

## Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule

Von Johannes B. Lotz, S. J.

Die Gesamtwürdigung des in der Überschrift angedeuteten Geschehens erfordert eine eigene Monographie. Deshalb können die folgenden Darlegungen wegen der im Rahmen dieser Festschrift gebotenen Kürze nur einige Hinweise vermitteln. Dabei verstehen wir die Maréchal-Schule so, daß sie ihren Meister mitumfaßt, also nicht nur jene meint, die in einem engeren oder weiteren Sinne als seine Jünger gelten dürfen; denn ihr Denken ist tiefgreifend von seinem Durchbruch bestimmt, obwohl sie zugleich ihre eigenen Wege gehen.

### I. Maréchal

Demnach soll zunächst von dem belgischen Jesuiten Jos. Maréchal (1878–1944) die Rede sein, der in Löwen als Lehrer seiner jungen Mitbrüder wirkte. Aus einer gründlichen Kenntnis der Geschichte des abendländischen Philosophierens schrieb er sein Hauptwerk „Le Point de départ de la métaphysique“<sup>1</sup>, dessen entscheidende Mitte der fünfte Band „Le thomisme devant la philosophie critique“ ist<sup>2</sup>. Damit beginnt jene neue Phase in der Auseinandersetzung zwischen der Scholastik und der Neuzeit, die in erster Linie auf Befruchtenlassen statt auf Widerlegen abzielt, die auch unter den Anregungen der Neuzeit das scholastische Gut tiefer faßt und in Bewegung bringt, die schließlich eine aus beiden erwachsende kommende Gestalt des Philosophierens vor-bereitet.

Näherhin unternahm es Maréchal, das metaphysische Denken des Aquinaten in die kritische Sprache Kants zu übersetzen, wobei er Kant überwand, indem er die Dynamik des Wissens bei Thomas herausarbeitete. Das gelang durch eine Synthese, die eine Grundeinsicht der „Kritik der praktischen Vernunft“ mit der Gründung der Erkenntnis, wie sie in der „Kritik der reinen Vernunft“ vollzogen wurde, vereinigte und so jene Gründung ergänzte, vertiefte und verwandelte. Nach Kant nämlich öffnet der sittliche Imperativ den Zugang zum An-sich und damit das Streben zum Absoluten, das sich in den drei Postulaten verdichtet; nun weist Maréchal das Streben

<sup>1</sup> Untertitel: *Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. 6 Bde. geplant, der letzte nicht veröffentlicht.

<sup>2</sup> Erschienen 1926, <sup>2</sup>1949; daneben bes. der 3. Bd. wichtig, erschienen 1923, <sup>3</sup>1944; er enthält eine ausgezeichnete, wohl bahnbrechende Darlegung des kantischen Philosophierens.

zum Absoluten ebenfalls in der Erkenntnis auf, wodurch diese mittels eines impliziten Erfassens eben des Absoluten auch bei ihren einzelnen Gegenständen zum An-sich vorstößt. Diese großartigen Zusammenhänge finden sich in der schlichten Aussage des Aquinaten angelegt, das Wahre sei ein Gutes, und zwar das Gute, zu dem der Geist strebt<sup>3</sup>.

Der angedeutete Gedankengang vollzieht eine transzendente Rechtfertigung oder Deduktion der absolut geltenden Setzung, die im *Urteil* stattfindet. Daher wird diesem eine eingehende Untersuchung gewidmet, die auf die Klärung besonders des ‚ist‘ hinzielt. Hierbei kommt die dem Geist innewohnende oder für ihn konstitutive Ausrichtung auf das Sein-schlechthin zum Vorschein, worin die Dynamik zum transzendenten Absoluten hin enthalten ist. Insofern der einzelne Gegenstand an dieser Dynamik teilnimmt, wird er objektiviert oder mit absoluter Geltung gesetzt. Demnach wird die Wahrheit des menschlichen Geistes nicht allein auf die Rezeptivität oder auf die Angleichung an den Gegenstand zurückgeführt; vielmehr kommt die Wahrheit erst dadurch zustande, daß die Rezeptivität in die Spontaneität des Geistes miteinbezogen oder von der Dynamik des Seins durchleuchtet wird. Diese Dynamik, die im Gegenstand oder im Seienden verschlossen oder verborgen ruht, wird vom Geist entborgen, in dem der erschlossene Vollzug des Seins von vornherein vorgezeichnet ist. Damit nimmt Maréchal die transzendente Methode Kants auf, indem er zugleich die Formalobjekte der verschiedenen Erkenntnisvermögen als die apriorischen Möglichkeitsbedingungen für die Gründung der menschlichen Erkenntnis sehen lehrt. Dadurch, daß er jene Bedingungen bis zu der von Kant vergessenen Offenbarkeit des Seins hin vertieft, überwindet er dessen anthropologischen Subjektivismus und ist er imstande, mittels der so erst auf ihren eigentlichen Kern hin verinnerlichten Methode gerade die Objektivität zu rechtfertigen. Es war eine Großtat Maréchals, die transzendente Methode von ihrer subjektivistischen Einschnürung zu befreien und für die Grundlegung der Seinsphilosophie zu retten und zu gewinnen.

Erwähnen wir hier sogleich die entscheidende Auseinandersetzung, die Maréchals Unternehmen entfesselte; sie läßt sich auf die zwei Worte Repräsentation und Konstitution zurückführen. Man warf ihm vor, er trete für die Konstitution des Objekts durch das Subjekt ein und zerstöre dadurch die Repräsentation, falle also aus dem Objektiven in das Subjektive. Darauf ist in seinem Sinne zu antworten, die wahre Repräsentation werde gerade und einzig durch die vom Sein her

<sup>3</sup> Verum est bonum intellectus (In I Perih., lect. 3; vgl. In V Eth., lect. 2; S.Th. I q. 16 a. 1; ebd. a. 4 ad 1; I q. 87, a. 4 ad 2).

vollzogene Konstitution ermöglicht; infolgedessen haben wir nicht zwei einander ausschließende Extreme, sondern zwei einander einschließende Seiten desselben Geschehens vor uns. Trotzdem ist bis heute das Mißtrauen gegen die transzendente Methode nicht ganz geschwunden, zumal auch das andere Bedenken nicht zum Schweigen kommt, sie setze voraus, was sie beweisen wolle, sei mithin eine ‚petitio principii‘<sup>3a</sup>. Das hierin liegende Mißverständnis läßt sich durch den Hinweis beseitigen, es gehe nicht darum, die absolute Setzung zum ersten Mal zu erzeugen, sondern allein darum, sie zu rechtfertigen; dabei wird die implizite Rechtfertigung, die sie immer schon in sich trägt, ins Explizite erhoben oder sind die ermöglichenden Bedingungen, aus denen sie immer schon lebt, ausdrücklich herauszustellen. Gewiß bewegen wir uns bei diesem Bemühen in einem Zirkel, der aber keineswegs ein ‚circulus vitiosus‘ ist, sondern als der von Heidegger erläuterte „hermeneutische Zirkel“<sup>4</sup> zum Wesen der Sache gehört. Diese Bemerkungen tragen zum Überwinden von Vorurteilen bei, die das Mitvollziehen der folgenden Darlegungen hemmen.

## II. Die Maréchal-Schule

Wenn wir nunmehr vom Meister zu seinen Jüngern oder zur Maréchal-Schule selbst fortschreiten, gilt es zunächst zu beachten, daß es sich um eine internationale Ausstrahlung handelt. Von dieser geben die zwei Bände der „Mélanges Maréchal“ ein gewisses Bild<sup>5</sup>, eine Gedenkschrift, die auf Grund einer Anregung, die ich bei Gelegenheit des Internationalen Philosophenkongresses in Amsterdam 1949 geben durfte, zustande kam. In diesem kleinen Aufsatz beschränken wir uns auf die deutsch-sprachige Maréchal-Schule. Die gesamte Schule hat unter der Rücksicht der transzendentalen Methode schon mehrfach eine eingehende wissenschaftliche Würdigung gefunden, wobei auch Kritik lautgeworden ist<sup>6</sup>. Unser Gesichtspunkt ist ein anderer, nämlich die Thomas-Rezeption, worauf bereits der Titel dieser Abhandlung hinweist.

Die Einflüsse, die dabei im Spiele sind, greifen über den bisher besprochenen Rahmen, nämlich über die Begegnung zwischen Thomas

<sup>3a</sup> Vgl. *J. de Vries*, Der Zugang zur Metaphysik. Objektive oder transzendente Methode?: Schol 36 (1961) 481–496.

<sup>4</sup> Sein und Zeit, 7 f., 152 f., 314 ff.

<sup>5</sup> *Mélanges Jos. Maréchal*, hrsg. von *A. Hayen*. 2 Bde. (1950). Auch *O. Muck*, Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart (1964).

<sup>6</sup> Dazu außer dem in Anm. 5 genannten Werk von Muck auch *H. Holz*, Transzendentalphilos. und Metaph. Studien über Tendenzen in der heutigen philos. Grundlagenproblematik (1966). Kritik wurde bes. auch an der impliziten Gotteserkenntnis geübt; vgl. *J. de Vries*, Urteilsanalyse und Seinserkenntnis: Schol 28 (1953) 382–399; *W. Brugger*, Dynamistische Erkenntnistheorie und Gottesbeweis: *Mélanges Jos. Maréchal*, II. Bd. (1950) 110–120.

von Aquin und Kant, hinaus. Schon Maréchal selbst war im vierten Band seines Hauptwerkes in die Auseinandersetzung mit dem *Deutschen Idealismus* eingetreten; namentlich ist bei seinem Einbeziehen des Strebe- oder Willenselementes in die Konstitution des Wissens das Hereinwirken von Fichte nicht zu verkennen<sup>7</sup>. Vor allem aber hat Hegels geistesmächtiges Werk offensichtlich eine entscheidende Bedeutung für die Entfaltung der Maréchal-Schule gewonnen. Während für die Endlichkeit des Menschengeistes, für seine Bindung an die Sinneserfahrung und damit an die Welt Kant maßgebend blieb, fand man bei Hegel wertvollste Anregungen für die in der Endlichkeit immer schon aufbrechende Unendlichkeit desselben Geistes, wobei zugleich die transzendente Methode durch die dialektische ergänzt wurde. In beider Hinsicht war eine tiefgreifende Gemeinsamkeit mit dem geistigen Ringen des Thomas von Aquin nicht zu verkennen und in einem fruchtbaren Austausch zu vertiefen. Ein Vorspiel zu der ersten Hinsicht liegt in der thomanischen ‚*conversio ad phantasma*‘; für die zweite Hinsicht dagegen bietet seine Hinordnung des Menschengeistes auf das Sein die entsprechenden Ansatzpunkte; und was die Dialektik betrifft, so verweist das ihr eigene Ja-Nein auf die verwandte Struktur seiner Analogie oder Analektik, wie Lakebrink formuliert<sup>8</sup>.

In innigster Durchdringung mit Kant und Hegel ist Heidegger für die Maréchal-Schule bestimmend geworden. Dieser ist bezüglich des Horizontes der Zeit von Kant geprägt, was namentlich sein Kant-Buch zeigt<sup>9</sup>; und bezüglich des Zusammengehörens von Sein und Nichts berührt er sich mit Hegel, dessen Satz von der Selbigkeit des Seins und des Nichts nach ihm „zu Recht besteht“, obwohl der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Denkern nicht zu übersehen ist<sup>10</sup>. Neben manchem anderen hat Heideggers ontologische Differenz fortgewirkt; die Sicht des Menschen als jenes ausgezeichneten Seienden, in dem die Offenbarkeit des Seins immer schon geschieht oder gemäß einer späteren Fassung das Ereignis der Differenz stattfindet<sup>11</sup>, scheint in die Nähe des Aquinaten zu führen, ohne freilich mit seiner Schau zusammenzufallen.

Die hier gemeinte Nähe besteht allerdings für Heidegger selbst nicht, insofern er auch Thomas von Aquin in das „Geschick der Seinsvergessenheit“ einschließt<sup>12</sup>, das bisher im Abendland geherrscht

<sup>7</sup> V. Bd., 2. Aufl., 511–514 (vgl. Anm. 2).

<sup>8</sup> B. Lakebrink, Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik (1955).

<sup>9</sup> M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik (31965).

<sup>10</sup> Ders., Was ist Metaphysik?: Wegmarken (1967) 17.

<sup>11</sup> Sein und Zeit, 12; Identität und Differenz (1957) 69 ff.

<sup>12</sup> Über den Humanismus: Wegmarken 159 f., 162, 166, 169, 175.

hat, insofern er außerdem neuerdings das Sein hinter sich lassen will, weil es noch der zu verwindenden Metaphysik angehöre<sup>13</sup>. Im Gegensatz zu Heidegger hat schon Gilson entwickelt<sup>14</sup>, daß der Aquinate aus der weitverbreiteten Seinsvergessenheit herausragt, worin Fabro<sup>15</sup> und andere mit jenem ausgezeichneten Kenner der abendländischen Geistesgeschichte übereinstimmen; dasselbe suchte ich in einer eigenen Studie mit ausdrücklicher Ausrichtung auf Heidegger darzulegen<sup>16</sup>. Wichtig für die nachfolgende Entwicklung bis in die Gegenwart herein ist, daß der von Thomas erreichte Gipfel der Seinsenthüllung bald wieder verlassen wurde, wie Hegyi an dessen drei klassischen Kommentatoren verdeutlicht<sup>17</sup>; dadurch wurde das thomanische Erbe für die Neuzeit nicht fruchtbar, womit diese der Seinsvergessenheit verfiel, in deren Zwielficht auch der Aquinate selbst geriet, was Heideggers Urteil erklärt.

Einen Anlaß für die Behauptung, bei Thomas sei das Sein vergessen, bietet auch die Eigenart der von ihm vollzogenen und, tiefer geschaut, in ihm geschehenden Seinsenthüllung. Diese wird zwar als Hinter- und Wurzelgrund seines Denkens greifbar und ist zugleich in vielen seiner Aussagen einschlußweise am Werke; sie tritt jedoch nur in zerstreuten Formulierungen ausdrücklich oder thematisch hervor, weshalb sie sich nie in einer allseitig durchgebauten Gesamtschau darstellt oder als die innerste bewegende Mitte all seiner Bemühungen aufgewiesen wird. Hieraus ergibt sich eine gewisse Unausgeglichenheit; während nämlich Gott als das subsistierende Sein zum innersten Kern der Seinsenthüllung vorstößt<sup>18</sup>, kommen die fünf bekannten Wege der Gottesbeweise nicht über eine vom Seienden bestimmte Denkweise hinaus; das gilt von dem, was sie ausdrücklich sagen, wobei gerne zugegeben sei, daß sie verborgenerweise in den Bereich des Seins hineinreichen und so doch zu Gott gelangen<sup>19</sup>.

Die vorstehend umrissenen Gegebenheiten haben die Maréchal-Schule unter dem Anstoß, der von Heidegger ausging, zu einem neuen *Entdecken des Seins* bei Thomas geführt. In immer wieder neuen Anläufen wurde das Sein thematisiert, erforscht und in einer möglichst umfassenden Gesamtschau entfaltet. Dabei trat es als die innerste bewegende Kraft vor allem des Menschen und dann auch alles

<sup>13</sup> Identität und Differenz, 69 f.

<sup>14</sup> E. Gilson, *L'Être et l'Essence* (1948).

<sup>15</sup> G. Fabro, *Partecipazione e causalità* (1960), bes. Introduzione und Parte I. Auch A. Keller, *Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik* (1968).

<sup>16</sup> J. B. Lotz, *Der Mensch im Sein* (1967) 2. Kap.

<sup>17</sup> J. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren des hl. Thomas von Aquin* (1959).

<sup>18</sup> Vgl. die Studie von Anm. 16.

<sup>19</sup> Am nächsten an die Seinsenthüllung führt der vierte Weg heran.

Seienden hervor. Das hiermit nach seiner Bindung an das Seiende und vor allem an den Menschen verdeutlichte Sein zeigte sich zugleich als das den Menschen und alles Seiende übersteigende Sein. An dieser Stelle vermochte der Aquinate das Denken über Heidegger hinauszudeuten, indem er im Durchgang durch das Sein selbst zuletzt das subsistierende göttliche Sein zugänglich machte<sup>20</sup>. Anders gewendet, erhob Thomas das Philosophieren über den Horizont der Zeit und vermittelte die Einsicht, daß Sein zuinnerst Ewigkeit besagt oder das Sein erst als das ewige in seinem eigentlichen Selbst getroffen wird. Wie hier einleuchtet, kann bei Heidegger von einer gewissen Seinsvergessenheit die Rede sein, insofern er den Weg zu dem eben genannten eigentlichen Selbst nicht beschreitet, ja wohl für unbeschreitbar hält.

Mit Recht drängt sich die Frage auf, ob die Maréchal-Schule, soweit sie diese Bahnen einschlägt, überhaupt noch in der Gefolgschaft ihres Meisters steht oder nicht vielmehr zu einer Heidegger-Schule geworden ist. In der Tat nähern sich beide Einflüsse an Mächtigkeit einander; doch scheint keiner den andern zu verdrängen, obwohl sie sich in verschiedenen Vertretern der Schule auf jeweils andere Weise miteinander verbinden, wie noch genauer darzulegen ist. Jedenfalls hat Maréchals Dynamismus des Geistes, der in dem diesem immer schon eingezeichneten oder mitgeteilten Sein wurzelt, den Boden für das Aneignen des Seinsdenkens Heideggers bereitet und das Verständnis dafür geweckt, ohne es aber thomanisch zu verfälschen. Ebenso bot Maréchals transzendente Methode die Möglichkeit der transzendentalen Gründung des Seins, die Heidegger für das dem Sein die Wege bereitende Nichts in „Sein und Zeit“ auf seine Weise großartig entfaltet hat, die aber für das aus dem Nichts hervortretende Sein bei ihm zu fehlen scheint. Heben wir schließlich noch ausdrücklich hervor, wie die Ausrichtung des Menschen auf das Sein oder die Einheit des Menschen mit dem Sein, die das Wesen des Menschen zuinnerst ausmacht<sup>21</sup>, einen gemeinsamen Grundzug von Maréchal und Heidegger darstellt, der sie zugleich mit dem Aquinaten verbindet. Nach allem muß einer nicht Maréchal verlassen, wenn er sich Heidegger öffnet; vielmehr setzen ihn beide zusammen mit Hegel in den Stand, das Denken des Thomas als transzendente Seinsphilosophie neu in Fluß zu bringen.

<sup>20</sup> Vgl. die Studie von Anm. 16.

<sup>21</sup> „Das, was der Mensch ist, ... beruht in seiner Ek-sistenz“; d. h. er west so, daß er „die Lichtung des Seins“ ist oder den Grundzug „des ekstatischen Innestehens in der Wahrheit des Seins“ hat (Humanismus 156 f.). – Mensch und Sein bei Kant, vgl. W. Brugger, Kant und das Sein: Schol 15 (1940) 363–385.

## III. G. Siewerth

Nach den Bemerkungen, die wir der Maréchal-Schule als ganzer gewidmet haben, wenden wir uns ihren Hauptvertretern zu und suchen deren je besondere Prägung mit wenigen Strichen zu verdeutlichen. Wir beginnen mit einem Mann, der trotz seiner Kritik an Maréchal dazugehört, nämlich mit *G. Siewerth* (1903–1963). Wie wenige hat er sich sein Leben lang mit der Seinsphilosophie des Aquinaten befaßt und sie in tiefdringenden Darlegungen für die heutige Welt erschlossen; davon ist er in erster Linie bestimmt. Sein originellstes Werk „Der Thomismus als Identitätssystem“<sup>22</sup> ist „in der Auseinandersetzung mit Hegels Denken verfaßt“<sup>23</sup> und sucht „den Systembegriff des deutschen Idealismus, soweit dies möglich ist, zu erfüllen“<sup>24</sup>, läßt also den wichtigen Einfluß von Hegel erkennen. Dazu kommt die Begegnung „mit Heideggers Fragen“<sup>25</sup>, der „die Geschichtlichkeit des Denkens im Hinblick auf die unerschwingliche Tiefe des Seins, auf die notwendige Seinsvergessenheit und das Geheimnis einer in ihm selbst waltenden Verweigerung . . . ursprünglich neu eröffnet“<sup>26</sup>. Was Maréchal betrifft, so steht Siewerths Analyse der sinnlichen Erkenntnis ganz in seinem Bann<sup>27</sup>; auch später dauert Maréchals Einfluß im Neudenken des Aquinaten und in der Offenheit gegenüber dem neuzeitlichen Philosophieren fort. Doch darf man sich nicht durch Formulierungen wie „transzendente Seinserhellung“ oder „Apriorität der menschlichen Erkenntnis“ täuschen lassen<sup>28</sup>; denn sie enthalten keineswegs ein Bekenntnis zur transzendentalen Methode, sondern verweisen auf das alles umfassende Sein und seine „transzendentalen Bestimmungen“, die vorgängig alles Seiende tragen und prägen<sup>29</sup>. Die im Sinne Maréchals transzendente Fragestellung unterzieht Siewerth sogar einer eingehenden und scharf ablehnenden Kritik. Er sieht darin einen „apriorischen Dynamismus des nominalistischen Begriffssubjekts, dem sich Wahrheit und Wirklichkeit nur noch aus dem eigenen Grunde

<sup>22</sup> 1939; 1961. Dazu *ders.*, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (1959).

<sup>23</sup> Schicksal, XVII.

<sup>24</sup> Identität, XXXI.

<sup>25</sup> Schicksal, XVI.

<sup>26</sup> Schicksal, XVIII.

<sup>27</sup> *G. Siewerth*, Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Die sinnliche Erkenntnis (1933; [Neudruck] 1968).

<sup>28</sup> Identität, XIII; *G. Siewerth*, Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin: Symp I (1948) 89–167.

<sup>29</sup> Identität, XIII. – Es geht um das Herleiten der Struktur der menschlichen Erkenntnis aus „dem Grunde der Ontologie der thomistischen Metaphysik“ (Apriorität, 97). Auch Muck meint: „Unter ‚transzendentaler Metaphysik‘ müssen wir in diesem Zusammenhang wohl nicht eine im Sinne von Maréchal durch transzendente Methode entfaltete Metaphysik verstehen, sondern eher eine Metaphysik der Transzendentalien im Sinne der Scholastik“ (Muck, 143).

erschließen“<sup>30</sup>. Ausführlicher legt er diese Auffassung in seinem großangelegten Werk über das Schicksal der Metaphysik dar<sup>31</sup>.

Um Siewerths Einwände gegen Maréchal tiefer verstehen zu können, müssen wir uns seiner Auslegung des Aquinaten zuwenden. Für ihn entscheidend ist, daß „das *Sein im Seienden* anwesend und seine Erkenntnis bewirkt“<sup>32</sup>; er hat „den Akt der wirklichen Dinge im Blick“, mit dem der „Intuitus der Seinsprinzipien“ gegeben ist<sup>33</sup>; er versichert sich „ursprünglich ‚intuitiv‘ der Seins- und Substanzgründe im Seienden selbst“<sup>34</sup>. Was die Erkenntnisdynamik im besonderen betrifft, so wird sie durch die Erkenntnis des Seins und der Seinsgründe erweckt und durch deren „Unendlichkeit“ zu Gott gerufen oder auf die „vollkommenste Einigung“ mit ihm gerichtet<sup>35</sup>. Es geht also um das „aus dem *Seinsgrunde aktualisierte*“ *Streben*; in ihm waltet „die noumenale Eröffnung des Seins als einer im Seienden gründenden und in den Grund weisenden Aktualität, die als das ‚Sein des Seienden‘ oder als ‚Akt der Substanz‘ daher auch das ‚Prior‘ in der Konstitution der Dinge“ ist<sup>36</sup>. Die zu diesem Grund durchdringende Sicht der Vernunft ist schließlich „als partizipiertes Gleichnis des ungeschaffenen Lichtes“ zu umschreiben<sup>37</sup>. Damit wird die Erkenntnis „unmittelbar in der *Erfassung des Seins* und der Substanz“ mit „unübersteigbarer Gewißheit“ ausgestattet<sup>38</sup>. Hier entfaltet sich ein Denken, das vom ‚esse entium‘ zum ‚esse ipsum‘ und letztlich zum ‚esse subsistens‘ voranschreitet, das vom Sein als dem ‚actualissimum‘ der Fülle-schlechthin und dem „Gleichnis Gottes“ bewegt wird, das die „Möglichkeit der Transzendenz“ „aus dem durchgeklärten Teilhabegedanken apriorisch Neubestimmt“<sup>39</sup>. Es ist folgerichtig durchgebaute Philosophie des Seins.

Im Gegensatz dazu wird Maréchal der Kontakt mit dem Sein abgesprochen; er verfallt einer „logisierten Metaphysik“, die den „Essentialismus des Seins“ enthält<sup>40</sup>. Vom Sein bleibt nur „der höchste und allgemeinste der ‚logischen Begriffe‘, das bestimmungslose ‚ens ut sic‘“<sup>41</sup>, das „nicht mehr als die allgemeinste begriffliche Möglichkeit bedeuten kann“<sup>42</sup>. Da also der Ausweis der Wahrheit

<sup>30</sup> Identität, XVII.

<sup>31</sup> Schicksal, 227–243.

<sup>32</sup> Schicksal, 227.

<sup>33</sup> Schicksal, 230.

<sup>34</sup> Schicksal, 235 f.

<sup>35</sup> Schicksal, 239.

<sup>36</sup> Ebd.

<sup>37</sup> Schicksal, 240.

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> Identität, XXXI.

<sup>40</sup> Schicksal, 236 u. 243.

<sup>41</sup> Schicksal, 230.

<sup>42</sup> Schicksal, 233.



am Objekt entfällt, „kann die ‚Objektivierung‘ nur aus der Tiefe des Subjekts, das heißt a priori erfolgen“<sup>43</sup>, näherhin daraus, daß das Streben zum Absoluten „ein innerlich Vorgestelltes“ durchformt<sup>44</sup>. Folglich ist das „Objekt als Objekt ein Produkt der urteilenden Bejahung“<sup>45</sup>. Das Streben selbst, aus dem diese entspringt, ist „leere Potenz“<sup>46</sup>, die „im strebenden Subjekt selbst“ gründet und deren „finale Erfüllung“ in Gott nur als „Postulat“ genommen werden kann<sup>47</sup>. Weil so die Objektivierung fraglich wird, kommt Maréchal nicht zur „Enthüllung dessen, was ist“<sup>48</sup>, und gerät er in die Nähe des „subjektiven Idealismus“<sup>49</sup>.

Wie die vorstehenden Darlegungen zeigen, schließen für Siewerth Seinsphilosophie und Transzendentalphilosophie einander aus. Die Seinsphilosophie findet ihre Rechtfertigung im schauenden Eindringen und bedarf deshalb nicht der transzendentalen Deduktion; diese wird erst dann entwickelt, wenn jener ‚intuitus‘ dahinschwindet, und ist nicht imstande, auf ihrem eigenen Wege das Sein zu erreichen. Dazu bemerken wir zunächst, daß der ‚intuitus‘ der menschlichen Vernunft nicht schlechthin intellektuelle Anschauung besagt; vielmehr kommt dem Menschen nur ein ‚minimum‘ dessen zu, was sich allein im reinen Geist voll ausprägt. Daher sind andere Vertreter der Maréchal-Schule davon überzeugt, jener ‚intuitus‘ lasse nicht nur eine transzendente Rechtfertigung zu, sondern fordere diese auch, weil er erst durch sie seine reflexe und voll ausreichende Gründung gewinne. Infolgedessen schließt die transzendente Methode, wie sie in jener Schule entwickelt wird, den ‚intuitus‘ oder das Aufleuchten des Seins im Seienden nicht aus, sondern ein. Außerdem haben wir zu bemerken, daß man gegen die Weise, wie Maréchal die transzendente Gründung vorlegt, Einwände erheben kann; vor allem das Objektivieren des zunächst „innerlich Vorgestellten“ scheint sich zu sehr auf den kantischen Ansatz des Phänomens einzulassen, was aber keineswegs zum Wesen der transzendentalen Deduktion gehört. Sie hat vielmehr die Ermöglichung des ‚intuitus‘ sowie des Erkennens, das sich weiter daraus entwickelt, aus den vorgegebenen Bedingungen des Subjekts zu begreifen, wobei dessen Ausrichtung auf das Sein mit der darin wurzelnden Dynamik zum Absoluten die ausschlaggebende Rolle spielt; Siewerth hingegen macht bei der Tatsache des ‚intuitus‘ halt.

---

<sup>43</sup> Schicksal, 230.

<sup>44</sup> Schicksal, 231.

<sup>45</sup> Schicksal, 230.

<sup>46</sup> Schicksal, 239.

<sup>47</sup> Schicksal, 238.

<sup>48</sup> Schicksal, 241.

<sup>49</sup> Schicksal, 239.

Der Denkweise Siewerths steht *Ulrich* nahe, dessen Werk über das Wagnis der Seinsfrage in tiefgründigen Auseinandersetzungen die Wege des Aquinaten nachgeht und weiterführt<sup>50</sup>. Ähnliches gilt von *Beck*, der den Akt-Charakter des Seins bei Thomas mittels der Dialektik Hegels erforscht<sup>51</sup>.

#### IV. M. Müller

Tiefer als Siewerth ist Müller durch Maréchal geprägt, wenn er sich auch in einer maßvollen Kritik von ihm absetzt. Er meint, Maréchal gehöre zu jenen, die beim Wahrheitsproblem „sich am Erkenntnisproblem und nicht am Wahrsein in seiner transzendentalen Weite“ orientieren; er gehe „zu sehr von der Kantischen Problematik der apriorischen Synthesis sowie der Postulatenlehre“ aus „in der dauernden Bemühung, das vom Kritizismus Angegriffene durch kritizistische Mittel zu sichern“<sup>52</sup>. Damit stimmt Müllers Nachvollzug der Seinslehre des Aquinaten unter dem Titel „Sein und Geist“ zusammen<sup>53</sup>. Jedes Seiende setzt das Sein voraus als letzten, allumfassenden, alle Relativitäten überwindenden Horizont, der auch die Zweiheit von Subjekt und Objekt umgreift. Daher zeichnet sich als Hauptaufgabe der Philosophie die Erhellung des Seins ab, die durch das geistige Sein als der „Vollform aktuellen Seins selbst“ geschieht<sup>54</sup>. Allein im Bei-sich-sein des Geistes kommt das Sein zu sich selbst und wird damit auch alles Seiende zu sich selbst gebracht; für den Menschen ist der Ort dieses Vorgangs das Urteil. Vom Sein her wird das Seiende „im Rückstieg zu seinen Gründen und im Nachvollzug seiner Gründung selbst“ begriffen<sup>55</sup>; das gilt auch vom materiellen Seienden, mit dem der Menscheng Geist durch die Sinnlichkeit in unmittelbare Berührung kommt. Zuinnerst meint Sein „die ganze, ungeteilte, unbeschränkte, unendliche Wirklichkeit selbst“<sup>56</sup>, weshalb der Geist durch das Sein auf alles und zuletzt auf den absoluten Urgrund ausgerichtet ist.

Auch in seinen späteren Schriften arbeitet Müller heraus, „wie Thomas sehr wohl ‚*der Seinsphilosoph κατ' ἐξοχήν*‘ genannt werden könnte“<sup>57</sup>; immer wieder zeige er „auf das Sein als die zentrale

<sup>50</sup> F. Ulrich, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* (1961).

<sup>51</sup> H. Beck, *Der Aktcharakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels* (1965).

<sup>52</sup> Sein und Geist, 134 (vgl. folg. Anm.).

<sup>53</sup> M. Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie* (1940).

<sup>54</sup> Sein und Geist, 8, Anm. 1.

<sup>55</sup> Sein und Geist, 184.

<sup>56</sup> Sein und Geist, 198. Anders J. de Vries, *Existenz und Sein in der Metaphysik des hl. Thomas*: MiscMed II. Bd. (1963) 328–333.

<sup>57</sup> M. Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart* (31964) 241.

Mitte, durch welche alles Seiende, an ihm teilhabend, untereinander zur Einheit kommt und gleichzeitig zur Einheit mit dem Gotte gefügt wird“<sup>58</sup>; es ist das Sein als der eine Akt, der alle Wesenheiten gründet und erfüllt und ihnen als seinen Besonderungen Sinn gibt<sup>59</sup>. Zugleich ist Erkenntnis für den Aquinaten „nur dadurch möglich, daß das Sein als das Bekannteste und Erste ‚konzipiert‘ wurde und die endliche Sinnlichkeit durch diesen vorgängigen Blick in die Sphäre des Unbedingten hinaufgehoben werden konnte“<sup>60</sup>. Dem zugrunde liegt der ‚intellectus agens‘ mit dem „Licht des alles erleuchtenden Seins selbst, in dessen Lichtung erst Seiendes als Seiendes und in seinem Wesen offenbar“ wird<sup>61</sup>. All das sieht nun Müller stärker als früher von Heidegger her und kommt so zu der Auffassung, daß Thomas doch nicht von Seinsvergessenheit freizusprechen sei. Das Sein als Licht werde allein nach seiner Leistung umschrieben, nicht aber in sich selbst gefaßt; auch trete es „als Vermögen des Subjekts“ auf, ohne daß dieses aus ihm begriffen wird<sup>62</sup>. Ebenso werde das Sein als der alles Seiende tragende Grund „immer nur in seiner Funktion gesehen“, das Seiende sein zu lassen, nicht aber nach seinem Sinn zur Sprache gebracht<sup>63</sup>. So seien im Aquinaten „Ansätze zu einem Bedenken des Seins“ zu finden, doch „auch nicht mehr als Ansätze“<sup>64</sup>, was kein Fehler ist, sondern „ein geschichtliches Schicksal, das im Sein selbst liegt“<sup>65</sup>.

Im Anschluß an Heidegger und über Thomas hinausschreitend sieht Müller das Sein als den „absoluten Zuspruch und Anspruch, der je und je sich anders schickt und gibt“<sup>66</sup>. Das Sein selbst ist „die Geschichte des sich uns zukehrenden oder abwendenden Unbedingten selbst“; diese „ontologische Geschichte“ vermittelt uns den „Grund-Sinn“, der jeden anderen Sinn ermöglicht und trägt<sup>67</sup>. Damit bestimmt sich der Sinn des Einzelnen: „Gegenwart des Ganzen auf einzige und unwiederholbare Weise zu sein.“<sup>68</sup> Hier geschieht die Thematisierung des Seins, die es als es selbst „im Horizont der Zeit und diese auf die ursprüngliche Freiheit hin“ bedenkt<sup>69</sup>. An diese Sicht führt bei Thomas die „Partizipation“ heran, wenn sie vorgängig zu aller

<sup>58</sup> Exph., ebd.

<sup>59</sup> Exph., vgl. ebd.

<sup>60</sup> Exph., 23.

<sup>61</sup> Exph., 77.

<sup>62</sup> Exph., 77 f.

<sup>63</sup> Exph., 242.

<sup>64</sup> Exph., 100.

<sup>65</sup> Exph., 101.

<sup>66</sup> Ebd.

<sup>67</sup> Ebd.

<sup>68</sup> Exph., 102.

<sup>69</sup> Exph., 179.

Kausalität das Sein als „symbolisch-repräsentative Gegenwart und Wirklichkeit“ faßt oder „im Wunder jenes Anwesens, das jedem Seienden sein Wesen, seine Bedeutung im Symbolsinn, in der Seinsrepräsentation gibt“<sup>70</sup>. Freilich fehlt auch so das „kairologische Moment der Freiheit und der Geschichte“<sup>71</sup>, wie auch nicht der „Augenblick“ und „Sein als Dialog“ akzentuiert werden<sup>72</sup>. Daher wird das Sein doch nicht bedacht, weshalb die klassische Metaphysik als „Wesensphilosophie“ zu verabschieden ist<sup>73</sup>. Namentlich sei Maréchal's „Intentionalitäts-Metaphysik“ abzulehnen mit ihrer „subjektiv transzendentalen Deutung des Apriori“, die das Sein „als eine vorausgreifend-entwerfende Leistung der Subjektivität“ sieht<sup>74</sup>. Auch Heideggers „vorausentwerfende Sorge“ wird „nicht mehr als ausreichend und der neuen Erfahrung der Differenz angemessen“ bezeichnet<sup>75</sup>.

Der Auslegung, die Müller vom thomanischen Sein gibt, können wir zustimmen, auch darin, daß die volle Thematisierung noch aussteht; doch scheint es uns nicht zutreffend, deshalb von Wesensphilosophie bei Thomas zu sprechen, da der innerste Grund alles Begreifens, auf den alles zurückzuführen ist<sup>76</sup>, das Sein, nicht das Wesen ist. Ebenso unterscheiden wir mit Müller, der darin seine frühere Auffassung überschreitet<sup>77</sup>, vom Seinsbegriff „das Sein selbst“, das im einzelnen Seienden mittels des diesem je eigenen Seinsaktes anweist; als das ‚esse ipsum‘ ist es notwendig das ‚esse commune‘, das alle Seienden miteinander und vor allem mit dem ‚Esse subsistens‘ als dem Urgrund *eint*<sup>78</sup>. Daher setzt auch die ‚*analogia entis*‘ als „ein begriffliches Verhältnis“ unabweisbar das eben beschriebene „dem Begriff vorhergehende Verhältnis“ voraus<sup>79</sup>, das gewiß schwer faßbar und durch Bedenken der ontologischen Differenz immer genauer zu bestimmen ist. Daß das Sein als Realgrund des Seienden von der bisherigen Metaphysik *nur* in seiner *Funktion* bezüglich des Seienden gesehen werde, scheint, wenigstens für den Aquinaten, durch das ‚Esse subsistens‘ widerlegt zu werden, weil Subsistenz dasselbe wie Ab-soluteit besagt und damit jede funktionale Ausrichtung auf Seiendes

<sup>70</sup> Exph., 245.

<sup>71</sup> Exph., 246.

<sup>72</sup> Exph., 244.

<sup>73</sup> Exph., 270.

<sup>74</sup> Exph., 223.

<sup>75</sup> Ebd. – Tiefere Einblicke in den hier angedeuteten Entwurf gewährt *M. Müller*, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung* (1971).

<sup>76</sup> Das lehrt Thomas *De ver. q. 1, a. 1.*

<sup>77</sup> Was Müller selbst hervorhebt: Exph., 79, Anm. 1.

<sup>78</sup> Vgl. meine in Anm. 16 genannte Abhandlung. – Anders zum ‚*esse commune*‘: *J. de Vries*, *Das esse commune bei Thomas von Aquin: Schol 39* (1964) 163–177.

<sup>79</sup> Exph., 247.

ausschließt, was dadurch nicht aufgehoben wird, daß jene Subsistenz einzig vom Seienden her zugänglich wird.

Was nun Maréchal betrifft, so teilen wir nach dem oben Gesagten Müllers Vorbehalt, jener lasse sich zu sehr auf die kantische Sichtweise ein. Trotzdem haben wir ähnlich wie bei Siewerth zu betonen, das Sein als tragender Grund des Seienden schließe nicht das Sein als transzendentes Apriori des Menschengeistes aus; vielmehr ereignet sich darin die grundlegende Seinsenthüllung, die erst das Entdecken des Seins im Seienden ermöglicht. Das tritt deutlich hervor, wenn wir auf eine zweifache Seinsenthüllung achten; die eine ist die bleibende, grundlegende, immer schon mit der Konstitution des Menschengeistes gegebene und damit als Apriori in all seinen Vollzügen sich meldende; die andere ist die je und je geschehende, immer neu verliehene, einen bestimmten Kairos konstituierende und in dem diesem entsprechenden Vollzug hervortretende. Einzig vermöge jener ist der Mensch für diese ansprechbar; diese tritt sogar als die jeweilige Aktuierung jener hervor; terminologisch kann man von der habituellen Seinsenthüllung sprechen, die erst die jeweils aktuelle ermöglicht.

Das transzendente Apriori Maréchals, in dem das Formalobjekt des Aquinaten dynamisch neugedacht wird, gestaltet die habituelle Seinsenthüllung aus, wobei es keineswegs ins Subjektive gerät, sondern allerst Objektivität begründet. Müller im Gefolge Heideggers wendet sich dem neuen Moment der aktuellen Seinsenthüllung zu, die mit ihrer Geschichtlichkeit erst in die Fülle der Seinsenthüllung geleitet. Letztlich geht es nicht um zwei verschiedene Enthüllungen, sondern um die eine Enthüllung nach ihren zwei wesentlichen Schritten, die beide ein Empfangen darstellen<sup>80</sup>; näherhin stammt, in scholastischer Terminologie gesprochen, die habituelle aus der ‚conservatio‘ als der ‚creatio continua‘, die aktuelle aber aus dem ständig neu geschehenden ‚concursus‘ oder Mitwirken des Urgrundes<sup>81</sup>. In beiden Weisen ist die sich-mitteilende Freiheit des Urgrundes am Werke, die ihren Zu- und Anspruch an die Freiheit des Menschen richtet, die dadurch konstituiert bzw. aufgerufen wird; damit stellt sich das Seinsgeschehen als dialogisches Freiheitsgeschehen dar. Demnach wird die transzendente Metaphysik von der kairologischen nicht verabschiedet, sondern aufgenommen und vollendet; wird die erstere durch die letztere *er-gänzt*, so wird die letztere von der ersteren reflex

<sup>80</sup> Ebd.

<sup>81</sup> Diese Zusammenhänge werden schon erläutert von J. B. Lotz, *Sein und Wert. I. Das Seiende und das Sein* (1938) 128 ff.; 2. Aufl. unter dem Titel: *Das Urteil und das Sein* (1957); weitergeführt in *ders., Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung* (1972) 253–256.

*gegründet*. Wie unentbehrlich eine solche Gründung ist, zeigt sich an Heidegger, der sie in „Sein und Zeit“ auf seine existenziale Weise entwickelt, während ihr Fehlen in seinen späteren Schriften unbefriedigt läßt.

Somit hat die Maréchal-Schule bei ihrer Rezeption des Aquinaten zwei Schritte über diesen hinaus getan: „transzendental“ wurde Thomas entfaltet unter dem Einfluß Kants und Fichtes durch Maréchal und „kaiologisch“ unter dem Einfluß Heideggers durch Müller. Der erste Schritt bereitet den zweiten vor und hat auch Müller auf seinen Weg gebracht.

#### V. K. Rahner

Den Ansatz Maréchals hat Rahner mehr als Siewerth und Müller aufgenommen und fortgeführt, indem er sich nicht allein in dem von jenem ausgehenden Klima entfaltet, sondern auch eine transzendente Erkenntnis- und Seinsmetaphysik entwickelt. Dabei geht es einerseits um die Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas; andererseits zeigt der Titel „Geist in Welt“, welcher erhellenden Einfluß Heideggers Fragen auf die Erschließung des Aquinaten ausgeübt hat<sup>82</sup>. Daraus erwuchs schon beim Überreichen der Arbeit als Dissertation der Einwand, sie lege nicht Thomas aus, sondern deute Heideggers Schau in ihn hinein. Hierzu ist grundsätzlich, auch im Hinblick auf andere Vertreter der Maréchal-Schule, zu bemerken, daß jede tiefgehende Auslegung in einer belebenden Idee wurzelt und nicht allein durch Sammeln von Texten zustande kommt; deshalb greift sie über das Gesagte hinaus und bringt gerade das Ungesagte zur Sprache, wodurch das Gesagte erfüllt, aber nicht entstellt wird. Indem so Rahner mittels der Interpretationskunst Heideggers die Worte des Aquinaten durchleuchtet, zeigt er, wie im In-der-Welt-sein Heideggers immer schon das Unendlichkeitsstreben im Sinne Maréchals am Werke ist.

Näherhin gilt es, die Möglichkeit der Metaphysik für jenen Geist zu klären, der auf die sinnliche Anschauung des Welthaften angewiesen ist. Diese ist ganz an das andere hingegeben und kann deshalb weder den Gegenstand sich gegenüberstellen noch sich selbst als Subjekt von diesem absetzen. Das vermag der Geist erst durch die Rückkehr zu sich selbst, in der er das Wesen aus dem Einzelnen darum herauszuheben imstande ist, weil er im ‚*excessus*‘ des ‚*intellectus agens*‘ immer schon den Vorgriff auf die unbegrenzte Weite des ‚*esse*‘ vollzieht. Zum Sein dringt die dritte Stufe der Abstraktion vor, die zugleich ‚*illuminatio*‘ ist, insofern der tätige

<sup>82</sup> K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin* (1939); (1957 bearb. von J. B. Metz).

Verstand, dem das Sein als das ihm eigene Apriori innewohnt, dieses in den konkreten Gegenstand hineinbildet. Das aber geschieht als das Urteil, das kraft des Seins einerseits den Begriff ermöglicht und andererseits das implizite Mit-bejahen des absoluten Seins Gottes als die ermöglichende Bedingung jeder gegenständlichen Erkenntnis enthält. Damit ist Metaphysik als transzendente Reflexion auf das, was in der Erkenntnis der Welt mitbejaht wird, möglich und darin immer schon unentfaltet mitgesetzt.

Vom selben Ansatzpunkt her hat Rahner eine Religionsphilosophie entwickelt, in der er die Offenheit des Menschen für das Metaphysische, letztlich für Gott bis zum Hinhören auf ein möglicherweise ergangenes offenbares Wort Gottes hin weiterführt<sup>83</sup>. Von derselben Grundeinsicht ist sein theologisches Schaffen so sehr bestimmt, daß man seine Theologie mit Recht als eine transzendente charakterisiert, wodurch deren spekulative Seite getroffen und deren Schöpfen aus den Offenbarungsquellen nicht ausgeschlossen wird.

Obwohl Rahners Lebenswerk ganz überwiegend dem theologischen Bereich zugehört, so hat doch auch sein tiefgründiges und geistvolles Philosophieren eine, man darf sagen, weltweite Auswirkung gefunden. Und mögen auch manche seiner Thomasdeutungen von Gewalttätigkeit nicht frei sein, so ist er doch zu einem wichtigen Wegbereiter eines tieferen, für die heutige Problematik fruchtbaren Verstehens des Aquinaten geworden. Zumal dem transzendentalen Apriori und dem impliziten Miterfassen des Absoluten und damit dem Ansatz Maréchals hat er zum Durchbruch verholfen. Gewiß fehlt es bis auf den heutigen Tag nicht an kritischen Stimmen; für eine verständnisvolle Kritik nennen wir *Simons* und *Puntel*<sup>84</sup>, für eine verständnislose aber *Fabro*<sup>85</sup> und vor allem *Lakebrink*<sup>86</sup>. Was *Fabro* betrifft, so löst Rahner keineswegs die Metaphysik in Anthropologie auf; vielmehr gibt er ihr eine anthropologische oder (besser) transzendente Gründung, ohne die sie sich allzu leicht und allzu oft in ein rationalistisches Begriffsspiel verliert. *Lakebrink* flicht in seine anregende Darstellung der thomanischen Metaphysik eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik ein, die er in

<sup>83</sup> *K. Rahner*, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie (1941); (2)1963 bearb. von J. B. Metz).

<sup>84</sup> *E. Simons*, Philos. der Offenbarung in Auseinandersetzung mit ‚Hörer des Wortes‘ von K. Rahner (1966). *L. B. Puntel*, Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik (1969) 81–93.

<sup>85</sup> *C. Fabro*, Karl Rahner e l'Ermeneutica tomistica (La risoluzione-dissoluzione della metafisica nell'antropologia) 1972.

<sup>86</sup> *B. Lakebrink*, Klassische Metaphysik. Eine Auseinandersetzung mit der existentialen Anthropozentrik (1969).

Rahners „Hörer des Wortes“ verkörpert sieht. Er wirft ihm Subjektivismus, Idealismus, Nominalismus und Feindschaft gegenüber den Dingen und ihren Wesenheiten vor; weil alles eine Setzung der transzendentalen Subjektivität sei, werde der Mensch zum Maß und Ursprung aller Dinge gemacht und der Aquinate völlig verfehlt. Im Gegensatz dazu vertritt Rahner einen transzendental begründeten Realismus und Objektivismus, wobei der Vorgriff auf das Sein nicht das An-sich, sondern lediglich das Für-uns des Seienden setzt; auch ist dieser nichts Mysteriöses, sondern das Aktuieren des eingezeichneten Formalobjekts, nämlich der Ausrichtung des Geistes auf das Sein, die schon Thomas kennt.

#### VI. J. B. Lotz

Nahe bei Rahner verlaufen die Wege, die Lotz einschlägt, wobei die vier gemeinsamen Freiburger Semester in der Schule Heideggers eine ausschlaggebende Rolle spielen. Er hat sich vor allem der eingehenden Analyse des Urteils gewidmet und Schritt für Schritt zu zeigen unternommen, wie dessen ermöglichender Grund der Ausgriff auf das Sein als die absolute Fülle und der Vorgriff auf das subsistierende Sein ist. Der Zugang dazu öffnet sich in dem für das Urteil kennzeichnenden ‚ist‘, das mit dem Anspruch auf absolute Geltung vollzogen wird. In dieser zeigt sich das Sein als die absolute Setzung, die ihrerseits wieder die absolute Fülle einschließt. Das Ganze läuft auf eine vorher nicht so geleistete transzendente Gründung des Seins als der absoluten Fülle hinaus, wodurch das, was Thomas Sein nennt, zusammenfassend entfaltet und unterbaut wurde<sup>87</sup>. Die Darlegungen bleiben also weder beim Sein als der bloßen Setzung noch bei einem essentialistischen Philosophieren stehen, wie kritische Stimmen behaupteten.

Maréchal's Ansatz, der darin am Werke ist, tritt noch deutlicher in der Auseinandersetzung mit Kant hervor, die auf dem Hintergrund seiner „Kritik der reinen Vernunft“ die transzendente Methode über allen anthropologischen Subjektivismus hinausführt. Damit im Zusammenhang wird das ent-deckende im Gegensatz zu dem verdeckenden Apriori sichtbar, wobei die oberste Stufe der Offenheit für das Sein die anderen ihr untergeordneten Stufen durchdringt und so das menschliche Gesamt-Apriori entsteht. Ihm entspricht bei Thomas der Stufenbau der Formalobjekte, die sich ebenfalls zu einem Ganzen zusammenschließen<sup>88</sup>. Von hier aus gesehen, stellt sich die

<sup>87</sup> Neben den beiden in Anm. 81 genannten Büchern gehört hierher *J. B. Lotz, Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata* (1958; <sup>3</sup>1972).

<sup>88</sup> *J. B. Lotz, Die transzendente Methode in Kants ‚Kritik der reinen Vernunft‘ und in der Scholastik: Kant und die Scholastik heute*, hrsg. v. *J. B. Lotz* (1955) 35–108. Auch *ders., La mia prospettiva filosofica: Filosofi tedeschi d'oggi* (1967) 247–277. Deutsch als II. Tl. in: *Ich–Du–Wir. Fragen um den Menschen* (1968).



Erkenntnis als aufschließendes Hineinbilden dar, insofern das Subjekt jeweils das im Objekt zu erfassen vermag, was in ihm selbst vorgezeichnet ist; daher erfährt allein der Mensch das Sein im Seienden, weil nur in ihm das Sein vorgezeichnet ist. Anders gewendet, geschieht im Erkennen der verinnerlichende Rückgang des Subjekts und dadurch die Rückführung des Objekts auf den innersten Grund des Seins. Das weist auf die ‚reditio completa‘ des Aquinaten hin, die genau besehen, ein transzendentaler Vorgang ist, wie Lotz in einer eigenen Untersuchung aufgezeigt hat<sup>89</sup>. In der Tat fragt Thomas vom einen ermöglichenden Grund des Erkennens zum anderen immer weiter zurück, bis er beim ‚intellectus ipse‘ angekommen ist, in dessen Natur es liegt, ‚ut rebus conformetur‘<sup>90</sup>, worin sich die Offenbarkeit des Seins verbirgt, wie in jener Abhandlung dargetan worden ist.

Die so entwickelte transzendente Methode wurde für die „Metaphysik des menschlichen Wirkens“ und damit zugleich für die transzendente Rechtfertigung der Transzendentalien, nämlich des Seins und seiner Attribute, fruchtbar gemacht<sup>91</sup>. Hierbei schien ein Anknüpfen an die diesbezügliche Lehre des Aquinaten nicht ohne ein Fortführen über diesen hinaus möglich zu sein<sup>92</sup>. Ebenso hat Lotz in seiner „Ontologia“ die transzendente oder subjektive, keineswegs aber subjektivistische Methode angewandt<sup>93</sup>. Auch sein historisch und systematisch angelegtes Buch über die „Identität von Geist und Sein“<sup>94</sup> ist transzendental gedacht; übrigens bildet dessen Keimzelle das Wort des Aquinaten: ‚Intellectus in actu est intellectum in actu‘<sup>95</sup>, das bis in seine tiefste Begründung hinein entfaltet wird. In all diesen Gedankengängen greifen der klassisch-scholastische Sinn von transzendental als allumfassend und der moderne Sinn als Rückführen auf die ermöglichenden Gründe ineinander; dieses Rückführen ist erst dann vollendet, wenn es beim Allumfassenden ankommt, wie auch letzteres einzig durch ersteres gerechtfertigt werden kann.

Die transzendente Aneignung der thomanischen Sicht des Seins ließ auch die vom Aquinaten vertretene Einheit der Seinslehre und der Gotteslehre neu aufleuchten, wonach diese sich als die volle Entfaltung jener darstellt<sup>96</sup>. Ebenso zeigte sich das Verhältnis von ‚ratio‘ und ‚intellectus‘, von Verstand und Vernunft, wie es Thomas

<sup>89</sup> J. B. Lotz, Erkenntnistheorie, Erkenntnismetaphysik, Metaphysik: Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie, hrsg. von J. B. Lotz (1968) 64–96.

<sup>90</sup> De Veritate q. 1, a. 9.

<sup>91</sup> Vgl. das in Anm. 87 genannte Buch. Schon in seiner Diss. war die transzendente Unterbauung der Transzendentalien der Gesamtplan, von dem das Buch „Das Urteil . . .“ (s. Anm. 81) nur den 1. Tl. bietet.

<sup>92</sup> Dazu Verf., Der Mensch im Sein, 3. Kap.

<sup>93</sup> Ders., Ontologia (1963).

<sup>94</sup> Vgl. das in Anm. 81 genannte Buch „Identität . . .“

<sup>95</sup> S. Th. I q. 55, a. 1 ad 2.

<sup>96</sup> Verf., Der Mensch im Sein, 11. Kap.

bestimmt, in seiner ausschlaggebenden Bedeutung; die Vernunft eröffnet das Sein, das mit den analog überhöhten Verfahren des Verstandes im einzelnen ausgelegt wird<sup>97</sup>. Vom Sein als Fülle her trat außerdem dessen einzigartige Immanenz im Seienden hervor, womit die Erfahrung nicht nur des Seienden, sondern auch des Seins gegeben ist und die Wurzel des impliziten Gotterfassens bei Maréchal und Rahner getroffen wird<sup>98</sup>. Das Erforschen der Erfahrung geleitete in den vorprädikativen Bereich zurück und ließ deutlich werden, wie das dem Urteil vorausgehende Erfahren bereits das Sein erreicht, wie das Urteil ganz im Erfahren wurzelt und nur mittels Durchgliederung dessen, was sich in jenem zeigt, das Erkennen in seine vollendete Gestalt bringt<sup>99</sup>. Hierin liegt eine gewisse Übereinstimmung mit dem „intuitus“ von Siewerth sowie eine Korrektur der Urteilslehre von Maréchal und Rahner, auch der früheren Auffassung von Lotz selbst. Was schließlich die „kairologische“ Seinsmitteilung angeht, die Müller im Anschluß an Heidegger herausarbeitet, so sucht Lotz darzutun, wie sie sich in die Schau des Aquinaten vom Sein einfügen läßt<sup>100</sup>.

Im Vorstehenden haben wir die Entwicklung, die sich unter den entscheidenden Anstößen von Maréchal in den letzten Jahrzehnten vollzogen hat, nach einigen Hauptzügen herausgestellt. Die Ergebnisse dieses Ganges hat Coreth in seiner „Metaphysik“ gesichtet und zusammengefaßt, vor allem aber in einem ursprünglichen Wurf systematisch geeint und vertieft<sup>101</sup>. Dabei stellt er sich die Aufgabe, die Metaphysik des Seins transzendental zu entfalten, worin er mit Recht das Gebot der Stunde sieht. Bezüglich des Seins ist er von dem durch die neueren Forschungen lebendiger begriffenen Aquinaten bestimmt; zugleich ist im entscheidenden Abheben des Seins vom Seienden die ontologische Differenz Heideggers spürbar. In methodischer Hinsicht läßt sich das Urwissen vom Sein, das allem Einzelwissen vom Seienden begründend innewohnt, einzig durch die „transzendente Reflexion“, die den geistigen Vollzug aus seinen vorgängigen ermöglichenden Bedingungen versteht, ausdrücklich fassen und kritisch sichern. Näherhin setzt Coreth beim „Fragen“ als Fragen an und entwickelt daraus mit einer großartigen Folgerichtig-

<sup>97</sup> *Ders.*, *Der Mensch im Sein*, 4. Kap.

<sup>98</sup> *Ders.*, *Der Mensch im Sein*, 17. Kap.

<sup>99</sup> S. Anm. 81, „Identität...“ 143–147. – Siewerth hat der Auffassung von Lotz eine ausführliche Auseinandersetzung gewidmet, die von Mißverständnissen nicht frei ist; dazu vgl. v. *Verf.*, *Scholastische Urteilslehre und Hegelsche Seinsdialektik*: *Schol* 36 (1961) 550–565. – Dagegen hat Puntel in seinem Buch „Analogie...“ (s. Anm. 84) eine sehr verständnisvolle Darlegung des Denkens von Lotz geschrieben (68–80). Zur Kritik weist er auf das Ungedachte bei Lotz (360–362 u. 529 f.) hin, namentlich auf das allen transzendentalen Fragen vorangehende Seinsgeschehen.

<sup>100</sup> Das geschieht ebenfalls in „Identität...“ (s. Anm. 81) 253–256.

<sup>101</sup> E. Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung* (1961; <sup>2</sup>1964).

keit die Grundlinien der gesamten Metaphysik. – Von derselben Grundhaltung ist seine jüngst erschienene Anthropologie getragen<sup>102</sup>; auch in seinen Untersuchungen zur Hermeneutik hat er die transzendente Denkweise bewährt<sup>103</sup>.

### VII. B. Welte

Von den bisher besprochenen Vertretern der Maréchal-Schule unterscheidet sich Welte dadurch, daß er nach der „Möglichkeit“ nicht des Erkennens, sondern des Glaubens fragt, wobei es zunächst um den natürlich-menschlichen oder philosophischen (Jaspers) Glauben bezüglich des göttlichen ‚Ipsum Esse‘ geht, der freilich dem christlichen Glauben die Wege bereitet<sup>104</sup>. Diesen Glauben gilt es aus den ihn ermöglichenden und im Wesen des Menschen liegenden Bedingungen zu erhellen. Hierfür weiß sich Welte der neueren Thomasinterpretation und vor allem Maréchal verpflichtet; eine solche Auslegung wird um so fruchtbarer, je mehr sie das Denken des Aquinaten „mit der Tiefe eines ganz gegenwärtigen und ursprünglichen Philosophierens vermählt“<sup>105</sup>. Namentlich kommt es auf eine „existenzielle Interpretation“ der Texte an, die in ihnen „ein ursprünglich zu vollziehendes Geschehen“ aufdeckt, mit dem sich das berührt, „was in mir selbst als mein Eigenstes und Innerstes geschieht“<sup>106</sup>. So wird in dem früheren „Gedankengewande unvergängliches Leben enthüllt und neu gegenwärtig“<sup>107</sup>. Wie aber ist dieses Leben schon im philosophischen Bereich Glauben?

Entwickelt wird „der im Wesen des Menschen liegende Bezug zur göttlichen Transzendenz“, der sich als einsichtige „Gewißheit“ darstellt<sup>108</sup>. Dabei darf „die ins Grenzenlose dringende Bewegung des transzendierenden Selbstseins nicht doch wieder in eine sublimale Endlichkeit“ zurücksinken; vielmehr gilt es, „der Angst und dem Schauer vor dem Abgrund des Seins“ standzuhalten, „in welchem es kein Festhalten und Umgreifen irgendeines Greifbaren mehr gibt“<sup>109</sup>. Zugleich kommt es darauf an, „daß keine Bewegung, die ein Verhältnis zum Sein Selbst sein will, das Selbstsein ausläßt; denn

<sup>102</sup> *Ders.*, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philos. Anthropologie (1973).

<sup>103</sup> *Ders.*, Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag (1969).

<sup>104</sup> *B. Welte*, Der philos. Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie: Symp II (1949) 1–190. Vgl. auch *ders.*, Auf der Spur des Ewigen. Philos. Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie (1965). *Ders.*, Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins (1967).

<sup>105</sup> *Phil. Glaube*, 14.

<sup>106</sup> *Phil. Glaube*, 179.

<sup>107</sup> *Phil. Glaube*, 180.

<sup>108</sup> *Phil. Glaube*, 9.

<sup>109</sup> *Phil. Glaube*, 188.

nur wo das Selbstsein ganz eingesetzt wird, wo ich mich in innerem Handeln ohne Vorbehalt dem Abgrund des Seins preisgebe, in welchem ich immer schon stehe, da kommt das unbeschreibliche Gewicht des Selbstseins und eben damit das Gewicht dessen, was mit dem Namen Gottes bezeichnet wird, ursprünglich für uns zum Vorschein“<sup>110</sup>. Sobald ich mein Selbst verliere, entschwindet mir auch die lebendige Transzendenz; nun habe ich aber von meiner innersten Tiefe selbst zu sein, was mir niemand abnehmen kann und mit der Öffnung zu Gott hin gleichbedeutend ist. An dem damit verdeutlichten Aufschwung ist der ganze Mensch beteiligt, weshalb jener über das bloße Wissen hinausreicht und ohne Gefahr einer irrationalistischen Verdunkelung *Glaube* genannt werden kann. Das wird von Thomas her verdeutlicht, insofern das Wissen vom subsistierenden Sein Gottes über alle endlichen Wesenheiten hinausgreift und daher als Weisheit mit der Hingabe des Liebens eins ist oder den Einsatz des Wollens braucht, in Analogie zum christlichen Glauben<sup>111</sup>.

#### Abschließende Bemerkung

Zur Wertung der Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule darf man wohl sagen, sie könne wegweisend für die Zukunft sein. Sie geschieht nämlich in einer tiefgreifenden Begegnung mit dem Philosophieren des gegenwärtigen Zeitalters und bringt durch die darin schwingende Problematik das Denken des Aquinaten so in Bewegung, daß Leben auf Leben stößt und eine wahre beiderseitige „Befruchtung“ stattfindet. Zugleich kommt die anthropologische Gründung der Erhellung des Seins zur Entfaltung, wobei sich Mensch und Sein als zwei aufeinander bezogene Pole erweisen und die ausdrückliche Selbstrechtfertigung der Philosophie auf dem einzig möglichen transzendentalen Weg vollzogen wird. Schließlich tritt die Offenheit für eine neue Gestalt des Philosophierens hervor, die gemäß der Geschichtlichkeit alles Denkens mit Thomas über Thomas hinausschreitet; ihr ist eine Thematisierung der Seinsfrage eigen, die mit dem Transzendentalen und Kairologischen anhebt und in die Freiheit des Dialogs hineinführt, bei der von Überwindung der Metaphysik die Rede sein kann<sup>112</sup>.

<sup>110</sup> Ebd.

<sup>111</sup> Phil. Glaube, 154–164 (Wissen oder Glauben).

<sup>112</sup> Dazu *B. Welte*, Rückblick auf die Metaphysik. Thomas von Aquin und Heideggers Gedanke von der Seinsgeschichte: Wort und Wahrheit 22 (1967) 747–757.