

Mensch – Sein – Zeit – Gott

Zum Gespräch zwischen Heidegger und Thomas von Aquin

Von Johannes B. Lotz, S. J.

Die vier im Titel genannten Grundthemen kennzeichnen das Denken Heideggers, freilich in der ihm eigenen Ausprägung. Dieselben vier Themen spielen im Schaffen des Aquinaten eine entscheidende Rolle, freilich ebenfalls in der ihm eigenen Gestalt. Die Gleichheit der Themen macht das Gespräch zwischen diesen beiden Großen möglich, während die Verschiedenheit ihrer jeweiligen Ausprägung das Gespräch erschwert, aber auch gerade wegen der Andersartigkeit fruchtbar werden läßt. Daher hat das fragliche Gespräch nur dann einen Sinn, wenn sowohl der Unterschied in der Gemeinsamkeit als auch die Gemeinsamkeit im Unterschied unverkürzt zur Geltung kommen, wenn wir also weder einer billigen Gleichsetzung noch einer übertriebenen Gegensätzlichkeit verfallen.

Der Mensch

Weil *Heideggers* Denken beim Menschen ansetzt, wurde es vielfach als Anthropologie oder als Existenzphilosophie oder als Humanismus ausgelegt. Darauf gibt der „Brief über den Humanismus“ eine klare Antwort; es geht nicht um den Humanismus im gewöhnlichen Sinne, der den Menschen in die Mitte rückt, sondern um denjenigen, „der die Menschheit des Menschen aus der Nähe zum Sein denkt“¹ und damit das Sein als die Mitte erfährt. Dementsprechend meint Existenz bei Heidegger keineswegs das „zu sich selbst kommende Subjekt“; vielmehr bezeichnet sie „das ek-statische Wohnen in der Nähe des Seins“², das Hinausstehen in das Sein oder das Innestehen im Sein (Insistenz). Vermöge seiner Ek-sistenz ist der Mensch Da-sein, nämlich das Da oder die Offenbarkeit des Seins in der Welt, die auch als die „Wahrheit des Seins“ auftritt. Daher gilt vom Menschen, was Heidegger vom Denken sagt: er ist „engagement par l'Être pour l'Être“³, also der durch das Sein für das Sein in Anspruch Genomme-

¹ Brief über den ‚Humanismus‘, in: Wegmarken (1967); Gesamtausgabe I, 9. 1976. Zitationen nach der neuen Ausgabe, die auch die Seitenzahlen der früheren vermerkt: H 342 f.

² H 343.

³ H 313.

ne, dessen innerste Aufgabe darin besteht, diesem Anspruch zu entsprechen.

Nun leuchtet dem Menschen das Sein einzig vermittelt durch das Seiende auf; namentlich ist er das ausgezeichnete Seiende, das immer schon die ontologische Differenz eröffnet, damit das Sein vom Seienden abhebt oder das Sein versteht. „Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch ist“⁴. Dem übrigen Seienden ist das Sein verschlossen, weshalb es allein vom Menschen aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit erhoben werden kann. Wegen seiner Bindung an das Seiende bleibt das Sein in seiner Ent-hüllung stets ver-hüllt und muß es der Mensch immer von neuem aus dem Seienden herauslesen, was seiner Verwiesenheit auf das Seiende, das er selbst ist, sowie auf das übrige Seiende gleichkommt. Als das Seiende, von dem sich das Sein unterscheidet und dem es sich daher nie schlechthin enthüllt, ist der Mensch in seine Endlichkeit und näherhin in seine Leiblichkeit gebannt und zugleich in die Welt der anderen Seienden (der Menschen und der Dinge) hineingestellt. Demnach wird er sozusagen von innen nach außen begriffen, indem sich von dem ihn zuinnerst konstituierenden Bezug zum Sein her auch seine Leiblichkeit und seine Welthaftigkeit zeigen, weil sie in der Eigenart jenes Bezuges grundgelegt sind und daraus sich entfalten. In diese Zusammenhänge sprechen Heideggers Worte: „Das Wesen des Menschen beruht in seiner Ek-sistenz“⁵, und „so gründet auch“ seine „animalitas selbst im Wesen der Ek-sistenz“⁶.

Hinter dieser Sicht des Menschen bei Heidegger scheint diejenige des Aquinaten zurückzubleiben; denn er bestimmt ihn als „animal rationale“, wozu Heidegger bemerkt, „diese Wesensbestimmung“ sei zwar „nicht falsch“ und könne auch „stets Richtiges“ aussagen, bleibe aber durch die Metaphysik bedingt“⁷. Diese jedoch „denkt den Menschen von der animalitas her und denkt nicht zu seiner humanitas hin“⁸, ja sie verstößt ihn „endgültig in den Wesensbereich der Animalitas“⁹. Damit ist sie nicht „auf dem rechten Wege“, weil „der Mensch nur in seinem Wesen west, in dem er vom Sein angesprochen wird“¹⁰, wozu die Metaphysik nicht hinlangt, da sie „nicht nach der Wahrheit des Seins selbst“ fragt¹¹. Daher fragt sie „auch nie, in welcher Weise

⁴ Sein und Zeit, Gesamtausgabe I, 2. 1977; am Rande die Seitenzahlen der früheren Ausgaben: SZ 16.

⁵ H 325.

⁶ H 324.

⁷ H 322.

⁸ H 323.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ H 322.

das Wesen des Menschen zur Wahrheit des Seins gehört“; „diese Frage ist der Metaphysik unzugänglich“¹².

Zu Heidegger nehmen wir Stellung, indem wir genauer auf das animal rationale beim Aquinaten eingehen, und zwar zunächst auf das Attribut ‚rationale‘. Dieses akzentuiert im Menschen seine geistige Lebensstufe, die von seiten der Erkenntnis wiederum zwei Stufen umfaßt, nämlich die ‚ratio‘ und den ‚intellectus‘. Die erstere meint das diskursive Erfassen, das vom einen zum andern eilt, die letztere hingegen das über-diskursive, einfache Erfassen von Gehalten, das den Diskurs allererst ermöglicht¹³. Außerdem sind der ‚ratio‘ als der ihr eigene Gegenstand die Wesenheiten der materiellen Dinge¹⁴ zugeordnet, während der ‚intellectus‘ auf das allumfassende Seiende¹⁵ als auf den ihm eigenen Gegenstand und als sein Ersterfaßtes¹⁶ ausgerichtet ist, das auch das Bekannteste heißt¹⁷. Da nun das materielle Ding mit dem Welthaften zusammenfällt, ist die ‚ratio‘ auf die sichtbare Welt beschränkt oder stellt sie sich also als das innerweltliche oder physische Erfassen dar; weil hingegen das ‚ens‘ schlechthin alles umgreift, überschreitet der ‚intellectus‘ die sichtbare Welt oder zeigt er sich als das überweltliche oder metaphysische Erfassen. Blicken wir von hier aus auf Heidegger zurück, so fällt das, was für ihn das Seiende ist, offensichtlich mit dem Welthaften zusammen, keineswegs aber mit dem ‚ens‘ des Aquinaten, das vielmehr mit Heideggers Sein zusammengehört. Das wird dadurch bestätigt, daß nach Thomas das ‚ens‘ vom Seinsakt genommen wird¹⁸ und daher immer schon die Offenbarkeit des Seins voraussetzt und einschließt. Doch tritt das Sein (esse) zunächst in der Gestalt des ‚ens‘ auf, weil unser Aufstieg beim Welthaften ansetzt, in dessen Gestalt wir das Sein fassen, ohne es aber mit ihm gleichzusetzen. Nach allem liegt in dem Attribut ‚rationale‘ die Offenheit des Menschen für das Sein, die man nur dann übersieht, wenn man den ‚intellectus‘ nicht von der ‚ratio‘ unterscheidet oder wenigstens das ‚ens‘ des Aquinaten mit dem Seienden Heideggers zusammenfallen läßt. Damit west auch nach Thomas der Mensch in seinem innersten und eigentlichen Wesen, insofern er im Seienden bis zum Sein durchstößt oder vom Sein angesprochen wird. So wird das tiefste Konstitutive seiner Humanitas erreicht und er gewiß nicht endgültig in die Animalitas verstoßen. Folglich wird ebenfalls erkannt, daß das Wesen des Menschen erst mit der Wahrheit

¹² H 322.

¹³ Sth I, q 79, a 8.

¹⁴ Essentiae rerum materialium: Sth I, q 57, a 1 ad 2.

¹⁵ Ens universale: Sth I, q 82, a 4 ad 1.

¹⁶ Primum intelligibile: Sth I, q 5, a 2.

¹⁷ Notissimum: De Ver q 1, a 1.

¹⁸ Actus essendi: De Ver q 1, a 1.

oder Offenbarkeit des Seins gegeben ist. Freilich ist Heidegger insofern zuzustimmen, als der Aquinate noch nicht so thematisch wie er nach dem Sein und dessen Offenbarkeit fragt und deshalb auch die Weise der Zugehörigkeit des Menschen zur Wahrheit des Seins noch nicht so ausdrücklich einer Klärung entgegenführt.

Nach der Erläuterung des ‚rationale‘ wenden wir uns dem ‚animal‘ zu, das zunächst ‚Lebewesen‘ und näherhin ‚sinnenbegabtes Lebewesen‘ besagt und damit das Seiende nach seiner Eigenart umschreibt, als das wir den Menschen vorfinden. Von dieser Eigenart absehend, dürfen wir den Menschen auch nach Thomas und mit Heidegger als das ausgezeichnete Seiende bestimmen, in dem das Sein aufleuchtet oder Seinsverständnis geschieht. Wenn nun der Aquinate das menschliche Seiende genauerhin als mit Sinnen ausgestattetes Lebewesen kennzeichnet, so kommt er dazu gerade wegen der Offenbarkeit des Seins. Weil nämlich der Mensch unter jenen Seienden, denen das Sein sich zeigt, die unterste Stufe einnimmt und so die Grenzscheide zwischen den geistigen und den körperlichen Geschöpfen bildet, gelangt er zum Sein als dem innersten Innen einzig im Durchlaufen der vorbereitenden Schritte der Verinnerlichung, die sich namentlich in den äußeren und inneren Sinnesvermögen ausprägen¹⁹, was die gesamte Leiblichkeit und Welthaftigkeit einschließt. Daher stellt sich der geistige Bereich, dessen Zentrum die Offenbarkeit des Seins ist, als der Ursprung des sinnlichen Bereiches dar; dieser hat sein Ziel in jenem, nimmt an ihm auf seine unvollkommene Weise teil²⁰ und steht unter dessen Leitung²¹.

Nach allem trifft das von Heidegger Gesagte auch für das Denken von Thomas zu, daß nämlich die Animalitas des Menschen im Wesen der Ek-sistenz gründet oder in der dem Menschen eigenen Offenbarkeit des Seins ihre Wurzel hat. Daher weist auch die menschliche Animalitas eine höhere Vollkommenheit als jene des Tieres auf, und zwar wegen ihrer Nähe und Verwandtschaft gegenüber dem geistigen Bereich oder wegen eines prägenden Rückflutens, das ihr von der Offenbarkeit des Seins her zuteil wird²². Folglich wird von Thomas nicht der Mensch an seine Animalitas ausgeliefert und vermöge der Vergessenheit des Seins seine Humanitas verkürzt; vielmehr wird seine Humanitas bis zur Offenbarkeit des Seins als ihrem innersten Kern hin entfaltet und in diesen auch seine Animalitas hineingenommen oder (besser) aus diesem ursprünglich entlassen. Demnach ist das ‚rationale‘ nicht dem animalischen ‚animal‘ nachträglich sozusagen aufgepfropft, sondern der Mensch ist als ein einheitliches Gebilde ent-

¹⁹ Sth I, q 77, a 2.

²⁰ Sth I, q 77, a 7.

²¹ Sth I, q 77, a 4.

²² Sth I, q 77, a 4 ad 5.

worfen, in dem die verhüllte Enthüllung des Seins als verhüllte notwendig seine Leiblichkeit mit-setzt. Freilich ist wiederum zuzugeben, daß diese Sicht des Menschen noch nicht bis zu jener beherrschenden Ausdrücklichkeit gediehen ist, die sie bei Heidegger vermöge der nachmittelalterlichen Entwicklung erreicht hat.

Das Sein

Wie aus den vorstehenden Darlegungen deutlich wird, ist im ersten Thema bereits das zweite enthalten. Genauer gesprochen, ist das eigentliche Thema von Heideggers Denken nicht der Mensch, sondern das Sein, von dem und für das er da ist oder um das er ganz und gar kreist. Der Mensch spielt eine Rolle nur als Tor zum Sein, als jener Ort, an dem allein jederzeit das Sein als es selbst aufleuchtet. Daher geht es nicht um Existenz-, sondern um Seins-Philosophie, also um Ontologie und genauer um Fundamentalontologie. Diese kommt durch das Überwinden der Metaphysik zustande, die zwar das Seiende im Lichte des Seins, nicht aber das Sein selbst gedacht habe und damit, wie Heidegger meint, der Seinsvergessenheit unterliege. Das mag auf die nach-thomanische Metaphysik zutreffen, nicht aber auf das Denken des Aquinaten selbst, was schon aus dem bisher Gesagten hervorgeht und sich im folgenden noch deutlicher zeigt.

Das Sein ist der Grund alles Seienden und auf einzigartige Weise des Menschen, weil er die ontologische Differenz zu vollziehen imstande ist und dadurch das Sein als solches zum Aufleuchten bringt. Als der Grund alles Seienden ist das Sein der „Ab-Grund“²³, weil es selbst jeden Grund zurückweist, indem es weder in einem andern seinen Grund hat noch sich selbst Grund ist. So genommen, stellt sich das Sein als „das Spiel ohne Warum“ dar²⁴; das Spiel, „worin das Sein als Sein ruht“, ist „ein hohes und gar das höchste Spiel und frei von jeder Willkür“²⁵. Das Sein als Spiel ist aber „kein an sich ablaufender Prozeß“, nicht „etwas vom Menschen Abgetrenntes“, sondern eher das „Gegeneinanderüber von Sein und Menschenwesen“²⁶. So spielt sich das Sein allem Seienden und vor allem dem Menschen zu. Das Sein ist erst es selbst, wenn es mit dem Menschenwesen *eins* ist. Es gilt abzuwehren „die fast unausrottbare Gewöhnung, das Sein wie ein für sich stehendes und dann auf den Menschen erst bisweilen zukommendes Gegenüber vorzustellen“²⁷. Vielmehr: „Sein ist, das Menschenwesen brauchend, darauf angewiesen, den Anschein des Für-

²³ Der Satz vom Grund. 1957: SG 184.

²⁴ SG 188.

²⁵ SG 186.

²⁶ SG 158.

²⁷ Zur Seinsfrage, in: Wegmarken: SFr 411.

sich preiszugeben“²⁸. Dann aber gilt von der Zuwendung zum Menschen: „Gehört zum Sein die Zuwendung, und zwar so, daß jenes in dieser beruht, dann löst sich das Sein in die Zuwendung auf“²⁹. Dementsprechend ist Sein „je und je Anwesen zum Menschenwesen“, weshalb dieses „ins Anwesen gehört“³⁰. Daher: „Wir sagen vom Sein selbst immer zuwenig, wenn wir, das Sein sagend, das Anwesen zum Menschen auslassen und dadurch verkennen, daß dieses Wesen selbst das Sein mitausmacht“³¹. „Wir sagen auch vom Menschen immer zuwenig, wenn wir, das Sein . . . sagend, den Menschen für sich setzen und das so Gesetzte dann erst noch in eine Beziehung zum Sein bringen“; „denn schon im Menschenwesen liegt die Beziehung zu dem, was durch den Bezug, das Beziehen im Sinne des Brauchens, als Sein bestimmt und so seinem vermeintlichen ‚an und für sich‘ entnommen ist“³². Schließlich „müßten wir das vereinzelnde und trennende Wort ‚das Sein‘ ebenso entschieden fahren lassen wie den Namen ‚der Mensch‘“³³. „In Wahrheit können wir dann nicht einmal mehr sagen, das Sein und der Mensch ‚seien‘ das Selbe in dem Sinne, daß sie zusammengehören; denn so sagend, lassen wir immer noch beide für sich sein“³⁴. Demnach muß man, wenn man genau von ihnen reden will, sogar den Plural meiden.

Auch *Thomas von Aquin* dringt bis zum Sein-selbst vor³⁵, das er auch das gemeinsame Sein nennt³⁶, weil es sich in allem Wirklichen findet und so alles miteinander verbindet. Alles nämlich ist entweder etwas, das Sein hat, oder jenes, das sogar das Sein ist³⁷. Das uns zunächst zugängliche Wirkliche wird mit Recht ‚das Seiende‘ genannt, insofern es durch die Konkretion oder das Zusammenwachsen von Wesenheit und Sein als Sein-habendes gekennzeichnet ist, wobei diese Faktoren eine Zweiheit oder ein je anderes füreinander (aliud) besagen und sich wie Potenz und Akt zueinander verhalten³⁸. Ferner kommt dem Sein-habenden lediglich nach dem begrenzten Maß seiner Wesenheit Sein zu, weshalb es ein Seiendes durch Teilnahme ist³⁹. An sich gehören zwar zum Sein-selbst alle Vollkommenheiten, weshalb es die gesamte Vollkommenheit oder alles Sein in sich vereint⁴⁰.

²⁸ Ebd.

²⁹ SFr 410.

³⁰ SFr 408.

³¹ SFr 407.

³² Ebd.

³³ SFr 408.

³⁴ SFr 408 f.

³⁵ *Esse ipsum*: Sth I, q 3, a 4.

³⁶ *Esse commune*: Sth I, q 3, a 4 ad 1.

³⁷ *Habet esse – est esse*: Sth I, q 3, a 4.

³⁸ Ebd.

³⁹ *Ens per participationem*: Ebd.

⁴⁰ *Totam perfectionem*: Sth I, q 4, a 2.

Doch muß nicht ein jedes, dem Sein zukommt, an jeder Art-zu-sein teilhaben⁴¹; vielmehr ist das nur Teil-habende notwendig von der ungeschmälersten Fülle des Seins ausgeschlossen oder vermag es nur den seiner Wesenheit entsprechenden und durch sie eingegrenzten Anteil an Sein zu fassen. Nach allem denkt Thomas durchaus das Sein-selbst, indem er zugleich den Unterschied des Seins vom Seienden sowie die Gründung des Seienden im Sein zu klären beginnt. Aus dieser merk-würdigen Bezogenheit wird ein Zweifaches verständlich. Weil einerseits das Sein nur nach diesem oder jenem Anteil im Seienden aufscheint, kann das Sein-selbst vergessen werden oder im Seienden verschwinden. Weil andererseits dem Seienden ein Anteil wahrhaft des Seins-selbst zukommt, kann dieses in ihm entdeckt werden, wenn nur der Blick tief genug eindringt. Mit Rücksicht darauf, daß das Sein nach Heidegger nicht etwas an sich Ablaufendes oder für sich Stehendes ist, „daß das Sein nie west ohne das Seiende“⁴², ergibt sich von hier aus, daß das vom Seienden partizipierte und nach der Fassungskraft seiner Wesenheit begrenzte Sein gewiß nicht vom Seienden abgelöst und als etwas In-sich-stehendes hypostasiert werden kann. Freilich ist damit noch nicht ohne weiteres klar, ob dasselbe vom Sein-selbst gilt, was Heidegger nahelegen scheint, aber eigens zu untersuchen ist.

Was den Menschen betrifft, so wurde bereits dargelegt, daß er nach seiner innersten Tiefe auch bei Thomas durch die Offenbarkeit des Seins konstituiert ist. Daher fassen wir das eigentliche Wesen des Menschen nicht oder sagen wir tatsächlich von ihm immer zuwenig, wenn wir diese Bezogenheit auslassen und ihn lediglich durch sein Verhältnis zum Seienden bestimmen. Demnach braucht der Mensch das Sein, da er allein durch dieses er selbst ist; doch bleibt die Frage offen, ob auch das Sein den Menschen braucht, weil es einzig durch ihn es selbst ist, wie Heidegger annimmt. Zum Finden der Antwort setzen wir bei der von Aristoteles herkommenden Einsicht des Aquinaten an, nach der das aktuell Erkannte mit dem aktuellen Erkennen identisch ist⁴³. Die Andersheit (aliud) zwischen beiden besteht nur insoweit, als sie noch in der Potentialität verharren oder noch nicht ganz sie selbst sind⁴⁴. – Demgemäß fällt das aktuell vollzogene Sein mit dem aktuellen Vollziehen des menschlichen Denkens zusammen, ist es also nicht etwas für sich Stehendes oder an sich Ablaufendes oder braucht es den Menschen. In diesem Sinne gilt die Aussage: „Nur solange Dasein ist, gibt es Sein“, die Heidegger in „Sein

⁴¹ Sth I, q 4, a 2 ad 3.

⁴² Nachwort zu ‚Was ist Metaphysik?‘, in: Wegmarken: Nw 306.

⁴³ Intelligibile in actu est intellectus in actu: Sth I, q 14, a. 2.

⁴⁴ Ebd.

und Zeit“ formuliert⁴⁵ und im „Brief über den Humanismus“ auslegt⁴⁶. Einzig durch den Menschen und im Menschen tritt das Sein als es selbst hervor oder kommt es ausdrücklich zur Sprache. Das gilt von dem innerhalb der Welt offenbaren Sein; doch bleibt wiederum die Frage ungelöst, ob dasselbe vom Sein-selbst oder vom Sein nach seinem innersten Selbst zu sagen ist. Anders ausgedrückt, bleibt zu untersuchen, ob das vom Menschen vollzogene Sein mit dem innersten Selbst des Seins zusammenfällt oder ob dieses über jenes hinausgreift und von ihm unterschieden ist. Wieder anders gefaßt, fragt es sich, ob nur das vom Menschen vollzogene Sein ihn braucht (was im Grunde selbstverständlich ist) oder ob das Sein-selbst ihn braucht, statt sich als von ihm zuinnerst unabhängig zu erweisen. Hier geht es um die Transzendenz des Seins über den Menschen; deren vor-eilige Gestalt lehnt Heidegger mit Recht ab; ob damit jede Art von Transzendenz ausgeschlossen ist, bleibt zu klären. Eine gewisse Transzendenz erkennt auch Heidegger an, insofern sich das Sein in seiner Identität mit dem Menschen vermöge der ontologischen Differenz oder als dessen Grund von ihm abhebt, nicht aber mit ihm ein unterschiedsloses Einerlei bildet.

Hinter der angedeuteten Problematik steckt die Frage nach der Endlichkeit oder Unendlichkeit des Seins. In seiner Antrittsvorlesung vertrat Heidegger die Auffassung, daß „das Sein selbst im Wesen endlich ist“⁴⁷; dem entspricht die endgültige Bindung des Seins an den Menschen, also das Aufgeben der Transzendenz. Der Aquinate hingegen bekennt sich zur Unendlichkeit des Seins, indem er ihm die gesamte Vollkommenheit (*tota perfectio*) zuschreibt, worin die Transzendenz vorgezeichnet ist, doch die Endlichkeit des dem Seienden innewohnenden und vom Menschen vollzogenen Seins nicht geleugnet wird. Hiermit hängt die von Heidegger angestoßene Frage vom Sein als Ab-Grund zusammen. Sicher kommt dem Sein keinerlei Grund außer ihm selbst zu, worin Thomas mit Heidegger übereinstimmt. Namentlich kann nicht vom Menschen als dem Grund des Seins die Rede sein; das gilt auch für Heidegger, obwohl nach ihm das Sein den Menschen braucht, also auf ihn angewiesen ist, was man so auslegen könnte, daß der Mensch in gewisser Hinsicht der Grund des Seins ist; dagegen steht jedoch Heideggers eindeutige Aussage, nach der das Sein (wie oben bemerkt) der Grund des Menschen ist. Zu bedenken bleibt Heideggers weitere Aussage, nach der das Sein auch sich selbst nicht Grund ist oder uns als das höchste Spiel begegnet, das

⁴⁵ SZ 281. In der Gesamtausgabe enthält der Satz ein wichtiges interpretierendes Einschubsel: „Nur solange Dasein ist, das heißt die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis, gibt es Sein.“

⁴⁶ H 336.

⁴⁷ Was ist Metaphysik?, in: Wegmarken: WiM 120.

sich ebenso ohne Warum wie ohne Willkür entfaltet. Sicher ist das dem Seienden innewohnende und vom Menschen vollzogene Sein als solches endlich und ohne Grund in sich selbst, weshalb einer, der darüber nicht hinausblickt, es als grund-loses Spiel sehen kann. Wie er aber davon jede Willkür auszuschließen vermag, ist allein von dieser endlichen Gestalt des Seins her nicht zu verstehen. Im Gegensatz dazu findet der Aquinate in der endlichen Gestalt des Seins die unendliche Gestalt des Seins-selbst, die sich selbst Grund und die Freiheit selbst ist, die das endliche Sein nicht auf etwas anderes, sondern auf den innersten Grund seiner selbst zurückführt, was erst in unserem vierten Teil genauer entwickelt werden kann.

Die Zeit

Nachdem wir den Menschen und das Sein einigermaßen erläutert haben, ist nunmehr zu fragen, wodurch beide miteinander vermittelt sind. Darauf antwortet Heidegger, das geschehe durch die Zeit, wobei zwei Weisen der Verknüpfung zu beachten sind. Vor seiner Kehre arbeitet er heraus, wie der Mensch durch die Zeit zum Sein kommt; nach der Kehre sucht er zu verdeutlichen, wie das Sein durch die Zeit zum Menschen kommt oder (besser) immer schon bei ihm ist. Der erste Abschnitt von „Sein und Zeit“ gelangt zu dem Ergebnis: „Die Sorge als Sein des Daseins“⁴⁸; die Sorge aber ist „rein ontologisch-existenzial“ zu verstehen⁴⁹ und eröffnet so die drei Dimensionen der Zeit. Näherhin ist das Dasein jenes „Seiende, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht“⁵⁰. Dabei entwirft es sich „zum eigensten Seinkönnen“, ist also stets „über sich hinaus“ oder „sich-vorweg“ und damit dem Kommenden oder der Zukunft zugewandt⁵¹. Zugleich ist das Dasein „je schon in eine Welt geworfen“ und damit „wesenhaft durch Faktizität bestimmt“⁵². Dieser Aspekt des „schon-sein-in“ betrifft die Herkunft oder die Gewesenheit des Daseins, also die Vergangenheit⁵³. Wiederum ist das Dasein „immer auch schon in der besorgten Welt aufgegangen“ oder an sie verfallen, was das „sein-bei“ innerweltlichem Zuhandenen als die Gegenwart mit sich bringt⁵⁴. Allen drei Dimensionen wohnt „die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins“ inne⁵⁵. Sie enthüllt das Nichts der Zukunft, die dem alles verschlingenden Tod ent-

⁴⁸ SZ 240.

⁴⁹ SZ 256.

⁵⁰ SZ 254.

⁵¹ SZ 254.

⁵² SZ 255.

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ SZ 244.

gegenstürzt, das Nichts der Vergangenheit, insofern der Ursprung des Daseins dunkel bleibt, und das Nichts der Gegenwart, die das Dasein dem Nichtigen ausliefert. Kurz: die Angst läßt erfahren „die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts“ und „macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts“⁵⁶. Diese und ähnliche Aussagen haben anfänglich eine nihilistische Auslegung Heideggers veranlaßt, der später durch das Nachwort zu jener Vorlesung jeder Boden entzogen wurde. Dort heißt es entschieden: „Das Nichts als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins“⁵⁷; vom Seienden herkommend, entdecken wir das Sein als das Nicht-Seiende und so als das Nichts. Demnach ist der Mensch durch die in der Sorge aufbrechende Zeit mittels des Nichts in das Sein hineingehalten oder mit dem Sein vermittelt: Heidegger vor der Kehre. Die Kehre selbst tut den Schritt von dem Sein, das der Mensch entwirft, zu dem Sein, das den Menschen entwirft. Einerseits: „Das Sein lichtet sich dem Menschen im ekstatischen Entwurf“⁵⁸. Andererseits: „Doch dieser Entwurf schafft nicht das Sein“⁵⁹ oder das Sein ist nicht „ein Produkt des Menschen“⁶⁰. Vielmehr: „Der Entwurf ist wesenhaft ein geworfener“; und „das Werfende im Entwerfen ist nicht der Mensch, sondern das Sein selbst“⁶¹. Das Sein schickt sich dem Menschen zu und schickt ihn so in sein Wesen als „Ek-sistenz des Da-seins“⁶². „Dieses Geschick ereignet sich“ als die je und je neu geschehende „Lichtung des Seins“, womit „die Geschichte des Seins“, nicht nur die des Seienden gegeben ist⁶³, deren Epochen in den immer wieder anderen Mitteilungen des Seins gründen. Die Mitteilungen sind wie das Seiende, das aus ihnen entspringt, „ein jeweiliges und so ein vielfältiges; dagegen ist das Sein einzig, der absolute Singular in der unbedingten Singularität“⁶⁴. In den vielen geschichtlichen Abwandlungen denken wir „geschichtlich das Selbe“⁶⁵. Das eine Selbe, das „zugleich das Stete“ ist und „das jeweils in der Jähe eines Seinsgeschickes aufleuchtet“⁶⁶, läßt sich aber „nie in eine Definition zusammenziehen“ oder zu „einer Vorstellung, die über den Zeiten schwebte“, verdichten⁶⁷. Es kommt „etwas Durchgängiges zum Vorschein, was das Geschick des Seins vom An-

⁵⁶ WiM 118.

⁵⁷ Nw 312.

⁵⁸ H 337.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ H 336.

⁶¹ H 337.

⁶² Ebd.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ SG 143.

⁶⁵ SG 155.

⁶⁶ SG 161.

⁶⁷ SG 159.

fang bis in seine Vollendung durchgeht; doch bleibt es schwierig zu sagen, wie diese Durchgängigkeit zu denken sei“⁶⁸.

Das Sein, das „das Unvergängliche in allem Währen bleibt“⁶⁹, hat der Vortrag „Zeit und Sein“ vom Jahre 1962 noch etwas genauer beschrieben. Es wird als „Anwesenheit durch die Zeit bestimmt“⁷⁰, insofern „im Sein als Anwesenheit dergleichen wie Zeit spricht“⁷¹. Darin spielt immer schon „ein Geben“, „das im Anwesenlassen das Anwesen, d. h. Sein gibt“⁷², woraus die „Wandlungsfülle des Seins“ oder „das Geschichtsartige der Geschichte des Seins“ zu verstehen ist⁷³. In dem das Anwesen gewährenden Geben berührt uns „das stete, den Menschen angehende Verweilen“, das alle Dimensionen der Zeit zugleich umspannt, wobei „zugleich“ ihr „Sich-einander-Reichen“ meint⁷⁴. Damit liegt dem Nacheinander der „eindimensionalen Zeit“ die „eigentliche Zeit“, nämlich das Zugleich des „dreifachen Reichens“ zugrunde; das ist „das alles bestimmende Reichen“ als die erste Dimension, die den anderen Dimensionen vorausgeht und sie als deren Ursprung ebenso auseinander wie zueinander hält⁷⁵. – Nach allem west das Sein dadurch beim Menschen an, daß es in die Zeit eingeht oder zeitlich wird: es ist durch die Zeit mit dem Menschen vermittelt. Doch wurzeln die vielen zeitlichen und damit vergänglichen Mitteilungen in dem einen und unvergänglichen Sein, weshalb sich auch im Nacheinander der drei Zeitdimensionen das Zugleich des einfachen Reichens meldet, was als eine Andeutung des Ewigen im Zeitlichen oder des überzeitlichen Sein-selbst in seinen zeitlichen Schickungen verstanden werden könnte.

Die Zeitproblematik bei Thomas von Aquin untersuchend, finden wir den Menschen im Horizont der Berührung von Zeit und Ewigkeit oder auf der Grenzscheide zwischen beiden⁷⁶. Da nun das Körperliche dem Hier und Jetzt, also dem Raum und der Zeit unterliegt und dem zeitlichen Geschöpf das geistige gegenübergestellt und so als die Zeit überragend gekennzeichnet wird⁷⁷, haben jene Tätigkeiten des Menschen, die dem Körperlichen zugewandt sind, ein zeitliches Gepräge, während die anderen, die mit dem Geistigen zu tun haben, am Ewigen teilnehmen⁷⁸. Genauerhin geht es um die vier Stufen des

⁶⁸ Identität und Differenz. 1957: ID 66.

⁶⁹ SFr 416.

⁷⁰ Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens. 1969: ZS 2.

⁷¹ ZS 4.

⁷² ZS 5.

⁷³ ZS 6 und 8.

⁷⁴ ZS 13 f.

⁷⁵ ZS 16.

⁷⁶ Summa contra gentiles: Scg II, 81; III, 61.

⁷⁷ Sth I, q 50, a 1 und ad 3.

⁷⁸ Scg III, 61.

sinnlichen Erfassens sowie um die bereits erwähnten zwei Stufen des geistigen Erkennens, bei denen allen jedesmal der ganze Mensch, wenn auch nur in gewisser Hinsicht, ins Spiel kommt. Innerhalb des sinnlichen Erfassens durchläuft der Mensch die Zeit, die sich in ihren drei Dimensionen auseinanderlegt. Die äußeren Sinne und der sie umfassende Gemeinsinn vollziehen das Einen der gegenwärtigen Eindrücke und damit die Gegenwart⁷⁹. Zum Anwesenden fügen die Phantasie und das sinnliche Gedächtnis ergänzend das früher Erfaßte oder Vergangene und damit das Abwesende hinzu⁸⁰. Schließlich ist es für das Lebewesen entscheidend, daß es das Erfaßte als nützlich oder schädlich, als zuträglich oder abträglich und damit nach seiner Bedeutung in die Zukunft hinein abzuschätzen vermöge; das leistet beim Tier die Schätzungskraft, die sich im Menschen zur Einigungskraft vollendet⁸¹. Vermöge der zweifachen Ausprägung, in der die oberste Stufe des sinnlichen Erfassens auftritt, lebt das Tier die Zeit nur instinktiv und daher unreflex, während sie der Mensch mit einer gewissen Überlegung und so mit einer wenigstens anfangenden Reflexion oder als solche vollzieht: er beginnt Zeit als Zeit zu erfahren oder sich zu zeitigen⁸². In eins damit setzt das Objektivieren ein; während die Schätzungskraft nur die Bedeutung des Erfaßten für das jeweilige Tier meldet und daher im bloß Subjektiven bleibt, dringt die Einigungskraft zur Bedeutung des Erfaßten an sich und folglich zu objektiven Dinggestalten vor, wodurch Welt, nicht nur Umwelt gegeben ist und erst das ausgesprochen menschliche Leben ermöglicht wird; im Beispiel: das Tier sieht lediglich den sein Leben bedrohenden Feind, der Mensch hingegen den Wolf.

Mit seinem Ansatz zum reflexen Vollziehen der Zeit als solcher hat das sinnliche Erfassen bereits sich selbst überschritten, weil es dazu allein durch seine Nähe zu und seine Verwandtschaft mit dem geistigen Erkennen imstande ist; von dessen Rückfluten wird es durchformt und über das, was es von sich aus zu leisten vermag, erhoben⁸³. Das reflexe Vollziehen der Zeit drängt aber über seinen ersten Ansatz hinaus und in seine volle Entfaltung hinein, die der Mensch immer schon erreicht, indem er zum „Zählen“ oder Abtasten des Nacheinander kommt und damit dieses als solches vollzieht⁸⁴. Nun kann einzig jener das Nacheinander als solches sichten, der es mit *einem* Blick umspannt und damit nicht im je einzelnen Moment untergeht, sondern sie alle zusammen im Blick hat. Das setzt voraus, daß er in dem die

⁷⁹ Ad praesentiam sensibilis; praesentialiter immutatur: Sth I, q 78, a 4.

⁸⁰ In absentia; aliquid absens; thesaurus formarum acceptarum; ratio praeteriti: ebd.

⁸¹ Utilitates, nocumenta: ebd.

⁸² Naturali quodam instinctu; per quamdam collationem: ebd.

⁸³ Secundum quamdam refluentiam: Sth I, q 78, a 4 ad 5.

⁸⁴ Sth I, q 10, a 6.

Momente des Nacheinander umfassenden Zugleich seinen Standort hat und so an der Ewigkeit teil-nimmt, deren grundlegendes Kennzeichen das Zugleich und die der Ursprung jeder Dauer ist ⁸⁵. Das in der Einigungskraft noch verborgene Zugleich tritt im geistigen Erkennen ausdrücklich hervor, und zwar in der ‚ratio‘ oder im Verstand das Zugleich der Wesenheit, die sich in den Einzelnen durchhält, und im ‚intellectus‘ oder der Vernunft das Zugleich des Seins, das sich in allen Wesenheiten und damit in allen Einzelnen durchhält. Näherhin ist die Wesenheit lediglich ein relatives Zugleich, weil sie nur einiges Nacheinander umgreift, das Sein aber das absolute Zugleich, weil es alles Nacheinander umfaßt. Außerdem sind die Wesenheiten noch ein vom Nacheinander gebrochenes Zugleich, weil sie im Kommen und Gehen einander ablösen; allein das Sein ist das jedem Nacheinander überlegene Zugleich, weil es allem Kommen und Gehen zugrunde liegt und somit immer bleibt. Daher schließt das voll entfaltete reflexe Vollziehen der Zeit oder Zeitigen wesenhaft den Rückgang auf das Sein als das absolute Zugleich ein, mit dem also der Mensch durch die Zeit vermittelt ist.

Nunmehr haben wir die zweite bezüglich der Zeit von Heidegger aufgeworfene Frage bei Thomas von Aquin zu prüfen, ob nämlich auch das Sein mit dem Seienden und vor allem mit dem Menschen durch die Zeit vermittelt sei. Anders ausgedrückt, geht es darum, ob das Seiende und namentlich der Mensch samt dem ihnen mitgeteilten Sein wesentlich Zeitigung besagen oder einzig durch diese konstituiert sind. Von sich aus ist das Sein nach dem Aquinaten als das absolute Zugleich lautere Gegenwart ohne jedes Nacheinander oder das stehende Jetzt ⁸⁶. Dieses umspannt, sie übersteigend, alle fließenden Jetzt der Zeit, weshalb es ihnen ko-existiert oder gegenwärtig da-ist ⁸⁷. Wie das Sein-selbst, so ist auch das Hervorgehen aus ihm ohne Zeit ⁸⁸; dieses Hervorgehen heißt Erschaffen (*creatio*) und ist von der zeitlich verlaufenden Veränderung (*mutatio*) wesentlich verschieden ⁸⁹, indem es ihre innerste Wurzel bildet. Das aus dem Erschaffen Hervorgehende jedoch ist notwendig zeitlich, entweder auf die Weise des ‚aevum‘, das Thomas den reinen Geistern zuschreibt, oder auf die Weise der Zeit (*tempus*), die alle irdischen Dinge kennzeichnet. Aus dem Erschaffen geht immer nur ein Sein-habendes und folglich ein Endliches und auch Zeitliches hervor; weil nämlich Ewigkeit mit Sein ohne Nicht-sein zusammenfällt, entspricht dem von Nicht-sein durchzogenen Endlichen die von Nicht-sein, von Nichtmehr und Noch-nicht gebrochene Dauer

⁸⁵ *Principium omnis durationis*: ebd.

⁸⁶ *Nunc stans*: Sth I, q 66, a 2 ad 4.

⁸⁷ *Coexistit; praesentialiter adest*: Scg I, 66, 6^m.

⁸⁸ *Sine tempore*: Sth I, q 45, a 2 ad 3.

⁸⁹ *Creatio non est mutatio*: ebd. a 2 ad 2.

oder die Zeit. Damit kommt jedem Erschaffenen die partizipierte Ewigkeit zu⁹⁰, wobei die Zeit ebenso an der Ewigkeit nur teilnimmt wie sie an ihr wahrhaft teilnimmt oder einzig durch den ihr innewohnenden Anteil an Ewigkeit als Zeit konstituiert ist. Nach allem bringt das Erschaffen wesentlich das Zeitigen des Seins mit sich und ist also das Sein durch die Zeit mit dem Seienden vermittelt. Unter den Seienden zeichnet sich der Mensch dadurch aus, daß er die in der Zeit verborgene Ewigkeit in die Entbergung erhebt, indem er die Zeit als solche vollzieht; so gelangt er zur einer Ewigkeit oder zum Sein selbst als dem absoluten Zugleich.

Vergleichen wir, diesen Teil abschließend, die Aussagen, die Heidegger und der Aquinate über die Zeit zu machen haben. Nach beiden steigt der Mensch durch die Zeit zum Sein auf; doch fehlt bei Thomas der Durchgang durch die Angst und das Nichts, der den Unterschied des Seins vom Seienden deutlich akzentuiert; trotzdem tritt dieser Unterschied beim Aquinaten eher noch deutlicher als bei Heidegger hervor. Ebenso steigt nach beiden das Sein mittels der Zeit zum Seienden und namentlich zum Menschen herab. Dabei blickt Heidegger mehr auf die vielen Mitteilungen, Thomas mehr auf das eine Sein hin. Doch berührt auch dieser die vielen Mitteilungen, indem er das Sein in den vielen Wesenheiten partizipiert sieht; freilich haben diese einen vorwiegend statischen Charakter und werden sie dem geschichtlichen Eigengepräge der Schickungen zum Menschen hin nicht hinreichend gerecht. Andererseits hebt auch Heidegger das eine Sein von seinen vielen Mitteilungen ab, indem es ihm aber schwierig scheint, jenes genauer zu bestimmen. Damit im Zusammenhang findet Thomas in der als solcher reflex vollzogenen Zeit die von ihr partizipierte Ewigkeit oder das den Vollzug des Nacheinander ermöglichende Zugleich. Bei Heidegger kommt die Ewigkeit nicht zur Sprache; nur eine Andeutung von ihr begegnet uns in dem dreifachen Reichen, das als die erste Dimension den gewöhnlich drei Dimensionen der Zeit vorausgeht und sie irgendwie begründet. Im Vordergrund steht für Heidegger das im Geben mitgeteilte und so zeitlich anwesende Sein, während das Sein, aus dem das Geben stammt und das als das dem Anwesen überlegene über der Zeit steht, als etwas kaum Erhellbares nur am Rande erscheint; gerade zu diesem Sein aber dringt der Aquinate vor, indem er von ihm her alles andere erläutert.

Gott

Die vorstehenden Erörterungen haben uns an die Schwelle der Gottesfrage geführt. Von Anfang an wollte Heidegger, daß sein Denken dazu hin offen sei, wie die Anmerkung zu seiner Abhandlung „Vom

⁹⁰ Aeternitas participata: Sth I, q 10, a 2 ad 1.

Wesen des Grundes“ beweist, auf die er im Humanismusbrief bestätigend zurückkommt⁹¹. Durch das In-der-Welt-sein sei der Mensch keineswegs „abgekehrt von Gott und gar losgebunden von der Transzendenz“⁹². Weiter erklärt er von seinem Denken: „Theistisch kann es so wenig sein wie atheistisch“⁹³, was aber nicht im Sinne eines nihilistischen „Indifferentismus“ zu verstehen ist⁹⁴, sondern „aus der Achtung der Grenzen, die dem Denken als Denken gesetzt sind“, und zwar „durch die Wahrheit des Seins“⁹⁵. Das Eingehen auf die Gottesfrage setzt nämlich voraus, daß „zuvor und in langer Vorbereitung das Sein selbst sich gelichtet hat und in seiner Wahrheit erfahren ist“⁹⁶. Allein „in dieser Nähe vollzieht sich, wenn überhaupt, die Entscheidung, ob und wie der Gott und die Götter sich versagen und die Nacht bleibt, ob und wie der Tag des Heiligen dämmert, ob und wie im Aufgang des Heiligen ein Erscheinen des Gottes und der Götter neu beginnen kann“⁹⁷. Damit wird vom Menschen verlangt, „allererst in die Dimension hineinzudenken, in der jene Frage allein gefragt werden kann“; nur so läßt sich klären, „ob der Gott sich nahe oder entziehe“⁹⁸. Genauerhin führt der Weg vom Sein zum Heiligen und zu Gottheit, von der her man erst zu sagen vermag, „was das Wort ‚Gott‘ nennen soll“⁹⁹. Befremdlich an diesen Aussagen ist, daß neben dem Gott (sozusagen in einem Atem) die Götter genannt werden, womit zusammenstimmt, daß „Gott“ dem Seienden zugerechnet wird¹⁰⁰. Dieser Ansatz wird bedenklich, wenn man hört: „Vielleicht kann das ‚ist‘ in der gemäßen Weise nur vom Sein gesagt werden, so daß alles Seiende nicht und nie eigentlich ‚ist‘“¹⁰¹. Unzureichend ist nach Heidegger der Ansatz der Gottesfrage in der Metaphysik, deren Wesen er als „Onto-Theo-Logik“¹⁰² bestimmt. Sie wird folgendermaßen gekennzeichnet: „Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache“¹⁰³; mit anderen Worten, sucht sie das Sein „wie ein Seiendes aus Seiendem zu erklären“¹⁰⁴. Das höchste Seiende sei als die Erstursache unverursacht oder „die Causa sui“; „so lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie“¹⁰⁵. Zu diesem Gott hin gibt es kein religiöses Verhalten¹⁰⁶. „Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott... als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher“¹⁰⁷. Wer jedoch mit seiner Erfahrung in die Tiefe reicht, „zieht es heute vor, im Bereich des Denkens von Gott zu schweigen“¹⁰⁸. Aus dieser Verlegenheit hilft auch

91 H 351.

92 H 349.

93 H 352.

94 H 351.

95 H 352.

96 H 339.

97 H 338.

98 H 351.

99 Ebd.

100 H 330 f.

101 H 334 f.

102 ID 68.

103 ID 69.

104 H 335.

105 ID 70.

106 Ebd.

107 ID 71.

108 ID 51.

nicht, wenn das höchste Seiende „das Sein“ genannt oder als „die Transzendenz“ bezeichnet wird; darin liegt „eine seltsame Vermischung“, ja „eine heillose Verwirrung“¹⁰⁹.

Weitere Gesichtspunkte bietet der schon angeführte Vortrag „Zeit und Sein“. In dem zeitlich anwesenden Sein ist das Geben die Zeit und das Sein die Gabe, werden „Zeit und Sein ereignet im Ereignis“¹¹⁰. Dieses umfaßt ‚Es gibt Sein‘ und ‚Es gibt Zeit‘, wobei das darin gesagte ‚Es‘ „vermutlich etwas Ausgezeichnetes“ nennt, „worauf hier nicht einzugehen ist“¹¹¹. Bedeutende Schwierigkeiten halten davon ab, „gleichsam im Alleingang das ‚Es‘ für sich zu bestimmen“¹¹²; wir müssen „das Unvermögen eingestehen, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken“¹¹³. Vielleicht ist es sogar „ratsamer, nicht erst auf die Antwort, sondern bereits auf die Frage zu verzichten“¹¹⁴. Wer weiter vordringen will, verstrickt sich in einen scheinbar unentwirrbaren Zirkel; der Versuch nämlich, das Ereignis und namentlich das ‚Es‘ aus dem Sein zu bestimmen, scheitert, weil das Sein die ihm eigene Bestimmung gerade aus dem Ereignis und letztlich aus dem ‚Es‘ erfährt¹¹⁵. Außerdem gehört es „zum Eigentümlichen des Ereignisses“, daß im Schicken des Seins „das Schickende selbst an sich hält und im Ansichhalten sich der Entbergung entzieht“¹¹⁶. Doch „dies zu erörtern, ist nicht mehr Sache dieses Vortrags“¹¹⁷. – An diesen Darlegungen fällt auf, daß Heidegger letzte und offenbar nicht sinnlose Bereiche des Fragens offenhält, indem er aber zugleich sein Fragen wegen schier unüberwindlicher Schwierigkeiten an der entscheidenden Stelle abbricht. Zusammenfassend: „So bleibt das Es weiterhin unbestimmt, rätselhaft, und wir selber bleiben ratlos“¹¹⁸. Was das Geben betrifft, vermöge dessen das Sein vom ‚Es‘ ausgeht, so „kann es nicht als Machen gefaßt werden“¹¹⁹. Auch anderswo heißt es: „Sein verläuft nicht und nie in einem kausalen Wirkungszusammenhang. Der Weise, wie es, das Sein selber, sich schickt, geht nichts Bewirkendes als Sein voraus und folgt keine Wirkung als Sein nach“¹²⁰. Daß wir hier in die Nähe der Gottesfrage gelangen, zeigen Heideggers Worte: „Auch der Gott ist, wenn er ist, ein Seiender, steht als Seiender im Sein und dessen Wesen“; „ob Gott Gott ist, ereignet sich aus der Konstellation des Seins und innerhalb ihrer“¹²¹. Zu Gott kommt der Mensch, indem Welt als „das Nächste“ ihm „die Wahrheit des Seins nähert“ und so ihn „dem Ereignis vereignet“¹²².

Nach Thomas von Aquin ist allein das, was Sein hat, nicht aber das Sein ist, ein Seiendes im eigentlichen Sinne, das mit dem Sein-haben-

¹⁰⁹ SFr 397.

¹¹⁰ ZS 23.

¹¹¹ ZS 19.

¹¹² Ebd.

¹¹³ ZS 21.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ ZS 23.

¹¹⁷ Ebd.

¹¹⁸ ZS 18.

¹¹⁹ ZS 17.

¹²⁰ Die Technik und die Kehre. 1962: TK 43.

¹²¹ TK 46.

¹²² TK 47.

den oder am Sein Teil-habenden zusammenfällt¹²³; es enthält das ‚esse participatum‘, das durch die zugeordnete Wesenheit verendlichte Sein, also eine Mitteilung des Seins, die dessen Fülle nicht ausschöpft. Gott in diesem Sinne ein Seiendes zu nennen und ihn gar anderen Seienden anzureihen, ist für den Aquinaten absurd¹²⁴. Wenn er trotzdem von Gott als ‚ens‘ spricht, so meint er das ‚ens per essentiam‘, nämlich jenes, das gerade nicht Sein hat, sondern das Sein ist¹²⁵ und deshalb eigentlich nicht als Seiendes oder nur im analogen (vom Sein-habenden wesentlich verschiedenen) Sinne als Seiendes bezeichnet werden kann. Näherhin leuchtet im partizipierten Sein das Sein-selbst auf (esse ipsum), das auch das gemeinsame Sein heißt¹²⁶, weil es in allem Wirklichen, ob es nur Sein hat oder das Sein selbst ist, sich findet. Es umfaßt zwar alle Weisen-zu-sein oder die gesamte Vollkommenheit des Seins¹²⁷, ist aber unbestimmt, insofern es weder zu dem, was Sein hat, noch zu dem, was das Sein ist, bestimmt ist. Wie man leicht sieht, bildet das so beschriebene Sein-selbst den Übergang, mittels dessen wir uns vom partizipierten Sein zum göttlichen Sein erheben¹²⁸, mittels dessen auch umgekehrt das göttliche Sein dem Sein-habenden sein partizipiertes Sein mitteilt. Von hier aus zeigt sich Gott als das durch sich selbst subsistierende Sein, was genau dem entspricht, daß er nicht nur Sein hat, sondern das Sein selbst ist¹²⁹. Das subsistierende Sein steht im Gegensatz zum partizipierten, von einer Wesenheit getragenen und dadurch verendlichten Sein, indem es als das von jeder Wesenheit unabhängige oder losgelöste, absolute durch sich selbst in sich selbst ruht und daher die ganze, unendliche Fülle des Seins umschließt¹³⁰.

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, denkt Thomas wahrhaftig in die Dimension, nämlich in das Sein, hinein, in der allein die Gottesfrage angegangen werden kann. Dabei durchschreitet er diese Dimension bis zum subsistierenden Sein hin, womit er Gott viel sachgerechter trifft als die rationalistisch angekränkelten Aussagen, die ihn als Seiendes oder gar als ‚Causa sui‘ fassen. Der so gesehene Gott hat mit den Göttern nichts zu schaffen; zugleich *ist* er im höchsten und unvergleichlichen Sinne des Wortes, weshalb man ihn das ‚IST‘ nennen könnte, an das jedes andere ‚ist‘ nur von Ferne heranreicht. Namentlich schließt er in dem Sinne das Sein-selbst aus, daß dessen ‚ist‘ ihn überträfe, in dem er wäre und von dessen Konstellation er abhinge.

¹²³ Ens per participationem: Sth I, q 3, a 4.

¹²⁴ Quod absurdum est dicere: ebd.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ Esse commune: ebd. und ad 1.

¹²⁷ Omnem modum essendi; tota perfectio essendi: Sth I, q 4, a 2 und ad 3.

¹²⁸ Esse divinum: Sth I, q 3, a 4 ad 1.

¹²⁹ Sth I, q 4, a 2.

¹³⁰ Ebd.

Vielmehr ist das subsistierende Sein der Quell von allem, jedes Seienden samt seinem partizipierten Sein und auch des Sein-selbst, das dieses mit jenem vermittelt. Nicht hängt Gott von der Lichtung des Seins ab, sondern umgekehrt hängt die Lichtung des Seins von Gott ab; allerdings wird sich daran, wie wir uns der von Gott gewährten Lichtung des Seins öffnen, entscheiden, ob und wie sich Gott *uns* naht oder entzieht. Wer Gott als das subsistierende Sein bestimmt, gerät keineswegs in eine seltsame Vermischung oder heillose Verwirrung, sondern folgt einfach dem, was sich als Sein meldet, bis zu dessen innerstem Grund oder letztem Selbst. Und wer darauf das Seiende zurückführt, erklärt es keineswegs wiederum aus Seiendem, sondern erhellt es aus der verborgensten Tiefe des Seins. Solange man beim Erforschen des Seins dazu nicht vorzudringen vermag, ist es vielleicht besser, wie Heidegger meint, von Gott zu schweigen. Sobald man sich hingegen dazu, das Geheimnis voll ausschöpfend, erhebt, begegnet man dem göttlichen Gott, an dem sich das religiöse Verhalten entzündet.

Einen weiteren Ansatz der Gottesfrage finden wir bei Heidegger in dem Es, das sich durch das Geben des Seins ebenso entbirgt wie verbirgt. Hier geht es um das Allerverborgenste; schon die Eigenart des Gebens ist verborgen, das, wie Heidegger mit Recht betont, kein Machen ist und dem sich Thomas durch die von aller ‚mutatio‘ (Machen) wesentlich verschiedenen ‚creatio‘ nähert; noch verborgener jedoch ist das Es oder der Ursprung des Gebens oder der ‚creatio‘, so verborgen, daß es, worin Heidegger zuzustimmen ist, fast nicht erreicht werden kann und uns immer neu in Ratlosigkeit stürzt. Selbstverständlich geht das Es nicht als ontisch Bewirkendes einem ontischen Bewirken voraus; denn die ‚creatio‘ ist als ein ontologisches Hervorgehen, vermöge dessen das Seiende im subsistierenden Sein gründet, zu fassen, weshalb auch dessen Ursprung ontologischen Charakters ist, nämlich das innerste Selbst des Seins, das zu jedem Hervorgehen in einem ihm allein eigenen Verhältnis steht¹³¹. Namentlich ist jenes Hervorgehen ein Wahrheits- und Liebesgeschehen, das ohne weiteres das Hervorbringen ist oder zu dem nicht das Hervorbringen erst hinzutreten muß¹³².

Heidegger nennt das Hervorgehen ‚Ereignis‘ und sieht nur das zeitliche Sein, das aus dem Ereignis stammt, während ihm jenes Sein, aus dem das Ereignis stammt und das wesentlich überzeitlich oder ewig ist, entgeht oder unzugänglich bleibt. Die Ahnung, die ihm davon im Es aufleuchtet, vermag er nicht genauer zu bestimmen, weil ihn ein scheinbar unentwirrbarer Zirkel hindert; dieser aber entsteht allein

¹³¹ Sth I, q 45, a 5.

¹³² Sth I, q 14, a 8; q 19, a 4; q 25, a 1 ad 1.

daraus, daß er die beiden eben genannten Weisen des Seins nicht voneinander unterscheidet oder die zweite Weise für ihn in der ersten verschwindet. Das Entwirren des Zirkels kann an die von Aristoteles entwickelte Zweiheit des Für-uns und des An-sich an-knüpfen, wobei das für uns Erste gerade das an sich Letzte und das für uns Letzte genau das an sich Erste ist. Das für uns Erste ist das vom Es mittels des Ereignisses bestimmte Sein und so das an sich Letzte; das für uns Letzte hingegen ist das Es selbst als das an sich Erste, aus dem das uns zunächst begegnende Sein mittels des Ereignisses hervorgeht. Weil das uns zunächst begegnende Sein vom Es bestimmt ist, können wir dieses nach seiner Eigenart oder als das subsistierende Sein bestimmen; das Bestimmen-für-uns des subsistierenden Seins von dem uns begegnenden Sein her ist ermöglicht durch das Bestimmen-an-sich des uns begegnenden Seins vom subsistierenden Sein her. Diese transzendente Rückführung, in der die analoge Übereinkunft-Verschiedenheit der beiden Weisen des Seins am Werke ist, setzt uns in den Stand, das hier zu Denkende sachgerecht zu denken.

Die vier Teile unserer Darlegungen überblickend, stellen wir fest, daß Thomas von Aquin keineswegs in der Seinsvergessenheit befangen war. Vielmehr ist er in der Auslegung des Seins weiter vorgegangen als Heidegger, insofern jener dessen innerstes Geheimnis erreicht, das dieser nur in tastenden Andeutungen von ferne berührt. Dabei bleibt bestehen, daß Heidegger den Aquinaten im Thematisieren des Seins, im Ausarbeiten der entsprechenden Fragen und im Durchgliedern der zugehörigen Antworten übertrifft. Deshalb bedarf die Rede vom Überwinden der Seinsvergessenheit der Metaphysik und vom nach-metaphysischen Zeitalter, das zum ersten Mal das Sein-selbst denke und demgemäß Gott anders sehe, einer sehr sorgfältigen Überlegung und genau differenzierenden Umschreibung, damit man dem schon im Mittelalter Erreichten gerecht wird ¹³³.

¹³³ Vertiefende Weiterführung: *J. Lotz*, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin* (1975).