

diese Bände veröffentlichte, hatten es bereits aufs bitterlichste zu dementieren begonnen. Zwar sucht M. gerade das Auseinanderbrechen der Hegelschule nochmals als Zeichen der Lebendigkeit zu deuten, die die Gegensätze, die zunächst außerhalb ihrer bestanden, in sich selbst aufzunehmen und auszutragen vermöge: aber dieses sperare contra spem war denn doch ein trügerisches. Daß Hegel „ein Stern der kommenden Zeit“ sei (II 601), war jedenfalls keine *Nahprophezie*.

Von ihrem Zielgedanken her gerät M.s *Darstellung* in das Dilemma, daß unser Philosoph der neuen Gnosis (vgl. II 681) zwar meint, daß das Hegelsche Total-system für Objektivität einfachhin bürge, aber eben jeden anderen Denker zum bloßen beschränkten Moment daran, zu einem Partikularisten des philosophischen Gedankens herabsetzen muß. Schon das Vorwort zum 2. Band gibt von dem Protest des Herbartschülers G. Hartenstein gegen die Behandlung seines Meisters durch M. bewegte Kunde. Dabei sagt uns M., er habe „von jedem Philosophen . . . aus seinen Werken exzerpiert, was nur irgend wichtig schien, und so durch gewählte Zusammenstellung und systematische Anordnung dieser Exzerpte das Bild seines gesamten Gedankenkreises zu reproduzieren versucht“ (S. VII), mit nur geringfügigen Zusätzen, Umstellungen usw. aus stilistischen Gründen (S. IX). Das dürfte, einige Übertreibung abgezogen, auch der Fall sein, es entspricht der Arbeitsweise M.s als Hegel-Herausgeber (vgl. W. Kern in Hegel-Studien 1 [1961] 56–59). Seine Referate sind zumeist recht gehaltvoll geworden, aber erschließen sich nur eingehenderer Beschäftigung. Man wird die Vor- und Nachteile des Buchs gegeneinander aufrechnen müssen. Dafür aus dem Hegelkapitel zwei einzelne Beispiele: M., der seine wissenschaftliche Laufbahn mit Arbeiten über Aristoteles begann, vergleicht Hegel immer wieder, aufschlußreich und mit gutem Recht, mit dem großen Griechen (II 603 606 624 639 668. . .) – ein Vergleich, der noch nicht zu Ende gebracht ist; wie denn auch „Hegel und seine Schule unter anderem den Anstoß zu einer ganz neuen Auffassungsweise des Aristoteles gegeben“ haben (II 686). Andererseits wird M. durch seinen Hegel-Zelotismus dazu verleitet, die Grundcharakteristik des absoluten Idealismus Hegels – „wo Natur und Ich in einer absoluten Identität gemeinschaftlich versenkt werden“ (II 601)! – der Schrift „Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt“ zu entnehmen, die M. zwar mordicus Hegel vindiziert, die aber doch wohl aus Schellings Feder stammt (vgl. H. Buchner in Hegel-Studien 3 [1965] 137–142). – M.s Bände sind bemerkenswert; ob sie auch preiswert sind, ist eine höchst relative Frage, relativ nämlich zu Interesse und Finanzen. (Die Seiten II 500–513 sind im Neudruck durcheinandergeraten, und II 695 fehlt die Anmerkung: Hegels Werke, Bd. I, S. 255–257, 268.)

W. Kern, S. J.

Welte, Bernhard, *Rückblick auf die Metaphysik. Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte* (in: Wort und Wahrheit XXII [1967] 747–757).

Dieser, wie der Verf. selbst sagt, „kühne“ Versuch, die Metaphysik des hl. Thomas mit dem Leitgedanken des späteren Heidegger zu konfrontieren, vertieft sich so eindringend in die Eigentümlichkeit metaphysischen Fragens, daß eine Auseinandersetzung mit ihm fruchtbar erscheint. Man muß W. für seine Bemühung um den Sinn Heideggerschen Seinsdenkens wie zugleich um dessen Bedeutung für die nachhaltigste Metaphysik des Abendlandes, die thomistische, dankbar sein.

Zunächst fragt er nach dem Grundgedanken Heideggers zur abendländischen Metaphysik. Heidegger möchte das noch Ungedachte, unbedacht Vorausgesetzte in dieser Metaphysik einholen: es ist dies „das Sein selbst“, das allem Denken „den Wesensraum zumißt“, ihm absolut vorgegeben ist. Sein aber gründet nicht im Seienden, auch nicht im höchsten Seienden, es ist „weiträumiger und zugleich anfänglicher als alles Seiende“. Was nun heißt „Sein“? Eine Antwort scheint nur indirekt möglich: Sein schickt alles Seiende in sein Wesen und lichtet es in sein Anwesen (sic). Weniger begrifflich ausweisen als es in seinem Walten „erfahren“ sollten wir es. Als die ursprüngliche „Wahrheit“ (es „ereignet“ allem zuvor „die Wahrheit seiner selbst“ und „dies ist das Ereignis, worin das Sein west“, wie Heidegger formuliert) fundiert es die Wahrheit (gleich Unverborgenheit) des Seienden und schließlich des Denkens. Doch es schickt sich je geschichtlich

(„geschicklich“) zu, indem es dem Denken je eigentümliche Möglichkeiten (Perspektiven) einräumt. „Die Weisen seiner Lichtung haben epochalen Charakter.“ Die ganze Geschichte des Abendlandes bildet eine einzige solche Epoche: Das Sein hat sich samt seinem Lichtungscharakter „von den frühen Griechen an in die Verbergung entzogen“, es wird zum Ungedachten, gedacht wird allein das Seiende, das durch das Sein doch erst eröffnete. „Das Sein entläßt sich in die Seiendheit.“ Erkennen und Wissen entarten zu vorstellendem, feststellendem, sicherstellendem Begreifen, wodurch das Seiende dem Willen verfügbar wird. Das epochal derart bestimmte Denken nennt Heidegger Metaphysik, sie sei das (vielleicht notwendige) Verhängnis des Abendlandes. Von daher gebietet die heutige Stunde: Zurück ins anfängliche Geschick (Sichzuschicken) des Seins, Achtsamkeit auf es und seinen Zuspruch, Überwindung (und Verwindung) der Metaphysik.

Was ergibt sich aus all dem für die Metaphysik des hl. Thomas? Ist sie eine solche, seinsvergessene, im Sinne Heideggers? Und: Findet sich in ihr darüber hinaus etwas, was zu der von ihm geforderten Überwindung der Metaphysik gehört?

Der Verf. hält sich an einige bekannte Thomas-Texte aus De Ver. 1,1 und stellt fest, für Thomas sei tatsächlich das „ens“ das Primäre; „id quod primo intellectus concipit“ sei nicht das „esse“. Freilich spricht Thomas oft genug vom „esse“. Aber, und das entscheidet, es meint das vom Seienden als Prädikat aussagbare Sein, dessen Seiendheit. Die Differenz ist die des Seienden und seiner Seiendheit, sie „ist damit nicht die Differenz des Seins und des Seienden im Sinne Heideggers“. Thomanische Metaphysik fällt also unter das allgemeine Verdikt über die abendländische Philosophie. – Da Thomas jedoch (mit Aristoteles) das „esse“ über jedes mögliche Genus stellt, darf der Seiendheit an und für sich nicht das „ist“ zugesprochen werden, sie muß vielmehr als das gelten, „wodurch“ ein Seiendes ein solches ist. Das ist folgenswer.

Zuvor bespricht W. die verschiedenen „Stellungen“ des „esse des ens“ bei Thomas, das „esse“ als „actualitas“, als „esse commune“, als „esse subsistens“. Ersteres besagt die „Wirklichkeit alles Seienden und also die Seiendheit alles Seienden“, das zweite das Sein als Begriff (vgl. S. c. G. I 26), das dritte Gott. Wesentlich ist, daß auch im letzten Fall Sein die Seiendheit des Seienden bedeutet, denn Gott werde als höchstes Seiendes bestimmt, wenn auch in ihm Sein und Seiend zusammenfallen. Also immer wird, auch hier, Sein vom Seienden her als Seiendheit gedacht. Freilich hat man sofort zu modifizieren, denn für Thomas gilt, „quod Deus non sit in aliquo genere“. Daher ist er nicht eigentlich ein Seiender, ihm kommt Sein nicht „zu“, er „ist“ sein Sein. Es werde mit diesem Gedanken „das Sein berührt, das im strengen Sinne kein Seiendes und auch nicht das Sein eines Seienden mehr ist“. An dieser Stelle weist Thomas über Metaphysik hinaus. Dennoch redet er immer wieder von Gott als „ens“, als „substantia“ usw. Wie hat man das zu verstehen? Der Verf. zitiert S. Theol. I 3, 4 ad 2 (wie es richtig heißen muß). Dort wird behauptet, von Gott könnten wir nicht seine „actualitas“ noch sein Wesen wissen, sondern nur zur Einsicht in die Wahrheit des Satzes gelangen, daß Gott ist. Damit werde alles Aussagen über Gott „auf die Ebene der anima und ihres Denkens, näherhin auf die Ebene... der Begriffe und Urteile des Denkens“ zurückgenommen, also in den Bereich der Metaphysik. Ein „Hintergedanke“ wird einen Augenblick lang bewußt (daß nämlich das „esse subsistens“ über alle Seiendheit hinausliegt), aber nicht entfaltet; in der Durchführung selbst behandelt Thomas alles Sein als Seiendheit. Sein Vorgehen hat daher durchaus, bis zur höchsten Spitze hin, den Charakter des vor-, fest- und sicherstellenden Denkens, also das der Metaphysik im Sinne Heideggers. „Das Sein aber, insofern es mehr und anderes als bloße Seiendheit ist, bleibt im Hintergrund.“ Immerhin ist die Möglichkeit, solches Denken zu überwinden, in und durch Thomas aufgebrochen.

Als geschichtliche Folge solcher Metaphysik muß die gesamte abendländische Philosophie angesprochen werden, insofern sie letztlich dem Seinsdenken völlig ausweicht und in immer ausschließlichere Verbegrifflichung hineinsteuert. Nach W. hat G. Sienerth diesen Verfallsprozeß richtig diagnostiziert. Nur einer, Meister Eckhart, wußte die bereitliegende Möglichkeit aufzugreifen und einigermaßen

zu entfalten: für ihn ist „das Sein“, Gott, über aller Seiendheit, allem Begriff. Er ist „Schweigen, Nichts, Wüste“. Solche Überwindung der Metaphysik konnte allerdings keine Schule machen, erst Heidegger nehme auf sie Bezug.

In Anm. 7 wird, das sei nachgetragen, sehr scharf betont, Seiendheit sei nicht das Sein im Verständnis Heideggers; sie sei „später“ als das Seiende, während das Sein „früher“ sei; wer an Seiendheit orientiert bleibt, habe das Sein nicht im Blick. Anm. 20 weist weiter eigens darauf hin, daß die Frage, wie sich das Heideggersche Sein sachlich zum thomanischen „*ipsum esse*“ Gottes verhalte, nicht untersucht werde, sondern lediglich „die Form des Gedankens hinsichtlich ihres metaphysischen Charakters im Sinne Heideggers“.

Lassen wir uns durch die vorstehende Analyse anregen und versuchen wir eine (vorläufige) Stellungnahme. Wenn eben vom metaphysischen Denken im Sinne Heideggers die Rede war, dann möchte man freilich allsogleich fragen, ob Heidegger das metaphysische Denken oder vielmehr das „Sein“ selbst sachgerecht konzipiert habe. Soweit seine Konzeption die Norm abgibt, verbleibt natürlich auch Thomas in der Seinsvergessenheit und jener feinfühlig vernommene „Hintergedanke“ bleibt tatsächlich Episode. Darüber gleich noch ein Wort. Zuvor aber eine Bemerkung zu den angeführten Thomastexten. Die Monographie *De Veritate* darf zwar nicht für das Denken des reifen Thomas stehen, dennoch ist für ihn auch später das „*primum in intellectu*“ das „*ens*“. Nur muß man fragen, ob solche Sätze sein Letztes aussagen. Seiend wird ja bekanntlich mit aller Energie vom „Sein“ her entworfen („*denominatur ab ipso actu essendi*“). Vom Sein her – das bedeutet eine unaufhebbare Priorität des Seins, des „*actus*“ schlechthin; Sein als Akt heißt Wirklichkeit, die überhaupt erst ein Seiendes als solches bestimmt, als solches „sein läßt“. Wenn man so will, erscheint der Seinsakt dann als Seiendheit, jedoch nur in einem ersten Aspekt. Seiendheit als Übersetzung von „*entitas*“ ist zutiefst nicht mit dem Seinsakt, also dem „*ipsum esse entis*“ identisch, jedenfalls nicht im Bereich des Kontingenten, innerhalb dessen ja auch Heidegger faktisch sich aufhält. Was seiend ist, verdankt dies dem Sein; es, das Sein, konstituiert die Seiendheit des Seienden, d. h. das im-Sein-sein des Seienden, steht aber zu ihr in ontologischer Differenz. Sobald wir die thomanische und thomistische These von der Nichtidentität von Sein und Seiend im Kontingenten zulassen, verstehen wir also, daß das Sein (des Kontingenten) die Seiendheit des Seienden begründet, selbst aber weder das Seiende selbst noch dessen Seiendheit ist. Vielleicht grenzt mithin die Heideggersche Differenz von Sein und Seiend als die von Sein und Seiendheit doch bedeutsam enger an die thomistische von Sein und Seiend, als es zunächst den Anschein hat, und die seinsgeschichtliche Doktrin, Thomas verfallende mit allen anderen dem Verdikt der Seinsvergessenheit, sollte zurechtgerückt werden. Daß er diese Zusammenhänge nicht ausdrücklich und thematisch genug gesichtet und exponiert hat, muß füglich zugegeben werden.

Wenn man nun einwenden wollte, auch so werde Sein immer noch vom Seienden und seiner Seiendheit her oder jedenfalls auf es hin entworfen, so möchte man entgegenhalten: nein, das Seiende in seiner Seiendheit wird vom Sein her konzipiert, und was sollte „Sein“ denn anderes bedeuten als „Wirklichen“ von Seiendem – wie könnte seine eigene „Wahrheit“ anders bestimmt werden als im Hinblick auf „Ermöglichung“ von Seiendem? Sonst sinkt es selbst in den Status eines Seienden zurück; es kann gar nichts anderes sein als das „*formalissimum*“ von Seiendem. Wahrscheinlich fällt an dieser Stelle die grundsätzliche Entscheidung zwischen der Ontologie des Aquinaten und derjenigen Heideggers und zwar, wie der Rez. anzunehmen sich erlaubt, zugunsten ersterer.

Selbstverständlich muß Heideggers Idee, wofern sie überhaupt ein Letztes auszudrücken sucht, innerhalb der thomistischen Synthese am ehesten in die Nähe des Gottesgedankens gelangen. Daher wird das Bedenken der „Differenz als solcher“ über sie hinausdrängen, denn der „Austrag“ von Sein und Seiend, über den Heidegger reflektiert, muß ja in einer Identität gründen, die ihn ermöglicht. Thomistisch heißt das, die kontingente Nichtidentität von Sein und Seiendheit des Seienden gründet in jener Identität, in der Sein und Seiend ineinander aufgehoben sind, im göttlichen „*esse subsistens*“ und „*esse suum*“. Nun kann man nicht, wie Heidegger will, dann auch das Wort „Sein“ dem metaphysischen Denken (in *seinem* Sinne) zurückgeben und es somit als „vorläufiges“ Wort bezeichnen. Über

Sein hinaus „gibt“ es nichts, es gibt höchstens jene göttliche Selbstidentität des Seins, die dann freilich das absolut Erfüllende eben an „Sein“ ausmacht.

B. *Lakebrink* meint, es gebe keine törichtere These als die, die klassische Metaphysik habe das Sein des Seienden vergessen (Klassische Metaphysik [Freiburg i. Br. 1967] 88). Heidegger hat nie behauptet, die Metaphysik denke nicht das Sein des Seienden, gerade es denkt sie. Aber sie denkt es letztlich eben sogar als in Differenz zu Seiend und Seiendheit und, wenn sie sich recht versteht, auch im Kontingenten nicht nur als Differenz von Seiend und Seiendheit. Die Heideggerische Terminologie scheint also nicht die völlig adäquate zu sein, wie er ja auch, was ihm immer wieder vorgehalten werden darf, das „esse“ als „actus essendi“ im originär thomanischen Sinne niemals diskutiert. Der Hinweis auf seine Bezugnahme auf Thomas in „Platons Lehre von der Wahrheit“ dürfte im Ernst nicht entgegenstehen und die Sätze aus Nietzsche II (413 ff.) treffen sicherlich nicht, was moderne Thomasinterpretation evident gemacht hat.

Daß Thomas das „esse subsistens“ an einigen Stellen nicht „ens“ nennen will, soweit „ens“ (endliche) Teilnahme am Sein besagt, tut nichts zur Sache. Daß er es mit Ps.-Dionysius als „nihil existentium“ denkt, weiß man ebenfalls, ja daß der Impetus „negativer“ Theologie bis in seine späten Werke hin wirksam ist. Andererseits verliert er nie seine großartige Nüchternheit, um von Gott das Moment des „Seiend“ radikal fernzuhalten; wie gesagt, sind ihm zufolge in Gott Seiend und Sein ineinander aufgehoben, aber keines von beiden verlorengegangen. Man mag auch hier wiederum daran erinnern, daß „ens“ als Partizipium primär den Charakter des Seins-Vollzugs, des Selbst-Seins, der grundhaften ontologischen „Subjektivität“ herausstellt, und ihn wird man Gott doch nicht absprechen wollen. Vielleicht ist alles in allem für Heideggersches Denken nicht nur das Nichts der Schleier des Seins, sondern seinerseits das Sein der Schleier Gottes. Und die Analogie des Kontingenten auf Gott hin dürfte dann zutiefst darin beruhen, daß der „actus essendi“ als (nicht eben glücklich so benannt) „prima res creata“ in Differenz zu Seiend und dessen Seiendheit (letztlich zur „entitas entis qua actua“) verharrt. Und wenn Thomas den größten Wert darauf legt, Gott betreffend Begriffe und Sätze zu bilden, dann nur in schwieriger, oft gewagter Analogie zu Begriffen und Sätzen aus dem Denken der Welt. (Die Funktion der Analogie hat W. in seinem Text nicht gewürdigt.) Möglicherweise muß heutige Metaphysik dieses analoge Denken und Sprechen von Gott noch verschärfen.

Metaphysik „überwindet“ also sich selbst, indem die Frage nach dem Seienden als solchen immanent in die nach dem Sein des Seienden und schließlich nach der Identität von Sein und Seiend in Gott übergeht. Was soll darüber hinaus im Denken noch anzutreffen sein? Und wenn Heidegger diesen Gedanken-Gang auf neue in seiner Weise befragt hat, dann wissen wir ihm dafür Dank.

Der Verf. hat in seinem ebenso eindringlichen und feinsinnigen Aufsatz „Die Gottesfrage im Denken M. Heideggers“ (in: Auf der Spur des Ewigen [Freiburg i. Br. 1965] 262–276) an den (noch immer unveröffentlichten) Vortrag Heideggers aus dem Jahre 1962 anknüpfend vermutet, jenes „Es gibt“, von dem Heidegger sagt, es sei das „Ereignis“, aus dem Sein und Seiend, sich differenzierend, stammen, lasse sich verstehen als „der scheueste Versuch, das Unausprechliche“ anzudeuten; dieser letzte Schritt auf dem Denkwege geschehe „weit entfernt vom metaphysischen, d. h. vom vor- und feststellenden Denken“. Für Thomas aber ist nicht nur das göttliche Sein, sondern schon das Sein überhaupt nicht im eigentlichen Sinne vorstellbar, begrifflich darstellbar, „objektivierbar“; im Sprechen über Gott wie auch schon, daran ist zu erinnern, im Sprechen über Sein (und Seinsstrukturen) wird die vorstellende (empirisch-begriffliche) Weise des Bedeutungsgehens prinzipiell überschritten („transcenditur modus significandi“).

H. Ogiermann, S. J.

Die Kirche in der Welt von heute. *Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils*, hrsg. von Guilhaume Baraúna. Deutsche Bearbeitung von Viktor Schurr. Gr. 8<sup>o</sup> (570 S.) Salzburg 1967. O. Müller. 50.— DM.

Unter dem stets wachsenden Schrifttum zur Pastoralkonstitution (PK) „Gaudium et Spes“ des II. Vaticanum und den von ihr angesprochenen Themen darf