von Erfüllung), nicht aber zu ihrer Überbietung. Dies zu sagen fordert sogar der Begriff des potentiell Seienden: Das Seiende besitzt aktive Potenzialität, weil es „das, was es werden kann, aufgrund seines Seins antizipiert" (Ont. 146). Es ist in einer gewissen Weise mehr als es ist, weil nämlich die „Vollkommenheit, auf die hin das endliche Seiende vermögend ist, in ihm bereits anwesend ist, obwohl es sie noch nicht hat" (Ont. 145 f.) Das Seiende ist immer schon mehr als es „gemäß einer bloß statischen und damit abstrakten Betrachtungsweise ist" (Ont. 145). Dynamisch gesehen ist also das Seiende bereits antizipativ das, was es werden kann: in dieser Betrachtung gehört das, was es werden kann, bereits zu seinem Selbstsein. Dann aber ließe sich höchstens in einer abstrakten Betrachtung von einer Überbietung des Selbst reden! Dynamisch gesehen überschritte das Seiende gerade nicht sein Selbst. Denn es würde für sich nur das erwirken, was es antizipativ schon ist. Das Antizipativ-das-Künftige-Sein gehört ja definitionsgemäß zu seinem Selbstsein. Deshalb läßt sich – dynamisch gesehen – höchstens sagen: Das Seiende erfüllt sein Selbstsein, wenn es aufgrund seines Wirkens zu dem geworden ist, was es antizipativ schon gewesen ist. Die Antizipation wird erfüllt, aber nicht überboten. Mit der grundsätzlichen Leugnung der Aktivität des Seienden mag man sich

[13] Vgl. G. Haeffner, Philosophische Anthropologie (Stuttgart u. a. 1982) 81.

in widersprüchliche Konsequenzen verwickeln, nicht aber mit der Problematisierung des Begriffs ‚Selbstüberbietung'.

Achten wir auf die Erfahrung des Vollbringens von Neuem, so hat die Rede von einem Seinszuwachs näher besehen ihren guten Sinn.[14] Das Vollbrachte weist in der Tat zuweilen ein Mehr auf – wenn es nämlich gelungen oder geglückt ist! Statt hier jedoch gleich von Selbstüberbietung zu reden, wäre der genaue Sinn dieses ‚Mehr' in einer Analyse eben dieses Geglücktseins bzw. Gelungenseins zu erheben. Das Geglückte ist nicht einfachhin unsere Leistung, es weist vielmehr einen Überschuß auf – und genau deshalb bereichert und beglückt uns das, was uns geglückt ist, immer wieder. *In* unserem Vollbringen ist uns dieses Mehr zugewachsen und zur beglückenden Gabe geworden. Das Vollbrachte ist zwar nicht ohne unser Vollbringen in die Existenz getreten, daß es aber darin uns zur *Gabe* geworden und nicht einfachhin unser Produkt ist, läßt sich nicht als Resultat einer aktiven Selbstüberbietung verständlich machen. Etwas wird doch nicht – um mit Rahner zu reden – dadurch zur Gabe, daß ich *mich* (in der Bewegtheit durch es) auf es hin *übersteige*. Das sich ergebende Mehr wird von uns nicht (kraft einer Ermächtigung) verursacht, wohl aber bringen wir es in seine Anwesenheit hervor. Diese vorsichtigere Rede kommt u.E. der Sache näher. Indem uns im Vollbringen das Vollbrachte zuwächst, gewinnen wir Anteil an ihm. Das genannte Hervorbringen liegt ebenfalls vor der Alternative ‚aktiv (Selbstbestimmung) – passiv (Fremdbestimmung)'. Die aktive Selbsttranszendenz übergeht gerade den Seins*zuwachs*.

Das Zugewachsene muß sich ungeachtet dessen, daß ich es hervorbringe, ergeben – oder es hört auf, im strengen Sinn ein *Zuwachs* zu sein. Der eigentümliche Gabecharakter des von uns vollbrachten Mehr wird auch dann übergangen, wenn das Mehr auf eine Ermächtigung zurückgeführt wird. Dann gehört die Befähigung zwar ursprünglich nicht mir selbst zu, insofern sie aber *meine* geworden ist, verursache jetzt ich selbst das Neue. Dieses behält den Charakter einer Leistung, es entstammt eben meiner erhöhten Befähigung. Die Rede von einer aktiven Selbsttranszendenz oder Selbstüberbietung wahrt nicht genügend den Unterschied zwischen einem Erwirken (mit dem Charakter der Leistung) und einem Vollbringen, in welchem wir zu Teilnehmern an dem Vollbrachten werden, bzw. einem Vollbringen, in dem uns das Vollbrachte zur Gabe wird. Sie überspringt den partizipativen Charakter der menschlichen Vollzüge. – Abschließend gesagt: es ist ‚kritisch', das Fehlen einer differenzierten Phänomenanalyse und infolge davon die Schnelligkeit anzumerken, mit welcher die quaestio facti der Selbstüberbietung beantwortet wird.

[14] ‚Neu' soll hier nicht bloß als Anzeige eines Wissensstandes genommen sein. (‚Neu' nur für den Unkundigen, nicht jedoch für den Eingeweihten.) Was sich z.B. aufgrund der Kenntnis von Gesetzen und Randbedingungen prognostizieren läßt, ist nur neu für den Unkundigen, nicht aber für den Fachmann.

2.2 Die Logik des Begriffs einer aktiven Selbsttranszendenz[15]

2.2.1 Die aktive Selbsttranszendenz des Geistes auf das Sein

Rahners Begriff der aktiven Selbsttranszendenz des Geistes auf das Sein bezeichnet zweierlei. Einerseits ist mit dem Vorgriff des Geistes auf das Sein bzw. der aktiven Selbsttranszendenz des Geistes auf das Sein ein *Wirken* des Geistes gemeint. Der Geist soll in der Weise der Selbstüberbietung etwas erwirken, wozu er von sich aus, d. h. ohne die Bewegtheit durch das Sein (Woraufhin der Transzendenz) nicht imstande ist, nämlich das „Haben des Seins" (Hom. 75). (Mit dem Haben des Seins ist die Erschlossenheit des Seins für den Geist gemeint.) Andererseits ist die Selbsttranszendenz des Geistes jedoch nicht ein gegenstandsgerichteter Vollzug, sondern die *Ermöglichungsbedingung* des Geistes: des Bei-sich-Seins als des Beim-anderen-Seins.[16] In der Bewegtheit durch das Sein übersteigt der endliche Geist sich selbst und erschließt das Sein – und eben diese (vom Sein ermächtigte) Selbstüberbietung ermöglicht nach Rahner das Bei-sich-Sein des Geistes als Beim-anderen-Sein (Hom. 71).

Zunächst fällt auf, daß trotz des Fundierungszusammenhangs zwischen Vorgriff und Bei-sich-Sein von einem *Sich*-Übersteigen gesprochen wird. Denn das scheint doch bereits ein Bei-sich-Sein zu beinhalten, welches im Vorgriff allererst gegründet werden soll – ungeachtet dessen, daß der Vorgriff *als* Bei-sich-Sein erfolgt, wenn anders das Fundierende dem Fundierten zeitlich nicht vorausgeht. Aber auch wenn man den Ermöglichungscharakter des Vorgriffs genau beachtet, ist es problematisch, die Erschlossenheit des Seins als aktive Selbsttranszendenz des Geistes zu denken. Es fragt sich nämlich wiederum, was unter dem *Selbst* des Geistes zu verstehen ist, das da überboten wird, und ob rechtens von einem *Überbieten* gesprochen werden kann.[17]

Aktive Selbstüberbietung besagt: ermächtigtes „Können eines Nichtgekonnten" (Hom. 66). Der Geist soll kraft der Bewegtheit durch das Sein das ‚Haben des Seins' erwirken – was ist der Geist ohne diese Bewegtheit? Was ist unter dem

---

[15] Zu Rahner vgl. N. A. Luyten, Die Materie, Quelle des Geistes? Das Entstehen des Geistes in der Evolution, in: Naturwissenschaft und Theologie Heft 10: Teilhard de Chardin und das Problem des Weltbilddenkens (Freiburg/München 1968) 117–128, Diskussion des Vortrags 129–147. Ferner P. Eicher, a. a. O. 286–293 und 374–386, sowie H. Vorgrimmler, Der Begriff der Selbsttranszendenz in der Theologie Karl Rahners, in: H. Vorgrimmler (Hg.), Wagnis Theologie (Freiburg i. Br. 1979) 242–258.

[16] „Das endliche Erkennende, das der Mensch ist, ist jenes Seiende, das dadurch ‚bei sich ist', daß es bei einem einzelnen, endlichen, ihm aposteriorisch begegnenden, sich von sich her zeigenden Seienden so und dadurch ist, daß es auf das Sein überhaupt vorgreift." (Hom. 71)

[17] Im Grundkurs des Glaubens (Freiburg i. Br. u. a. 1976) spricht Rahner im Kapitel ‚Der Mensch als Wesen der Transzendenz' (42ff.) nicht mehr von einer aktiven Selbsttranszendenz: „Die Transzendenzbewegung ist aber nun nicht das machtvolle Konstituieren des unendlichen Raumes des Subjekts vom Subjekt als dem absolut Seinsmächtigen her, sondern das Aufgehen des unendlichen Seinshorizontes von diesem selbst her." (45) Allerdings ist weiterhin von einem Vorgriff auf das Sein die Rede (44f.), womit die Problematik weiter bestehen bleibt, auf die in dem folgenden Abschnitt hingewiesen wird.

Geist zu denken „dort, wo er selbst ohne das ‚in-ihm-über-ihm' stehende Moment des Woraufhin gedacht wird" (Hom. 73)?[18] ist der Geist da einfach er selbst, ohne Seinsbezug? Offenbar nicht, weil das Geistsein allererst durch das ‚Haben des Seins' ermöglicht wird. Den Geist ohne die Bewegtheit durch das Sein denken, heißt nicht, das ‚reine Selbst' des Geistes oder den Geist in dem denken, was er ‚an sich' – ohne Ermächtigung – kann, sondern heißt, überhaupt nicht Geist denken! Rahner geht es um die Ermöglichung des Geistes, der im Sein-beim-anderen bei sich ist. Dann aber läßt sich die Ermöglichung nicht als ein ermächtigtes *Wirken* des Geistes (Vorgriff, aktive Selbsttranszendenz) ansetzen. Denn die Bewegtheit des vorgreifenden Geistes durch das Sein muß in einer Weise vom Geist unterschieden werden, die es gestattet, noch sinnvoll von einem Können des Nichtgekonnten zu reden. In der Bewegtheit durch das Sein wird dem Geist ja jene Potenz verliehen, die ihn zu etwas ermächtigt, wozu er von sich aus nicht imstande wäre, nämlich „das Haben des Seins" zu erwirken (Hom. 75).[19] Der Gedanke der aktiven Selbsttranszendenz setzt den Unterschied von ‚an sich' Gekonntem und ‚an sich' Nichtgekonntem voraus, weil er das Können des Nichtgekonnten begreiflich machen will. Damit bleibt aber die entscheidende Frage offen, was es mit der *Differenz* zwischen dem jener Ermächtigung noch *Zugrundeliegendem und dem Sein* auf sich hat.

Einerseits muß der Geist bereits zugrunde liegen, weil die Transzendenzbewegung sonst nicht ihn beträfe. Dann aber bleibt die Differenz von Geist und Sein als Problem unbedacht liegen. Andererseits darf der Geist noch nicht zugrunde liegen, wenn anders der Vorgriff auf das Sein den bei sich seienden Geist allererst ermöglichen soll. Dann aber kann die Transzendenz wiederum nicht eine des Geistes sein. Ein Ausweg aus diesem Dilemma bietet sich an, wenn die Bewegtheit des Geistes durch das Sein anders konzipiert wird. Sie dürfte nicht (unter dem Zwang der Idee einer Selbsttranszendenz) als eine Ermächtigung im Sinne einer weiteren Potenzialisierung, sondern müßte als jenes ursprüngliche Geschehen angesetzt werden, dem der Geist dergestalt entstammt, daß er dadurch bereits die *Offenheit* auf das Sein hin *ist* – und diese nicht erst in einem (ermächtigten) Vorgriff zu erwirken hat. Die Bewegtheit wäre zu denken nicht als eine Ermächtigung zu einem Vorgriff – sondern als die vom Sein her eröffnete Differenz von Geist und Sein: als die anfängliche Seinsmitteilung, in welcher der vernehmenkönnende Geist allererst entspringt.[20]

Es erübrigt sich eine ausführliche Darlegung, daß die Offenheit des Geistes auf das Sein hin nicht wiederum abgesetzt werden darf gegen die anfängliche Seins-

[18] Weissmahr hat hier vorsichtiger von einer abstrakten Betrachtung gesprochen: Der Grund alles Wirklichen kann „das ermöglichen, wozu das endliche Seiende ‚nur von sich aus', also in Unabhängigkeit von seinem letzten Grund betrachtet (was freilich eine abstrakte Betrachtungsweise ist), nicht fähig wäre, nämlich aus weniger mehr hervorzubringen" (Gotteslehre, 92).

[19] „Im Erkennen erwirkt der (endliche) Geist mehr, als er selber ist: dies ist ihm jedoch nur möglich in der Kraft des absoluten Seins", H. Vorgrimmler, a. a. O. 242.

[20] Zur Problematik, die Seinserschlossenheit als transzendentale Leistung des endlichen Geistes zu begreifen, vgl. M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart (Heidelberg ^{3}1981) 217f. und 222ff.

mitteilung, weil diese als jene geschieht. (Die anfängliche Seinsmitteilung ist die Geistgründung selbst.)[21] Wenn nun der Geist die vom Sein her gewährte Offenheit auf das Sein, der vom Sein her eröffnete ‚Ort' der Seinspräsenz ist – welcher ‚Ort' genauer noch als das einmalige und irreduzible Du-selbst eines jeden Menschen darzulegen wäre –, dann kann diese Offenheit *weder* als eine Potenz angesetzt werden, die auf Aktualität hin noch offen ist – weil der Seinsmitteilung nicht ein rezeptives Prinzip vorausgesetzt ist, vielmehr dieses in jener mitgesetzt wird –, *noch* auch als eine Tat des Geistes (aktive Selbsttranszendenz) gedacht werden. Es ließe sich rechtens nicht sagen, der Geist ‚erwirke' das ‚Haben des Seins' in der Bewegtheit durch das Sein, weil der Geist bereits im (vom Sein her gestifteten) Seinsbezug stehen muß, soll der Vorgriff erfolgreich sein. Vielmehr: Der Geist *ist* die *Teilnahme am Seinslogos* – jeder Vorgriff, jede Selbstüberbietung kommt hier zu spät. Das vermeintliche Erwirken gründet bereits in der Seinsmitteilung. Wird die Erschlossenheit des Seins als Resultat einer ermächtigten transzendentalen Leistung des Geistes – seiner Selbstüberbietung – gedacht, so wird der Geist als Ausgangspunkt der Transzendenzbewegung in eine Seinsunbezüglichkeit versetzt. Das Problem der Differenz von Sein und Geist stellt sich von neuem.[22]

Wo es um Wesensgründung geht, kann von einem *Wirken* des zu Gründenden (und sei es auch einem ermächtigten Wirken) sinnvollerweise nicht gesprochen werden, wenn anders das Wirken im Wesen (in der Seinsweise) gründet. Das Wesen ist nicht die (sei es auch ermächtigte) eigene Tat des Seienden. – Nach dem bislang Ausgeführten müßte die These fallen, die ursprüngliche Gestalt des Werdens sei die Selbsttranszendenz des Geistes auf das Sein. *Werden* im *ursprünglichen* Sinn wäre nicht ein ermächtigtes Wirken (Selbsttranszendenz) des Seienden, sondern der *Hervorgang* des Seienden als eines solchen: die Anteilgabe am Sein.

2.2.2 Der Begriff ‚innerweltliches Werden'

Ein zentrales Motiv zur Einführung des Begriffs der aktiven Selbsttranszendenz ist die Wahrung des innerweltlichen Charakters des Werdens. Damit verbindet sich die Tendenz, das Werden mit dem Wirken eines Seienden gleichzusetzen, so daß der Unterschied von Entstehen bzw. Vergehen und Veränderung verloren zu gehen droht. Besonders deutlich wird das bei Rahners Wesensselbsttranszendenz, weil hier die Einheit von Wesensverschiedenem (des Niederen und

[21] Es handelt sich um eine Seinsmitteilung, nicht um ein bereits begrifflich ausgearbeitetes und angeeignetes Seinsverständnis.

[22] Für M. Müller ist die Seinserschlossenheit das Ereignis der „Seinsmitteilung, in welcher Unbedingtes sich selbst von sich selbst her auf Endlichkeit verweist und anweist: welche Selbstanweisung es als ‚Illumination' und ‚Participation' zu bedenken gilt vor allen Weisen ursächlicher Verknüpfung und Einigung durch Prinzipien, die erst verknüpfen und einigen können auf dem Boden solcher schon geschehener und geschehender Seinsmitteilung. Unser Transzendieren ist überholt durch die es ermöglichende Selbsttranszendierung des Seins und des Gottes zu uns hin." Ebd. 218.

Höheren) in das Wirken des (niedrigeren) Seienden verlegt erscheint: Die Einheit des Wesensverschiedenen im *Sein* gilt als Einheit des *Werdens* und diese wiederum als die Einheit des *Wirkens* eines Seienden.

Zu fragen wäre erst einmal, ob die stillschweigende Voraussetzung, die Einheit von Wesensverschiedenem im Sein sei eine *Entwicklung desselben*, sich so ohne weiters halten läßt.[23] Genau das wäre ja zu erörtern, ob hier in der Tat von einer Entwicklung desselben die Rede sein kann (welches Selben?), und ob nicht unter der Hand der Hervorgang des Seienden (die onto-logische Bewegung qua Hervorgang des Seienden aus seinen Gründen) ontifiziert wird, und dem principiatum etwas zugeschrieben wird, was Sache der principia ist.

Nun sollen Formulierungen gewiß nicht engherzig ausgelegt werden, wenn sich ihr Sinn aus dem Kontext unschwer entnehmen läßt. Es ist klar, was Ausdrücke besagen wie die, daß „Materie, Leben, Geist in einer einzigen Geschichte der Entwicklung zusammengehalten" sind (VI/179), oder daß sich „die Materie auf das Leben und auf den Menschen hin entwickelt" habe (V/192). Rahner läßt gar keinen Zweifel offen: Gemeint ist das Seiende des jeweiligen Seinsbereichs: das materiell Seiende, das Lebendige (die Lebewesen), der konkrete Mensch. Es wirkt ja strenggenommen nicht ‚die' Materie, sondern das materiell Seiende, nicht ‚das' Leben, sondern das konkrete Lebewesen. Dennoch bergen solche sprachliche Abkürzungen die Gefahr einer Problemverschleierung in sich: sie lassen nur allzu schnell das jeweils tätige Subjekt aus den Augen verlieren. Daß sich das Leben auf den Menschen hin entwickelt, d.h. auf ihn hin sich selbst transzendiert hat, müßte genauer heißen, daß dieses konkrete Lebewesen – das noch nicht als Mensch anzusprechen ist – (oder: diese konkreten Lebewesen) sich auf einen konkreten Menschen hin selbst transzendiert hat (haben). Damit erhebt sich erneut die Frage, ob sich das Entstehen als Wirken denken läßt. Denn Wesensselbsttranszendenz bedeutet, daß ein Seiendes *wirkt*, d.h. sich selbst so überbietet, daß es zu einem neuen, von sich als überbietendem wesensverschiedenen Seienden *wird*. Das aber heißt: es *entsteht* aus dem sich überbietenden Seiendes ein neues, wesensverschiedenes.

Rein formal genommen lassen sich grundsätzlich zwei Fälle denken. 1) Ein schon bestehendes Seiendes erwirkt in aktiver Selbsttranszendenz den Wandel seiner selbst in ein wesenshöheres Seiendes. 2) Im Auf- und Miteinanderwirken von Seiendem entsteht ein drittes, von den anderen wesensverschiedenen, höhe-

[23] „Aber ‚Entwicklung' (und sie ist gerade als solche immanente Entwicklung) ist in ihrem eigenen Wesen ‚Selbsttranszendenz' in Neues, das Bisherige wesentlich Überbietendes hinein. Eine andere Vorstellung hebt ernstgemeintes Werden im Grunde auf. Solche Selbsttranszendenz impliziert eine letzte Gemeinschaftlichkeit zwischen Ausgangspunkt und Ergebnis einer Entwicklung, sonst würde ja nur an die Stelle des einen ein fremdes Anderes treten. Von Werden und Entwicklung desselben könnte keine Rede sein (VIII/607). R. Spaemann hat auf die fatalen Konsequenzen aufmerksam gemacht, die aus dem unkritischen Gebrauch des Begriffs ‚Entwicklung' und vor allem aus der Nivellierung des Unterschieds von Entstehen-Vergehen und Veränderung erwachsen. Vgl. dazu R. Spaemann, Sein und Gewordensein. Was erklärt die Evolutionstheorie? in: R. Spaemann, P. Koslowski und R. Löw (Hg.), Evolutionstheorie und menschliches Selbstverständnis. Zur philosophischen Kritik eines Paradigmas moderner Wissenschaft (Weinheim 1984) 73–91, insb. 88ff.

res Seiendes. (Nach Rahner ist dies der Fall z. B. bei der Zeugung des Kindes durch die Eltern.)[24] Der Einfachheit halber sei die Problematik am ersten Fall dargestellt, wobei in beiden Fällen zu beachten ist, daß die Wesensselbsttranszendenz der Akt eines individuell-konkreten Seienden ist. Folgendes Dilemma erscheint unausweichlich: Wenn ein Seiendes sich *selbst* auf das von ihm wesensverschiedene Höhere überschreitet, dann überschreitet es sich selbst gerade nicht, es wird aus ihm nicht ein wesensverschieden anderes, sondern es bleibt es selbst, solange man daran festhält, a) daß das ‚Transzendieren' der *Selbst*vollzug dieses Seienden ist, und b) daß der Vollzug in der Seinsweise des Seienden gründet. Dann ist es allerdings irreführend, den Selbstvollzug als ‚Transzendieren' des Selbst zu bezeichnen.[25] Wird im Wirken aus dem Wirkenden ein wesensverschieden anderes, dann betrifft dieser Wesenswandel naturgemäß auch das Wirken. Dann könnte nicht mehr von ein und demselben Vollzug, sondern müßte von wesensverschiedenen Vollzügen gesprochen werden. Die Wesensverschiedenheit der Vollzüge ist dann die *Folge* des Wesenswandels des Wirkenden, nicht dessen Grund: aqere *sequitur* esse. (Man kann hier nicht damit argumentieren, dieser Satz verliere eben im Fall der aktiven Selbsttranszendenz seine Gültigkeit. Denn der Rückgriff auf den immanent-transzendenten absoluten Seinsakt erfolgt ja deshalb, weil an diesem Satz festgehalten wird! Das Seiende würde sonst etwas geben, was es nicht hat.)

Wenn hingegen ein Seiendes sich auf das Wesensverschiedene *überschreitet*, die irreduzibel neue Wirklichkeit nicht passiv empfängt und nicht von außen hinzugesetzt erhält, sondern selbst erwirkt, dann ist es nicht mehr das Seiende selbst, welches dies tut. Denn wenn im Transzendieren Wesensverschiedenes werden soll, verliert das Seiende, welches dieses sein wesensverschiedenes Mehr erwirkt, darin seine Selbstidentität. Im Erwirken hört es auf, es selbst zu sein. Demnach kann das Transzendieren *kein Selbst*vollzug sein, weil in ihm das Selbstsein aufgehoben wird.[26] Dann darf rechtens eben nicht mehr von einer aktiven *Selbst*transzendenz gesprochen werden, weil damit der Fundierungszusammenhang

---

[24] „Es ist hierzu nur noch zu bemerken, daß dieser Begriff der Selbsttranszendenz auch die Transzendenz ins substantiell Neue, den Sprung zum Wesenshöheren einschließt. Würde man diese ausschließen, würde der Begriff der Selbsttranszendenz entleert, würden bestimmte Phänomene nicht mehr unbefangen gewürdigt werden können, wie z. B. die Zeugung eines neuen Menschen durch die Eltern in einem zunächst und scheinbar bloß biologischen Geschehen." (V/192) Ist dieses Beispiel glücklich gewählt? Was soll es denn heißen, daß Eltern in der Zeugung sich auf ihr Kind hin überschreiten und darin sich selbst überbieten? Vollbringen hier Eltern etwas, was sie ‚an sich' nicht können? Stimmt hier die Logik? Gerade das können doch Eltern ‚an sich': ihrem Kind zum Dasein zu verhelfen. Dergleichen überschreitet gerade nicht ihre Fähigkeiten! (Wohlgemerkt: ‚zum Dasein verhelfen'! Diese vorsichtigere Formulierung bietet u. E. eine größere Offenheit hinsichtlich der näheren Bestimmung dieses personalen Wirkens.)

[25] Vgl. oben Kap. 2.1.2.

[26] Eicher wendet gegen Rahner ein, die Erkenntnis des Geistes sei keine Wesensselbsttranszendenz: „denn zwischen der intentionalen Selbsttranszendenz des Geistes und seiner allfälligen Wesenstranszendenz wäre noch einmal eine klare Differenz anzumelden: im Erkennen transzendiert der Geist nicht sein Wesen – wie würde *er* sonst noch erkennen? – sondern er transzendiert seinen jeweiligen Stand des Erkennens, er transzendiert intentionaliter, nicht realiter", a. a. O. 386.

von Seinsweise und Vollzug nivelliert wird: Zu sein ist nicht die eigene Tat eines Seienden.[27] Dem Gesagten könnte entgegengehalten werden, hier werde die Dynamik des absoluten Seinsaktes vergessen, in der die aktive Selbstüberbietung des Wirkenden erfolge.[28] Allein es geht nicht darum, von vornherein die Dynamik des absoluten Seins in Abrede zu stellen, sondern um den Stellenwert, der ihr im Werden zugeschrieben werden muß. Die Grundfrage lautet, ob der Begriff einer aktiven Selbsttranszendenz überhaupt eine taugliche Kategorie zur Erfassung des Werdens in der Vielfalt seiner Formen ist. Problematisch ist dieser Begriff nicht wegen seines inneres Widerspruchs, der sich dann ohnehin dank der Dynamik des absoluten Seinsaktes beheben läßt, sondern wegen der fraglosen Voraussetzung, die er macht: das Werden sei die Tat des Werdenden selbst („Werden ist die vom Niedrigeren selbst erwirkte Selbsttranszendenz des Wirkenden, ist aktive Selbstüberbietung", VI/210). Entwicklung, Geschehen, Veränderung, Entstehen-Vergehen erscheinen unterschiedslos als Formen des Wirkens.

Läßt sich diese Voraussetzung an den Phänomenen ausweisen? Wie steht es mit Formen des Werdens wie z. B. dem Wachstum oder der Entwicklung? Wenn ein Kind ißt und trinkt, dann ist es darin zweifellos aktiv. Ist aber deswegen sein Größerwerden seine Tat? Daß es heranwächst, das geschieht mit ihm. Dieser Werdeprozeß kann gefördert oder gehemmt werden, aber das Kind bewirkt doch nicht sein eigenes Wachstum. Und wenn sich einer entwickelt und aus einem Jüngling ein Mann wird, so verhält er sich zwar zu seinem Älterwerden, und ist es so gesehen seine Tat, ob er ein ‚Kindskopf' bleibt oder nicht – aber das Älterwerden widerfährt ihm, er erwirkt es nicht. Und daß einer ‚verfällt', ‚dahinsiecht' und als Person anders wird – ist das die Tat des Anderswerdenden selbst? Reicht auch hier die Alternative ‚Selbstbestimmung – Fremdbestimmung' aus? Die Zeitlichkeit meines Daseins, zu der ich mich so oder so verhalte, ist nicht die Tat meiner selbst. Es gibt ein Werden, das nicht die Auswirkung von Fremdbestimmung ist, sondern die Bestimmtheit des Werdenden selbst ausmacht, über die er nichts vermag: wir werden anders, weil wir unserem Werden unterliegen! Damit ist nicht behauptet, solches Werden hätte keine entsprechenden Ursachen, sondern nur die Sentenz problematisiert, nach der das Werden die *Tat* des Werdenden *selbst,* die von ihm erwirkte Selbsttranszendenz ist – die freilich das In-Über des absoluten Seinsaktes erforderlich macht. Wie steht es nun mit dieser Dynamik? Wie muß sie gemäß den zugrunde liegenden Prämissen gedacht werden?

---

[27] Daß zu sein die eigene Tat des Seienden ist, sagt selbstverständlich weder Rahner noch Weissmahr. Ganz im Gegenteil. Wie kann man aber den Konsequenzen entgehen, wenn wie bei Rahner so unterschiedliche Formen des Werdens wie das Entstehen und die Veränderung unter den Oberbegriff ‚Wirken' subsumiert erscheinen? Wird das Entstehen unter den Begriff des Wirkens subsumiert, so bedeutet eine Ermächtigung des Niederen zur Selbstüberbietung ins Höhere letztlich eine Ermächtigung zur Selbsterwirkung. Diese Konsequenz erscheint unausweichlich.

[28] „Eine Wesensselbsttranszendenz aber ist ebensowenig wie die (einfache) Selbsttranszendenz ein innerer Widerspruch, sobald man sie geschehen läßt in der Dynamik der inneren und doch nicht eigenwesentlichen Kraft des absoluten Seins, in dem, was man theologisch Erhaltung und Mitwirkung Gottes mit dem Geschöpf nennt, in der inneren und bleibenden Getragenheit aller endlichen Wirklichkeit in Sein und Wirken, in Werdesein, in Selbstwerdesein, kurz in Selbsttranszendenz, die zum Wesen alles endlich Seienden gehört." (V/192)

Aus dem In-Über des göttlichen Seinsaktes im Wirkenden folgt für Rahner: Es „kann und muß dem endlichen Seienden die Ursächlichkeit zugesprochen werden auch für dasjenige, was mehr ist als es selbst, für das, woraufhin es sich selbst übersteigt" (VI/211). Darauf könnte geantwortet werden, daß der Rückgriff auf dieses In-Über bereits unter der *Voraussetzung* erfolgt, daß a) das endlich *Seiende* die *Ursache* auch für das Mehr *zu sein hat,* und daß b) eine Ursprungsbeziehung in erster Linie eine Verursachung ist. Aus dem In-Über des göttlichen Seinsaktes könnte ja ebensogut gefolgert werden, daß das Mehr vom göttlichen Urgrund selbst stammt und nicht vom Endlichen in Selbstüberbietung verursacht ist, *ohne* daß dieses deshalb ausgeschaltet werden müßte.[29] Denn zur Erklärung des Mehr ist ja auf das In-Über des göttlichen Seinsaktes verwiesen worden: Das Seiende würde sonst mehr geben, als es hat. (Die Seinsprinzipien werden vom Seienden schließlich auch nicht verursacht.)

Diese Folgerung wird von Rahner abgelehnt. Das Seiende muß die Ursache auch für das Mehr seiner selbst sein, weil sonst der *innerweltliche* Charakter des Werdens verlorenginge. Die Ablehnung erfolgt im Zeichen eines ganz bestimmten Begriffs von Innerweltlichkeit. Wäre nämlich nicht auch das Seiende die *Ursache* für das Mehr, stammte dieses direkt und unmittelbar von Gott, so träte an die Stelle des Endlichen die Kausalität Gottes, was dem Satz widersprechen würde, daß Gott der transzendente Grund alles geschöpflichen Tuns ist und alles durch zweite Ursachen wirkt. Gottes Tun würde zu einem mirakulösen Eingreifen von außen und zu einem „Tun in der Welt neben anderem Tun der Geschöpfe, anstatt der transzendente Grund alles Tuns aller Geschöpfe zu sein" (Hom. 81). Eben deshalb muß das *Seiende Ursache* sein.

Wie steht es mit der Identifizierung von ‚innerweltlichem Tun Gottes' mit einem ‚Tun neben anderem geschöpflichem Tun'? Wieso muß ein *innerweltliches* Tun Gottes eo ipso ein Tun *neben* anderem geschöpflichem Tun sein? Und weshalb muß ein innerweltliches Tun Gottes ein mirakulöses Eingreifen *von außen* sein? ‚Innerweltlich' soll offenbar ‚geschöpflich' heißen. So gesehen ist dann Gott als Schöpfer nicht innerweltlich, sondern ‚außerweltlich'. Ein (nach dieser Terminologie) innerweltliches Tun Gottes wäre dann ein geschöpfliches Tun Gottes, was widersinnig ist, weil der Schöpfer kein Geschöpf ist, womit auch schon gesagt ist, daß ein geschöpfliches Wirken Gottes (ungeachtet des darin beschlossenen Widersinns) eines neben anderen Wirkweisen der Geschöpfe wäre. Nach der zugrunde gelegten Alternative von ‚innerweltlich – außerweltlich' müßte nicht nur das Transzendenter-Grund-Sein Gottes, sondern auch die von Gott herstammende Ermächtigung des Seienden zur Selbstüberbietung als ein außerweltliches Tun Gottes bezeichnet werden. Damit wäre so lange nichts gewonnen, als man meint, beides unterscheiden zu sollen. Sicher, Gott ist als Schöpfer verschieden von dem geschöpflichen Sein – ist es aber erhellend, dieses als innerweltlich und

[29] „Das Entstehen des Ursprünglichen, des Neuen in der Welt ist nur zu erklären, wenn dieses Neue das Ergebnis *sowohl* der innerweltlichen *als auch* der welttranszendenten und absoluten Ursache ist." (Ont. 144, Herv. im Original) Diese vorsichtige Formulierung läßt mehrere Deutungsmöglichkeiten offen!

Gottes Sein dementsprechend als außerweltlich zu bezeichnen? Teilt nicht die These vom innerweltlichen Charakter des Werdens mit der Übernahme dieser Begrifflichkeit (wider Willen) dieselbe Voraussetzung wie die Befürwortung eines Eingreifens Gottes, daß nämlich Gott in der Welt zunächst nicht anwesend ist? Ist denn Gott je außerhalb der Welt, so daß er in sie eingreifen müßte? Verführt das im Kontext der Selbstüberbietung verwendete Begriffspaar ‚innerweltlich – außerweltlich' nicht dazu, Gott in deistische Weltferne zu rücken? Bleibt hier nicht genau das unausgesprochen, was sonst den zentralen Punkt der Überlegung Rahners bildet, daß Gott der transzendente Grund ist, indem er dem Seienden in der Weise des In-Über *immanent* ist? Besteht denn die Gegenüberstellung zu Recht: Gott ist der ‚transzendente, tragende Grund von allem, nicht aber ein Demiurg, dessen Tun innerhalb der Welt geschieht' (Hom. 80)? Hängt nicht das Sein des Geschöpfes an Gottes Immanenz im Geschaffenen, und ist nicht diese Immanenz das schöpferische, zur Selbständigkeit freigebende Wirken Gottes? Gott wirkt gerade als transzendenter Grund (bleibend) im Geschaffenen.[30] Gott und Geschöpf sind im Sein verschieden, aber die Verschiedenheit Gottes besagt nicht schon seine Geschiedenheit vom Geschöpf.

Weiters: Gott wirkt alles durch Zweitursachen, weil sein Wirken sonst nach Art eines geschöpflichen (=zweitursächlichen) Wirkens mißverstanden wäre (Hom. 80). D.h. Gott läßt das Höhere durch das Niedere erwirken, indem er „ihm gerade die Potenz (gibt), sich selbst zu überbieten" (VIII/607). (Daß Gott alles „durch zweite Ursachen" – Hom. 80 – erwirkt, soll offenkundig nicht als ein Verhältnis von Prinzipal- und Instrumentalursächlichkeit verstanden werden. Denn nach dem gewöhnlichen Begriff von Instrumentalursache entwickelt ja diese keine Eigenaktivität.) Und auch bei Weissmahr heißt es, daß Gott (auch) als Zweitursache wirken würde, würde er in der Welt ohne Zweitursachen handeln (Gotteslehre, 143). Daß Gott in der Welt *nicht ohne* Zweitursachen handeln kann, bedeutet positiv, daß Gottes Wirken in der Welt vom zweitursächlichen Wirken vermittelt ist: „Gott kann innerhalb der Welt niemals so wirken, daß seine Tätigkeit nicht zugleich auf der geschöpflichen Ebene von der Eigenaktivität der geschaffenen Wirkursachen vermittelt wäre." (Gotteslehre, 144f.) Wie ist nun unter Zugrundeliegen der Alternative ‚innerweltlich – außerweltlich' die göttliche Ermächtigung des Seienden zur Selbstüberbietung zu denken?

Es ist hier Gottes Freigabe des Seienden zu eigenem Sein und Vollziehen (das Transzendenter-Grund-Sein (Gottes) zu unterscheiden von der Verleihung einer Potenz zur Selbstüberschreitung (Gottes Wirksamkeit im Seienden, die dieses zu etwas befähigt, wozu es ‚an sich' nicht imstande wäre). Diese Ermächtigung betrifft ein schon Geschaffenes. Anderenfalls hätte die Rede keinen angebbaren Sinn mehr, es werde einem *Seienden* die Potenz zur Selbstüberbietung verliehen. (Es gäbe nichts, was transzendiert werden könnte.) Wozu ein Seiendes ‚an sich'

[30] „Quamdiu igitur res habet esse, tandiu oportet quod Deus adsit ei, secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime." (Thomas, STh I, 8, 1)

imstande ist, hängt von dem Wirken Gottes ab, in welchem er transzendenter Grund des Seienden ist. Würde mit *diesem* Wirken Gottes das Seiende bereits zur Selbstüberbietung befähigt sein, würde sich diese aufheben, weil der für die Selbstüberbietung konstitutive Unterschied von ‚an sich Gekonntem' und ‚an sich Nicht-Gekonntem' dahinfiele. Mit der Aufrechterhaltung dieses Unterschiedes muß aber auch zwischen dem Tun Gottes unterschieden werden, darin er als transzendenter Grund die Selbständigkeit des Seienden erwirkt, und zwischen dem Tun Gottes im Sinne einer Ermächtigung des Seienden zum Ursachesein für das Mehr seiner selbst.

Nun darf die Ermächtigung nicht als ein innerweltliches Tun Gottes gedacht werden. Denn nach der vorausgesetzten Alternative ‚innerweltlich – außerweltlich' ist ein innerweltliches Tun eine Hinzufügung, ein Eingriff von außen. Und genau solch eine Vorstellung soll ja durch den Gedanken einer Ermächtigung der Zweitursachen zum Erwirken eines Mehr verhindert werden. Die Alternative läßt es aber auch nicht zu, die Ermächtigung als ein außerweltliches Tun Gottes anzusetzen, weil sonst der Unterschied zwischen der schöpferischen Gründung des Seienden und seiner Ermächtigung zur Selbsttranszendenz dahinfiele. (Das Wirken Gottes als transzendenter Grund des Seienden wäre ja sein außerweltliches Wirken!) Damit erweist sich jedoch die Alternative als unzureichend. Wenn anders nämlich einem *Seienden* die Potenz zur Selbstüberbietung verliehen wird, dieses göttliche Tun im Seienden terminiert, die Dynamik des göttlichen Seinsaktes dem Seienden immanent ist, ohne wesenskonstitutiv zu sein (V/191), dann muß die Ermächtigung zur Selbsttranszendenz als ein *innerweltliches Tun* Gottes gedacht werden, das dennoch *nicht* ein Tun *neben* anderem geschöpflichen Tun ist. Läßt sich aber die vorausgesetzte Gegenüberstellung ‚innerweltlich – außerweltlich' und die auf ihr aufbauende Identifizierung eines innerweltlichen Tuns Gottes mit einem Tun neben anderem geschöpflichen Tun nicht aufrechterhalten, dann wird in eins auch jene Logik fraglich, derzufolge das *Seiende* aufgrund des In-Über des göttlichen Seinsaktes als die *Ursache* für das Mehr seiner selbst angesprochen werden kann und muß (VI/211).

Wenn die Potenz in der Seinsweise des Seienden gründet, dann muß die Verleihung einer Potenz zur Selbstüberbietung den gesamten Seinsbestand, d.h. das Seiende zur Gänze betreffen. (Anderenfalls bliebe die verliehene Potenz dem Seienden im Grunde äußerlich, und es könnte von einer *Selbst*transzendenz keine Rede sein.) Dann aber hat das Seiende aufgehört, es selbst zu sein, wie auch die Ermächtigung (das Verleihen der Potenz zur Selbstüberbietung) in Wahrheit keine Ermächtigung, sondern etwas anderes ist. (Zu bedenken wäre, daß das Mehr- und Höhersein eines Seienden nicht die Addition einer ‚Seinsschicht', sondern die Aufhebung des Bisherigen ins Neue ist.) Es wird nicht einem identisch bleibenden Seienden eine weitere Potenz verliehen, so daß es etwas von ihm Wesenverschiedenes, ein ‚an sich' Nicht-Gekonntes nun doch erwirken kann, vielmehr ist konsequenterweise zu sagen, daß mit der (vermeintlichen) Ermächtigung bereits ein *neues Seiendes* (mit Rahner: ein Höheres) *verborgenerweise grundgelegt* ist. Mit der Verleihung der Potenz zum Erwirken des Höheren an das Niedrigere (VIII/607) ist dieses bereits aufgehoben ins Höhere, hat das Höhere schon ange-

fangen zu sein – nicht aber wird es in aktiver Selbsttranszendenz vom Niedrigeren erst erwirkt.[31] Die göttliche *Potentialisierung* ist in Wahrheit keine Ermächtigung, sondern schon der *Anfang des Neuen* als *schöpferische Aufhebung* des Bisherigen. (Nicht: Veränderung eines Vorgegebenen!) (Genauer: Sie schafft eine Konstellation der Seinsprinzipien, aus der ein Seiendes neuen Wesens hervorgeht.) Jedes *Erwirken* des Neuen, Höheren *durch* ein dazu ermächtigtes *Niederes* kommt hier zu spät. Das hätte freilich zur Folge, daß das evolutive Werden nicht als aktive Selbsttranszendenz, sondern in anderer Weise gedacht werden müßte. Damit wäre *weder* die Notwendigkeit einer Kette göttlicher ‚Spezialinterventionen' gegeben,[32] *noch* dem Seienden eine konstitutive Rolle im Kontext des Werdens von irreduzibel Neuem abgesprochen. Nur könnte diese aus den genannten Gründen nicht in einem ermächtigten *Verursachen des Neuen* liegen – wie uns überhaupt der Gedanke von der aktiven Selbsttranszendenz unter der einseitigen Betonung des Wirkens im Sinne der Effizienzursächlichkeit zu leiden scheint. Unter Beachtung der Immanenz Gottes und seines bleibenden Willens zur Schöpfung (creatio continua) könnte in diesem Zusammenhang der Partizipationsgedanke bessere Dienste leisten.

---

[31] Wohlgemerkt: Das Gesagte bezieht sich auf die Wesensselbsttranszendenz. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen: Der Gedanke einer Potentialisierung ist nicht einfachhin abzulehnen. Im Gegenteil: Er hat seinen guten Sinn im Kontext jener Phänomene, die (u.E. unrichtigerweise) als (einfache) Selbsttranszendenz bezeichnet werden. Es wäre die Erfahrung des Begabtseins mit Fähigkeiten genauer aufzuschließen, daß also Fähigkeiten als Gabe erfahren werden können. (Seit alters her wird hier mit Recht auf das künstlerische Hervorbringen verwiesen.) Allein: Zu einem neuen Vernehmen der Sprachlichkeit der Dinge befähigt werden, die Potenz zu einer intensiveren Seinsteilnahme verliehen bekommen – kurz: für ein neues Empfangen begabt werden ist etwas anderes als zum Verursachen des Mehr meiner selbst ermächtigt sein. Auf diesen phänomenalen Unterschied wäre bei der Frage nach den ermöglichenden Gründen unbedingt zu achten! (Rahners ‚Verleihen' einer Potenz könnte in die angezeigte Richtung weisen.)

[32] Geht man von der Immanenz des schöpferischen, seinsverleihenden Wirkens Gottes aus (Transzendenter-Grund-Sein Gottes), so scheint die Rede von einem ‚Eingreifen' Gottes in die Schöpfung unangebracht, wie ja auch der göttliche Schöpfungsakt kein vergangenes Datum ist.