

Endliches und ewiges Sein

Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins



Edith Stein/Sr. Teresia Benedicta a Cruce

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....	10
I. Einleitung: Die Frage nach dem Sein	14
§ 1. Erste Einführung in die Akt- und Potenzlehre des heiligen Thomas von Aquino	14
§ 2. Die Frage nach dem Sein im Wandel der Zeiten	15
§ 3. Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdruckes	18
§ 4. Sinn und Möglichkeit einer »Christlichen Philosophie«	21
II. Akt und Potenz als Seinsweisen	32
§ 1. Darstellung nach »De ente et essentia«	32
§ 2. Die Tatsache des eigenen Seins als Ausgangspunkt der sachlichen Untersuchung	35
§ 3. Das eigene Sein als aktuelles und potenzielles; Zeitlichkeit	37
§ 4. Erlebniseinheiten und ihre Seinsweise; Werden und Sein	40
§ 5. Aufbau und Seinsbedingungen der Erlebniseinheit	42
§ 6. Das »reine Ich« und seine Seinsweisen	43
§ 7. Das Sein des Ich und das ewige Sein	47
III. Wesenhaftes und wirkliches Sein	51
§ 1. Zeitlichkeit, Endlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit	51
§ 2. Wesenheit (eidos) und wesenhaftes Sein	52
§ 3. Wesenheit, Begriff und Wesen	56
§ 4. Das Wesen und sein Gegenstand; Wesen, »volles Was und Wesenswas« Wesensveränderung und Wesenswandel	59
§ 5. Einzelwesen und allgemeines Wesen	61
§ 6. Wirkliches und wesenhaftes Sein	64
§ 7. Wesen und Wesenskern; Wesenheit und Washaftigkeit (μορφή)	66
§ 8. Akt und Potenz – wesenhaftes Sein	69
§ 9. Das wesenhafte und das wirkliche Sein der Dinge	73
§ 10. Die Universalien	74
§ 11. Abwehr von Mißdeutungen des »wesenhaften Seins«	77

§ 12. Wesenhaftes und ewiges Sein	79
IV. Wesen – essentia, οὐσία – Substanz, Form und Stoff.....	89
§ 1. »Wesen«, »Sein« und »Seiendes« nach »De ente et essentia«. Verschiedene Begriffe von »Sein« und »Gegenstand« (Sachverhalte, Privationen und Negationen, »Gegenstände« im engeren Sinn)	89
§ 2. Versuch einer Klärung des Begriffs οὐσία	92
1. Kategorien als Seinsweisen und Gattungen des Seienden; »Substanz« und »accidens«	92
2. πρώτη und δευτέρα οὐσία	93
3. Einige Erörterungen der οὐσία aus der »Metaphysik« des Aristoteles	94
4. Grundbedeutung von οὐσία. Das Sinnending als πρώτη οὐσία; sein Aufbau aus Form und Stoff	97
5. τὸ τί ἦν εἶναι und Wesen	98
6. Stoff, Form und Einzelding (ὕλη, μορφή und τόδε τί)	99
7. Wesen, Allgemeines und Gattung (τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος)	99
8. Verschiedene Bedeutungen von οὐσία und ihr gemeinsamer Sinnbestand (Existenz, dingliche Wirklichkeit, Wasbestimmtheit, wesenhaftes Sein als verschiedene »Seinsvorzüge«)	104
10. τί εἶναι und ποιὸν εἶναι (Was- und So-Bestimmtheit)	107
11. Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen von οὐσία und ὄν	108
§ 3. Form und Stoff	108
1. τί und ποιὸν τί εἶναι und ποιὸν εἶναι	108
2. Reine Form und Wesensform (εἶδος und μορφή): individuelles Wesen; wirkliches Wesen; Wesen, Potenz und Akt; πρώτη οὐσία als Ur-Sache	109
3. Der aristotelische Formbegriff (Erster Ansatz)	117
4. Der aristotelische Stoffbegriff (Erster Ansatz)	119
5. Stoff und Form – Potenz und Akt	122
6. Natur, Stoff und Form	124
7. Naturhaftes Werden	126
8. Ernährung als Beispiel einer »Formung« von »Stoffen«	127
9. Elemente und Urstoff. Zweideutigkeit des aristotelischen Stoffbegriffs	128

10. Aristotelischer und platonischer Stoffbegriff	129
11. Versuch einer sachlichen Klärung: Stoff, Materie, pure Masse	130
12. Atomistische und dynamische Verfassung	133
13. Der Stoff im Aufbau der äußeren Welt. Stufenfolge von Stoffen und Formungen	134
14. Die Grundarten der Raumerfüllung	136
15. Elemente und Verbindungen	138
16. Formung als eigentümliche Stoffbestimmung und als Gestaltung eines »Gebildes«	140
17. Der formale Aufbau des Dinges (»Form« im Sinne der »formalen Ontologie«)	140
18. Das Ding als Grundlage (ὑποκείμενον) und Träger (ὑπόστασις). Form – Inhalt. Allgemeines – Besonderes (Gattung – Art)	142
19. Stoff, Wesensform und hinzukommende Formen	146
20. Stoff und Ding, Stoff und Geist	148
§ 4. Zusammenfassende Erörterung des Formbegriffs	150
1. Noch einmal der aristotelische Formbegriff	150
2. Scheidung von reiner Form und Wesensform (εἶδος und μορφή)	153
3. Reine Form und Wesensform als Ursachen	154
4. Form und Stoff im aristotelischen Weltbild und in dem unseren	157
5. Verhältnis von Form und Stoff im »ursprünglichen« und im »gefallenen« Zustand	158
6. Formen von verschiedener Gestaltungskraft. Erste Stufe: stoffgestaltende Formen	160
7. Reine Form und Wesensform der Stoffgebilde. Ihre Sinnbildlichkeit. Wesen als »Geheimnis«	161
8. Zweite Stufe: Lebewesen. Leib – Seele – Geist als Grundformen wirklichen Seins	165
9. Die Pflanzenseele	166
10. Die Entwicklung der Lebewesen	166
11. Form, Stoff und Wesen. Einheit der Wesensform. Form und Akt	168
12. Gattungs- und Artbestimmtheit der Lebewesen. Zeugungsfähigkeit	173

13. Selbstgestaltung und Fortpflanzung; Einzelwesen und Art; Eigenleben und Wesensform des Einzelwesens	174
§ 5. Abschluß der Untersuchungen über Form, Stoff und ούσία	179
1. Zusammenhang der verschiedenen Seinsgebiete. Form – Stoff, Akt – Potenz in der unbelebten und der belebten Natur	179
2. Das Lebewesen als ούσία. ούσία – Substanz – essentia – Wesen	181
V. Seiendes als solches (die Transzendentalien)	184
§ 1. Rückblick und Ausblick	184
§ 2. Form und Inhalt	186
§ 3. »Etwas«, Kategorien und »Seiendes«	187
§ 4. Die Transzendentalien (Einleitender Überblick)	188
§ 5. Das Seiende als solches (ens, res)	189
§ 6. Das Seiende als »Eines« (unum)	191
§ 7. Das Seiende als Etwas (aliquid)	192
§ 8. Versuch einer formalen Fassung des Wahren, Guten und Schönen	193
§ 9. Die Begriffspaare »inhaltlich – formal«, »gedanklich – sachlich«	194
§ 10. Versuch einer tieferen Erfassung der Wahrheit (logische, ontologische, transzendente Wahrheit)	195
§ 11. Wahrheit des Urteils	198
§ 12. Künstlerische Wahrheit	199
§ 13. Göttliche Wahrheit	203
§ 14. Transzendente Wahrheit, göttliches und geschöpfliches Sein	205
§ 15. Göttliche und geschöpfliche Gutheit	206
§ 16. Verhältnis von Wahrheit und Gutheit	207
§ 17. Sein, Gut und Wert	209
§ 18. »Voller Sinn« des Guten und Wahren	211
§ 19. Schönheit als transzendente Bestimmung	212
VI. Der Sinn des Seins	215
§ 1. Gemeinsamer Sinnbestand alles endlichen Seins und verschiedene Seinsweisen (wesenhaftes Sein, Existenz, wirkliches und gedankliches Sein)	215

§ 2. Die transzendentalen Bestimmungen und der »volle Sinn« des Seins	
219	
§ 3. Einheit des Seins und Vielheit des Seienden – Eigensein des einzelnen Seienden	220
§ 4. Das erste Sein und die »analogia entis«	222
1. Sinn der analogia entis bei Aristoteles und Thomas	222
2. Zusammenfallen von Was und Sein in Gott	223
3. Der Name Gottes: »Ich bin«	226
4. Die »Teilung« des Seins in der Schöpfung	229
5. Vergleich zwischen dem Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung und dem Verhältnis der göttlichen Personen zueinander	229
6. Das göttliche Wort und die Schöpfung	232
7. Scheidung von ewigem und zeitlichem, wesentlichem und wirklichem, wirklichem und möglichem Sein, Form und Inhalt	233
VII. Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung	234
§ 1. Person und Hypostase	234
§ 2. Person und Geist	237
§ 3. Das menschliche Personsein	239
1. Das menschliche Sein als leiblich-seelisch-geistiges. Eigentümlichkeit des menschlichen Geisteslebens	239
2. Ichleben und leiblich-seelisches Sein	240
3. Leib, Seele, Geist. »Die Seelenburg«	243
4. Ich, Seele, Geist, Person	245
§ 4. Weitere Klärung des Geistbegriffs: Geist als Sein und Leben (Idee und Kraft)	248
§ 5. Die geschaffenen reinen Geister	250
1. Möglichkeit einer philosophischen Behandlung der Engellehre	250
2. Die Engellehre des Areopagiten	252
3. Die Möglichkeit reiner Geister	256
4. Die Möglichkeit höherer (d. h. übermenschlicher) Geister	257
5. Wirklichkeit und Möglichkeit. Potentia oboedientialis. Natur, Freiheit und Gnade. Das Böse	260

6. Form und Stoff, Wesen und Wesensträger bei den reinen Geistern	266
7. Das Reich der himmlischen Geister und ihre Mittlerschaft	268
§ 6. Sinn und Fülle, Form und Stoff. Gegensatz und Abbildverhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung	272
§ 7. Das Abbild der Dreifaltigkeit in den leblosen Körperdingen	274
§ 8. Das Abbild der Dreifaltigkeit in den unpersönlichen Lebewesen	276
§ 9. Das Gottesbild im Menschen	278
1. Die Menschenseele im Vergleich zu den niederen Formen und zu den reinen Geistern	278
2. Stufen der Selbsterkenntnis	280
3. Wesen, Kräfte und Leben der Seele	282
4. Das Innere der Seele	283
5. Können, Sollen und inneres Leben	288
6. Das Gottesbild in der Seele und im ganzen Menschen (Erster Ansatz)	290
7. Das Gottesbild im natürlichen Geistesleben des Menschen	291
8. Das übernatürliche Gottesbild durch Innewohnen Gottes in der Seele	297
9. Geist und Seele	298
10. Die dreifaltige Formkraft der Seele. Leib – Seele – Geist	300
§ 10. Unterschied des Gottesbildes in den vernunftbegabten Geschöpfen (Engeln und Menschen) und in der übrigen Schöpfung	301
§ 11. Unterschied des Gottesbildes in Engeln und Menschen	303
VIII. Sinn und Begründung des Einzelseins	304
§ 1. Einzelding, Einzelheit und Einheit (Einzelsein und Einssein)	305
§ 2. Auseinandersetzung mit der thomistischen Lehre vom Grund des Einzelseins	306
1. Einzelsein der Körperdinge	306
2. Der formale Bau des Dinges (Stoff, Form, Selbstand, Dasein)	307
3. Selbstand und Vollselbständigkeit (subsistentia und suppositum = hypostasis)	308
4. Selbstand, Selbständiges (Substanz) und Einzelwesen	309

5. Der Stoff als Grund des Einzelseins. Bedenken gegen diese Auffassung	311
6. Selbstand, Einzelsein und Dasein bei stofflichen Körperdingen und idealen Gegenständen	315
7. Das Einzelsein der geschaffenen reinen Geister	319
8. Der Grund der inhaltlichen Verschiedenheit bei den räumlich-stofflichen Dingen	321
9. Verhältnis von Art- und Einzelwesen bei den untermenschlichen Lebewesen	322
10. Arteigentümlichkeit, Eigenart und Einzelsein des Menschen	323
§ 3. Erwägungen über den Sinn des menschlichen Einzelseins auf Grund seines Verhältnisses zum göttlichen Sein	325
1. Die Berufung der Seele zum ewigen Leben	326
2. Vergleich zwischen der »Eigenart« der Menschen und Engel	327
3. Einheit des Menschengeschlechts. Haupt und Leib ein Christus	329
Anhang	341
I. MARTIN HEIDEGGERS EXISTENZPHILOSOPHIE	
Sein und Zeit	341
A. Wiedergabe des Gedankenganges	341
1. Die vorbereitende Analyse des Daseins	342
2. Dasein und Zeitlichkeit	347
B. Stellungnahme	355
1. Was ist das Dasein?	355
2. Ist die Analyse des Daseins getreu?	356
3. Ist die Analyse des Daseins ausreichend als Grundlage, um die Frage nach dem Sinn des Seins angemessen zu stellen?	369
Kant und das Problem der Metaphysik	372
Vom Wesen des Grundes	379
Was ist Metaphysik?	380
II. DIE SEELENBURG	383

Endliches und ewiges Sein

Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins

von

Dr. Edith Stein

Unbeschuhte Karmelitin

Vorwort

Dieses Buch ist von einer Lernenden für Mitlernende geschrieben. Die Verfasserin war in einem Alter, in dem andere es wagen dürfen, sich Lehrer zu nennen, gezwungen, ihren Weg von vorn zu beginnen. Sie war in der Schule Edmund Husserls herangebildet und hatte eine Reihe von Arbeiten nach phänomenologischer Methode geschrieben. Diese Abhandlungen waren in Husserls Jahrbuch erschienen, und dadurch wurde ihr Name bekannt gerade zu einer Zeit, wo sie aufgehört hatte, philosophisch zu arbeiten, und an nichts weniger dachte als an eine öffentliche Wirksamkeit. Sie hatte den Weg zu Christus und Seiner Kirche gefunden und war damit beschäftigt, die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen. Als Lehrerin an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Dominikanerinnen zu Speyer durfte sie in der wirklichen katholischen Welt heimisch werden. Dabei mußte sehr bald der Wunsch erwachen, die gedanklichen Grundlagen dieser Welt kennen zu lernen. Es war fast selbstverständlich, daß sie zuerst zu den Schriften des hl. Thomas von Aquino griff. Die Übersetzung der Quaestiones disputatae de veritate bahnte ihre Rückkehr zur philosophischen Arbeit an.

Der hl. Thomas fand eine ehrfürchtige und willige Schülerin – aber ihr Verstand war keine tabula rasa, er hatte schon eine sehr feste Prägung, die sich nicht verleugnen konnte. Die beiden philosophischen Welten, die darin zusammentrafen, verlangten nach einer Auseinandersetzung. Der erste Ausdruck dieses Verlangens war der kleine Beitrag zur Husserl-Festschrift: »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino«, noch während der Arbeit an den »Untersuchungen über die Wahrheit« geschrieben. Als die Übersetzung abgeschlossen und im Druck war, wurde der Versuch einer Auseinandersetzung aufs neue in Angriff gekommen, diesmal auf breiterer sachlicher Grundlage. Es entstand i. J. 1931 ein umfangreicher Entwurf. Im Mittelpunkt stand die Erörterung der Begriffe »Akt« und »Potenz«; nach ihnen sollte auch das Ganze benannt werden. Eine gründliche Überarbeitung – damals schon als unerläßlich erkannt – mußte zugunsten andersgearteter Berufsarbeit zurückgestellt werden.

Nachdem die Verfasserin in den Orden der Unbeschuheten Karmeliten aufgenommen war und ihr Noviziatsjahr beendet hatte, 1935 erhielt sie im vergangenen Jahr von ihren Vorgesetzten den Auftrag, den alten Entwurf für den Druck vorzubereiten. Es ist eine ganz neue Fassung entstanden; von der alten sind nur wenige Blätter (der Anfang des I. Teils) übernommen worden. Der Ausgang von der thomistischen Akt-Potenz-Lehre wurde beibehalten – aber nur als Ausgang. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Sein. Die Auseinandersetzung zwischen thomistischem und phänomenologischem Denken erfolgt in der sachlichen Behandlung dieser Frage. Und weil beides – das Suchen nach dem Sinn des Seins und das Bemühen um eine Verschmelzung von mittelalterlichem Denken mit dem lebendigen Denken der Gegenwart – nicht nur ihr persönliches Anliegen ist, sondern das philosophische Leben beherrscht und von vielen als eine innere Not empfunden wird, darum hält sie es für möglich, daß ihr Versuch anderen helfen könnte, so unzulänglich er ist. Über die Unzulänglichkeit ist sie sich

vollkommen klar. Sie ist in der Scholastik ein Neuling und kann sich das, was ihr an Kenntnissen fehlt, nur ganz allmählich und stückweise anzueignen suchen. Darum konnte es ihr auch nicht einfallen, eine geschichtliche Darstellung der behandelten Fragen zu geben. Die Anknüpfung an vorliegende Lösungen ist immer nur Ausgangspunkt für eine sachliche Erörterung. Und das dürfte nicht nur der Weg zu größerer sachlicher Klarheit sein – kein menschliches Gedankensystem wird je so vollkommen sein, daß wir dessen nicht mehr bedürften –, sondern auch der Weg zu lebendiger Fühlungnahme mit den Geistern der Vergangenheit und zu der Einsicht, daß es über alle Zeiten und Schranken der Völker und der Schulen hinweg etwas gibt, was allen gemeinsam ist, die ehrlich nach der Wahrheit suchen. Wenn dieser Versuch etwas dazu beiträgt, den Mut zu solchem lebendigen philosophischen und theologischen Denken zu wecken, so ist er nicht umsonst gewesen.

Vielleicht wird von mancher Seite gefragt werden, in welchem Verhältnis dieses Buch zu der »Analogia entis« von Pater Erich Przywara S.J. stehe. Es handelt sich ja hier und dort um dieselbe Sache, und P. E. Przywara hat in seinem Vorwort darauf hingewiesen, daß die ersten Bemühungen der Verfasserin um eine Auseinandersetzung zwischen Thomas und Husserl für ihn von Bedeutung gewesen sind. Die erste Fassung ihres Buches und die endgültige Fassung der »Analogia entis« sind etwa gleichzeitig geschrieben, aber sie durfte die früheren Entwürfe der »Analogia entis« einsehen und hat überhaupt in den Jahren 1925–1931 in lebhaftem Gedankenaustausch mit P. E. Przywara gestanden. Dieser Austausch hat wohl auf seine wie auf ihre Fragestellung bestimmend eingewirkt. (Für sie bedeutete er darüber hinaus eine starke Anregung zur Wiederaufnahme der philosophischen Arbeit). Sachlich ist der erschienene I. Band der »Analogia entis« eine methodisch-kritische Vorerwägung zur Behandlung der Fragen, die in diesem Buch in Angriff genommen wurden und die P. E. Przywara für seinen zweiten Band vorgesehen hat (Bewußtsein – Sein – Welt). Eine gewisse Überschneidung liegt aber doch vor, da auf der einen Seite die Analogie als das Grundgesetz aufgewiesen wird, das alles Seiende beherrscht und darum auch für das Verfahren maßgebend sein muß, auf der andern Seite die sachliche Untersuchung des Seienden auf den Sinn des Seins hin zur Aufdeckung desselben Grundgesetzes führt. Die Untersuchungen, die hier durchgeführt sind, umfassen nicht die ganze Breite der Fragestellung, wie sie in »Analogia entis I« entwickelt ist. Das Bewußtsein ist als Zugangsweg zum Seienden und als eine besondere Gattung des Seins behandelt, aber es wird nicht durchgehend die Wechselbezogenheit von Bewußtsein und gegenständlicher Welt zugrunde gelegt, und es werden nicht die Bewußtseinsgestaltungen untersucht, die dem Aufbau der gegenständlichen Welt entsprechen. Ebenso wurde das Gedankliche nur als eine Gattung des Seienden hereingezogen und die Wechselbezogenheit von Seiendem und begrifflicher Fassung nur gelegentlich erwogen, aber nicht als eigentliches Thema umfassend behandelt. Das geschah in bewußter Selbstbeschränkung: was hier versucht wird, ist der Grundriß einer Seinslehre, kein System der Philosophie. Daß die Seinslehre für sich allein in Angriff genommen wurde, das setzt freilich eine Auffassung ihres Verhältnisses zur Lehre von den konstituierenden Bewußtseinsgestaltungen und zur Logik voraus, die nur in einer durchgeführten Erkenntnis- und Wissenschaftslehre zureichend begründet werden könnte.

Wenn man das Verfahren, das in diesem Buch tatsächlich eingeschlagen ist, mit dem in »Analogia entis I« geforderten vergleicht, so tritt darin sicher das »innergeschichtliche« Denken zurück gegenüber dem Streben nach »übergeschichtlicher Wahrheit«. Es findet sich aber für den Weg, den die Verfasserin gewählt hat, eine Rechtfertigung in dem, was P. E. Pryzwara als »kreatürliches Denken« bezeichnet: verschiedene Geistesart bedingt auch eine Verschiedenheit des wissenschaftlichen Verfahrens, und aus der wechselseitigen Ergänzung der Beiträge, die verschiedene Geister auf Grund ihrer einseitigen Begabung leisten können, ergibt sich der Fortschritt in der Annäherung an die »übergeschichtliche Wahrheit«. Zu diesen natürlich bedingten Einseitigkeiten gehört es, daß es für einen Denker der gewiesene Weg ist, den Zugang zu den »Sachen« durch die begriffliche Fassung zu finden, die ihnen andere Geister bereits gegeben haben, – seine Stärke ist das »Verstehen« und das Aufdecken der geschichtlichen Zusammenhänge; ein anderer ist durch seine Geistesart zu unmittelbarer Sachforschung berufen und gelangt zum Verständnis fremder Geistesarbeit nur mit Hilfe dessen, was er sich selbst zu erarbeiten vermag, – diese Geister bedingen (als große Meister oder kleine Handlanger) die »Urgeschichte«, d. h. das Geschehen, dem alle Geistesgeschichte nachgeht. Die zweite Geistesart ist die aller geborenen Phänomenologen. Danach ist zu erwarten, daß der II. Band der »Analogia entis«, wenn er einmal erscheint, durch seine umfassende »Innergeschichtlichkeit« eine wesentliche Ergänzung zu den Untersuchungen dieses Buches bringen wird, wie sie der I. schon für gewisses Fragen bietet.

Grundsätzliche Übereinstimmung findet sich in der Auffassung des Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf und auch des Verhältnisses von Philosophie und Theologie; zu dem zweiten wird allerdings an späterer Stelle noch etwas anzumerken sein. Gemeinsam ist ferner beiden Büchern eine Stellung gegenüber Aristoteles und Plato, die kein Entweder – Oder für sie anerkennt, sondern eine Lösung versucht, die beiden ihr Recht gibt, und ähnlich für den hl. Augustinus und den hl. Thomas.

Vielleicht wird angesichts mancher Ergebnisse dieses Buches die Frage auftauchen, warum sich die Verfasserin nicht statt an Aristoteles und Thomas an Plato, Augustinus und Duns Scotus angeschlossen habe. Darauf ist nur zu antworten, daß sie eben tatsächlich von Thomas und Aristoteles ausgegangen ist. Wenn die sachliche Erörterung zu gewissen Zielen geführt hat, die sie von einem andern Ausgangspunkt her vielleicht schneller und leichter hätte erreichen können, so ist das doch kein Grund, nachträglich den Weg zu verleugnen, den sie gegangen ist. Es kann wohl sein, daß gerade die Hindernisse und Schwierigkeiten, durch die sie sich auf diesem Wege hindurchkämpfen mußte, für andere von Nutzen sein mögen.

Schließlich ist noch ein Wort über das Verhältnis dieses Buches zu den bedeutsamsten Versuchen einer Grundlegung der Metaphysik zu sagen, die in unserer Zeit gemacht worden sind: zu Martin Heideggers Existenzphilosophie und ihrem Gegenbild, der Seinslehre, die uns in den Schriften von Hedwig Conrad-Martius entgegentritt. In der Zeit, als die Verfasserin Husserls Assistentin in Freiburg war {{1916–18}}, vollzog sich Heideggers Annäherung an die Phänomenologie. Das führte zu persönlicher Bekanntschaft und einer ersten sachlichen Fühlungnahme, die aber bald durch räumliche Trennung und Verschiedenheit der Lebenswege unterbrochen wurde. Heideggers »Sein und

Zeit« hat die Verfasserin bald nach dem Erscheinen gelesen und davon einen starken Eindruck erhalten, ohne aber damals zu einer sachlichen Auseinandersetzung kommen zu können.

Erinnerungen, die von dieser um Jahre zurückliegenden ersten Beschäftigung mit Heideggers großem Werk zurückgeblieben waren, sind wohl gelegentlich bei der Arbeit an dem vorliegenden Buch aufgetaucht. Aber erst nach seinem Abschluß ergab sich das Bedürfnis, diese beiden so verschiedenen Bemühungen um den Sinn des Seins gegenüberzustellen. So ist der Anhang über Heideggers Existenzphilosophie entstanden.

Von Hedwig Conrad-Martius hat die Verfasserin durch nahes Zusammenleben in einer jetzt lange zurückliegenden, aber für beide entscheidenden Zeit richtunggebende Anregungen empfangen. Dem Einfluß ihrer Schriften wird man in diesem Buch wiederholt begegnen.

Allen, die zum Gelingen des Werkes beigetragen haben, spreche ich meinen herzlichen Dank aus.

Köln-Lindenthal, 1. September 1936 Die Verfasserin

I. Einleitung: Die Frage nach dem Sein

§ 1. Erste Einführung in die Akt- und Potenzlehre des heiligen Thomas von Aquino

Als Zugangsweg soll eine erste vorläufige Darstellung der Akt- und Potenzlehre des hl. Thomas von Aquino dienen. Es ist ein gewagtes Unternehmen, aus einem geschlossenen System ein einzelnes Begriffspaar herauszugreifen, um ihm auf den Grund zu kommen. Denn das »Organon« des Philosophierens ist eines, und die Einzelbegriffe, die man herauslösen kann, sind so verflochten, daß jeder von den andern erhellt wird und keiner außerhalb des Zusammenhanges erschöpft werden kann. Aber das liegt im Wesen alles menschlichen Philosophierens: die Wahrheit ist nur eine, aber sie legt sich für uns in Wahrheiten auseinander, die wir Schritt für Schritt erobern müssen; wir müssen an einem Punkt in die Tiefe gehen, damit sich uns größere Werte erschließen; aber wenn sich ein größerer Umkreis erschlossen hat, dann wird sich am Ausgangspunkt eine neue Tiefe auftun.

Der Gegensatz von Potenz (Möglichkeit, Vermögen, Macht) und Akt (Wirklichkeit, Wirksamkeit, Wirken) hängt mit den letzten Fragen des Seins zusammen. Die Erörterung dieser Begriffe führt sofort ins Herz der thomistischen Philosophie.

Die erste Frage, die Thomas in den »Quaestiones disputatae de potentia« stellt, ist: Besitzt Gott Potenz? Und in der Antwort enthüllt sich ein Doppelsinn von Potenz und Akt. Das ganze System der Grundbegriffe wird durchschnitten von einer radikalen Scheidelinie, die – vom Sein angefangen – jeden einzelnen durchspaltet, so daß er diesseits und jenseits ein verschiedenes Gesicht zeigt: nichts kann im gleichen Sinn von Gott und Geschöpfen gesagt werden. Wenn trotzdem die gleichen Ausdrücke für beide gebraucht werden dürfen, so liegt es daran, daß diese Termini zwar nicht einsinnig (univok), aber auch nicht schlechthin zweideutig (äquivok) sind, sondern in einem Übereinstimmungsverhältnis stehend (analog). Und so könnte man der Scheidelinie selbst den Namen »Analogia entis« geben, die Bezeichnung für das Verhältnis von Gott und Geschöpf.

Man kann und muß bei Gott von Potenz sprechen, aber diese Potenz steht nicht im Gegensatz zum Akt. Man muß zwischen aktiver und passiver Potenz scheiden, und Gottes Potenz ist aktiv. Gottes Akt ist auch nicht im selben Sinn Akt wie ein geschöpflicher Akt. Geschöpflicher Akt – in einer der verschiedenen, aber auch innerlich zusammenhängenden Bedeutungen des Wortes – ist Wirken, Tätigkeit, die anhebt und aufhört und eine passive Potenz als ihre Seinsgrundlage voraussetzt. Gottes Wirken hebt nicht an und hört nicht auf, es ist von Ewigkeit zu Ewigkeit; es ist sein unwandelbares

Sein selbst. Nichts ist in ihm, was nicht Akt wäre, er ist »actus purus«. Darum ist für den Akt keine Potenz als Seinsgrund vorausgesetzt; gewiß keine passive Fähigkeit, die von außen her in Bewegung gebracht, »aktiviert« werden müßte. Aber auch die aktive Potenz, die ihm zugesprochen wird, besteht nicht neben und außerhalb des Aktes: sein »Können«, seine »Macht« wirkt sich in dem Akt aus. Und wenn er nach außen hin – in der Schöpfung und in der Erhaltung und Leitung der erschaffenen Welt – nicht alles wirkt, was er wirken könnte, wozu er die Macht hat, wenn hier Können und Vollbringen scheinbar auseinandertreten, so ist in der Tat doch kein Mehr der Potenz gegenüber dem Akt, keine unausgewirkte Potenz vorhanden, denn die Selbstbeschränkung der Macht in ihrer Wirkung nach außen ist selbst Akt und selbst Auswirkung der Macht. Gottes Potenz ist nur eine, und Sein Akt ist nur einer, und in diesem Akt ist diese Potenz vollständig ausgewirkt.

§ 2. Die Frage nach dem Sein im Wandel der Zeiten

Wem scholastisches Denken fremd ist, der mag den Eindruck gewinnen, daß es sich um eine theologische Fragestellung handle, weil von »Schöpfer« und »Geschöpf« die Rede sei. Die späteren Ausführungen werden zeigen, daß diesen Ausdrücken ein Sinn zukommt, der sich rein philosophisch fassen läßt, obwohl dieser Sinn sich erst den Denker erschlossen hat, die durch die Offenbarung Gott als den Schöpfer kennen gelernt hatten. Mit seiner Lehre von Akt und Potenz steht der hl. Thomas durchaus auf dem Boden der aristotelischen Philosophie. Die Herausarbeitung dieses Gegensatzes durch Aristoteles bedeutete einen gewaltigen Fortschritt in der Behandlung der Frage, die das griechische Denken von seinen Anfängen an beherrscht hatte: der Frage nach dem ersten und nach dem wahren Sein.

Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία. (Die von altersher und ebenso heute und allezeit aufgeworfene und immer ungelöste Frage: Was ist das Seiende? ist dasselbe wie die Frage: Was ist die οὐσία? = Dieser Satz – er sei hier vorläufig nur hingestellt ohne einen Versuch, seine Bedeutung zu ergründen – darf als das Leitmotiv der Metaphysik des Aristoteles bezeichnet werden, jener merkwürdigen Schrift, in der das jahrhundertelange Ringen des griechischen Geistes um die »immer ungelöste Frage« ihren gesammelten Ausdruck gefunden hat. Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit und überhaupt nicht meine Aufgabe, zu zeigen, wie sich das Ganze, das man als das »philosophische System« des Aristoteles bezeichnet, gebildet hat. Ich halte es wohl für möglich, daß es aus dieser Frage wie aus einem triebkräftigen Keim hervorgewachsen ist. Und das ungestüme Verlangen der Philosophiebefassenden späterer Jahrhunderte nach einer Erklärung des Aristoteles ist wohl begreiflich, wenn man bedenkt, daß im Mittelpunkt seines Denkens eine Frage stand, die ihm bestimmt schien, die ewige »Verlegenheit« (das ist ja ἀπορία) der Philosophie zu sein.

Der hl. Thomas hat die Frage nach dem Sein aufgegriffen, wie er sie bei Aristoteles fand. Seine Auffassung der Philosophie als einer Wissenschaft, die rein auf Grund der natürlichen Vernunft

vorgeht, gestattete ihm diese Anknüpfung. Andererseits war in den christlichen Jahrhunderten durch die Zusammenarbeit von Philosophie und Theologie die Philosophie vor Tatsachen und Aufgaben gestellt worden, von denen sie in ihrem vorchristlichen Zustand noch nichts geahnt hatte: Aristoteles wußte nichts von einer Schöpfung, nichts von einem Gottmenschen, der zwei Naturen in einer Person vereinte, nichts von einer dreifaltigen Gottheit, von einer Natur in drei Personen. Die Seinslehre, soweit er sie geführt hatte, reichte nicht aus, um diesen Glaubenswahrheiten gerecht zu werden. Schon bei Boëthius fand Thomas Anknüpfungspunkte zur Fortbildung der aristotelischen Seinslehre, noch bessere Stützen bot ihm Avicenna (für den wenigstens der Schöpfungsgedanke als Antrieb in Betracht kam). Er ging dem arabischen Denker auf seinen Wegen ebenso furchtlos und ebenso besonnen nach wie dem griechischen und schritt sicher zwischen seinen Irrtümern und denen seines Gegners Averroës hindurch, bei beiden »alles prüfend und das Beste behaltend«.

Das opusculum »De ente et essentia«, von dem jungen Baccalaureus Thomas in Paris auf Bitten seiner »Brüder und Gefährten« geschrieben, zeigt den engsten Anschluß an die Metaphysik des Aristoteles. Schon der Titel erinnert deutlich an den Satz, den ich als Leitmotiv der Metaphysik bezeichnet habe: denn ens ist $\acute{\omicron}\nu$ und essentia steht für $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$. Es ist ein Grundriß der Seinslehre des Heiligen, dem er in den Hauptzügen treu geblieben ist, wenn er auch unermüdlich daran weitergearbeitet hat, bis er einige Monate vor seinem Tode die Arbeit an seiner Summa abbrach, weil ihm Gott Dinge geoffenbart hatte, denen gegenüber ihm alles, was er geschrieben hatte, wie ein wenig Spreu erschien. Schon in diesem Jugendwerk ist der entscheidendste Schritt über Aristoteles hinaus getan: es wird innerhalb des Seienden (ens) zwischen dem Sein (esse) und dem Wesen (essentia) geschieden. Mit dieser Scheidung ist erst das Sein als solches erfaßt – gesondert von dem, was ist –, und zwar in der Weise, daß es Endliches und Unendliches umfaßt, aber zugleich den Abgrund, der dieses und jenes trennt. Von hier aus eröffnete sich ein Weg, die ganze Mannigfaltigkeit des Seienden in den Griff zu bekommen.

Wenn wir die Frage nach dem Sein als das Beherrschende sowohl im griechischen wie im mittelalterlichen Denken ansehen können, als das Unterscheidende aber, daß den Griechen diese Frage angesichts der natürlichen Gegebenheit der geschaffenen Welt aufging, daß sie sich aber den christlichen Denkern (in gewissem Umfang auch den jüdischen und islamitischen) erweiterte durch die übernatürliche Welt der Offenbarungstatsachen, so ist das von der Überlieferung gelöste neuzeitliche Denken dadurch gekennzeichnet, daß es an Stelle der Seinsfrage die Erkenntnisfrage in den Mittelpunkt stellte und die Verbindung mit dem Glauben und der Theologie wieder löste. Es ließe sich wohl zeigen, daß es auch der modernen Philosophie im Grunde um das wahre Sein zu tun war und daß sie mit ihrem Aufgreifen von Gedankenansätzen, die gleichfalls bis in die Anfänge der griechischen Philosophie zurückreichen und notwendige Erkenntnisrichtungen bezeichnen, wertvolle Dienste für die Seinsfrage geleistet hat. Schwererwiegend war die vollständige Loslösung von der offenbarten Wahrheit. Die »moderne Philosophie« sah in der offenbarten Wahrheit keinen Maßstab mehr, mit dem sie ihre Ergebnisse zu prüfen hätte. Sie war auch nicht mehr bereit, sich von der Theologie Aufgaben

stellen zu lassen, um sie dann mit ihren eigenen Mitteln zu lösen. Sie betrachtete es nicht nur als ihre Pflicht, sich auf das »natürliche Licht« der Vernunft zu beschränken, sondern auch, nicht über die Welt der natürlichen Erfahrung hinauszugreifen. Sie wollte in jedem Sinne selbstherrliche (»autonome«) Wissenschaft sein. Das hat dahin geführt, daß sie weitgehend auch gott-lose Wissenschaft wurde. Und es führte zur Spaltung der Philosophie in zwei Heerlager, die getrennt marschierten, verschiedene Sprachen redeten und gar nicht mehr darum bemüht waren, einander zu verstehen: die »moderne« Philosophie und die katholische Schulphilosophie, die sich selbst als die *philosophia perennis* betrachtete, von Außenstehenden aber wie eine Privatangelegenheit der theologischen Fakultäten, der Priesterseminare und Ordenskollegien angesehen wurde. Die »*philosophia perennis*« erschien wie ein starres Begriffssystem, das als toter Besitz von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wurde. Der Strom des Lebens aber hatte sich ein anderes Bett gegraben. Die letzten Jahrzehnte haben darin einen Umschwung gebracht, der sich von verschiedenen Seiten her vorbereitete. Zunächst auf katholischer Seite. Um zu verstehen, was sich hier vollzog, muß man bedenken, daß die »katholische Philosophie« (und »katholische Wissenschaft« überhaupt) nicht gleichbedeutend war mit der Philosophie der Katholiken. Das katholische Geistesleben war weitgehend vom »modernem« abhängig geworden und hatte den Zusammenhang mit seiner großen Vergangenheit verloren. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hat darin eine wirkliche Renaissance gebracht, eine Wiedergeburt durch das Untertauchen in den besten Quellen. Ist es nicht erstaunlich, daß es erst der Erlasse Leos XIII. und Pius' XI. bedurfte, um das Thomasstudium wieder zu beleben, daß es nötig war, erst einmal für brauchbare Druckausgaben zu sorgen, daß in den Bibliotheken noch eine Fülle ungedruckten und völlig unbekanntem handschriftlichen Materials zu entdecken war und daß eine umfassende Übersetzungstätigkeit erst in den allerletzten Jahren eingesetzt hat? All das sind Aufgaben, die in Angriff genommen und z. T. bewundernswert gefördert wurden, aber noch keineswegs zu Ende geführt sind. Es sind aber doch bis heute schon Ausgrabungsarbeiten geleistet worden, die eine vergessene Welt – eine reiche, heiß bewegte, voll lebendiger und fruchtbarer Keime – zu Tage gefördert haben. Die aufblühende moderne Geisteswissenschaft, selbst eine Frucht des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, hat wesentlich zum Gelingen dieser Unternehmungen beigetragen. Wir wissen heute, daß der »Thomismus« nicht als ein fertiges Begriffssystem aus dem Haupt seines Meisters entsprungen ist. Wir kennen ihn als ein lebendiges Geistesgebilde, dessen Werden und Wachsen wir verfolgen können. Es will von uns innerlich angeeignet werden und in uns neues Leben gewinnen. Wir wissen, daß die großen Denker des christlichen Mittelalters um dieselben Fragen gerungen haben, um die es auch uns geht, und daß sie uns vieles zu sagen haben, was uns helfen kann.

Denn das ist die andere Seite der Sache: etwa zur selben Zeit, in der die »christliche Philosophie« aus ihrem Dornröschenschlaf erwachte, machte die »moderne Philosophie« die Entdeckung, daß es auf dem Wege, den sie seit etwa drei Jahrhunderten verfolgte, nicht mehr weiterging. Aus dem Versanden im Materialismus suchte sie zunächst Rettung durch die Rückkehr zu Kant, aber das reichte nicht aus. Der Neukantianismus verschiedener Prägung wurde abgelöst durch die Richtungen, die wieder

dem Seienden zugewandt waren. Sie brachten den verachteten alten Namen *Ontologie* (*Seinslehre*) wieder zu Ehren. Sie kam zuerst als *Wesensphilosophie* (die *Phänomenologie* Husserls und Schelers); dann stellte sich ihr die *Existenzphilosophie* Heideggers zur Seite und *Hedwig Conrad-Martius'* *Seinslehre* als deren Gegenpol. Die wiedergeborene *Philosophie des Mittelalters* und die neugeborene *Philosophie des 20. Jahrhunderts* – können sie sich in einem Strombett der *philosophia perennis* zusammenfinden? Noch sprechen sie verschiedene Sprachen, und es wird erst eine Sprache gefunden werden müssen, in der sie sich verständigen können.

§ 3. Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdruckes

Damit ist ein Punkt berührt, der für den Philosophen der Gegenwart ein wahres Kreuz bedeutet. Wir leben wirklich in einer babylonischen Sprachverwirrung. Man kann kaum einen Ausdruck gebrauchen, ohne fürchten zu müssen, daß der andere etwas ganz anderes darunter versteht, als man selbst meint. Die meisten »Fachausdrücke« sind mehrfach geschichtlich belastet. Ich habe in den kurzen vorbereitenden Ausführungen absichtlich den hl. Thomas in seiner Sprache reden lassen und die Namen »Potenz« und »Akt« nicht übertragen. Es ist nicht meine Absicht, dabei stehen zu bleiben. Es sind seit einigen Jahren in Deutschland Bestrebungen am Werk, der Philosophie eine eigene – deutsche – Sprache zu schaffen. Die mittelhochdeutschen Schriften der großen Mystiker bilden eine wertvolle Grundlage. Ein kühner Vorstoß in dieser Richtung ist die deutsche Ausgabe der *Summa theologiae* des hl. Thomas von Joseph Bernhart. Die *Summa*-Übersetzung des Katholischen Akademikerverbandes strebt dasselbe, nur in viel gemäßigerer Form an. Diese Versuche zeigen aber zugleich die Gefahren einer solchen Verdeutschung. Wer sich im Übersetzen aus fremden Sprachen versucht hat, weiß, wieviel Unübersetzbares es gibt – obgleich andererseits die Möglichkeit viel weiter geht als das, womit man sich vielfach zufrieden gibt –, und wer darüber nachgedacht hat, was die Sprache und was Sprachen sind, der weiß auch, daß es gar nicht anders sein kann. Die Sprachen wachsen aus dem Geist der Völker hervor als Niederschlag und Ausdrucksform ihres Lebens, die Mannigfaltigkeit und die Eigenart der Völker muß sich darin spiegeln. Die Griechen, die ein philosophisches Volk waren, hatten sich auch eine philosophische Sprache geschaffen. Wo aber sollten die Römer eine philosophische Sprache hernehmen? Sie holten sich ihre Philosophie auf den griechischen Universitäten, von ihren griechischen Gästen oder Sklaven und waren wohl noch am besten daran, solange sie griechisch lasen und schrieben. Sobald sie aber daran gingen, eine römische Literatur zu schaffen, mußten sie sich bitter plagen, um ihrer Sprache das abzunötigen, was ihr fehlte. Seneca schreibt darüber an Lucilius: »Du wirst die römische Beschränktheit noch mehr verurteilen, wenn Du erfährst, daß es eine einzelne Silbe gibt, die ich nicht übersetzen kann. Du fragst, welche das sei: ὄν (das Seiende). Ich komme Dir schwerfällig vor: es liegt nahe zu übersetzen: ›Quod est‹ (was ist). Doch ich sehe einen erheblichen Unterschied zwischen beiden: ich muß einen zusammengesetzten Ausdruck für ein einzelnes Wort (*verbum pro vocabulo*) setzen; wenn es aber nicht zu umgehen ist, werde ich ›Quod est‹ setzen.« Auf

die Bildung »ens« (Seiendes) ist Seneca noch nicht verfallen. (Boëthius verwendet sie bereits, wenn er auch meist noch »quod est« sagt.) Sie wäre ihm wohl auch gar zu barbarisch erschienen. Schon den Ausdruck »essentia« (Wesen) wagte er einem Mann von Geschmack nicht ohne weiteres zuzumuten. Er schickt eine bewegliche Klage über die Armut der lateinischen Sprache voraus und fährt dann fort: »Was soll diese lange Einleitung?« fragst Du. »Worauf läuft sie hinaus?« Ich will es Dir nicht verheimlichen: ich möchte, daß Du, wenn möglich, mit gnädigen Ohren den Ausdruck »essentia« anhörst; sonst werde ich ihn auch vor ungnädigen aussprechen ... Was soll man für οὐσία sagen – das notwendige Ding, die Natur, die die Grundlage für alles in sich enthält? Ich bitte Dich also, erlaube mir, dies Wort zu gebrauchen. Indessen will ich mir Mühe geben, von dem zugestandenen Recht den sparsamsten Gebrauch zu machen: vielleicht werde ich mich sogar mit der Erlaubnis begnügen.«

Sehen wir hier nicht wie in einem klaren Spiegel die Schwierigkeiten, mit denen wir selbst zu kämpfen haben? Freilich über Armut der deutschen Sprache haben wir uns nicht zu beklagen. Darin sind wir dem Griechischen gegenüber weit besser daran als die Römer. Unsere Schwierigkeit im Verhältnis zur lateinischen Sprache ist die entgegengesetzte: es ist von vornherein aussichtslos, ihre vieles umspannenden Ausdrücke mit je einem deutschen Wort wiedergeben zu wollen. Man wird immer nur eine Seite der Sache treffen und in manchen Zusammenhängen zu bedenklichen Sinnentstellungen kommen. Was tun? Natürlich von dem Reichtum unserer Sprache Gebrauch machen und, so weit nötig und möglich, an verschiedenen Stellen verschiedene Ausdrücke setzen, die den verschiedenen Bedeutungszusammenhängen gerecht werden. Aber das hat auch seine Gefahren. Es wird einmal nur einem Übersetzer möglich sein, der nicht nur die Sprachen – die eigene Muttersprache und die fremde – sicher beherrscht, sondern auch in der Gedankenwelt des betreffenden Werkes und seines Verfassers zu Hause ist und überdies selbst in unmittelbarer Fühlung mit den sachlichen Fragen lebt, um die es geht. Welcher Übersetzer wird sich aber all das zutrauen? Um nicht in die Gefahr zu kommen, seine eigenen persönlichen Einfälle statt der wahren Meinung des Verfassers darzubieten, wird er in vielen Fällen auf den lateinischen Ausdruck zurückgreifen müssen. Mitunter ist es auch darum nötig, weil wir trotz des größeren Reichtums der deutschen Sprache doch für manche Begriffe keinen ganz entsprechenden Ausdruck haben. Der wichtigste Grund aber, der mir einen völligen Verzicht auf die lateinischen Fachausdrücke unmöglich erscheinen läßt, ist noch ein anderer. Die Wortkargheit des Lateinischen ist nicht Armut schlechthin, es liegt darin auch eine Stärke. Wenn das Griechische mit der Freiheit und Leichtigkeit seiner Ausdrucksmöglichkeiten die Sprache der lebendigen Denkbewegung ist, so ist das Lateinische mit seiner strengen Gesetzlichkeit und herben Knappheit berufen zur Formung scharf geprägter Ausdrücke für zusammenfassende Ergebnisse. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen, die durch ein lateinisches Wort ausgedrückt werden, ist keine beliebige, sondern eine geordnete, sinnmäßig zusammenhängende. Diese für die sachlichen Zusammenhänge, für die Ordnung des Seienden überaus aufschlußreichen Sinneinheiten geben wir preis, wenn wir uns der lateinischen »Terminologie« einfach entledigen. Wir verzichten auf das reife Ergebnis einer jahrhundertlangen Gedankenarbeit und eines Volksgeistes, der mit seiner Eigenart – wie jeder Volksgeist – zu besonderer

Leistung für die ganze Menschheit berufen war. Wer wollte sich vermessen, mit leichter Hand etwas anderes an die Stelle zu setzen?

Also: das eine tun und das andere nicht lassen. Was sich in deutschen Worten sagen läßt: dafür eigene, möglichst angemessene Ausdrücke suchen, aber das feste Grundgerüst der überlieferten Schulsprache beibehalten und durchblicken lassen, es zur Richtschnur nehmen und darauf zurückgreifen, so oft die Gefahr einer Sinnesverfälschung oder bedenklicher Einseitigkeit droht. (Man muß nämlich auch erwägen, daß das Bedeutungs Ganze, dem eine Teilbedeutung entnommen ist, ihr eine Färbung verleiht, die bei der Absonderung leicht verloren geht.)

Damit könnten wir uns zufrieden geben, wenn es sich nur um das Verhältnis der deutschen Sprache zur lateinischen handelte. Nun wissen wir aber, daß die lateinische Terminologie der griechischen nachgebildet ist und mit welchen Schwierigkeiten diese Nachbildung zu kämpfen hatte. Wir werden am ehesten Aussicht haben, den Sinn der lateinischen Ausdrücke recht zu verstehen und ihn in deutschen Worten treffend wiederzugeben, wenn wir auf den griechischen Ursprung zurückgehen. Sowenig die griechische Philosophie durch die Scholastik entbehrt worden ist, so wenig die griechische Sprache durch die lateinische.

*Ein sehr erleuchtendes Beispiel für das Gesagte bilden gerade die Namen *Potenz* und *Akt*, von denen die Erörterung ausging. In dem Wort »Akt« ist zusammengefaßt, was die griechischen Worte *ἐνέργεια*, *ἔργον*, *ἐντελέχεια* ausdrücken. (Es könnten noch andere hinzugefügt werden, aber eine erschöpfende Aufzählung ist hier weder nötig noch angebracht.)*

*Ἐνέργεια (Energie) bezeichnet das wirkliche Sein im Gegensatz zum möglichen: *δύναμις*. Der Möglichkeit nach z. B. ist die *Hermesgestalt* in dem Holz, aus dem sie geschnitzt werden kann, wirklich aber erst die *ausgearbeitete*; möglich ist *wissenschaftliches Denken* bei dem, der die Fähigkeit dazu hat, auch wenn er nicht gerade denkt; wirklich ist es im Vollzug, und so ist *ἐνέργεια* *Wirksamkeit*. Die Möglichkeit oder Fähigkeit (*δύναμις*, *Potenz*) hat die Wirklichkeit zum Ziel (*τέλος*) – so die *Denkfähigkeit* das *Denken*; wenn die *Verwirklichung* der Möglichkeit ein »Werk« ist, wird sie auch *ἔργον* genannt. Dabei ist sowohl an solches gedacht, was mit seinem Sein in dem Wirkenden beschlossen bleibt – wie das *Denken* im *Denkenden* – als auch an *Ergebnisse* des *Wirkens*, die ein eigenes Dasein haben: z. B. das *Haus*, das durch die *Tätigkeit* des *Baumeisters* entsteht. Im ersten Fall ist es besonders deutlich, daß *ἐνέργεια* und *ἔργον* (*Wirksamkeit* und *Werk*) eins sind. Und weil im wirklichen Sein die Möglichkeit ihr Ziel erreicht hat, wird es auch *ἐντελέχεια* (*Entelechie*) genannt, was wir etwa mit *Seinsvollendung* wiedergeben können.*

Zur sachlichen Erörterung all dieser Begriffe ist hier noch nicht der Ort. Es sollte nur gezeigt werden, wie die Heranziehung der griechischen Texte uns helfen kann, der Sinnmannigfaltigkeit eines lateinischen Ausdruckes auf die Spur zu kommen und treffende deutsche Worte zu finden. Wirklichkeit, Wirksamkeit, Werk, Tätigkeit, Seinsvollendung – es mangelt uns wahrhaftig nicht an Ausdrucksmöglichkeiten. Aber das Beispiel zeigt wohl auch, wie bedenklich es wäre, einen dieser

Ausdrücke an allen Stellen für das lateinische Wort »actus« einzusetzen. Wer z. B. von der modernen Philosophie herkommt und gewöhnt ist, unter »Akt« die frei vollzogene geistige Tat zu verstehen, wäre den ärgsten Mißverständnissen ausgesetzt, wenn er in den Werken der Scholastik überall diesen Sinn zu Grunde legen wollte.

Es soll in den folgenden Untersuchungen der Versuch gemacht werden, nach den entwickelten Grundsätzen vorzugehen. Wo scholastische Gedankengänge den Ausgangspunkt bilden, da sollen sie zunächst auch in den scholastischen Ausdrücken dargeboten werden. Aber um uns zu vergewissern, daß wir den sachlichen Sinn erfaßt haben und uns nicht bloß in Worten bewegen, wollen wir den jeweiligen Zusammenhängen entsprechende eigene Ausdrücke suchen. Dabei soll uns das Forschen nach den Ursprüngen der scholastischen Begriffe behilflich sein: nach den geschichtlichen Ursprüngen, mehr aber noch nach den sachlichen Ursprüngen, die sich uns nur erschließen, wenn wir die alte, immer wieder neu gestellte und niemals ganz gelöste Frage nach dem Seienden und nach der οὐσία selbst in Angriff nehmen. Wir wollen dabei mit den alten Meistern lebendig mitzudenken suchen, aber nicht nur mit den alten Meistern, sondern auch mit denen, die in unserer Zeit die Frage auf ihre Weise wieder aufgegriffen haben. Dies letzte Hilfsmittel ist ein sachlich gerechtfertigtes, weil die Philosophen, bei denen aus innerer Notwendigkeit heraus – nicht durch die Anleitung einer schulmäßigen Überlieferung – die Seinsfragen wieder zum Durchbruch kamen, in der unmittelbarsten Nähe dazu leben und uns helfen können, die ursprünglichen Antriebe der alten Meister zu verstehen. Es ist aber insbesondere der gebotene Weg für die Verfasserin, die in der Schule Edmund Husserls ihre philosophische Heimat und in der Sprache der Phänomenologen ihre philosophische Muttersprache hat. Sie muß versuchen, von diesem Ausgangspunkt den Weg in den großen Dom der Scholastik zu finden. Sie glaubt das Ziel soweit zu kennen, als es nötig ist, um sich von ihm auf dem Wege leiten zu lassen.

§ 4. Sinn und Möglichkeit einer »Christlichen Philosophie«

Wie es scheint, gibt es aber für die Verständigung zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Philosophie ein noch viel größeres Hindernis als die Verschiedenheit der Sprache: das ist die verschiedene Einstellung zu der Frage nach dem Verhältnis von Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie. Ob es erlaubt sei, von einer »Christlichen Philosophie« zu sprechen, darüber sind sich – wie schon erwähnt wurde – die katholischen Philosophen und Theologen auch untereinander nicht einig. Aber ob man nun die Philosophie als eine rein natürliche Wissenschaft ansieht – d. h. als eine Wissenschaft, deren einzige rechtmäßige Erkenntnisquelle die natürliche Erfahrung und Vernunft ist –, oder ob man ihr das Recht einräumt, aus der Offenbarung zu schöpfen: daran ist jedenfalls kein Zweifel, daß die Philosophie der großen Kirchenlehrer des Mittelalters sich »im Schatten« der Glaubenslehre entwickelt hat. Sie hat in der offenbarten Wahrheit den Maßstab aller Wahrheit gesehen; sie war eifrig bemüht, die Aufgaben zu lösen, die ihr durch die Glaubenslehren gestellt

wurden; sie vertraute auf den Glauben als auf eine Kraft, die dem menschlichen Verstand auch bei seiner natürlichen Arbeit größere Sicherheit gebe. In all diesen Punkten hat sich die »moderne« Philosophie von ihr geschieden. Gibt es für so verschiedene Richtungen eine gemeinsame Arbeitsmöglichkeit? Gerade der hl. Thomas hat diese Möglichkeit entschieden bejaht. Daß er an eine Philosophie auf Grund der bloßen natürlichen Vernunft, ohne Zuhilfenahme der offenbaren Wahrheit glaubte, das beweist schon sein Verhältnis zu Aristoteles und den Arabern. Es geht auch deutlich hervor aus seiner »Summa contra gentiles«, die man die »Philosophische Summe« zu nennen pflegt. Hier spricht er davon, daß es den Heiden und Mohammedanern gegenüber, mit denen man keine gemeinsame Schriftgrundlage habe (wie mit den Juden das A.T., mit den Irrgläubigen das N.T.), notwendig sei, »auf die natürliche Vernunft zurückzugreifen, der alle zustimmen müssen«. Es gibt zwei Wege zur Wahrheit, und wenn die natürliche Vernunft nicht bis zur höchsten und letzten Wahrheit gelangen kann, so doch bis zu einer Stufe, von der aus schon die Ausschließung bestimmter Irrtümer und der Nachweis eines Zusammenstimmens der natürlich beweisbaren und der Glaubenswahrheit möglich wird.

Wenn es so nach der Überzeugung des Heiligen einen gemeinsamen Weg und ein gemeinsames Arbeitsgebiet für alle Wahrheitssucher gibt, so ist es ebenso klar, daß für ihn nicht etwa natürliches Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie getrennt nebeneinander stehen, als gingen sie einander nichts an. Seine Absicht geht ja gerade in der sogenannten »philosophischen Summe« auf den Erweis der Wahrheit des katholischen Glaubens und die Widerlegung der entgegenstehenden Irrtümer. Und daß für ihn die Glaubenswahrheit Maßstab aller Wahrheit ist, dafür legt fast jede Seite seiner Schriften Zeugnis ab: ein einfaches »Sed haec sunt contra fidem« {{»Aber das ist gegen den Glauben«}} gilt ihm als vollkommen hinreichende Widerlegung auch der größten philosophischen Autorität.

Jacques Maritain weist in seiner Darstellung der thomistischen Lösung darauf hin, daß es für die Frage nach Sinn und Möglichkeit einer »christlichen Philosophie« wichtig sei, zwischen »Natur« und »Zustand« der Philosophie zu unterscheiden. Ihrer Natur nach sei die Philosophie von Glauben und Theologie völlig unabhängig. Aber die Natur verwirklicht sich jeweils unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen. Und mit Rücksicht auf ihre Verwirklichung könne man von einem christlichen Zustand der Philosophie sprechen. Um klarzumachen, was er unter der »Natur der Philosophie« – d. h. unter dem, »was sie in sich selbst ist« – versteht, weist er darauf hin, daß »nach dem heiligen Thomas von Aquin die Substanzen in absoluter Weise und durch sich selber in ihrem besonderen, ihrem eigentümlichen Wesen bestimmt sind, die Betätigungsmöglichkeiten der Substanzen hingegen ... durch die den Substanzen wesensmäßig entsprechenden Akte und diese wiederum durch die den Akten zugeordneten Objekte. Wenn sich nun in uns jene bestimmte Ausprägung und auf Entfaltung hindrängende Gestaltung des Geistes ausbildet, die den Namen Philosophie trägt, so bezieht sie sich – wie jegliches Erkennen, Forschen und Urteilen – mit Wesensnotwendigkeit auf etwas Gegenständliches, sie läßt den Verstand auf die Natur dieses Gegenständlichen eingehen, und sie

empfängt ihre besondere Charakterisierung durch nichts als durch dieses Gegenständliche. So ist also die Philosophie einzig und allein von ihrem Gegenstand her in ihrer Eigenart bestimmt. Das Gegenständliche, dem sie sich auf Grund ihres Wesens zuwendet (keineswegs etwa das Subjekt, in welchem sie Wohnung nimmt), ist das bestimmende Moment für ihre Natur«. Wir möchten in der Klärungsarbeit noch etwas weiter gehen. Die Philosophie wird hier als eine »Ausprägung und ... Gestaltung des Geistes« in Anspruch genommen, als eine Art des »Erkennens, Forschens und Urteilens«, darum auf etwas Gegenständliches bezogen und »durch nichts als durch dieses Gegenständliche« seiner Art nach gekennzeichnet. Eine Ausprägung des Geistes: das ist eine Festlegung in einer bestimmten Richtung, auf eine bestimmte Betätigungsmöglichkeit (die Formung der »Potenz« zum »Habitus«). Wenn man von »Erkennen, Forschen, Urteilen« spricht, denkt man aber weniger an eine dauernde Geisteshaltung als an den entsprechenden »Akt«, die lebendige Betätigung. Unter Philosophie kann man beides verstehen: das lebendige Philosophieren und die dauernde Geisteshaltung. (Der Philosoph ist auch Philosoph in den Augenblicken, in denen er nicht philosophiert.) Darüber hinaus aber noch ein Drittes – und ich möchte sogar sagen, dies Dritte in erster Linie: Philosophie als Wissenschaft. Das lateinische Wort ›scientia‹ bedeutet zugleich »Wissen« (und dies sowohl als »Habitus« wie als »Akt«) und »Wissenschaft«. Und der theologische Sprachgebrauch verwendet auch den Ausdruck »Wissenschaft« im Sinne von »Wissen« (so, wenn von der Wissenschaft als einer Gabe des Heiligen Geistes gesprochen wird). Die moderne Logik und Wissenschaftstheorie aber versteht unter Wissenschaft ein gedankliches Gebilde, das ein von den einzelnen denkenden Geistern unabhängiges Dasein hat, ein innerlich zusammenhängendes, nach bestimmten Gesetzen geordnetes Gebäude von Begriffen, Urteilen, Beweisen. Das, was eine Wissenschaft zu einem innerlich einheitlichen und zusammenhängenden Ganzen macht und von anderen abgrenzt, ist ihre Bezogenheit auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet und die Bedingtheit durch dieses Gebiet, das ihrem ganzen Verfahren die Regel vorschreibt. Wenn Wissenschaft als Gebilde zu fassen ist, das nicht von einem einzelnen denkenden Geist abhängig und an ihn gebunden ist, so setzt sie doch das Gegenüber eines Seienden und erkennender Geister – sogar bestimmt gearteter, nämlich in schrittweisem Vorgehen erkennender Geister – voraus. Fassen wir Wissenschaft in diesem Sinn, so bleibt dem Wort immer noch ein Doppelsinn, der dem Unterschied von »Natur« und »Zustand« entspricht. Es kann einmal darunter das verstanden werden, was jeweils als geschichtliche Tatsache vorliegt, z. B. die Mathematik in ihrem gegenwärtigen Stande. Von ihr gilt, was Husserl sagt: »Objektiven Bestand hat die Wissenschaft nur in ihrer Literatur, nur in der Form von Schriftwerken hat sie ein eigenes, wenn auch zu dem Menschen und seinen intellektuellen Betätigungen beziehungsreiches Dasein; in dieser Form pflanzt sie sich durch die Jahrtausende fort und überdauert die Individuen, Generationen und Nationen. Sie repräsentiert so eine Summe äußerer Veranstaltungen, die, wie sie aus Wissensakten vieler Einzelner hervorgegangen sind, wieder in eben solche Akte ungezählter Individuen übergehen können ...« Etwas vorher heißt es: »Wissenschaft geht, wie der Name besagt, auf Wissen.« Und bald danach: »Im Wissen aber besitzen wir die Wahrheit.« Die Wissenschaft in ihrem jeweiligen Zustand ist der Niederschlag alles dessen, was der Menscheng Geist zur Erforschung der Wahrheit getan hat, in

Gebilden, die sich von dem forschenden Geist abgelöst haben und die nun ein eigenes Dasein führen. Was daran sinnfällig ist, das ist Ausdruck eines Sinnes, der verstanden werden will. Die Wissenschaft in ihrem jeweiligen Zustand ist immer ein Bruchstück; und es gehören dazu auch alle Irrtümer, Umwege und Entstellungen der Wahrheit, denen der Menschengest bei seinen Bemühungen verfallen ist.

Davon zu unterscheiden ist die Wissenschaft, wie sie ihrer »Natur« nach ist, oder (wie ich lieber sagen möchte) die Wissenschaft als Idee. Wir können uns denken, daß ein Sachgebiet vollständig erforscht wäre (obgleich wir wissen, daß der menschliche Geist in seinem irdischen Bemühen tatsächlich niemals diese Vollendung erreichen wird), daß alles, was sich überhaupt darüber aussagen läßt, in Form wahrer Sätze vorläge und daß all diese Sätze in dem sachgemäß geforderten Begründungszusammenhang stünden oder – was dasselbe besagt – die Einheit einer »geschlossenen Theorie« bildeten. Das wäre eine Wissenschaft in idealer Vollendung, »ohne Makel und Runzel« {{Eph 5, 27}}. Für unsere Erfahrung als geschichtliches Gebilde wird es so etwas niemals geben: es ist das Leitbild, dem wir uns mit all unserem Forschen und Mühen zu nähern suchen. Es ist aber darüber hinaus zu fragen, wieweit ein solches Leitbild sinnvoll sei: ob es überhaupt ein Sachgebiet gebe, das sich durch eine Wissenschaft »ausschöpfen« lasse, ob es für alle Sachgebiete in Betracht komme oder nur für bestimmt geartete. Um diese Fragestellung verständlich zu machen, müssen wir (wiederum späteren ausführlichen Erörterungen vorgreifend) kurz überlegen, was denn wohl unter der »Wahrheit« zu verstehen sei, die wir im Wissen besitzen. Ich weiß, daß in unserem Garten jetzt die Kirschen blühen. Der Satz »Die Kirschen blühen ...« ist wahr. Die Kirschen blühen »in Wahrheit«. Der Satz als sprachliches Gebilde ist Ausdruck eines Sinnes, den ich mit meinem Wissen umfasse; er baut sich aus einer Reihe von verständlichen Ausdrücken auf. Daß ich diesen Sinn wissend umfasse (und nicht etwa bloß meinend), besagt, daß der Satz nicht bloß Ausdruck eines verständlichen Sinnes ist, sondern daß er »wahr« ist oder daß ihm etwas »in Wahrheit« entspricht. »Wahr« bedeutet in diesen beiden Wendungen nicht ganz dasselbe, aber die beiden Bedeutungen stehen in einem inneren Zusammenhang. Wenn man – wie es sprachüblich ist – von »Wahrheiten« spricht, so meint man damit »wahre Sätze«. Das ist eine ungenaue Ausdrucksweise. Der Satz ist nicht »eine Wahrheit« (veritas), sondern »ein Wahres« (verum). Seine Wahrheit (im strengen Sinn) besteht darin, daß er mit einem Seienden in Übereinstimmung ist oder daß ihm etwas entspricht, was unabhängig von ihm besteht. Der Wahrheit des Satzes liegt das wahre – d. h. das in sich begründete und den Satz begründende – Sein zugrunde. Das wahre Sein ist es, worauf alle Wissenschaft abzielt. Es liegt aller Wissenschaft voraus, nicht nur der menschlichen Wissenschaft als einer Veranstaltung zur Gewinnung von richtigem Wissen und damit zugleich von wahren Sätzen und als des greifbaren Niederschlages aller dahinzielenden Bemühungen, sondern selbst noch der Wissenschaft als Idee. Der Satz beschäftigt sich mit einem Gegenstand, von dem er etwas aussagt und den wir den »Satz-Gegenstand« nennen. Was aber der Satz, seinem eigentlichen Abzielen nach, »setzt« oder behauptet, ist nicht dieser Gegenstand (in unserem Beispiel: »die Kirschen«), auch nicht das, was er von dem Gegenstand aussagt

(»blühen«), sondern der ganze »bestehende Sachverhalt« (»Die Kirschen blühen ...«). Sätze sind Ausdruck bestehender Sachverhalte und haben in ihnen ihre Seinsgrundlage. Die Sachverhalte wiederum sind nicht in sich selbst begründet, sondern haben ihre Seinsgrundlage in »Gegenständen« (in einem besonderen Sinne des Wortes). Jedem Gegenstand gehört ein Bereich von Sachverhalten zu, in denen sich sein innerer Aufbau und die Beziehungen, in denen er vermöge seinem Standort im Zusammenhang des Seienden sich befindet, auseinanderlegen. Jedem Sachverhalt wiederum gehört ein Bereich von Sätzen zu, in denen er Ausdruck finden kann. (Daß es für denselben Sachverhalt eine Mannigfaltigkeit von Ausdrucksmöglichkeiten gibt, das liegt an der Sinnfülle der einzelnen Sachverhaltsglieder.) Schon die Sachverhalte sind mit ihrer Gliederung bezogen auf die mögliche Erkenntnis schrittweise vorgehender Geister. Das ist aber nicht so zu verstehen, als würden sie vom erkennenden Geist »erzeugt«: vielmehr schreiben sie ihm die Regel seines Verfahrens vor. In den Sachverhalten sind auch die Sätze als Ausdrucksmöglichkeiten schon begründet, und in dieser Weise »gibt es« sie, ehe sie von einem Menscheng Geist gedacht und in den »Stoff« einer menschlichen Sprache, in Laute oder Schriftzeichen, hineingeformt werden. Unter der »Wissenschaft als Idee«, die aller menschlichen Wissenschaft zugrunde liegt, ist also der »reine« (gleichsam noch körperlose) Ausdruck aller Sachverhalte zu verstehen, in denen sich das Seiende gemäß seiner eigenen Ordnung auseinanderlegt. Es ist aber nun die Frage, ob »alle Sachverhalte«, die dem Seienden entsprechen würden, und schon der Bereich von Sachverhalten, die einem einzelnen Gegenstand entsprechen, als ein abschließbares Ganzes zu denken sind, das seinen Gegenstand erschöpfen würde. Es kann hier dahingestellt bleiben, wie es sich damit bei den Sachgebieten verhalten mag, die von den »exakten« Wissenschaften behandelt werden. Jedenfalls ist sie zu verneinen für die wirkliche Welt in ihrer Fülle, die für eine zergliedernde Erkenntnis unausschöpfbar ist. Und wenn es so ist, dann ist jede »Wirklichkeitswissenschaft« (als Wissenschaft von der vollen Wirklichkeit) schon ihrer Idee nach etwas, was niemals zum Abschluß kommen wird.

Daß es eine Mannigfaltigkeit von Wissenschaften gibt, ist begründet in der Teilung des Seienden in eine Reihe von gattungs- und artmäßig in sich geeinten und gegeneinander abgegrenzten Gegenstandsgebieten. Die Frage ist nun, welches das Gegenstandsgebiet der Philosophie sei. Maritain sagt: »Was man sich auch für eine Vorstellung von der Philosophie bilden mag: Wenn man nicht das von sich aus für die natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes Zugängliche für den Zuständigkeitsbereich der Philosophie hält, definiert man nicht die Philosophie, sondern man leugnet sie.« Das ist im Sinne der klaren Scheidung von Philosophie und Theologie zu verstehen, wie der hl. Thomas sie am Anfang der »Summa theologica« gibt: daß die »philosophischen Wissenschaften ... im Bereich der menschlichen Vernunft bleiben«, die Theologie dagegen »auf göttlicher Offenbarung beruht«. Hier ist offenbar unter Philosophie alle natürliche Wissenschaft verstanden. Das entspricht dem Wissenschaftsbetrieb des Mittelalters, das noch keine scharfe Trennungslinie zwischen den Sondergebieten der weltlichen Wissenschaften kannte. Es entspricht aber nicht mehr der Auffassung der Gegenwart, die mit einer Reihe von völlig getrennten »Fächern« – nach Gegenstand und Methode

durchaus voneinander unterschieden – zu rechnen hat und der Philosophie eine eigentümliche Stellung gegenüber allen »Einzelwissenschaften« zuweist. Während z. B. Mathematik und Geschichte völlig unbekümmert umeinander arbeiten können und tatsächlich arbeiten, ist die Philosophie genötigt, sich sowohl um die Mathematik als um die Geschichte zu kümmern. Und wenn der durchschnittliche Mathematiker und Geschichtsforscher innerhalb seiner Wissenschaft den gebahnten Weg geht, ohne der Philosophie, der Mathematik oder Geschichte Beachtung zu schenken, so werden doch immer Zeiten kommen, in denen die Einzelwissenschaft der Besinnung auf ihre philosophischen Grundlagen bedarf, um zur Klarheit über ihre eigenen Aufgaben zu kommen. Keine Wissenschaft darf willkürlich vorgehen – ihr Verfahren wird ihr durch die Natur ihres Sachgebietes vorgeschrieben. Darum stehen an den Anfängen der Wissenschaften meist schöpferische Geister, die sich ernstlich um die Klärung ihrer Grundbegriffe bemühen (man denke an Galilei und Newton oder auch an Schillers und noch Leopold von Rankes Bemühungen um den Sinn der Geschichte). Ist aber einmal das Verfahren (die »Methode«) begründet, dann besteht die Möglichkeit, es handwerksmäßig zu erlernen und auszuüben. Und es läßt sich nicht leugnen, daß es »Wissenschaften« gibt, die ihre Arbeit ohne ausreichende vorausgehende Klärung gleich einer abenteuerlichen Entdeckungsfahrt auf unbekanntem Wege in ein unbekanntes Land unternommen haben. Für sie wird früher oder später allemal eine Zeit der Ratlosigkeit kommen, in der sie nicht mehr aus noch ein wissen. Dann gibt es keine andere Rettung als die Besinnung auf die eigenen Grundlagen und die Prüfung des bisher geübten Verfahrens sowie seiner Ergebnisse an diesen Grundlagen. So war der große Umbruch, in dem sich die Psychologie seit der letzten Jahrhundertwende befindet, unvermeidlich infolge des erstaunlichen salto mortale, mit dem die Psychologie des 19. Jahrhunderts den Seelenbegriff übersprungen hat. Die Klärung der Grundlagen aller Wissenschaften ist Aufgabe der Philosophie. Sie hat das zu untersuchen, was die Einzelwissenschaften als bekannt und selbstverständlich aus dem vorwissenschaftlichen Denken übernehmen. Und wo der Einzelwissenschaftler selbst solche Arbeit leistet – der Mathematiker, der über die Natur der Zahl, der Geschichtsforscher, der über den Sinn der Geschichte nachdenkt –, da verfährt er als Philosoph. Von hier aus können wir verstehen, warum der hl. Thomas die Philosophie (oder »Weisheit« im Sinne einer natürlichen Vorstufe der übernatürlichen Geistesgabe) als »perfectum opus rationis« (vollkommene Vernunftleistung) bezeichnet. Sie begnügt sich nicht mit einer vorläufigen Klärung, sondern ihr Ziel ist letzte Klarheit; sie will λόγον δίδοναι (Rechenschaft geben) bis auf die letzten erreichbaren Gründe. Und wenn die Welt der Erfahrung mit der Fülle dessen, was sie den Sinnen und dem Verstand darbietet, den natürlichen Wissenstrieb reizt und »Gesichtspunkte« an die Hand gibt, sie nach dieser oder jener Richtung zu durchforschen, so will sie durchstoßen bis zum letzten Verständlichen, zum Sein selbst, zum Aufbau des Seienden als solchen und der wesensmäßigen Teilung des Seienden nach Gattungen und Arten, um von da aus zu sachgemäßen Fragestellungen und Forschungsweisen zu gelangen. Die Untersuchung des Seins und des Seienden als solchen ist Aufgabe dessen, was Aristoteles in seiner Metaphysik als »erste Philosophie« bezeichnet hat und was daher später »Metaphysik« genannt wurde. Die Behandlung der verschiedenen Grundgattungen des Seienden

fällt den Teilgebieten der Philosophie zu, die für die Einzelwissenschaften grundlegend sind. Durch sie stellt sich nun auch wieder der Zusammenhang zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften her: wenn einmal die Arbeit der Philosophie vollendet wäre und alle Einzelwissenschaften auf der von ihr geschaffenen Grundlage aufgebaut, dann wären sie wahrhaft philosophische Wissenschaften, und wir hätten eine Einheit der Wissenschaft, die der Einheit des Seienden entspräche. Aber das ist wiederum ein Idealzustand, dem die menschliche Wissenschaft zusteuert, ohne ihn je erreichen zu können. Solange wir »in via« sind, werden Philosophie und Einzelwissenschaften als getrennte Forschungsrichtungen arbeiten müssen. Aber sie sind berufen, einander beständig neue Aufgaben zu stellen und sich wechselseitig durch ihre Ergebnisse zu befruchten, zu vertiefen und zu fördern. Wenn wir aber einmal »in patria« sind, dann wird das »Stückwerk« irdischer Weisheit und Wissenschaft abgelöst durch das »Vollkommene« der göttlichen Weisheit, die uns in einem Blicke schauen läßt, was der menschliche Verstand in seinem jahrtausendelangen Mühen zusammenzutragen suchte.

Nach der Klärung dessen, was wir unter Philosophie zu verstehen haben, können wir weiter fragen, was der »christliche Zustand« der Philosophie bedeuten mag. Maritain macht Verschiedenes geltend, was durch diesen Namen bezeichnet werden kann. Durch die Gnade wird der Geist des Menschen gereinigt und gestärkt und ist Irrtümern weniger ausgesetzt als im gefallenen Zustand, wenn auch keineswegs völlig dagegen gesichert: das betrifft die Philosophie als Geisteshaltung (Habitus) und Geistestätigkeit (Akt). Die Glaubenslehre bereichert aber auch die Philosophie um Begriffe, die ihr tatsächlich fremd geblieben sind, solange sie nicht aus dieser Quelle schöpfte, obwohl sie an sich von ihr entdeckt werden könnten: z. B. den der Schöpfung. Das betrifft die Philosophie als Wissenschaft: das, was uns als Philosophie der christlichen Zeit überliefert ist, enthält Bausteine, die aus der christlichen Gedankenwelt stammen. Darüber hinaus hat schließlich die Welt selbst dadurch, daß sie mit den Augen des Glaubens gesehen wird, einen neuen Sinn bekommen. »Als Gegebenheit ist ... nunmehr eine Welt dargeboten, die das Werk des ‚Wortes‘, der zweiten göttlichen Person ist, in der alles zu den endlichen Geistwesen, die sich als Geistwesen wissen, vom unendlichen Geist redet.« Damit ergibt sich aber für die Philosophie in ihrem »christlichen Zustand« eine neue Sicht ihrer eigenen Natur: das, was Maritain mit Gabriel Marcel als einen »Skandal« für die Vernunft bezeichnet – die »Tatsache, daß die Gültigkeit des Offenbarungsgutes jenseits aller Erfahrbarkeit liegt, die auf rein menschlichen Grundlagen möglich ist ...« Wenn der Philosoph seinem Ziel, das Seiende aus seinen letzten Gründen zu verstehen, nicht untreu werden will, so wird er durch seinen Glauben genötigt, seine Betrachtungen über den Bereich dessen hinaus, was ihm natürlicherweise zugänglich ist, auszudehnen. Es gibt Seiendes, das der natürlichen Erfahrung und Vernunft unzugänglich ist, das uns aber durch die Offenbarung bekannt gemacht wird und den Geist, der es aufnimmt, vor neue Aufgaben stellt. »Über das Sinnhafte holt sich die Philosophie bei den Naturwissenschaften Auskunft, wie sollte sie sich über das Göttliche nicht beim Glauben und bei der Theologie Auskunft holen? »Die religiösen Tatsachen oder die definierten Dogmen«, sagt Malebranche, »sind meine Erfahrungen ...« ; (nachdem ich sie als gültig erkannt habe), »gebrauche ich meinen Geist (ihnen gegenüber) in derselben

Weise wie jene, die Physik studieren.« Was die natürliche Vernunft als das »erste Seiende« erreicht, darüber geben ihr Glaube und Theologie Aufschlüsse, zu denen sie von sich aus nicht gelangen könnte, und zugleich über das Verhältnis, in dem alles Seiende zum ersten Seienden steht. Die Vernunft würde zur Unvernunft, wenn sie sich darauf versteifen wollte, bei dem stehen zu bleiben, was sie mit ihrem eigenen Licht entdecken kann, und die Augen vor dem zu schließen, was ein höheres Licht ihr sichtbar macht. Denn das muß betont werden: Was uns die Offenbarung mitteilt, ist nicht ein schlechthin Unverständliches, sondern ein verständlicher Sinn: nicht aus natürlichen Tatsachen zu begreifen und zu beweisen; überhaupt nicht zu »begreifen« (d. h. begrifflich auszuschöpfen), weil es ein Unermeßliches und Unerschöpfliches ist und nur jeweils soviel von sich faßbar macht, als es erfaßt haben will; aber in sich selbst verständlich und für uns verständlich in dem Maße, wie uns Licht gegeben wird, und Grundlage für ein neues Verständnis der natürlichen Tatsachen, die sich eben damit als nicht bloß natürliche Tatsachen enthüllen. Was Maritain für das menschliche Handeln ausgeführt hat: daß es so genommen werden müsse, wie es auf Grund des Sündenfalles und der Erlösung tatsächlich sei, und daß sich die Moral darum nicht als reine Philosophie vollenden lasse, sondern nur in Abhängigkeit von der Theologie, d. h. durch Ergänzung ihrer eigenen Grundwahrheiten von der Theologie her, das scheint mir – in einer gewissen Abwandlung und Erweiterung – von allem Seienden und von der gesamten Philosophie zu gelten. Die Grundwahrheiten unseres Glaubens – von der Schöpfung, vom Sündenfall, von der Erlösung und Vollendung – zeigen alles Seiende in einem Licht, wonach es unmöglich erscheint, daß eine reine Philosophie, d. h. eine Philosophie aus bloß natürlicher Vernunft, imstande sein sollte, sich selbst zu vollenden, d. h. ein »perfectum opus rationis« zu leisten. Sie bedarf der Ergänzung von der Theologie her, ohne dadurch Theologie zu werden. Wenn es Aufgabe der Theologie ist, die Offenbarungstatsachen als solche festzustellen und ihren eigenen Sinn und Zusammenhang herauszuarbeiten, so ist es Aufgabe der Philosophie, das, was sie mit ihren eigenen Mitteln erarbeitet hat, mit dem, was ihr Glaube und Theologie bieten, in Einklang zu bringen – im Sinne eines Verständnisses des Seienden aus seinen letzten Gründen. In Einklang bringen – das bedeutet zunächst das rein Negative, daß für den gläubigen Philosophen die offenbarte Wahrheit ein Maßstab ist, dem er seine eigene Einsicht unterzuordnen hat: er gibt eine vermeintliche Entdeckung preis, sobald er selbst erkennt oder durch den Ausspruch der Kirche darauf hingewiesen wird, daß sie mit der Glaubenslehre unvereinbar sei. So sehr der Philosoph auf klare Einsicht als letzte Bürgschaft innerhalb seines eigenen Verfahrens bedacht sein muß, so begehrenswert muß ihm – angesichts der unleugbaren Irrtumsmöglichkeit bei aller rein menschlichen Erkenntnis – um der Wahrheit willen die Nachprüfung durch eine übernatürlich erleuchtete und dadurch irrumsfreie höchste Autorität erscheinen. Gewiß wird er sich ihr nur unterwerfen können, wenn er gläubig ist. Aber es muß auch dem Ungläubigen einleuchten, daß der Gläubige sich ihr nicht nur als Gläubiger, sondern auch als Philosoph unterwerfen muß.

Die Berücksichtigung der offenbarten Wahrheit kann ferner darin bestehen, daß der Philosoph in ihr Aufgaben für sich entdeckt, die ihm ohne ihre Kenntnis entgangen waren. P. A. R. Motte O.P. hat in

seinem Vortrag in Juvisy darauf hingewiesen, daß die Glaubenslehre von Gott und der Schöpfung der Philosophie Anlaß gab zur Scheidung von Wesen und Dasein, die Lehre von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit und von der Menschwerdung zur Scheidung von Natur und Person, die Lehre von der Hl. Eucharistie zur scharfen begrifflichen Herausarbeitung von Substanz und Akzidens. Die Begegnung mit einem bis dahin unbekanntem Seienden zeigt das Seiende und das Sein als solches von einer neuen Seite. Die Offenbarung spricht in einer dem natürlichen Menschenverstand zugänglichen Sprache und bietet Stoff zu einer rein philosophischen Begriffsbildung, die von den Offenbarungstatsachen als solchen ganz absehen kann und deren Ergebnis Gemeingut aller späteren Philosophie wird (z. B. die Begriffe »Person« und »Substanz«).

Diese beiden Arten der Berücksichtigung von Glaubenswahrheiten zeigen die Philosophie in ihrem jeweiligen Zustand – als geschichtliches Gebilde – in Abhängigkeit von Glauben und Theologie als von äußeren Bedingungen ihrer Verwirklichung. Sie ergeben »Christliche Philosophie« in dem Sinne, in dem der Thomismus so genannt werden kann, aber keine christliche Philosophie, die die offenbarte Wahrheit als solche in ihren Gehalt mit aufnimmt. Wenn dagegen die Philosophie in der Erforschung des Seienden auf Fragen stößt, die sie mit ihren eigenen Mitteln nicht beantworten kann (z. B. die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seele), und wenn sie sich dann die Antworten zu eigen macht, die sie in der Glaubenslehre findet, um so zu einer umfassenderen Erkenntnis des Seienden zu gelangen, dann haben wir eine christliche Philosophie, die den Glauben als Erkenntnisquelle benutzt. Sie ist dann nicht mehr »reine« und »autonome« Philosophie. Es scheint mir aber nicht berechtigt, sie nun als Theologie anzusprechen. Wenn in einem geschichtlichen Werk über das Geistesleben des 20. Jahrhunderts die Umwandlung der modernen Physik durch den Einfluß der Einsteinschen Relativitätstheorie dargestellt wird, dann muß der Geschichtsforscher beim Naturwissenschaftler in die Schule gehen; sein Werk wird aber dadurch, daß er das Gelernte hineinarbeitet, kein naturwissenschaftliches. Das Ausschlaggebende ist die leitende Absicht. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Theologie ist nicht genau dasselbe, weil es dem Geschichtsforscher nicht um die Richtigkeit oder Falschheit der Einsteinschen Theorie zu tun ist, sondern nur um ihren geschichtlichen Einfluß. Dem Philosophen aber geht es, wenn er eine Anleihe bei der Theologie macht, um die offenbarte Wahrheit als Wahrheit. Das Gemeinsame ist, daß in beiden Fällen eine andere Wissenschaft in Anspruch genommen werden muß, um in der eigenen weiterzukommen, und daß auf Grund des erlangten Hilfsmittels dann auf dem eigenen Gebiet weitergearbeitet wird. Allerdings kann die Philosophie für das, was sie mit Hilfe der Glaubenslehre feststellt, nicht die Einsichtigkeit in Anspruch nehmen, die das Kennzeichen ihrer eigenen, selbständigen Ergebnisse ist (sofern es sich um echte philosophische Erkenntnis handelt). Was aus der Zusammenschau von Glaubenswahrheit und philosophischer Erkenntnis stammt, das trägt den Stempel der doppelten Erkenntnisquelle, und der Glaube ist ein »dunkles Licht«. Er gibt uns etwas zu verstehen, aber nur, um uns auf etwas hinzuweisen, was für uns unfaßlich bleibt. Weil der letzte Grund alles Seienden ein unergründlicher ist, darum rückt alles, was von ihm her gesehen wird, in das »dunkle Licht« des Glaubens und des

Geheimnisses, und alles Begreifliche bekommt einen unbegreiflichen Hintergrund. Das ist es, was P. Przywara als »reductio ad mysterium« bezeichnet hat. Wir stimmen mit ihm – wie aus den letzten Ausführungen ersichtlich ist – auch darin überein, daß die Philosophie »durch Theologie, nicht als Theologie« vollendet werde. Dagegen vermochte ich bei ihm nicht klar zu ersehen, von welcher Seite die Vereinigung von »Theologie und Philosophie innerhalb einer Metaphysik« erfolgt. Der »Form-Primat« der Theologie ist gewiß anzuerkennen in dem Sinn, daß der letzte Richterspruch über die Wahrheit sowohl theologischer als philosophischer Sätze der Theologie – in ihrer höchsten Bedeutung als Sprechen Gottes durch das kirchliche Lehramt – zusteht. Aber gerade weil die Philosophie (nicht die Theologie) einer inhaltlichen Ergänzung bedarf, fällt ihr die Aufgabe zu, die Einheit einer umfassenden Lehre herzustellen. So ist nach unserer Auffassung »christliche Philosophie« nicht bloß der Name für die Geisteshaltung des christlichen Philosophen, auch nicht bloß die Bezeichnung für die tatsächlich vorliegenden Lehrgebäude christlicher Denker – es bezeichnet darüber hinaus das Ideal eines »perfectum opus rationis«, dem es gelungen wäre, die Gesamtheit dessen, was natürliche Vernunft und Offenbarung uns zugänglich machen, zu einer Einheit zusammenzufassen. Das Streben nach diesem Ziel fand seinen Niederschlag in den »Summen« des Mittelalters; diese großen Gesamtdarstellungen waren die angemessene äußere Form einer auf das Ganze gerichteten Forschung. Die Verwirklichung dieses Ideals aber – in dem Sinn, daß alles Seiende in seiner Einheit und in seiner Fülle erfaßt wäre – entzieht sich grundsätzlich aller menschlichen Wissenschaft: schon das endliche Wirkliche ist etwas, was sich begrifflich nicht ausschöpfen läßt, um so mehr das unendliche Sein Gottes. Die reine Philosophie als Wissenschaft vom Seienden und vom Sein aus seinen letzten Gründen, soweit die natürliche Vernunft des Menschen reicht, ist auch in ihrer denkbar größten Vollendung wesentlich ein Unvollendetes. Sie ist zunächst offen zur Theologie hin und kann von daher ergänzt werden. Aber auch die Theologie ist kein geschlossenes und je abschließbares Gedankengebilde. Sie entfaltet sich geschichtlich als fortschreitende gedankliche Aneignung und Durchdringung des überlieferten Offenbarungsgutes. Darüber hinaus aber ist zu bedenken, daß die Offenbarung nicht die unendliche Fülle der göttlichen Wahrheit in sich befaßt. Gott teilt sich dem Menscheng Geist mit in dem Maß und in der Weise, wie es Seiner Weisheit entspricht. Es steht bei Ihm, das Maß zu erweitern. Es steht bei Ihm, die Offenbarung in einer Form zu geben, die der menschlichen Denkweise angemessen ist: dem schrittweisen Erkennen, der begrifflichen und urteilsmäßigen Fassung; oder den Menschen über seine natürliche Denkweise hinauszuhoben zu einer völlig anderen Erkenntnisart, zu einem Teilhaben an der göttlichen Schau, die in einem einfachen Blick alles umfaßt. Die vollendete Erfüllung dessen, worauf die Philosophie, als Streben nach Weisheit, abzielt, ist allein die göttliche Weisheit selbst, die einfache Schau, mit der Gott sich selbst und alles Geschaffene umfaßt. Die für einen geschaffenen Geist – freilich nicht aus eigener Kraft – erreichbare höchste Verwirklichung ist die »selige Schau«, die Gott ihm schenkt, indem Er ihn mit sich vereinigt: er gewinnt Anteil an der göttlichen Erkenntnis, indem er das göttliche Leben mitlebt. Die größte Annäherung an dieses höchste Ziel ist während des Erdenlebens die mystische Schau. Es gibt aber auch eine Vorstufe, zu der nicht diese höchste Begnadung nötig ist, und das ist der echte lebendige Glaube. Nach der Lehre der Kirche

ist »der Glaube eine übernatürliche Tugend, durch die wir, auf die Eingebung und mit dem Beistand der göttlichen Gnade, für wahr halten, was Gott offenbart und uns durch die Kirche gelehrt hat, nicht wegen der inneren, sachlichen Wahrheit, die wir mit dem Licht der natürlichen Vernunft erkennen würden, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, der weder getäuscht werden noch täuschen kann«. Der theologische Sprachgebrauch bezeichnet als Glauben nicht nur die Tugend (*fides, qua creditur*), sondern auch das, was wir glauben, die offenbarte Wahrheit (*fides, quae creditur*), und schließlich die lebendige Betätigung der Tugend, das Glauben (*credere*) oder den »Glaubensakt«. Und dieses lebendige Glauben ist es, das wir jetzt im Auge haben. Es ist darin Verschiedenes enthalten: indem wir auf die Autorität Gottes hin die Glaubenswahrheiten annehmen, halten wir sie für wahr, und eben damit schenken wir Gott Glauben (*credere Deo*). Wir können aber nicht Gott Glauben schenken, ohne an Gott zu glauben (*credere Deum*), d. h. zu glauben, daß Gott ist und Gott ist: das höchste und damit vollkommen wahrhaftige Wesen, das wir mit dem Namen »Gott« meinen. Die Glaubenswahrheiten annehmen heißt darum Gott annehmen, denn Gott ist der eigentliche Gegenstand des Glaubens, von dem die Glaubenswahrheiten handeln. Gott annehmen, das heißt aber auch, sich Gott im Glauben zuwenden oder »zu Gott hin glauben« (*credere in Deum*), Gott zustreben. So ist der Glaube ein Ergreifen Gottes. Das Ergreifen aber setzt ein Ergriffenwerden voraus: wir können nicht glauben ohne Gnade. Und Gnade ist Anteil am göttlichen Leben. Wenn wir uns der Gnade öffnen, den Glauben annehmen, haben wir den »Anfang des ewigen Lebens in uns«.

Wir nehmen den Glauben auf das Zeugnis Gottes hin an und gewinnen dadurch Erkenntnisse, ohne einzusehen: wir können die Glaubenswahrheiten nicht als in sich selbst einleuchtend annehmen wie notwendige Vernunftwahrheiten oder auch wie Tatsachen der sinnlichen Wahrnehmung: wir können sie auch nicht nach logischen Gesetzen aus unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten ableiten. Das ist der eine Grund, warum der Glaube ein »dunkles Licht« genannt wird. Es kommt aber hinzu, daß er als »*credere Deum*« und »*credere in Deum*« immer über alles hinausstrebt, was offenbarte Wahrheit ist, Wahrheit, von Gott in der Weise des menschlichen Erkennens in Begriffe und Urteile gefaßt, in Worten und Sätzen ausgedrückt. Er will mehr als einzelne Wahrheiten von Gott, er will Ihn selbst, der die Wahrheit ist, den ganzen Gott, und ergreift Ihn, ohne zu sehen: »obgleich's bei Nacht ist«. Das ist die tiefere Dunkelheit des Glaubens gegenüber der ewigen Klarheit, der er zustrebt. Von dieser doppelten Dunkelheit spricht unser hl. Vater Johannes vom Kreuz, wenn er sagt: »... das Vorwärtsschreiten des Verstandes ist ein Mehrsichbefestigen im Glauben; und so ist das Vorwärtsgehen ein Verfinstertwerden, da der Glaube Finsternis für den Verstand ist.« Dennoch ist es ein Vorwärtsschreiten: ein Hinausgehen über alle begrifflich faßbare Einzelerkenntnis hinein in das einfache Umfassen der Einen Wahrheit. Darum steht der Glaube der göttlichen Weisheit näher als alle philosophische und selbst theologische Wissenschaft. Weil uns aber das Gehen im Dunkeln schwer wird, darum ist jeder Strahl des Lichtes, das als ein Vorbote der künftigen Klarheit in unsere Nacht fällt, eine unschätzbare Hilfe, um an unserem Weg nicht irre zu werden. Und selbst das kleine Licht der natürlichen Vernunft vermag wertvolle Dienste zu leisten. Eine »Christliche Philosophie« wird es

als ihre vornehmste Aufgabe ansehen, Wegbereiterin des Glaubens zu sein. Gerade darum war es dem hl. Thomas so sehr am Herzen gelegen, eine reine Philosophie auf Grund der natürlichen Vernunft aufzubauen: weil sich nur so ein Stück gemeinsamen Weges mit den Ungläubigen ergibt; wenn sie einwilligen, diese Strecke mit uns zu gehen, werden sie sich in der Folge vielleicht noch etwas weiter führen lassen, als es ihre ursprüngliche Absicht war. Vom Standpunkt der »Christlichen Philosophie« besteht also kein Bedenken gegen eine gemeinsame Arbeit. Sie kann in die Schule der Griechen und der Modernen gehen und nach dem Grundsatz: »Prüfet alles und das Beste behaltet« sich aneignen, was ihren Maßstäben standhält. Sie kann andererseits zur Verfügung stellen, was sie selbst zu geben hat, und den andern Nachprüfung und Auswahl überlassen. Es besteht für den Ungläubigen kein sachlicher Grund, gegen die Ergebnisse ihres natürlichen Verfahrens mißtrauisch zu sein, weil sie außer an den obersten Vernunftwahrheiten auch an der Glaubenswahrheit gemessen sind. Es bleibt ihm selbst unbenommen, den Maßstab der Vernunft in aller Strenge zu handhaben und alles abzulehnen, was ihm nicht genügt. Es steht ferner bei ihm, ob er weiter mitgehen und auch die Ergebnisse zur Kenntnis nehmen will, die mit Hilfe der Offenbarung gewonnen sind. Er wird die verwendeten Glaubenswahrheiten nicht als »Sätze« (Thesen) annehmen wie der Gläubige, sondern nur als »Ansätze« (Hypothesen). Aber ob die Folgerungen, die daraus gezogen werden, den Vernunftwahrheiten entsprechen oder nicht, dafür gibt es wieder auf beiden Seiten einen gemeinsamen Maßstab. Ob er dann die Zusammenschau, die sich für den gläubigen Philosophen aus natürlicher Vernunft und Offenbarung ergibt, mitvollziehen kann und ob er damit ein tieferes und umfassenderes Verständnis des Seienden gewinnen wird, das dürfte er ruhig abwarten. Wenn er so vorurteilsfrei ist, wie es nach seiner Überzeugung der Philosoph sein soll, so wird er vor dem Versuch jedenfalls nicht zurückschrecken.

II. Akt und Potenz als Seinsweisen

§ 1. Darstellung nach »De ente et essentia«

Die Lehre von Akt und Potenz war wie das Portal eines großen Gebäudes, das sich aus der Ferne in seiner ganzen Höhe zeigte. Schon dieser erste Blick aus der Ferne hat ein vorläufiges Verständnis dafür gegeben, daß mit diesem Begriffspaar der ganze Umfang des Seienden zu umspannen ist. Aber es ist auch schon durch eine kleine sprachliche Prüfung klar geworden, daß die Ausdrücke nicht eindeutig sind, sondern eine Mannigfaltigkeit des Sinnes umschließen. Diese Mannigfaltigkeit auseinanderzulegen und ihre innere Gesetzmäßigkeit zu ergründen, ist nun die Aufgabe.

Die erste Einführung in die Lehre von Akt und Potenz war dem Werke des Aquinaten entnommen, das sich am ausführlichsten mit diesen Fragen beschäftigt: den *Quaestiones disputatae de potentia*. Sie sind ein Werk des reifen Meisters, nach den Untersuchungen von Martin Grabmann zwischen 1265 und 1267 entstanden, etwa zur gleichen Zeit, in der er mit der Arbeit am I. Teil der Theologischen Summe, der Gotteslehre, beschäftigt war. Was in der »Summa«, die ein Lehrbuch der gesamten Theologie werden sollte, nur kurz berührt werden durfte, das konnte hier gründlich und ausführlich behandelt werden. So ist es zu verstehen, daß die Fragestellung in den *Quaestiones disputatae de potentia* eine vorwiegend theologische ist. Dadurch ist nicht ausgeschlossen – wie jeder Thomaskenner weiß –, daß aus ihnen eine Fülle rein philosophischer Belehrung zu gewinnen ist. Aber es ist nicht immer leicht, das philosophisch Belangvolle aus den theologischen Zusammenhängen herauszulösen. Und vor allem wird der Fernstehende, der sich über das Ineinandergreifen theologischer und philosophischer Fragen nicht klar ist, schwer die Besorgnis los, daß er sich auf einem für den Philosophen unerlaubten Boden befinde. Darum dürfte es gut sein, für die sachliche Behandlung jetzt nicht weiter den Gedanken jenes Werkes zu folgen, sondern auf das schon früher erwähnte Jugendwerk zurückzugreifen, in dem der hl. Thomas noch ganz als Schüler »des Philosophen« erscheint: das *opusculum* »*De ente et essentia*«. Freilich finden wir hier nur einen ersten Ansatz, der sich zu der ausgeführten Lehre wie ein Samenkorn zu einem großen Baum verhält. Aber gerade das kann uns vielleicht helfen, zu einem ursprünglichen sachlichen Verständnis vorzudringen.

Schon in diesem kleinen Grundriß einer Seinslehre betrachtet Thomas die Gesamtheit des Seienden als ein Stufenreich. Er unterscheidet drei Hauptstufen:

1. Stoffliche oder zusammengesetzte Dinge (aus Stoff und Form zusammengesetzte); das ist die Körperwelt – die »toten« Dinge und alle Lebewesen, der Mensch eingeschlossen.
2. Geistige oder einfache; dabei dachte Aristoteles an die Geister, durch die – nach seiner Auffassung – die Gestirne bewegt werden. Die mittelalterlichen Denker verstanden darunter die Engel. »Einfach« nannte Thomas sie, weil er sie für »reine Formen« ansah. (Die Frage, ob zum Aufbau der »reinen Geister« etwas Stoffliches nötig sei oder nicht, war zu seiner Zeit sehr umstritten.)
3. Das erste Seiende – Gott. Daß das erste Seiende, die Ursache alles anderen, völlig einfach, reines Sein, sei, darüber war man sich einig. Lehnte man nun – wie Thomas – für die geschaffenen Geister eine Zusammensetzung aus Stoff und Form ab, so mußte man ein anderes Mittel suchen, um sie von dem ersten Seienden zu unterscheiden. Thomas kommt in diesem Zusammenhang zu der Trennung von Form und Sein bei den geschaffenen Geistern. (»Form« ist bei ihnen gleichbedeutend mit »Wesen« – »essentia«). »... das Geistwesen (*intelligentia*) ist Form und Sein und hat sein Sein von dem ersten Seienden, das nur Sein ist, und das ist die erste Ursache, die Gott ist. Alles aber, was etwas von einem anderen empfängt, ist im Verhältnis dazu in Potenz, und das, was in ihm aufgenommen ist, ist sein Akt. Also muß die Washeit oder Form selbst, die das Geistwesen ist, im Verhältnis zu dem Sein, das es von Gott empfängt, in Potenz sein, und jenes empfangene Sein ist in der Weise des Aktes. Und so

findet sich Potenz und Akt in den Geistwesen, jedoch nicht Form und Stoff ... Und weil die Washeit (quidditas) des Geistwesens das Geistwesen selbst ist, darum ist seine Washeit oder sein Wesen (essentia) eben das, was es selbst ist, und sein Sein, das es von Gott empfangen hat, ist das, wodurch es in der wirklichen Welt ein selbständiges Sein hat (quo substitit in rerum natura) ...« »Und da in den Geistwesen Potenz und Akt angenommen wird, kann unschwer eine Vielzahl von Geistwesen gefunden werden; das wäre unmöglich, wenn keine Potenz in ihnen wäre ... Es gibt also zwischen ihnen einen Unterschied nach dem Grade von Potenz und Akt, so daß das höhere, dem ersten Sein näherstehende, mehr Aktualität und weniger Potenzialität in sich hat, und entsprechend die anderen.«

Der kleine Ausschnitt zeigt deutlich, wie eng in der Seinslehre des hl. Thomas die Begriffe »Akt« und »Potenz« mit einer Reihe von anderen aristotelischen Grundbegriffen – Form, Stoff, Substanz (= das, was »subsistiert«) usw. – zusammenhängen. Es wird daher in der Folge notwendig sein, auch auf sie einzugehen. Aber sich hier auf sie zu stützen, hieße eine Unbekannte durch andere erklären wollen. Es soll also aus der angeführten Stelle vorläufig nur das herausgelöst werden, was sich ohne Erörterung jener Begriffe zum Verständnis der Ausdrücke »Akt« und »Potenz« daraus entnehmen läßt.

Es ist bei den reinen Geistern das, was sie sind, von ihrem Sein unterschieden worden, und das Sein ist als ihr Akt bezeichnet worden. Das stimmt zusammen mit der Auffassung des ersten Seienden, das sowohl reines Sein als reiner Akt genannt wurde. Andererseits wurde gesagt, das, was das Sein empfangt, sei »in Potenz« im Verhältnis zu dem Sein, das es empfangt. Folgen wir dem Wortsinn von »potentia« (oder δύναμις), das »Können« oder »Vermögen« besagt, so ist das »in potentia esse« ein »im Vermögen« oder »in der Möglichkeit sein« oder ein »Sein-Können«. Das, was »sein kann«, hat – wie es hier dargestellt wurde – nicht von sich aus die »Macht«, zum Sein überzugehen. Andererseits besagt sein »Sein-Können« mehr als: es sei nichts darin, was das Hinzutreten des Seins ausschließt. Vielmehr steckt in dem »in der Möglichkeit sein« schon ein Sein in doppeltem Sinne darin: einmal eine Hinordnung oder ein Hingerichtetsein auf das Sein, das als Akt angesprochen wurde. Sodann aber schon eine gewisse Art des Seins. Denn »möglich sein« heißt ja nicht einfach »nicht sein«. Wäre es nicht so, daß schon das mögliche Sein selbst eine Art des Seins wäre, so hätte es keinen Sinn, von »Graden« der »Potenzialität« zu sprechen. Wenn man nur einen, überall gleichen Sinn von »Sein« annehmen dürfte und wenn Akt und Sein schlechthin zusammenfielen, dann wäre es auch unmöglich, zu sagen, daß es etwas gebe, was mehr oder minder Akt wäre und dem ersten Sein entsprechend näher oder ferner stünde. So kommen wir dazu, Abstufungen des Seins zu unterscheiden und Akt und Potenz als Weisen des Seins zu verstehen. Der Übergang von der Potenz zum Akt oder – wie wir jetzt sagen können – vom möglichen zum wirklichen Sein ist ein Übergang von einer Seinsweise zur anderen, und zwar von einer niederen zu einer höheren. Aber auch innerhalb des möglichen und des wirklichen Seins gibt es noch Abstufungen. So wird erst die Rede von einem »reinen Akt« verständlich, und es wird klar, daß der reine Akt das höchste Sein bezeichnen muß. Aus den früheren Erwägungen ging schon hervor, daß damit der Sinn der Ausdrücke »Akt« und »Potenz« nicht erschöpft ist. Aber vorläufig wollen wir bei der gewonnenen Bedeutung stehen bleiben.

Was wir bisher erreicht haben, ist ein gewisses Verständnis der Worte. Wir verbinden jetzt mit ihnen einen bestimmt umrissenen Sinn. Haben wir aber auch schon ein ausreichendes sachliches Verständnis? Wenn der Blinde von Rot und Blau und Grün reden hört, so sind das für ihn keine sinnlosen Worte, er weiß, daß damit verschiedene Farben gemeint sind, aber er kennt die Farben nicht. Wissen wir von Akt und Potenz jetzt mehr als der Blinde von den Farben? Ein wenig wohl. Der Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit ist ziemlich deutlich. Die feineren Abstufungen allerdings bereiten vielleicht schon Schwierigkeiten; und alles in allem befinden wir uns doch noch in einer großen Entfernung von dem, was mit Akt und Potenz als Stufen oder Weisen des Seins gemeint ist. Gibt es einen Weg zu größerer Sachnähe?

§ 2. Die Tatsache des eigenen Seins als Ausgangspunkt der sachlichen Untersuchung

Wem mittelalterliches Denken fremd ist, dem mögen die Gegenstände, die der hl. Thomas zur Untersuchung des Seins heranzieht, unerreichbar fern erscheinen: Gott und die Engel – was wissen wir von ihnen und woher? »... Cherubim und Seraphim: ... wie Abwesende glauben wir sie, gemäß dem Wort, das uns von gewissen himmlischen Gewalten kündigt.« Aber es gibt etwas, das uns ganz anders nahe ist, ja unentrinnbar nahe. So oft der Menscheng Geist bei seinem Forschen nach der Wahrheit nach einem unbezweifelbar gewissen Ausgangspunkt gesucht hat, ist er auf dieses unentrinnbar Nahe gestoßen: die Tatsache des eigenen Seins. »... wieviel von allem, was wir wissen, bleibt, das wir so wissen, wie wir wissen, daß wir leben? In diesem Wissen fürchten wir gar nicht, durch irgendeinen Wahrheitsanschein getäuscht zu werden, da doch gewiß ist, daß auch, wer sich täuscht, lebt.« Wir sind hier aller Sinnestäuschungen enthoben. »... denn hier sieht man ja nicht mit den Augen des Fleisches. Innerlichstes Wissen ist es, darin wir um unser Leben wissen, und da kann auch kein Zweifler sagen: vielleicht schläfst du und weißt es nicht ... Wer gewiß ist im Wissen um sein Leben, sagt hierin nicht: ich weiß, daß ich wache, sondern: ich weiß, daß ich lebe – ob er schläft oder wacht: er lebt.«

Als Descartes in seinen »Meditationes de prima philosophia« es unternahm, die Philosophie als eine zuverlässige Wissenschaft auf einem unbezweifelbar gewissen Grunde neu aufzubauen, da begann er mit dem bekannten allgemeinen Zweifelsversuch. Er schaltete alles aus, was sich – als der Täuschung unterworfen – bezweifeln läßt. Es blieb ihm als unstreicher Rest die Tatsache des Zweifelns und – allgemein gefaßt – des Denkens selbst, und in dem Denken das Sein: cogito, sum. In verwandter Weise hat Edmund Husserl bei seinen Bemühungen um die Begründung der phänomenologischen Methode Urteilsenthaltung (ἐποχή) gegenüber all dem verlangt, was wir in »natürlicher Einstellung«, als in der Welt unserer Erfahrung lebende Menschen, unbefangen gläubig einfach hinnehmen, gegenüber der gesamten Existenz der natürlichen Welt und der Geltung der bestehenden Wissenschaft. Was als Feld

der Untersuchung übrig bleibt, ist das Feld des Bewußtseins im Sinne des Ichlebens: ich kann es dahingestellt sein lassen, ob das Ding, das ich mit meinen Sinnen wahrnehme, wirklich existiert oder nicht – aber die Wahrnehmung als solche läßt sich nicht durchstreichen; ich kann bezweifeln, ob die Schlußfolgerung, die ich ziehe, richtig ist – aber das schlußfolgernde Denken ist eine unbezweifelbare Tatsache; und so all mein Wünschen und Wollen, mein Träumen und Hoffen, mein Freuen und Trauern – kurz alles, worin ich lebe und bin, was sich als das Sein des sein{{er}} selbst bewußten Ich selbst gibt. Denn überall – in dem »Leben« Augustins, in dem »ich denke« Descartes', im »Bewußt-sein« oder »Erleben« Husserls –, überall steckt ja ein »ich bin«. Es wird nicht daraus erschlossen, wie es die Formel »cogito, ergo sum« anzudeuten scheint, sondern es liegt unmittelbar darin: denkend, fühlend, wollend oder wie immer geistig mich regend, bin ich und bin dieses Seins inne. Diese Gewißheit des eigenen Seins ist – in einem gewissen Sinne – die ursprünglichste Erkenntnis: nicht die zeitlich erste, denn die »natürliche Einstellung« des Menschen ist vor allem anderen der äußeren Welt zugewandt, und es braucht lange, bis er sich einmal selbst findet; auch nicht im Sinne eines Grundsatzes, aus dem sich alle anderen Wahrheiten logisch ableiten ließen oder auf dem, wie an einem Maßstab, alle anderen zu messen wären; sondern im Sinne des mir Nächsten, von mir Unabtrennbaren und damit eines Ausgangspunktes, hinter den nicht weiter zurückgegangen werden kann. Diese Seinsgewißheit ist eine »unreflektierte« Gewißheit, d. h. sie liegt vor allem »rückgewandten« Denken, mit dem der Geist aus der ursprünglichen Haltung seines den Gegenständen zugewandten Lebens heraustritt, um auf sich selbst hinzublicken. Versenkt sich aber der Geist in solcher Rückwendung in die einfache Tatsache seines Seins, so wird sie ihm zu einer dreifachen Frage: Was ist das Sein, dessen ich inne bin? Was ist das Ich, das seines Seins inne ist? Was ist die geistige Regung, in der ich bin und mir meiner und ihrer bewußt bin? Wende ich mich dem Sein zu, so zeigt es, wie es in sich ist, ein Doppelgesicht: das des Seins und des Nichtseins. Das »Ich bin« hält dem Blick nicht stand. Das »worin ich bin« ist jeweils ein anderes, und da das Sein und die geistige Regung nicht getrennt sind, da ich »darin« bin, ist auch das Sein ein jeweils anderes; das Sein von »vorhin« ist vergangen und hat dem Sein von »jetzt« Platz gemacht. Das Sein, dessen ich als meines Seins inne bin, ist von Zeitlichkeit nicht zu trennen. Es ist, als »aktuelles« Sein – d. h. als gegenwärtig-wirkliches – punktuell: ein »Jetzt« zwischen einem »Nicht mehr« und einem »Noch nicht«. Aber indem es sich in seinem fließenden Charakter in Sein und Nichtsein spaltet, enthüllt sich uns die Idee des reinen Seins, das nichts von Nichtsein in sich hat, bei dem es kein »Nicht mehr« und kein »Noch nicht« gibt, das nicht zeitlich ist, sondern ewig.

So sind ewiges und zeitliches Sein, unwandelbares und wandelbares, und ebenso Nichtsein Ideen, auf die der Geist in sich selbst stößt, sie sind nicht von andersher entlehnt. Eine Philosophie aus natürlicher Erkenntnis hat hier einen rechtmäßigen Ausgangspunkt. Auch die analogia entis, als Verhältnis des zeitlichen zum ewigen Sein verstanden, wird an diesem Ausgangspunkt bereits sichtbar. Das »aktuelle Sein« ist in dem Augenblick, in dem es ist, etwas von der Art des Seins schlechthin, des vollen, das keinen Wandel der Zeit kennt. Aber weil es nur für einen Augenblick ist, ist es auch im

Augenblick nicht volles Sein, seine Hinfälligkeit steckt schon in dem augenblicklichen Sein, dieses selbst ist nur ein »Analogon« des ewigen Seins, das unwandelbar und darum in jedem Augenblick volles Sein ist: d. h. ein »Abbild«, das Ähnlichkeit mit dem Urbild hat, aber weit mehr Unähnlichkeit.

§ 3. Das eigene Sein als aktuelles und potenzielles; Zeitlichkeit

Ob aus dem Abbildungsverhältnis von zeitlichem und ewigem Sein eine Ursprungsbeziehung zwischen beiden zu folgern oder in eins damit gegeben ist, wie sie die Namen »Schöpfer« und »Geschöpf« einschließen, darauf brauchen wir hier nicht einzugehen. Zunächst gilt es, die Ausgangstatsache weiter auszuschöpfen. Mit der Idee des Seins und Nichtseins hat sich uns zugleich die der Aktualität erschlossen. Das Sein, das sich uns zeigte, war gegenwärtig-wirkliches; wir können dafür (weil das Sein, das wir betrachten, Ich-leben ist) auch sagen: voll-lebendiges. Aber damit ist die Tatsache noch nicht fertig beschrieben. Was war, aber nicht mehr ist, und was sein wird, aber noch nicht ist, das ist nicht schlechthin nichts. Vergangenes und künftiges Sein ist nicht schlechthin Nichtsein. Das besagt nicht nur, daß Vergangenes und Künftiges ein erkenntnismäßiges Sein in Erinnerung und Erwartung hat, ein esse in intellectu (sive in memoria). Das gegenwärtig-wirkliche Sein des Augenblicks selbst ist nicht denkbar als für sich allein bestehend – wie der Punkt nicht außerhalb der Linie und der Augenblick selbst nicht ohne eine zeitliche Dauer –, und wenn wir es bewußtseinsmäßig fassen, gibt es sich als etwas, was, aus Dunkelheit aufsteigend, einen Lichtstrahl durchläuft, um wieder in Dunkelheit zu versinken; oder als Gipfelpunkt einer Welle, die selbst einem Strom angehört – alles anscheinend Bilder für ein Sein, das dauernd, aber nicht während der ganzen Dauer aktuell ist. Doch wie ist das zu verstehen? In dem, was ich jetzt bin, steckt etwas, was ich jetzt nicht aktuell bin, aber künftig einmal aktuell sein werde. Und das, was ich jetzt aktuell bin, war ich schon früher, aber nicht aktuell. Mein gegenwärtiges Sein enthält die Möglichkeit zu künftigem aktuellem Sein und setzt eine Möglichkeit in meinem früheren Sein voraus. Mein gegenwärtiges Sein ist aktuelles und potenzielles Sein, wirkliches und mögliches zugleich; und soweit es wirklich ist, ist es Verwirklichung einer Möglichkeit, die früher schon bestand. Aktualität und Potentialität als Seinsweisen sind in der schlichten Seinstatsache enthalten und daraus zu entnehmen.

Die Potenzialität, die in Aktualität übergehen kann, ja deren Sinn es ist, in Aktualität überzugehen, ist nicht Nichtsein. Sie ist etwas zwischen Sein und Nichtsein, oder Sein und Nichtsein zugleich. Die Freude, die mich eben noch erfüllte, jetzt aber »im Abklingen« ist, kann nicht mehr voll-lebendig genannt werden, aber ebensowenig ist sie versunken und vergessen oder gar so, als wäre sie nie dagewesen. Sie ist da, aber in einer – im Vergleich zur vollen Lebendigkeit – abgeschwächten Seinsweise. So ist – in verschiedenen Abstufungen – das, was in der Gegenwart ist, aber nicht voll-lebendig ist; so ist das, was einmal voll-lebendig war, aber es nicht mehr ist, sofern es wieder aus der

gegenwärtigen Seinsweise in die des vollen Lebens übergehen kann; so ist das, was in Zukunft voll-
lebendig sein wird, sofern es in der vorausgehenden Zeitdauer jene vorbereitende Seinsweise hat.

Es ist wohl zu bemerken, daß die abgewandelten Seinsweisen, in denen ich »noch« bin, was ich einst war, und »schon« bin, was ich künftig sein werde, beide zu meinem gegenwärtigen Sein gehören: mein vergangenes und mein künftiges Sein als solches ist völlig nichtig; ich bin jetzt, nicht damals und nicht dann. Nur dadurch, daß ich in Erinnerung und Erwartung mein vergangenes und mein künftiges Sein geistig innerhalb einer gewissen, nicht scharf abgegrenzten Reichweite festhalte, erwächst mir das Bild einer von dauerndem Sein erfüllten Vergangenheit und Zukunft, einer Daseinsbreite, während in der Tat mein Sein auf Messers Schneide steht. Hedwig Conrad-Martius hat den Gegensatz der phänomenalen Daseinsbreite und der faktisch punktuellen Aktualität in aller Schärfe herausgestellt. Es gibt (in der Zeit!) keine Dimension, in der Existierendes versinken kann, so daß sie es »gewissermaßen noch enthält«, und ebenso »keine Dimension, die das aus sich selbst herausgibt oder entläßt, es schon vorher enthaltend, was zur Existenz werden soll und wird. Vergangenheit und Zukunft bieten das in Wahrheit nicht, was sie anschaulich-phänomenal zu sein und zu bieten scheinen.« Die ganze Rätselhaftigkeit der Zeit und des zeitlichen Seins als solchen tut sich hier auf. Der gegenwärtige Augenblick ist nicht möglich ohne Vergangenheit und Zukunft, aber Vergangenheit und Zukunft stehen nicht fest, sie sind keine Behälter, in denen etwas bewahrt werden oder aus denen etwas kommen kann: es läßt sich in ihnen kein dauerndes Sein bergen. Die Eigentümlichkeit des dauernden Seins ist nicht von der Zeit her zu verstehen, sondern umgekehrt die Zeit von der punktuellen Aktualität her. Die »ontische Geburtsstätte der Zeit« liegt »in der vollaktuellen Gegenwart«; darin, daß »aktuelle Existenz ... eine bloße Berührung mit dem Sein ... in einem Punkt« ist, ein Gegebenes und zugleich »als Gegebenes ein Genommenes«, ein »Hangen zwischen Nichtsein und Sein«. Was uns als dauerndes Sein erscheinen will, ist ein kontinuierliches Passieren der Berührungsstelle. Das ist die »existentielle Urbewegung«, die sich die Zeit – als ihren »Raum« – schafft. Im »Existenzberührungspunkte« ist Zeit. Und zwar als »Gegenwart«. »Zeit ist die den Existenzberührungspunkt passierende Gegenwart schlechthin.« Vergangenheit und Zukunft sind von der Gegenwart nicht vorausgesetzt, aber »mit und an der Gegenwart« konstituiert vermöge des Entsteigens aus dem Nichts und Versinkens ins Nichts, das zur Urbewegung gehört, als »formale Leerdimensionen«. Die Urbewegung ist eine »Bewegung in das Sein hinein, dem Nichts entgegen; oder in sich selbst hinein (in dasjenige, was eben zur Setzung kommt), aus dem Nichts heraus.« Sein ist in diesem Sinn ein »Werden und bleibt es immer, es wird niemals zu einem (ruhenden) Sein«. Dieses Sein bedarf der Zeit. Die immer zu erneuernde »Position« setzt notwendig eine formale Dimension, in der sie immer neu Platz findet; setzt Aktualität oder Gegenwart im prägnanten Sinn: als den Ort oder die Stelle des Positionsaktes, der gerade vollzogen wird. »Gegenwart ist ›dort«, wo dieser ontische Urakt sich vollzieht. Das kann nur ein ›Punkt, nie eine Breite sein ... Gegenwart bricht kontinuierlich ins Nichts hinein ... Aktualität ist ... vorgerückt, wie sie es konstitutiv muß. Das heißt aber, daß jetzt eine neue Stelle erreicht ist und die alte nicht mehr gilt. Die Dimension der Zeit ist ja nichts außer diesem Vorrücken der Aktualität.« Ihr fester

Angelpunkt ist die passierende Gegenwart. Die Zeit vermag keinen Existenzbesitz, keine Gegenwartsbreite zu schaffen, »weil zeitliche Setzung die Existenzform desjenigen Existierenden ist, das nicht wesenhaft, sondern nur faktisch existiert; weil dieses nur faktisch Existierende selbst prinzipiell nicht ... zu einer endgültigen Seinssetzung in sich, zu einem wahren Existenzbesitze zu gelangen vermag«.

Diese grundsätzlichen Feststellungen führen weit über das hinaus, worum es uns gegenwärtig geht: um den Gegensatz von Aktualität und Potenzialität in unserem Ichleben. Dieses hat sich uns als zeitliches enthüllt, d. h. als kontinuierlich immer neu aufleuchtende punktuelle Aktualität. Aber diese Aktualität selbst ist keine reine: in meiner punktuellen Gegenwart ist aktuelles und potenzielles Sein zugleich; ich bin nicht alles, was ich gegenwärtig bin, in gleicher Weise. Um klarzumachen, was unter »reiner Aktualität« zu verstehen ist, müssen wir ein Seiendes, in dem in der angegebenen Weise Potenzialität und Aktualität vereint sind, einem anderen entgegenstellen, in dem diese Gegensätze aufgehoben sind, auch damit wieder dem vorgreifend, was erst spätere Untersuchungen herausstellen können.

Was ein Mensch tut, das ist die Verwirklichung dessen, was er kann; und was er kann, ist Ausdruck dessen, was er ist; indem sich seine Fähigkeiten in seinem Tun verwirklichen, kommt sein Wesen zur höchsten Seinsentfaltung. Was uns hier getrennt entgegentritt, ist in Gott eins. Wie all sein Können in der Tat verwirklicht ist, so ist sein ganzes Wesen ewig – unwandelbar in höchster Seinsentfaltung, ja sein Sein ist sein Wesen: Gott ist »Der ist«; das ist der Name, mit dem er selbst sich genannt hat, und in diesem Namen ist – nach Augustinus – am besten ausgesprochen, was Er ist. Der vollkommenen Einheit des göttlichen Seins steht die Gebrochenheit und Gespaltenheit des geschöpflichen Seins gegenüber. Aber trotz des Abgrundes zwischen beiden ist doch eine Gemeinsamkeit, die es erlaubt, hier und dort von Sein zu sprechen. Alles, was ist, ist, sofern es ist, etwas nach der Art des göttlichen Seins. Aber allem Sein, abgesehen vom göttlichen Sein, ist etwas von Nichtsein beigemischt. Und das hat seine Folgen in allem, was es ist. Gott ist actus purus. Uneingeschränktes Sein ist rein aktuelles Sein. Je größer der »Seinsanteil« eines Geschöpfes ist, desto stärker ist auch seine Aktualität. Solange es ist, ist etwas von dem, was es ist, aktuell – aber nie alles. Es kann mehr oder weniger von dem, was es ist, aktuell sein, und das, was aktuell ist, kann mehr oder minder aktuell sein. Es gibt also Unterschiede der Aktualität dem Umfang und dem Grad nach. Was ist, ohne aktuell zu sein, ist potenziell; und die Potenzialität hat die entsprechenden Unterschiede nach Umfang und Grad. Das ist geschöpfliche Potenzialität. So wie Aktualität und Potenzialität hier gefaßt sind, sind es Seinsweisen: reine Aktualität das göttliche Sein, die geschöpflichen Seinsweisen verschieden abgestufte Mischungen von Aktualität und Potenzialität (das besagt zugleich von Sein und Nichtsein); reine Potenzialität wird als Seinsweise der bloßen Materie bezeichnet, kommt daher wie diese selbst tatsächlich nicht vor. Potenzialität in diesem Sinn gibt es bei Gott nicht. In potentia esse – in actu esse, das sind die Seinsweisen endlicher Dinge. Gott kann nicht anders als in actu esse.

Es wurde in den letzten Ausführungen von aktuellem und potenziellem Sein (gegenwärtig-wirklichem und möglichem, voll-lebendigem und abgeschwächtem) gesprochen; daneben von Aktualität und

Potenzialität (Wirklichkeit und Möglichkeit). Auch bei Thomas von Aquino war von »in actu esse«, »in potentia esse«, von »actualitas« und »potentialitas« die Rede. Sind diese Begriffspaare untereinander und mit »Akt« und »Potenz« einfach gleichbedeutend? Thomas hat von dem, was das Sein empfängt, gesagt, es sei »in Potenz« im Verhältnis zu dem Sein, das es empfängt, das Sein selbst aber hat er als Akt bezeichnet (dabei war jedoch »Sein« in dem ausgezeichneten Sinn des wirklichen oder vollendeten Seins genommen). Dagegen ist »Potenz«, streng genommen, nicht »mögliches Sein«, sondern »Möglichkeit zu sein« oder Hinordnung auf wirkliches Sein. Das, was wirklich ist oder werden kann, ist »in actu« oder »in potentia«, aktuell oder potenziell. Aktuelles und potenzielles Sein, wirkliches und mögliches Sein drücken also die Seinsweisen von etwas aus, das in sie eingehen kann. Akt und Potenz sind Namen für die Seinsweisen an sich genommen und unabhängig von dem, was in sie eingeht. Wir wollen dafür deutsch sagen: Sein in Vollendung oder wirkliches Sein und Vorstufe zum Sein. »Potenzialität« und »Aktualität« (Möglichkeit und Wirklichkeit) bezeichnen die Seinsweisen von etwas in Allgemeinheit, d. h. ohne sie einem bestimmten Seienden zuzusprechen.

Der Unterschied der Seinsweisen dürfte einigermaßen klar sein. Aber was Seinsweise besagt, das verlangt noch nach weiterer Klärung durch Betrachtung dessen, was in die verschiedenen Seinsweisen eingehen kann.

§ 4. Erlebniseinheiten und ihre Seinsweise; Werden und Sein

Gegenwärtig-wirklich ist in mir jetzt mein Denken, das Nachsinnen über die Frage des Seins. Das hat aber nicht erst in diesem Augenblick angefangen, es »dauert« schon eine ganze Weile und wird noch eine Weile weiter dauern, bis es durch eine andere geistige Tätigkeit abgelöst oder durch einen plötzlichen »äußeren Eindruck« abgeschnitten wird. Durch die ganze Dauer, während deren es anhält, bildet es ein Ganzes, das sich in der Zeit aufbaut. Die moderne Psychologie und die Phänomenologie nennen dieses Ganze einen Denk-»Akt«, und auch der Scholastik ist der Gebrauch des Wortes in diesem Sinne nicht fremd; weil es aber eine andere Bedeutung ist als die, um deren Klärung es jetzt geht, wollen wir dafür einen anderen Namen setzen. Der Ausdruck »geistige Regung«, der an einer früheren Stelle gebraucht wurde, wäre für das Denken gerade nicht ganz glücklich, weil wir unter »Regung« etwas Unwillkürliches zu verstehen pflegen und nicht ein freies Tun. Es soll also der Name »Erlebnis-Einheit« gewählt werden, und darunter ist ganz allgemein ein solches Ganzes zu verstehen, das sich im bewußten Leben des Ich während einer Dauer aufbaut und diese Dauer »erfüllt«. Ob es sich dabei um ein freies Tun oder ein unwillkürliches Geschehen handelt, um welche Art von Erlebnisgehalt überhaupt, das spielt dabei keine Rolle. Das Denken, in dem ich jetzt lebe, ist eine andere Erlebniseinheit als das vor einigen Stunden über denselben Gegenstand. Die »gegenwärtige« hat erst vor einigen Minuten angefangen, die »vergangene« wurde vorhin abgebrochen, und eine ganze

Reihe von anderen Erlebniseinheiten hat sich dazwischen geschoben. Die »gegenwärtige« ist gegenüber den »vergangenen« als »aktuelle« ausgezeichnet. Jedoch bei näherem Zusehen zeigt es sich, daß diese sogenannte »aktuelle« Einheit gar nicht als Ganzes aktuell ist. Streng genommen ist »voll-lebendig« nur das, was im Jetzt sich vollzieht; aber das Jetzt ist ja ein unteilbarer Augenblick, und was ihn erfüllt, »sinkt« unmittelbar danach »in die Vergangenheit zurück«, und jedes neue Jetzt ist von neuem Leben erfüllt. Nun kommt aber eine große Schwierigkeit. Wenn zeitliches Sein immer sofort in Nicht-Sein übergeht, wenn in der Vergangenheit nichts »stehen und bleiben« kann, was hat dann die Rede von Dauereinheiten für einen Sinn? Wie kann eine Einheit erwachsen, die über den Augenblick hinausreicht? Das Ich-Leben erscheint uns als ein stetiges Aus-der-Vergangenheit-in-die-Zukunft-Hineinleben, wobei beständig Potenzielles aktuell wird und Aktuelles in Potenzialität zurücksinkt – deutsch ausgedrückt: noch nicht Voll-Lebendiges die Höhe der Lebendigkeit erreicht und volles Leben zu »gelebtem Leben« wird. Das VollLebendige ist das »Gegenwärtige«, das »Gelebte« ist »vergangen«, das noch nicht Lebendige »zukünftig«. Können wir nun von einer Dauereinheit sprechen, die sich – als ein Seiendes – aus der Vergangenheit durch den gegenwärtigen Augenblick hindurch in die Zukunft hinein erstreckt und so eine »Zeitstrecke« erfüllt? Unmöglich, wenn wir an dem festhalten, was über zeitliches Sein gesagt wurde. Allerdings rechnen wir beständig mit solchen Dauereinheiten und verstehen sogar unter »gegenwärtig« nicht bloß die Augenblickshöhe und unter »vergangen« und »künftig« das, was ihr innerhalb einer dauernden Erlebniseinheit vorausgeht und folgt, sondern nennen ganze Dauereinheiten – eine Überlegung, eine Furcht oder Freude – gegenwärtig, vergangen oder zukünftig. Dabei wird als vergangen eine Erlebniseinheit bezeichnet, die als Ganzes »in die Vergangenheit gerückt« ist und sich nicht mehr lebendig weiter aufbaut, als künftig eine, die noch gar nicht die Gegenwartshöhe erreicht hat, als gegenwärtig aber eine, die zwar nicht ihrer ganzen Erstreckung nach vollebendig, aber im lebendigen Werden begriffen ist und in jedem Augenblick an die Höhe der Lebendigkeit rührt. Aber wir wissen doch nun schon, daß weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft etwas »sein« kann. In ihnen »ist« nichts als Leerstellen, die einmal durchlaufen wurden oder durchlaufen werden. Alle »Fülle« ist nur im gegenwärtigen Augenblick. Dennoch haben jene irreführenden Redewendungen eine sachliche Grundlage. Es gibt doch so etwas wie Freude, Furcht u. dgl., und zwar als Einheiten, die in einer Bewegung aufgebaut werden müssen und dazu Zeit brauchen. Diese Bewegung ist mein Leben oder lebendiges Sein. Was sich darin »aufbaut«, das umspanne ich jeweils von dem gegenwärtigen Augenblick her, in dem ich lebendig bin; nichts davon »steht« in der Vergangenheit. Alles, was von dem, was ich war, jetzt noch ist, das ist in mir und mit mir im gegenwärtigen Augenblick. Wo stehen aber jene Einheiten, wenn nicht in der Zeit? Als was haben wir sie überhaupt zu denken? Davon wird bald zu sprechen sein. Vorläufig halten wir fest: mein Sein ist ständige Bewegung, ein flüchtiges, im strengsten Sinn vergängliches Sein und der äußerste Gegensatz zum ewigen, wandellos-gegenwärtigen. Man versteht, daß dieser Gegensatz die alten griechischen Denker ganz erfüllte und daß sie es nicht über sich vermochten, das Entgegengesetzte mit demselben Namen zu bezeichnen, daß Heraklit den beständigen Fluß als das wahre Sein oder vielmehr nur ein Werden als wirklich anerkannte, während Parmenides nur das Ewig-Wandellose als

wahres Sein gelten ließ und die Welt des Werdens als Welt des Scheins betrachtete. Werden und Sein – bricht nicht auch für uns mit der Anerkennung dieses Gegensatzes die Einheit des Seienden auseinander? Und doch dürfen wir uns durch den klaffenden Abgrund den Blick für die umfassende Gemeinsamkeit nicht trüben lassen, die wir unter dem Namen *analogia entis* (Übereinstimmung des Seins in allem Seienden – aber eine Übereinstimmung, der größere Nicht-Übereinstimmung entspricht) erkannt haben. Das Werden ist vom Sein nicht zu lösen, d. h. von dem eigentlichen, wahren Sein, dem Sein im vollen Sinn des Wortes. Es kann nicht selbst das eigentliche und wahre Sein sein, weil es seinem Sinne nach ein Übergang zum Sein ist. Als solches ist es aber durch nichts anderes als durch das Sein zu bestimmen. Wollte man die Möglichkeit eines vom Werden verschiedenen Seins leugnen, dann müßte man auch die Möglichkeit des Werdens leugnen und würde beim Nichts landen. So weist das stete Werden und Vergehen, wie wir es in uns erfahren, selbst beständig über sich selbst hinaus. Es strebt zum Sein hin (das ist natürlich nur eine bildhafte Beschreibung), rührt aber nur von Augenblick zu Augenblick daran. So enthüllt uns unser »Sein«, das ein stetes Werden und Vergehen und immer nur auf dem Wege zum wahren Sein ist, die Idee des wahren Seins, des vollendeten, ewig wandellosen – des reinen Aktes. Wir wollen vorläufig noch nicht die Frage stellen, ob wir zugleich das wahre Sein als Wirklichkeit berühren und unserer wirklichen Beziehung zu ihm inne werden.

§ 5. Aufbau und Seinsbedingungen der Erlebniseinheit

Es sollen zunächst die Dauereinheiten weiter betrachtet werden, die man als »gegenwärtig« zu bezeichnen pflegt, d. h. die in lebendigem Werden begriffenen. Dadurch, daß beständig etwas von ihnen die Seinshöhe – wenn auch nur für einen Augenblick – erreicht, erhält das Ganze Anteil am Sein und gibt sich als gegenwärtig-wirklich, als »etwas Aktuelles«. Das, was diesen Charakter des Gegenwärtig-Wirklichen hat und ihn verliert, sobald es abgeschlossen ist und als »Ganzes« »in die Vergangenheit rückt« – d. h. als etwas, was war, aber nicht mehr ist, im Blick behalten werden kann –, ist von diesem Charakter, von der Seinsweise, zu unterscheiden. Wir nennen es den Erlebnisgehalt. Der Gehalt ist wesentlich – wenn auch nicht allein – bestimmend für die Einheit des Gebildes. Die Freude über eine gute Nachricht ist eine solche Einheit. Sie setzt das verständnisvolle Vernehmen der Nachricht und die Erkenntnis ihrer Erfreulichkeit voraus; aber dieses gehört nicht zur Einheit der Freude als solcher. Es kann sein, daß ich schon eine ganze Weile um die Nachricht weiß, ehe ich anfangs, mich darüber zu freuen. Entweder hatte ich ihre Bedeutung anfangs noch nicht recht erfaßt, oder ich war mir wohl klar über die Erfreulichkeit, aber ich war von anderen Dingen so in Anspruch genommen, daß ich mich nicht freuen konnte. Das Erleben des Gehaltes »Freude« ist also von zwei Seiten her bedingt: vom »Gegenstand« und vom »Ich«. Der Gegenstand – in diesem Fall der Inhalt der Nachricht – gehört nicht als »Teil« zur Freude als Erlebnisgehalt, wohl gehört aber dazu die Richtung auf diesen Gegenstand (die »Intention«, nach dem Sprachgebrauch der Phänomenologen); die Eigentümlichkeit, daß sie Freude über diesen Gegenstand ist, gehört zu ihrem Bestand, und

»intentional«, d. h. als das »von ihr Gemeint«, gehört auch der Gegenstand ihr zu. Das Ganze der Erlebniseinheit »diese Freude« ist abgeschlossen, wenn ich mich nicht mehr freue oder wenn zwar »wieder eine« Freude in mir ist, aber eine Freude über etwas anderes oder an etwas anderem. Auch das »Ich« ist in verschiedenem Sinn an der Erlebniseinheit beteiligt. Wenn ich sage: »Ich sehe wohl ein, daß dies etwas Erfreuliches ist, aber ich bin jetzt nicht imstande, mich zu freuen«, so ist das Ich aus dem erlebten »Einsehen« und dem erlebten »Nicht-imstande-sein« nicht zu streichen. Ich kann nichts erleben, ohne daß »ich« erlebtermaßen dabei wäre. Aber was ist das für ein »Ich«? Wenn ich versuche, mir über den Grund Rechenschaft zu geben, warum ich mich nicht freuen kann, so ist es vielleicht möglich festzustellen, daß eine große Sorge mich zu sehr erfüllt, um noch für eine Freude Raum zu lassen. Es kann aber auch sein, daß ich nur einfach mein Unvermögen fühle, ohne einen Grund angeben zu können. Trotzdem bin ich überzeugt, daß es »an mir liegt«, daß »in mir« ein Grund vorhanden ist, dem ich nur nicht auf die Spur kommen kann. Es gibt also »in mir« etwas – und gar mancherlei –, was mir unbekannt ist. Und in diesem Sinn gehört das Ich nicht zum Erlebnisgehalt, es liegt {sic!} – in ähnlicher, wenn auch nicht ganz in derselben Weise wie der Gegenstand, dem das Erlebnis zugewandt ist – über das Erlebnis hinaus. Husserl bezeichnet beide, den Gegenstand und das »psychische Ich«, als transzendent.

§ 6. Das »reine Ich« und seine Seinsweisen

Im Gegensatz zu diesem verborgen hinter dem unmittelbar bewußten Erleben stehenden Ich nennt er das im Erleben unmittelbar bewußte das »reine Ich«. Nur von diesem soll vorläufig die Rede sein, solange die Betrachtung sich im Bereich des unmittelbar Bewußten, des uns Nächsten und von uns Unabtrennbaren, hält. Husserl sagt von ihm, es habe keinen Inhalt und sei an sich unbeschreiblich: »reines Ich und nichts weiter«. Das heißt, es sei das Ich, das in jedem »ich nehme wahr«, »ich denke«, »ich ziehe Schlüsse«, »ich freue mich«, »ich wünsche« usw. lebt und in dieser oder jener besondern Weise auf das Wahrgenommene, Gedachte, Gewünschte usw. gerichtet ist. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob die »Reinheit« des reinen Ich wirklich so zu verstehen sei, daß es in sich – inhaltlich – kein so oder so geartetes und daß es darum von anderen nur zahlenmäßig unterschieden wäre. Es kommt zunächst nur darauf an, zu sehen, daß es in jedem Erlebnis lebt und daraus nicht zu streichen ist. Es ist vom Erlebnisgehalt unabtrennbar, aber es ist nicht eigentlich als »Teil« dieses Gehalts anzusehen. Vielmehr gehört jedes Erlebnis ihm zu, das Ich ist das, das in einem jeden lebt; der Fluß, in dem sich immer neue Erlebniseinheiten aufbauen, ist sein Leben. Das besagt aber noch etwas mehr als daß ihm alle Erlebnisgehalte zugehören. Das Ich lebt, und das Leben ist sein Sein. Es lebt jetzt in der Freude, ein wenig später in der Sehnsucht, und dann wieder in einem Nachdenken (meist in verschiedenen solchen Erlebniseinheiten zugleich) – die Freude ver klingt, die Sehnsucht vergeht, das Denken hört auf; aber das Ich vergeht nicht und hört nicht auf, sondern ist in jedem Jetzt lebendig. Damit soll nicht ausgesprochen sein, daß ihm »ewiges« Leben zukomme. Ob es immer war und immer sein wird,

danach brauchen wir hier nicht zu fragen. Es soll nur aufgezeigt werden, daß es nicht entsteht und vergeht wie die Erlebniseinheiten, sondern ein lebendiges ist, dessen Leben sich mit wechselnden Gehalten erfüllt. Dies wiederum heißt nicht, daß sein Leben ein fertiges Gefäß wäre, das sich allmählich mit Gehalten füllte, – es ist selbst ein in jedem Augenblick neu aufquellendes. Es heißt aber, daß sein Sein in jedem Augenblick gegenwärtig-wirklich, aktuell ist. So wird es etwas weniger rätselhaft, daß die Erlebnisgehalte zum wirklichen Sein gelangen, obwohl sie jeweils nur einen Augenblick, mit einem »Punkt« daran rühren. Es ist eigentlich gar nicht ihr Sein, sie sind für sich allein nicht zum wirklichen Sein fähig, sondern erhalten nur durch das Ich, in dessen Leben sie eingehen, an dessen Sein Anteil. Das Ich ist also im Verhältnis zu dem, was ihm das Sein verdankt, was aus ihm und in ihm zum Sein emporsteigt, Seiendes in einem ausgezeichneten Sinn: hier nicht im Sinn der »Seinshöhe« zu ihren »Vorstufen«, sondern im Sinn des Tragenden zu dem von ihm Getragenen. Ehe wir aber diesem höchst bedeutsamen Unterschied von Tragendem und Getragenen weiter nachgehen, soll das Verhältnis des Ich zur Seinshöhe und ihren Vorstufen (zu Akt und Potenz) geklärt werden. Nach dem, was bisher festgestellt wurde, hat es den Anschein, als müßte das Ich immer aktuell, als könnte es gar nicht potenziell sein. Wir haben ja unter Potenzialität nicht die bloße logische Möglichkeit des Übergangs vom Nichtsein zum Sein verstanden, sondern eben eine Vorstufe zum Sein, die selbst schon eine Weise des Seins ist. Die Möglichkeit, aus dem Nichts ins Dasein zu treten, besteht auch für das Ich. Aber sein, ohne lebendig zu sein – wie die vergangene Freude ein »unlebendiges Sein« hat –, das scheint unmöglich. Wenn das Ich nicht lebt, dann ist es auch nicht, und ist auch nicht Ich, sondern ist Nichts. Es ist an sich leer und bekommt alle Fülle durch die Erlebnisgehalte; sie aber bekommen von ihm das Leben. Dennoch scheint es, als ob von verschiedenen Graden der Lebendigkeit beim Ich gesprochen werden könnte und müßte. Um das einzusehen, muß man das eigentümliche Leben des Ich noch etwas näher betrachten. Weil alles Leben der Gehalte dem Ich entspringt und weil es in allen Erlebnissen lebt, darum ist es verständlich, daß die Erlebniseinheiten – obgleich durch ihre verschiedenen Gehalte in sich geschlossen und von anderen abgegrenzt – sich nicht wie die Glieder einer Kette aneinander- und nebeneinanderreihen, sondern daß es berechtigt ist, wenn Husserl von einem Erlebnisstrom spricht. Das immer lebendige Ich geht von einem Gehalt zum anderen, aus einem Erlebnis ins andere, und so ist sein Leben ein fließendes Leben. Vom Ich her ist es aber auch zu verstehen, daß das »nicht mehr Lebendige«, das »Vergangene« nicht einfach ins Nichts versinkt, sondern in abgewandelter Weise fortbesteht, und daß das »noch nicht Lebendige«, das »Zukünftige«, schon in gewisser Weise ist, ehe es lebendig wird. Das Ich läßt das, was es erlebt hat, nicht sogleich los, sondern behält es noch eine Weile im Griff, und ebenso streckt es sich schon dem Kommenden entgegen und greift danach. Und auch das, was es gegenwärtig nicht festhält, bleibt in gewisser Weise erreichbar. Es braucht hier nicht die Frage erörtert werden, ob überhaupt etwas völlig vergessen werden könne – so vergessen, daß es nicht wieder »auftauchen« oder »ins Gedächtnis zurückgerufen« werden könnte. Sicher ist, daß weit Zurückliegendes, woran ich sehr lange gar nicht mehr gedacht habe, erinnernd »vergegenwärtigt« werden kann: z. B. die Freude, die wir als Kinder hatten, wenn unsere Mutter von einer Reise zurückkam. Die Vergegenwärtigung kann auf

sehr verschiedene Weise geschehen. Entweder weiß ich bloß um die Tatsache, daß und wie ich mich damals gefreut habe. Dann ist das Wissen das, worin ich gegenwärtig lebe, und die Tatsache, daß ich mich damals gefreut habe, ist der Gegenstand meines Wissens. Die Freude, um die ich nur weiß, ist keine lebendige Freude, auch keine »lebendig vergegenwärtigte«; das Ich lebt nicht darin. Es ist sodann möglich, daß ich mich in jene Zeit »zurückversetze«, »gleichsam« in der Erwartung des Wiedersehens lebe und dann Zug um Zug das Wiedersehen und die Wiedersehensfreude noch einmal nacherlebe. Was ist nun »lebendig«, gegenwärtig-wirklich? Jetzt vollziehe ich das nach, was damals ursprünglich sich vollzog. Es ist etwas Ähnliches wie das verstehende Miterleben dessen, was ein Anderer gegenwärtig neben mir erlebt. Solange die Freude des anderen oder die Freude von damals nur nachvollzogen ist, ist nur dieser Nachvollzug mein gegenwärtiges Leben, die Freude ist aber nicht volle lebendige, sondern »meine frühere« oder die fremde in der Weise der Vergegenwärtigung, die hinter der vollen Lebendigkeit meiner gegenwärtigen Freude zurückbleibt. Wie steht es in diesem Fall mit dem Ich? Lebe ich, wenn ich mich in die Vergangenheit zurückversetze, im Jetzt oder im vergangenen Augenblick? Lebe ich, das gegenwärtige Ich, in der vergangenen Freude? Oder gehört zu der vergangenen Freude ein anderes, ein vergangenes Ich, das dann doch wohl ein nichtaktuelles wäre? Was zunächst den Zeitpunkt anlangt: das Ich lebt – so scheint es – zugleich »jetzt« und »damals«. Jetzt – denn ich versetze mich aus dem gegenwärtigen Augenblick in den vergangenen und gebe den gegenwärtigen nicht preis. Damals – denn ich »versetze mich« in den vergangenen Augenblick und lebe darin. Was kann das aber heißen, wenn wir bedenken, daß in der Vergangenheit nichts wirklich sein kann? Ich bin nur jetzt wirklich und kann an eine Stelle, an der ich früher wirklich war, nicht wieder zurückkehren. Aber ich habe die Stelle mit dem, was einmal »dort« wirklich war, und mit ihrem (nicht streng abgegrenzten und gemessenen) Abstand vom Jetzt geistig im Griff und habe die Freiheit, das, was damals war, jetzt zu wiederholen – freilich nur, soweit es noch in der abgewandelten Weise, die wir »potenziell« nennen – in mir ist. In Wahrheit ist es also nicht möglich, zugleich jetzt und damals zu leben, das Vergangene bleibt vergangen; ich kann nur, was damals wirklich war, jetzt wiederholen mit dem Bewußtsein, daß es Wiederholung von Vergangenen ist. Das Damals – d. h. das einstige Jetzt – wird dadurch nicht zum gegenwärtigen Jetzt. Es bleibt bewußtseinsmäßig davon getrennt durch das erlebte »Sichzurückversetzen« oder Herbeiholen, durch den erlebten Gegensatz der gegenwärtigen und der vergangenen Gesamtlage und durch die von meinem vergangenen Leben »erfüllte« Zeitstrecke zwischen dem Damals und Jetzt. Ich lebe in der vergangenen Freude nicht wie in einer gegenwärtigen, solange ich sie nur nachlebe. Dabei kann es sein, daß ich, das gegenwärtige Ich, an der Stelle des vergangenen Ich stehe und an seiner Stelle sein Leben nachlebe. Ich weiß wohl, daß ich »damals« anders in der Freude lebte als »jetzt«, wo ich sie nur nachlebe, aber es ist kein doppeltes Ich da. Es kann aber auch sein, daß mir in der Vergegenwärtigung mein Ich von damals wie ein fremdes begegnet und daß ich seine Freude wie eine fremde mitvollziehe. Ich, das lebendige Ich von jetzt, stehe dann neben dem Ich von damals, das jetzt nicht lebendig ist. Ich weiß nur, daß es – oder vielmehr ich – damals lebendig war. Haben wir in diesem Fall ein potenzielles Ich vor uns und müssen wir sagen, daß das Ich doppelt vorhanden sei, einmal als aktuelles und einmal als

potenzielles? Das würde nicht der Sachlage entsprechen. Das »vergangene Ich« ist nur ein »Bild« meiner selbst, wie ich einst lebendig war, und das Bild des Ich ist kein Ich.

Es besteht schließlich noch die Möglichkeit, daß die vergangene Freude in mir »wiederauflebt«, zu wirklicher Freude wird, wie ja auch der verstehende Mitvollzug einer fremden Freude in wirkliche eigene Freude übergehen kann. Gerade weil in der »Vergegenwärtigung« diese Möglichkeit des Übergangs zu Lebendig-Gegenwärtigem liegt, ist das Vergangene in mir »potenziell« im echten Sinn, sein Sein Vorstufe zu erneutem, lebendig-gegenwärtigem, in das es immer wieder übergehen kann.

Das Ich ist also immer aktuell, immer lebendig-gegenwärtig-wirklich. Andererseits gehört ihm der ganze Erlebnisstrom zu, alles was »hinter ihm« und »vor ihm« liegt, worin es einmal lebendig war oder lebendig sein wird. Wir nennen dieses Ganze geradezu »sein Leben«. Und dieses Ganze ist ja als Ganzes nicht aktuell. Nur was jeweils »jetzt« lebendig ist, ist gegenwärtige Wirklichkeit. Die Lebendigkeit des Ich umspannt also nicht alles, was sein ist; es ist immer lebendig, solange es ist, aber seine Lebendigkeit ist nicht die sein ganzes Sein umspannende des reinen Aktes, sie ist eine zeitliche, von Augenblick zu Augenblick fortschreitende. Und dazu kommt die Einschränkung: solange es ist. Wir haben gesehen: Das Ich kann gleichsam »rückwärts gehen«, es kann den Strom des vergangenen Lebens überschauen und dieses oder jenes wiederaufleben lassen. Es ist dann immer sein früheres Leben, das es wiederaufnimmt. Aber es ist dabei nicht unbegrenzt frei. Es stößt auf Lücken im Strom, die es nicht ausfüllen kann. Es findet hier nichts, was es vergegenwärtigen könnte, es findet auch »sich« in solchen leeren Zeitstrecken nicht. Manchmal handelt es sich um »Erinnerungslücken«, andere können ihm möglicherweise aushelfen und ihm etwas über sein Leben in dieser Zeit bezeugen, vielleicht ruft ihm das auch manches »Vergessene« in die Erinnerung zurück. Aber es kommt noch anderes in Betracht: traumloser Schlaf, Ohnmacht – war das Ich in dieser Zeit oder hat es eine Unterbrechung seines Seins erfahren? Ferner: der Erlebnisstrom ist für das erlebende Ich weder als begrenzt noch als unbegrenzt gegeben. Wenn es in seine Vergangenheit blickt und immer weiter rückwärts geht, so vermag es schließlich nichts Bestimmtes mehr zu unterscheiden, alles »verschwimmt« – ging es in dieser »Verschwommenheit« immer weiter? Es selbst kommt an keinen Anfang. Andere können ihm den Anfang seines leiblichen Seins bezeugen. Hat auch das Ich einen Anfang seines Seins gehabt? Seine unmittelbare Erfahrung gibt ihm darauf ebensowenig Antwort wie auf die Frage nach dem möglichen Ende. An verschiedenen Punkten seines Seins klafft eine Leere: Kam es aus dem Nichts? Geht es in das Nichts? Kann sich in jedem Augenblick unter ihm der Abgrund des Nichts öffnen? Wie hinfällig erscheint auf einmal das Sein des Ich, von dem früher gesagt wurde, daß es Seiendes in einem ausgezeichneten Sinn sei, und sogar in doppeltem Sinn ausgezeichnet: als immer Lebendiges gegenüber dem nicht mehr oder noch nicht Lebendigen und als Tragendes gegenüber dem Getragenen, das ihm die Seinshöhe des Lebens verdankt. An dieser doppelten Auszeichnung ist nicht zu rütteln, und doch wird auch an ihr die Ohnmacht und Hinfälligkeit des »ausgezeichneten Seienden« sichtbar. Es ist selbst immer lebendig, aber es kann das, was es zum Leben nötig hat, nicht dauernd lebendig erhalten: sein Leben bedarf der Gehalte, ohne Gehalte ist es leer und nichts. Die Gehalte erhalten von ihm das

Leben, aber jeweils nur für einen Augenblick, um dann wieder zurückzusinken. Sie bleiben – in der abgewandelten Seinsweise des nicht mehr Lebendigen – »sein«, aber nicht als ein unumschränkter Herrschaftsbereich. Und ferner: woher kommen ihm die Gehalte, ohne die es nichts ist? Ein Geräusch »dringt auf mich ein« – das ist etwas, was »von außen« kommt, es entspringt nicht dem Ich, Sache des Ich ist nur das »Betroffenwerden« oder »Vernehmen«. Eine Freude »steigt in mir auf« – das kommt »von innen«, wenn es auch in der Regel die Antwort auf etwas von außen Kommendes ist. Was heißt aber dieses »von innen«? Kommt die Freude aus dem »reinen« Ich? Wenn wir darunter mit Husserl nur das Ich verstehen, das in jedem »ich denke«, »ich weiß«, »ich will« usw. lebt und dabei seiner selbst als des denkenden, wissenden, wollenden bewußt ist, so müssen wir sagen, die Freude kommt aus einer jenseitigen Tiefe, die sich im bewußten Erlebnis der Freude öffnet, ohne durchsichtig zu werden. So ist das bewußte Ichleben durch seine Gehalte von einem doppelten »jenseits« abhängig, von einer »äußeren« und einer »inneren Welt«, die sich in dem bewußten Leben des Ich, in dem von ihm unabtrennbaren Seinsbereich bekunden. Wie steht es aber mit dem Leben selbst, von dem gesagt wurde, daß es den Gehalten durch das Ich zuteil werde? Ist das Ich eine Quelle des Lebens? Da das Leben das Sein des Ich ist, würde das zugleich heißen, daß es sein Sein aus sich selbst hätte. Das stimmt aber offenbar nicht zu den festgestellten merkwürdigen Eigentümlichkeiten dieses Seins: zu der Rätselhaftigkeit seines Woher und Wohin, den unausfüllbaren Lücken in der ihm zugehörigen Vergangenheit, der Unmöglichkeit, das, was zu diesem Sein gehört (die Gehalte), aus eigener Macht ins Sein zu rufen und darin zu erhalten, vor allem aber damit, wie das Ich selbst ist und wie es sein eigenes Sein erlebt. Es findet sich als lebendiges, als gegenwärtig seiendes und zugleich als aus einer Vergangenheit kommendes und in eine Zukunft hineinlebendes vor – es selbst und sein Sein sind unentrinnbar da, es ist ein »ins Dasein geworfenes«. Das ist aber der äußerste Gegensatz zur Selbstherrlichkeit und Selbstverständlichkeit eines Seins aus sich selbst. Und sein Sein ist ein von Augenblick zu Augenblick auflebendes. Es kann nicht »halten«, weil es »unaufhaltsam« entflieht. So gelangt es niemals wahrhaft in seinen Besitz. Darum sind wir genötigt, das Sein des Ich, diese beständig wechselnde lebendige Gegenwart, als ein empfangenes zu bezeichnen. Es ist ins Dasein gesetzt und wird von Augenblick zu Augenblick darin erhalten. Eben damit ist die Möglichkeit eines Anfangs und Endes und auch einer Unterbrechung seines Seins gegeben.

§ 7. Das Sein des Ich und das ewige Sein

Woher aber kommt dieses empfangene Sein? Nach dem, was bisher über das Ichleben festgestellt wurde, scheinen verschiedene Möglichkeiten zu bestehen. Entweder das Ich erhält sein Leben wie seine Erlebnisgehalte aus den »jenseitigen Welten«, die sich ihm durch seine Erlebnisse ankündigen, aus der äußeren oder der inneren Welt oder aus beiden. Oder es verdankt sein Sein unmittelbar dem reinen Sein, das ewig-wandellos, selbtherrlich und selbstverständlich aus sich selbst und in sich selbst ist. Die zweite Möglichkeit würde die erste nicht völlig ausschließen. Wenn das Ich unmittelbar durch das

reine Sein ins Dasein gesetzt und darin erhalten würde, so könnte daneben doch eine Abhängigkeit seines Lebens von der äußeren oder der inneren Welt, von einer von ihnen oder von beiden bestehen. Dagegen ist ein Empfangen des Seins unabhängig vom ewigen Sein undenkbar, weil es außer diesem nichts gibt, was wahrhaft im Besitz des Seins wäre. Alles Endliche ist ein ins Sein gesetztes und darin erhaltenes und darum von sich aus nicht fähig, Sein zu setzen und zu erhalten. Indessen, über das Verhältnis des Ich zu den ihm jenseitigen Welten werden wir erst etwas sagen können, wenn wir die Beschränkung der Betrachtung auf den uns unmittelbar und unabtrennbar zugehörigen Seinsbereich aufheben. Können wir über das Verhältnis zum reinen Sein schon innerhalb dieser Beschränkung etwas sagen?

Mein Sein, so wie ich es vorfinde und mich darin finde, ist ein nichtiges Sein; ich bin nicht aus mir selbst und bin aus mir selbst nichts, stehe jeden Augenblick vor dem Nichts und muß von Augenblick zu Augenblick neu mit dem Sein beschenkt werden. Und doch ist dies nichtige Sein Sein und ich rühre damit jeden Augenblick an die Fülle des Seins. Es wurde früher gesagt, das Werden und Vergehen, wie wir es in uns finden, enthülle uns die Idee des wahren Seins, des wandellos-ewigen. Die Erlebniseinheiten, deren Sein ein Werden und Vergehen ist, bedürfen des Ich, um zum Sein zu gelangen. Aber das Sein, das sie durch das Ich erhalten, ist nicht das wandellos-ewige, ist vielmehr nur eben dieses Werden und Vergehen mit einer Seinshöhe im Augenblick des Übergangs vom Werden zum Vergehen. Das Ich scheint dem reinen Sein näherzustehen, weil es nicht nur für einen Augenblick die Seinshöhe erreicht, sondern in jedem Augenblick darin erhalten wird, freilich nicht als ein wandellooses, sondern mit einem ständig wechselnden Gehalt seines Lebens.

Das Ich kann nicht nur von dem Werden und Vergehen seiner Erlebnisgehalte her, sondern auch von der Eigentümlichkeit seines nur von Augenblick zu Augenblick gefristeten Seins her zur Idee des ewigen Seins gelangen: es schrickt zurück vor dem Nichts und verlangt nicht nur nach endloser Fortsetzung seines Seins, sondern nach dem Vollbesitz des Seins: einem Sein, das seinen gesamten Gehalt in wandelloser Gegenwart umfassen könnte, statt das eben zum Leben Emporgestiegene sich immer wieder entschwinden zu sehen. So kommt es zur Idee der Fülle, indem es an seinem eigenen Sein das durchstreicht, was ihm selbst als Mangel bewußt ist.

Es erfährt aber auch in sich selbst Grade der Annäherung an die Seinsfülle. Seine »Gegenwart«, das, was sein Jetzt erfüllt, ist nicht immer vom gleichen Umfang. Das kann daran liegen, daß sich ihm in verschiedenen Augenblicken ein Mehr oder Minder an Gehalten bietet. Es selbst hat aber auch in verschiedenen Augenblicken eine mehr oder minder große Spannweite. Und etwas Ähnliches zeigt sich im Verhältnis zu dem, was es von Vergangenen und Zukünftigen noch oder schon festhält. Zu den Unterschieden der Spannweite kommen Unterschiede in der Stärke der Lebendigkeit des Gegenwartslebens, mehr oder minder hochgespannten Seins. Über alle ihm selbst erreichbaren Stufen gedanklich hinausgehend bis an die äußerste Grenze des denkbar Möglichen kann das Ich zur Idee eines allumspannenden und höchstgespannten Seins gelangen. Es zeigt sich dabei, was früher ins Auge gefaßt wurde, daß die ständige Aktualität des Ich eine Gradabstufung zuläßt. Dem vollendeten Sein,

dem »reinen Akt« gegenüber erscheint das »aktuelle« Sein des Ich als ein unendlich fernes und schwaches Abbild, aber es gibt in dieser Ferne noch Abstufungen, und von jenen »Vorstufen« des Seins, die wir als »Potenzialität« bezeichneten, erscheint es so scharf abgehoben, daß es nicht angemessen erscheint, es selbst wegen seiner Abstufungen und der Möglichkeit eines Überganges von tieferen zu höheren Stufen – die besteht – in die Potenzialität einzubegreifen. Höchstens wäre es angebracht, von einer Verbindung von Aktualität und Potenzialität zu sprechen. Dies wäre aber eine andere »Verbindung« von Aktualität und Potenzialität als die, die wir bei den Erlebniseinheiten fanden.

Wenn wir das wirkliche Sein als Akt bezeichnen, so stehen dem reinen Akt als dem vollendeten Sein, dem wandellos-ewigen, alle Fülle mit der denkbar höchsten Lebendigkeit umspannenden, die endlichen Akte als unendlich schwache Abbilder in mannigfacher Abstufung gegenüber; ihnen selbst aber entsprechen wiederum als ihre Vorstufen verschiedene Potenzen: Der endliche Akt ist aber, in dem Bereich, in dem wir die Betrachtung vorläufig halten, zunächst und eigentlich Sein des Ich, und nur durch das Ich haben die Erlebniseinheiten daran Anteil.

Die Idee des reinen Aktes oder des ewigen Seins wird für das Ich, das sie einmal erfaßt hat, zum Maß seines eigenen Seins. Wie kommt es aber dazu, darin auch die Quelle oder den Urheber seines eigenen Seins zu sehen? Die Nichtigkeit und Flüchtigkeit seines eigenen Seins wird dem Ich klar, wenn es sich denkend seines eigenen Seins bemächtigt und ihm auf den Grund zu kommen sucht. Es rührt auch daran vor aller rückgewandten Betrachtung und Zergliederung seines Lebens durch die Angst, die den unerlösten Menschen in mancherlei Verkleidungen – als Furcht vor diesem und jenem –, im letzten Grunde aber als Angst vor dem eigenen Nichtsein durchs Leben begleitet, ihn »vor das Nichts bringt«. Die Angst ist freilich durchschnittlich nicht das beherrschende Lebensgefühl. Sie wird es in Fällen, die wir als krankhaft bezeichnen, aber normalerweise wandeln wir in einer großen Sicherheit, als sei unser Sein ein fester Besitz. Das kann darauf beruhen, daß wir bei jeder Oberflächensicht stehen bleiben, die uns in einer »stehenden« Zeit ein »bleibendes und dauerndes« Sein vortäuscht und uns durch das »Sorgen« für unser Leben den Anblick seiner Nichtigkeit verdeckt. Aber allgemein und schlechthin ist die Seinsicherheit nicht als bloßes Ergebnis solcher Täuschung und Selbsttäuschung anzusprechen. Die rückgewandte, denkende Zergliederung unseres Seins zeigt, wie wenig Grund zu solcher Sicherheit in ihm selbst gegeben ist, wie sehr es in der Tat dem Nichts ausgesetzt ist. Ist damit jene Seinsicherheit als sachlich unbegründet, also »unvernünftig« erwiesen und als vernünftige Lebenshaltung eine »leidenschaftliche ... ihrer selbst gewisse und sich ängstende Freiheit zum Tode«? Keineswegs. Denn der unleugbaren Tatsache, daß mein Sein ein flüchtiges, von Augenblick zu Augenblick gefristetes und der Möglichkeit des Nichtseins ausgesetztes ist, entspricht die andere ebenso unleugbare Tatsache, daß ich trotz dieser Flüchtigkeit bin und von Augenblick zu Augenblick im Sein erhalten werde und in meinem flüchtigen Sein ein dauerndes umfasse. Ich weiß mich gehalten und habe darin Ruhe und Sicherheit – nicht die selbstgewisse Sicherheit des Mannes, der in eigener Kraft auf festem Boden steht, aber die süße und selige Sicherheit des Kindes, das von einem starken Arm getragen

wird – eine, sachlich betrachtet, nicht weniger vernünftige Sicherheit. Oder wäre das Kind »vernünftig«, das beständig in der Angst lebte, die Mutter könnte es fallen lassen?

Ich stoße also in meinem Sein auf ein anderes, das nicht meines ist, sondern Halt und Grund meines in sich haltlosen und grundlosen Seins. Auf zwei Wegen kann ich dahin gelangen, in diesem Grund meines Seins, auf den ich in mir selbst stoße, das ewige Sein zu erkennen. Das eine ist der Weg des Glaubens: wenn Gott sich offenbart als »der Seiende«, als »Schöpfer« und »Erhalter«, und wenn der Erlöser sagt: »Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben«, so sind das lauter klare Antworten auf die Rätselfrage meines eigenen Seins. Und wenn Er mir durch den Mund des Propheten sagt, daß Er treuer als Vater und Mutter zu mir stehe, ja daß Er die Liebe selbst sei, dann sehe ich ein, wie »vernünftig« mein Vertrauen auf den Arm ist, der mich hält, und wie töricht alle Angst vor dem Sturz ins Nichts – wenn ich mich nicht selbst aus dem bergenden Arm losreiße.

Der Weg des Glaubens ist nicht der Weg der philosophischen Erkenntnis. Er ist die Antwort aus einer anderen Welt auf die Frage, die sie stellt. Sie hat auch einen eigenen Weg. Es ist der Weg des schlußfolgernden Denkens, den die Gottesbeweise gehen. Grund und Urheber meines Seins, wie alles endlichen Seins, kann letztlich nur ein Sein sein, das nicht – wie alles menschliche Sein – ein empfangenes ist: es muß aus sich selbst sein; ein Sein, das nicht – wie alles, was einen Anfang hat – auch nicht sein kann, sondern notwendig ist. Weil sein Sein kein empfangenes ist, kann es in dem Seienden keine Trennung geben zwischen dem, was es ist (und was sein oder nicht sein könnte), und dem Sein, sondern es muß das Sein selbst sein. Dieses Sein, das aus sich selbst und notwendig, ohne Anfang und Ursache alles Anfangenden ist, muß Eines sein; denn wäre es eine Mehrheit, so müßte es eine Scheidung geben zwischen dem, was das eine vom anderen unterscheidet und es zu diesem macht, und dem, was es mit anderen gemeinsam hat. Eine solche Scheidung gibt es aber in dem ersten Sein nicht. Es mag sein, daß mein flüchtiges Sein einen »Halt« hat an etwas Endlichem. Aber als Endliches könnte das nicht der letzte Halt und Grund sein. Alles Zeitliche ist als solches flüchtig und bedarf des ewigen Haltes. Bin ich mit meinem Sein an anderes Endliches gebunden, so werde ich mit ihm im Sein erhalten. Die Seinssicherheit, die ich in meinem flüchtigen Sein spüre, weist auf eine unmittelbare Verankerung in dem letzten Halt und Grund meines Seins (unbeschadet möglicher mittelbarer Stützen) hin. Das ist freilich ein sehr dunkles Erspüren, kaum »Erkenntnis« zu nennen. Augustinus, der den Weg zu Gott vor allem vom inneren Sein her gesucht und das Hinausweisen unseres Seins über sich selbst zum wahren Sein in immer neuen Wendungen betont hat, bringt doch zugleich stets unser Unvermögen, den Unfaßlichen zu fassen, zum Ausdruck. »Wer ... meint, es könne dem Menschen, der noch dieses sterbliche Leben führt, begegnen, daß er ... die strahlende Heiterkeit des Lichtes der Unwandelbaren Wahrheit erreichte und mit einem Geist, der Gewöhnung dieses Lebens völlig entfremdet, ihr beständig und unbeugsam anhängen – der hat nicht verstanden, was er sucht, noch wer (er ist, der) sucht ...« »... wenn du hinzutreten beginnst als Ähnlicher und anhebst, Gott durchzuspüren – im Maße, wie in dir die Liebe wächst, weil auch die Liebe Gott ist –, spürst du etwas, was du sagtest und nicht sagtest ... Ehe du nämlich spürtest, meintest du Gott zu

sagen: du beginnst zu spüren, und hier spürst du, wie nicht gesagt werden kann, was du spürst ...« Dies dunkle Spüren gibt uns den Unfaßlichen als den unentrinnbar Nahen, in dem wir »leben, uns bewegen und sind«, aber als den Unfaßlichen. Das schlußfolgernde Denken prägt scharfe Begriffe, aber auch die vermögen den Unfaßlichen nicht zu fassen, ja sie rücken ihn in die Ferne, die allem Begrifflichen eigen ist. Mehr als der Weg des philosophischen Erkennens gibt uns der Weg des Glaubens: den Gott der persönlichen Nähe, den Liebenden und Erbarmenden, und eine Gewißheit, wie sie keiner natürlichen Erkenntnis eigen ist. Aber auch der Weg des Glaubens ist ein dunkler Weg. Gott selbst stimmt seine Sprache zu menschlichen Maßen herab, um uns das Unfaßliche faßlicher zu machen: »... da Er in jener Sendung Seines Knechtes Moses sagte: »Ich bin, der Ich bin«, und: »Sage den Söhnen Israels: Der Ist, sendet mich zu euch« – weil eben dieses eigentliche Sein für den menschlichen Geist schwer zu fassen ist und er (Moses) als Mensch zu Menschen gesandt wurde, wiewgleich nicht von einem Menschen – ... fügte er gleich hinzu: »Sag den Söhnen Israels: der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs hat mich gesandt zu euch: das ist mein Name in Ewigkeit ... Was ich sprach: Ich bin, der Ich bin, das ist wahr, aber du fassest es nicht. Was ich aber sprach: Ich bin der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, dies ist sowohl wahr als auch für dich faßlich ... Dies nämlich: »Ich bin der Ich bin, das gehört zu mir; dies aber: Gott Abrahams und Gott Jakobs, das gehört zu dir«.

III. Wesenhaftes und wirkliches Sein

§ 1. Zeitlichkeit, Endlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit

Mit dem Gegensatz von aktuellem und potenziellem Sein – als Seinshöhe und Vorstufe zur Höhe verstanden – haben sich uns noch andere Seinsunterschiede enthüllt. Was zugleich aktuell und potenziell (in diesem Sinn) ist, das bedarf zum Übergang vom einen zum andern der Zeit. Aktuell-potenzielles Sein ist zeitliches Sein. Zeitliches Sein ist Existenzbewegung: immer neues Aufleuchten von Aktualität. Das Seiende, das zeitlich ist, besitzt sein Sein nicht, sondern wird immer aufs Neue damit beschenkt. Damit ist die Möglichkeit des Anfangens und Aufhörens in der Zeit gegeben. Hierdurch ist ein Sinn von Endlichkeit umschrieben: das, was sein Sein nicht besitzt, sondern der Zeit bedarf, um zum Sein zu gelangen, wäre danach das Endliche. Wenn es tatsächlich ohne Ende im Sein erhalten würde, wäre es damit noch nicht im echten Sinne des Wortes unendlich. Wahrhaft unendlich ist, was nicht enden kann, weil es nicht mit dem Sein beschenkt wird, sondern im Besitz des Seins ist,

Herr des Seins, ja das Sein selbst. Wir nennen es das ewige Sein. Es bedarf der Zeit nicht, sondern ist auch Herr der Zeit. Zeitliches Sein ist endlich. Ewiges Sein ist unendlich. Aber Endlichkeit besagt mehr als Zeitlichkeit, und Ewigkeit besagt mehr als Unmöglichkeit des Endens in der Zeit. Was endlich ist, bedarf der Zeit, um das zu werden, was es ist. Und das ist ein sachlich Begrenztes: was ins Sein gesetzt wird, das wird als etwas ins Sein gesetzt: als etwas, das nicht nichts, aber auch nicht alles ist. Und das ist der andere Sinn von Endlichkeit: etwas und nicht alles sein. Entsprechend besagt Ewigkeit als Vollbesitz des Seins: nichts nicht sein, d. h. alles sein.

Wenn Zeitlichkeit als solche an Endlichkeit als sachliche Begrenztheit gebunden ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß das, was sachlich begrenzt ist, auch notwendig zeitlich sein müsse. Um das Verhältnis von Zeitlichkeit und Endlichkeit zu klären, wird es dringlich, außer dem Sein das, was ist, ins Auge zu fassen – zunächst innerhalb des Bereichs, auf den wir die Untersuchung vorläufig beschränkt haben. Damit kehren wir zu einer Frage zurück, die schon angeschnitten, aber nicht gelöst wurde: die »Erlebniseinheiten« erschienen uns als etwas, was sich im fließenden, zeitlichen Sein des Ich aufbaut und damit zu einem »Ganzen« wird und als solches bewahrt wird, obwohl es keine Möglichkeit hat, in der Zeit »zu stehen und zu bleiben«. Diese merkwürdigen Verhältnisse bedürfen weiterer Klärung.

§ 2. Wesenheit (eidos) und wesenhaftes Sein

An der einfachen Seinstatsache, von der wir ausgingen, schieden wir anfangs die geistige Regung, in der ich meines Seins inne werde, das Ich und das Sein selbst. Bei näherer Betrachtung mußte das Sein des Ich noch von dem seiner geistigen Regung oder der Erlebniseinheit unterschieden werden: das lebendig-wirkliche Sein des Ich, das von Augenblick zu Augenblick aus verborgenen Quellen erneuert wird, und das Sein der in seinem Leben erwachsenden Erlebniseinheit, das ein Werden und Vergehen ist, ein Aufsteigen zur Höhe des Lebendig-Wirklichen, dem sofort das Absteigen folgt.

Damit ist aber die Erlebniseinheit noch nicht genügend gekennzeichnet. Von dem Werden und Vergehen muß das unterschieden werden, was wird und vergeht und, nachdem es geworden ist, trotz seiner Vergangenheit immer noch in gewisser Weise ist. Es wurde festgestellt, daß die Einheit eines Erlebnisses und seine Abgrenzung gegenüber andern (nicht allein, aber doch wesentlich) durch seinen Gehalt bedingt ist: die Freude am Gelingen einer Arbeit ist etwas anderes als das Arbeiten selbst; beides kann zeitlich aufeinanderfolgen, aber auch, wenn ich arbeite und mich gleichzeitig des Gelingens freue, ist beides von einander abgehoben. Meine Freude – diese Freude, die ich eben fühle – entsteht und vergeht: die Freude als solche entsteht nicht und vergeht nicht. Es ist hier noch Verschiedenes zu unterscheiden. Ich kann die Freude genau so nehmen, wie ich sie erlebe, das volle unverkürzte Was meines Erlebnisses: dazu gehört, daß es Freude am Gelingen der Arbeit ist, daß es eine herzliche, eine dankbare Freude ist usw. Oder ich kann die Freude als solche nehmen. Für sie ist es gleichgültig,

woran ich mich freue, welcher Art die Freude ist, ob sie lange oder kurz dauert, auch ob es meine oder eines andern Menschen Freude ist. Wir stoßen hier auf eines jener Gebilde, die Plato mit seinen »Ideen« (ἰδέα, εἶδος) im Auge hatte: das »Schöne an sich«, durch das alle schönen Dinge schön sind, das »Gerechte an sich«, durch das alle gerechten Handlungen gerecht sind, usw. Aristoteles hat das selbständige Sein der »Ideen« entschieden geleugnet und es in immer erneuten Bemühungen als unmöglich zu erweisen gesucht, aber mit anderer Deutung ihrer Seinsweise und ihres Verhältnisses zu den Dingen hat er sie doch – unter dem Namen eidos (Urbild) oder morphē (Form) – übernommen. Wir wollen für diese Gebilde nicht den viel umstrittenen und vieldeutigen Namen »Ideen« gebrauchen, sondern den phänomenologischen Ausdruck »Wesenheit«. Es gibt viele Erlebnisse der Freude: verschieden durch das Ich, das sie erlebt, durch ihren Gegenstand, durch ihre zeitliche Bestimmtheit und Dauer und noch manches andere. Die Wesenheit Freude ist eine. Sie ist nicht meine oder deine, sie ist nicht jetzt oder später, sie dauert nicht lang oder kurz. Sie hat kein Sein in Raum und Zeit. Aber wo und wann immer Freude erlebt wird, da ist die Wesenheit Freude verwirklicht. Durch sie sind alle Freudenerlebnisse als das, was sie sind, bestimmt, ihr verdanken sie ihren Namen. Was besagt das »verwirklicht«? Wenn nirgends in der Welt Freude erlebt wird, gibt es dann auch die Wesenheit Freude nicht? »Es gibt« sie nicht so, wie es erlebte Freude gibt. Aber es könnte keine erlebte Freude geben, wenn nicht die Wesenheit Freude zuvor schon wäre. Sie ist das, was alle erlebte Freude möglich macht. Das »Zuvor« besagt nicht, daß sie in der Zeit vorausginge. Sie ist ja überhaupt nicht in der Zeit. Darum ist sie auch nicht potenziell in dem Sinn, in dem es die noch nicht vollendete Freude ist. Das Sein der Wesenheit ist keine niedere Vorstufe des wirklichen Seins. Hering sagt von ihr: »Wir meinen ... etwas, was in sich völlig frei ist von einer Beziehung auf Gegenstände, etwas, was, ‚ist, was es ist, mag es überhaupt reale und ideale Welten von Gegenständen geben oder nicht. Wir können sie denken ohne die Welt. Sie sind nicht ... bedürftig eines Trägers, sondern ... selbständig und in sich ruhend.« Sie »gehört in eine völlig andere Sphäre als in die der Gegenstände. Gleichwohl tritt sie in Beziehung zu diesen. Wir sagen, es gebe Gegenstände, die an ihr teilhätten, und umgekehrt – nicht ganz korrekt –, sie könne sich an den Gegenständen realisieren.« »Gäbe es keine Wesenheiten, so gäbe es auch keine Gegenstände. Es sind die letzten Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände und ihrer selbst.« »Die Wesenheit oder das eidos ... findet nicht wie der Gegenstand ihr Dasein durch Teilhaben (metexis) an etwas außer ihr, welches ihr Wesen verleihen würde, so wie sie selbst dem Gegenstände, sondern sie schreibt sich selbst, wenn man so sagen darf, ihr Wesen vor. Die Bedingungen ihrer Möglichkeit liegen nicht außer ihr, sondern voll und ganz in ihr selbst. Sie ist, und sie allein, eine πρώτη οὐσία.« Manches von dem Gesagten, besonders der letzte Satz, schießt über das Ziel hinaus. Als er niedergeschrieben wurde, war es dem Verfasser wohl nur darum zu tun, das Verhältnis der Wesenheiten zu endlichen Gegenständen festzustellen. Ich glaube nicht, daß er an eine Gegenüberstellung der Wesenheit und des »ersten Seienden« – in dem Sinn, in dem dieser Ausdruck in unserm Zusammenhang gebraucht wurde und in dem er bei Aristoteles und in der Scholastik üblich war – gedacht hat. Das Verhältnis von diesem und jenem »ersten Seienden« klarzustellen, war ja das große Anliegen der christlichen Platoniker, die sich vor die Aufgabe gestellt sahen, die Gottesidee ihres

Glaubens mit der platonischen Ideenlehre in Einklang zu bringen. Und nur im Zusammenhang mit dem Verhältnis des »Schöpfers« zu den »Ideen« kann das Verhältnis der »Ideen« zur »Welt« letztlich geklärt werden. Es ist hier nicht der Ort, diese Frage anzuschneiden. Unser Verfahren schreibt uns vor, das Sein zunächst einmal so weit zu klären, wie es innerhalb des uns unmittelbar nahen und von uns untrennbaren Seinsgebiets, des Ichlebens, möglich ist. Wir sind in diesem Gebiet auf ein Seiendes gestoßen, das dem Fluß des Ichlebens entzogen und für ihn vorausgesetzt ist: auf die Erlebnis-Wesenheiten. Im Verhältnis zu den Erlebnis-Einheiten, die werden und vergehen, sind sie in der Tat ein »erstes Seiendes«. Das Ichleben wäre ein unentwirrbares Chaos, in dem nichts unterschieden werden könnte, wenn in ihm nicht Wesenheiten »verwirklicht« würden; durch sie kommt Einheit und Mannigfaltigkeit, Gliederung und Ordnung, Sinn und Verstehbarkeit hinein. Sinn und Verstehbarkeit – ja wir stehen hier geradezu an der Urquelle des Sinnes und der Verstehbarkeit. »Sinn« – λόγος – was besagt das Wort? Wir können es nicht sagen und nicht erklären, weil es alles Sagens und Erklärens letzter Grund ist. Daß Worte einen Sinn haben, liegt allem Sprechen zu Grunde. Daß man mit allem Fragen und Begründen auf einen letzten in sich verstehbaren Grund kommt, ist Voraussetzung alles Erklärens und Begründens. Der letzte Grund ist der in sich und aus sich verstehbare Sinn. Sinn und Verstehen gehören zueinander. Sinn ist das, was verstanden werden kann, und Verstehen ist Sinn-erfassen. Das Verstehbare (intelligibile) zu verstehen (intelligere) ist das eigentlichste Sein des Geistes, der von daher den Namen Verstand (intellectus) bekommen hat. Als »logisch« oder »rational« verfahrenender geht er den »Sinnzusammenhängen« nach. »Ratio« (logisches Verfahren) ist Ableitung von Sinn aus Sinn oder Rückführung von Sinn auf Sinn. In dem Letzten, das nicht mehr ableitbar und nicht mehr rückführbar ist, kommt der Verstand zur Ruhe. Hering sagt von den echten Wesenheiten, sie seien das einzige, »was einer restlosen Verständlichmachung aus sich selbst heraus fähig ist« und dessen »Kenntnis uns allein in den Stand setzt, alles, was es gibt, nicht nur festzustellen, sondern auch zu verstehen«. Sie stellen eine sachhaltige Mannigfaltigkeit dar. Es gibt abgeleitete Wesenheiten, die auf einfachere zurückweisen und aus diesen verständlich zu machen sind (z. B. »Bittersüß«). Aber die letzten einfachen Wesenheiten sind nicht mehr auseinander ableitbar. Im Bereich des Bewußtseins bezeichnen die Namen der unterschiedenen Erlebnisgehalte solche einfachen Wesenheiten: z. B. Trauer, Freude, Schmerz, Lust, aber auch Bewußtsein, Erlebnis, Ich. Die Wesenheiten dürfen natürlich nicht mit dem nach ihnen genannten Wirklichen verwechselt werden. Die Wesenheit Ich ist kein lebendiges Ich und die Wesenheit Freude keine erlebte Freude. Größer vielleicht ist die Gefahr, daß man Wesenheit als »Begriff« zu deuten sucht. Das wäre ein großes Mißverständnis. Begriffe »bilden« wir, indem wir an einem Gegenstand »Merkmale« zur Abhebung bringen. Wir haben darin eine gewisse Freiheit: Wesenheiten bilden wir nicht, sondern finden sie vor. Wir haben darin keinerlei Freiheit: es steht wohl in unserer Hand zu suchen, aber nicht zu finden. Und an den letzten Wesenheiten können wir, weil sie einfach sind, auch nichts zur Abhebung bringen. Sie können darum auch nicht »definiert« werden, wie Begriffe definiert werden. Die Worte, die man verwendet, um zu ihnen hinzuführen, haben – wie Max Scheler zu sagen pflegte – nur die Bedeutung eines Zeigestabes: Sieh selbst hin, dann wirst du verstehen, was ich meine. »Ich«, »Leben«, »Freude« –

wer könnte verstehen, was die Worte bedeuten, wenn er es nicht in sich selbst erfahren hätte? Aber wenn er es in sich erfahren hat, dann kennt er nicht nur sein Ich, sein Leben und seine Freude, sondern er versteht auch, was Ich, Leben, Freude überhaupt sind; und nur weil er das versteht, kann er sein Ich, sein Leben, seine Freude als Ich, Leben Freude erkennen und begreifen. Es sind viele neue Fragen damit aufgerührt. Doch wir müssen bemüht sein, dem Faden zu folgen, der uns bisher geleitet hat.

Die Erlebnis-Wesenheiten sind keine Erlebnisse, sie sind für die Erlebniseinheiten vorausgesetzt. Welcher Art ist ihr Sein? Es ist kein Werden und Vergehen wie das der Erlebnisse, auch keine von Augenblick zu Augenblick neu empfangene Lebendigkeit wie das des Ich. Es ist ein wandellooses und zeitloses Sein. Also das ewige Sein des ersten Seienden? In der Tat beschreibt Plato das Sein seiner »Ideen« mit denselben Ausdrücken, die später von den christlichen Philosophen für die Schilderung des göttlichen Seins verwendet wurden, und auch Aristoteles ist zu keiner klaren Scheidung zwischen dem göttlichen Sein und dem der unveränderlichen Wesen (dabei dachte er allerdings nicht an die Ideen, sondern an Geistwesen) gelangt. Erst die christlichen Denker haben sich darum bemüht, beides zu trennen und das wechselseitige Verhältnis zu ergründen. Tatsächlich ist ein großer Unterschied zwischen dem ersten Sein, in dem wir den Urheber alles andern Seins sehen, und dem Sein der Wesenheiten. Das erste Sein ist das vollendete, und das heißt nicht nur: das wandellose, das nicht wird und vergeht, sondern das unendliche und alle Fülle und Lebendigkeit in sich schließende. In dieser Weise vollendet ist das Sein der Wesenheiten nicht. Sein Vorzug vor dem der wirklichen Erlebniseinheiten ist, daß es, der Zeit enthoben, auf gleicher Höhe wandellos beharrend und ruhend ist. Aber es ist kein »lebendiges«, sondern erscheint als ein totes und starres, wenn man die einzelne Sinneseinheit als begrenzte und für sich bestehende nimmt. Das ist der Einwand, der schon gegen die platonische Ideenlehre erhoben wurde. Wie kommt es zu ihrer »Verwirklichung« und zur »Teilnahme« an ihnen – was »bringt sie in Bewegung«? Daß in mir eine wirkliche Freude auflebt, das ist nicht der Wesenheit Freude zuzuschreiben, und daß ich lebe, nicht der Wesenheit Ich. Wir rühren hier an den Zusammenhang von Wirklichkeit und Wirksamkeit, der uns – sobald wir ihm nachgehen – einen neuen Sinn des Wortes »Akt« erschließen wird. Das Sein der begrenzten und gesonderten Wesenheiten ist unwirksames und darum auch unwirkliches Sein. Das erste Seiende aber ist daß ur-wirksame und ur-wirkliche. Das Sein der Wesenheit ist aber auch kein potenzielles, wenn wir darunter eine Vorstufe des wirklichen Seins verstehen. Wenn es auch nicht schlechthin vollendet, weil nicht alle Fülle des Seins in sich bergend, ist, so ist es doch auf seine Weise vollendet, weil es keine Steigerung über sich hinaus (ebensowenig eine Minderung) erfahren kann. Es ist Bedingung der Möglichkeit des wirklichen Seins und seiner Vorstufen, des aktuellen und des potenziellen. Die »Verwirklichung« der Wesenheit besagt nicht, daß sie wirklich wird, sondern daß etwas wirklich wird, was ihr entspricht. Die Möglichkeit des wirklichen Seins ist in ihrem Sein begründet. Darum ist es nicht etwa möglich, ihr unwirkliches Sein Nichtsein zu nennen. Was für ein anderes Bedingung des Seins ist, das muß selbst ein Sein haben. Ja, schon weil es etwas ist, muß es auch sein. Nur, was nichts ist, ist nicht. Aber welcher Art ist dieses Sein? Wir wollen es – im Gegensatz zum wirklichen – wesenhaftes nennen und

uns vorläufig damit begnügen, es durch diesen Gegensatz zu kennzeichnen. Um es in seiner Eigenart zu fassen, wird es gut sein, zuvor die Wesenheiten noch gegen anderes abzugrenzen, was mit ihnen zusammenhängt, aber keineswegs mit ihnen gleichbedeutend ist.

§ 3. *Wesenheit, Begriff und Wesen*

Es wurde gesagt: Wesenheiten lassen sich nicht definieren. Was Freude ist, kann mir niemand begrifflich machen, wenn ich nicht selbst Freude erlebt habe. Habe ich aber Freude erlebt, dann verstehe ich auch, was »Freude überhaupt« ist. Indessen – finden wir nicht in den Lehrbüchern der Psychologie Definitionen der Freude? Und hat uns nicht der hl. Thomas eine sorgfältig ausgearbeitete »Affektenlehre« mit scharfen Begriffsbestimmungen und Einteilungen, Über- und Unterordnungen gegeben? Die Freude wird dort bestimmt als eine »Passion« des »Begehungsvermögens«; durch ihren Gegenstand unterscheidet sich »die Freude, die einem Gut, von der Trauer, die einem Übel gilt«. Sie entspricht ferner einer bestimmten Stufe im Fortgang der Strebensbewegung: »der Genuß ... geht zuerst eine gewisse Verbindung mit dem Strebenden ein, sofern er als ein ihm Gleiches oder Angemessenes aufgefaßt wird: und daraus ergibt sich die Passion der Liebe (amor), die nichts anderes ist als ein Geformtwerden des Strebens durch den Gegenstand des Strebens selbst; darum heißt die Liebe eine Vereinigung des Liebenden mit dem Geliebten. Das aber, was so in gewisser Weise verbunden ist, wird weiterhin begehrt ..., damit die Verbindung realiter vollzogen werde, so daß der Liebende das Geliebte genießen könne; und so entsteht die Passion des Verlangens: hat man es aber wirklich erlangt, so erzeugt es die Freude. So ist also das erste in der Bewegung des Begehrens die Liebe, das Zweite das Verlangen, das Letzte die Freude ...« Die Freude im engeren Sinne (laetitia) wird von einer Reihe ihr nahe verwandter Gemütszustände abgegrenzt: »... die einen besagen einen hohen Grad der Freude: diese Hochspannung aber ist entweder zu finden im Hinblick auf eine innere Verfassung (dispositio), und dann ist sie Freude, die eine innere Ausweitung des Herzens bedeutet; sie heißt nämlich »laetitia« gleichsam als »latitia«; oder im Hinblick darauf, daß die Hochspannung der inneren Fröhlichkeit (gaudium) sich in äußeren Zeichen Luft macht – dann ist es Frohlocken (exultatio); es heißt nämlich »exultatio«, sofern die innere Fröhlichkeit gewissermaßen nach außen hinauspringt (exterius exilit); dies Hinausspringen ist zu bemerken als eine Veränderung der Miene, worin – wegen ihres nahen Zusammenhanges mit der Einbildungskraft – zuerst die Anzeichen der Gemütsverfassung hervortreten, und dann ist es Heiterkeit (hilaritas); oder sofern man infolge der hochgespannten Fröhlichkeit auch zu Worten und Taten geneigt ist ..., und dann ist es Aufgeräumtheit (iucunditas).«

Alles das sind sicherlich richtige, klärende und verdeutlichende Feststellungen; sie weisen der Freude ihre Stelle im Seelenleben zu, sie lehren sie von anderm unterscheiden, was mit ihr verwandt oder ihr entgegengesetzt ist, zeigen, unter welchen Bedingungen sie entsteht, welches ihre Begleiterscheinungen und Folgen sind, und schaffen damit eine wertvolle Grundlage für ihre richtige Einschätzung und praktische Behandlung. Aber gelten sie von der Wesenheit Freude? Zweifellos nicht. Die Wesenheit

Freude ist kein seelischer Zustand, sie hat keine Grade, gibt sich nicht in leiblichen Ausdruckserscheinungen kund und treibt nicht zu Worten und Taten an. Man könnte sich fragen, ob es nicht zutreffe, daß sie auf das Gute bezogen und überhaupt auf einen Gegenstand gerichtet sei. Aber auch das wird man verneinen müssen. Es gilt von jeder Freude, aber nicht von der Wesenheit Freude. Es ist nicht das, was die Freude zur Freude macht. Also die Begriffsbestimmung, in die sich die Ausführungen des hl. Thomas zusammenfassen lassen, ist nicht die Bestimmung der Wesenheit. Sie kann es schon darum nicht sein, weil für das Verständnis all dieser Ausführungen bereits vorausgesetzt ist, daß man weiß, was Freude ist.

Was wird denn nun durch den Begriff bestimmt? Nicht die Wesenheit, aber auch nicht die einzelne erlebte Freude, jedenfalls nicht eine allein. Jede Freude ist auf etwas Gutes bezogen, jede hat eine bestimmte »Höhe«, jede drängt nach einem Ausdruck. Aber diese Freude ist auf dieses Gut bezogen und jene auf jenes. Die eine hat einen höheren, die andere einen minderen Grad. Der Begriff faßt zusammen, was aller Freude gemeinsam ist (sofern es bei der Bildung des Begriffes darauf abgesehen ist, alles zu erfassen, was Freude ist; an sich können Begriffe ja auch weniger allgemein, ja sogar auf ein Einzelding eingeschränkt sein). Für gewisse Zwecke kann es genügen, dabei nur einige Merkmale »herauszugreifen«, die es ermöglichen, alles, was Freude ist, gegenüber allem andern abzugrenzen. Will man aber auf die Frage antworten: Was ist die Freude? – und will man nicht nur irgendeine richtige Antwort geben (z. B.: »... ein Erlebnis«, oder: »... eine Gemütsbewegung«), sondern die sachlich erschöpfende Auskunft, die »Wesensdefinition«, so wird der Begriff alles enthalten müssen, was zum Wesen der Freude gehört. Dabei ist mit Wesen etwas bezeichnet, was weder mit der Wesenheit noch mit dem Begriff zusammenfällt.

Hering hat folgenden »Hauptsatz vom Wesen« aufgestellt: »Jeder Gegenstand (welches seine Seinsart auch sein möge) hat ein und nur ein Wesen, welches als sein Wesen die Fülle der ihn konstituierenden Eigenart ausmacht. – Umgekehrt gilt – und dies besagt etwas Neues: Jedes Wesen ist seinem Wesen nach Wesen von etwas, und zwar Wesen von diesem und keinem andern Etwas.« Das Wesen ist also die »den Gegenstand ausmachende Eigenart«, »sein Bestand an wesentlichen Prädikabilien«. Hering bezeichnet es auch als Sosein (ποῖον εἶναι). Daß es Wesen von etwas ist, Eigenart eines Gegenstandes, kennzeichnet es als etwas Unselbständiges. Es ist das, wodurch das Was des Gegenstandes bestimmt ist (τὸ τί ἦν εἶναι). Darum ist ein »wesen-loser« Gegenstand undenkbar. Es wäre kein Gegenstand mehr, sondern nur noch die leere Form eines solchen.

In dem Rahmen, in dem wir unsere ersten Untersuchungen anstellten, dem Bereiche des Ichlebens, konnten wir es bisher vermeiden, von »Gegenständen« zu sprechen. Jetzt, da dieser Rahmen überschritten ist – wenn wir auch in diesem Bereich auf »Wesen« und »Wesenheiten« gestoßen sind, so ist doch schon jetzt deutlich, daß es so etwas nicht nur in diesem Bereich gibt, sondern im Bereich alles Seienden –, ist das nicht mehr möglich. »Gegenstand« kann einmal als das genommen werden, was dem erkennenden Geist entgegen- oder gegenübersteht. Dann ist es gleichbedeutend mit Etwas überhaupt: alles, was nicht nichts ist, was darum erkannt und wovon etwas ausgesagt werden kann.

In diesem Sinn gibt es »selbständige« und »unselbständige« Gegenstände. So verstanden sind also auch »Erlebnis«, »Freude«, »Wesen« und »Wesenheiten« Gegenstände. Es kann aber auch bei Gegenstand vornehmlich an das Stehen und zwar an das gegen andere abgesonderte Stehen gedacht werden, an Selbständigkeit und Eigenständigkeit. Dann ist nicht jedes Etwas Gegenstand, sondern nur das, was in sich selbst Bestand hat, ein Sein in sich. In diesem Sinn sind »Dinge« und »Personen« Gegenstände, in gewisser Weise auch Zahlen und Begriffe; Eigenschaften und Erlebnisse aber sind keine, und auch Wesen nicht.

Wenn es im »Hauptsatz vom Wesen« hieß, daß jeder Gegenstand ein Wesen habe, so waren nicht nur Gegenstände im engeren Sinne des Wortes gemeint. Auch Eigenschaften und Erlebnisse haben ein Wesen, ja es muß auch vom Wesen des Wesens gesprochen werden. Jedes Ding hat sein Wesen. Ist es ein Einzelding (Individuum) – dieser Mensch oder diese meine Freude –, so ist auch sein Wesen ein Individuum. »Zwei völlig gleiche (individuelle) Objekte haben zwei völlig gleiche Wesen aber nicht identisch dasselbe; von zwei gleichen Blumen, zwei kongruenten Dreiecken hat eben jedes sein Wesen«. Zum Wesen dieses Menschen gehört es, daß er leicht aufbraust und leicht wieder versöhnt ist, daß er die Musik liebt und gern Menschen um sich sieht. Es gehört nicht zu seinem Wesen, daß er eben jetzt über die Straße geht und daß er vom Regen überrascht wird. Auch vom Wesen des Menschen kann und muß gesprochen werden. Zum Wesen des Menschen gehört es, daß er Leib und Seele hat, vernunftbegabt und frei ist. Es gehört nicht zu seinem Wesen, daß er weiße Haut oder blaue Augen hat, daß er in einer Großstadt geboren wird, an einem Kriege teilnimmt oder an einer ansteckenden Krankheit stirbt. Das Wesen umfaßt also nicht alles, was von einem Gegenstand ausgesagt werden kann. Es gibt »wesentliche« und »unwesentliche Eigenschaften«; und zu dem, was und wie er ist, kommt das, was mit ihm geschieht: sein Schicksal, d. i. sein Tun und Leiden (ποιεῖν καὶ πάσχειν), seine Beziehung zu anderen, seine Raum- und Zeitbestimmtheit. Nur was auf die Fragen: was ist der Gegenstand? und wie ist er? antwortet (und nicht all das, sondern nur ein Teil davon), gehört zum Wesen. Andererseits ist nicht alles, was nicht zum Wesen gehört, »zufällig«, sondern manches ist im Wesen begründet. (Der Sinn des »Zufälligen« bestimmt sich als »nicht im Wesen begründet«.) Daß Napoleon den Feldzug nach Rußland unternahm, gehört nicht zu seinem Wesen, aber es ist in seinem Wesen begründet. Unter dem, was im Wesen gründet, ist manches – aber wiederum nicht alles –, was notwendig daraus folgt. So ist jenes Unternehmen Napoleons in seinem Wesen als möglich vorgezeichnet, es ist daraus verständlich, aber wir können es nicht als notwendig daraus folgend bezeichnen: es ist nicht undenkbar, daß er sich anders entschlossen hätte. Dagegen folgt aus dem Wesen des Quadrats notwendig, daß sein Flächeninhalt größer ist als das eines gleichseitigen Dreiecks von gleicher Seitenlänge. Es ist unmöglich, daß es anders wäre. Es folgt aus seinem Wesen und gehört nicht dazu, weil zu seinem Wesen überhaupt keine Beziehung zu einem andern Gegenstand gehört. Dagegen gehört es zu seinem Wesen, daß es vier gleiche Seiten hat.

Das sind nur einige andeutende und unzureichende Aussagen über das Wesen, aber sie genügen, um seine Verschiedenheit vom Begriff und von der Wesenheit zu erkennen. Der Begriff wird gebildet, um

den Gegenstand zu bestimmen. Das Wesen wird am Gegenstand aufgefunden. Es ist unserer Willkür gänzlich entzogen. Das Wesen gehört zum Gegenstand, der Begriff ist ein von ihm getrenntes Gebilde, das auf ihn »bezogen« ist, ihn »meint«. Die Begriffsbildung hat die Wesenserfassung zur Voraussetzung. Sie schöpft daraus.

Auch von der Wesenheit ist das Wesen dadurch unterschieden, daß es zum Gegenstand gehört, während die Wesenheit im Verhältnis zum Gegenstand etwas Selbständiges ist. Wir sprechen von der »Wesenheit Freude«, aber vom »Wesen der Freude«. Das Wesen zeigt einen Aufbau aus Wesenszügen, die sich am Wesen zur Abhebung bringen und begrifflich fassen lassen. Das Wesen ist das, was begrifflich faßbar und wodurch der Gegenstand faßbar und bestimmbar wird.

§ 4. Das Wesen und sein Gegenstand; Wesen, »volles Was und Wesenswas« Wesensveränderung und Wesenswandel

Um über die Seinsweise des Wesens etwas sagen zu können, müssen wir das Verhältnis des Wesens zum Gegenstand, dessen Wesen es ist, noch näher betrachten. Wir können vom Wesen dieser meiner Freude sprechen und vom Wesen der Freude. Das sind verschiedene Gegenstände und verschiedene Wesen. »Diese meine Freude« ist mein gegenwärtiges Erlebnis, etwas Einmaliges, zeitlich Festgelegtes und Begrenztes, mir und keinem anderen Zugehöriges. Wenn sie vorüber ist und wenn ich sie mir wieder »vergegenwärtige«, so ist diese Vergegenwärtigung nicht dasselbe wie das, was ich jetzt erlebe, sondern ein neues Erlebnis, wenn auch mit einem beiden gemeinsamen Gehalt. Eben dieser gemeinsame Gehalt – vorausgesetzt, daß nichts von dem gegenwärtig Erlebten verloren gegangen ist, daß ich Zug um Zug in der Erinnerung das Vergangene wiederaufleben lassen kann, was natürlich ein idealer Grenzfall ist – ist das volle Was dieser meiner Freude, während das »Gegenwärtigsein« oder »Vergangensein« ihre Seinsweisen sind. Zu diesem vollen Was gehört, daß sie Freude an der eben erhaltenen Nachricht ist, daß sie lebhaft ist, daß sie lange anhält. Es gehört nicht dazu, daß ich gleichzeitig ein Geräusch von der Straße höre. Es gehört auch nicht dazu, aber es folgt daraus, daß ich nun »vor Freude« nicht mehr so gut arbeiten kann wie vorher. Vor allem gehört natürlich dazu, daß es Freude ist, eine Verwirklichung der Wesenheit Freude. Fällt das »volle Was« mit dem Wesen dieser meiner Freude zusammen? Das können wir nicht sagen. Vielmehr ist hier noch eine doppelte Unterscheidung zu treffen: 1. Wenn wir Wesen als $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ oder $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ fassen, so ist es nicht das Was, sondern das Wassein (bzw. Sosein) oder die Wasbestimmtheit. 2. Zum vollen Wassein (in das wir alles $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ eingeschlossen denken) gehört auch, wie groß die Freude ist. Aber die Freude kann wachsen, sie kann stärker, reicher und tiefer werden und ist doch noch »diese meine Freude«, dieselbe wie vorher – anders, aber keine andere geworden. Das volle Wassein ist ein anderes, aber das Wesen nicht. Zum Wesen des Gegenstandes gehört alles das und nur das, was erhalten bleiben muß, damit es noch »dieser Gegenstand« bleibt. Natürlich ist diese meine Freude nicht mehr vorhanden, wenn ich

keine Freude mehr spüre. Wenn ich die Nachricht einem andern Menschen mitteile und wenn er dann von einer gleichen Freude erfüllt wird, so ist das eine andere als meine. Es gehört also auch zum Wesen dieser Freude, wessen Freude es ist. Und – wie schon früher gesagt wurde – es bleibt nicht dieselbe, wenn es nicht mehr Freude am selben Gegenstand ist. Der Unterschied zwischen dem vollen Wassein und dem Wesen besteht nur dort, wo ein Gegenstand, dessen Sein sich »über eine Dauer erstreckt« – d. h. der Zeit braucht, um fortlaufend zum Sein zu gelangen –, während dieser Dauer Veränderungen unterliegt. Das gilt für alle Gegenstände, deren Sein ein »Werden und Vergehen ist«. Dahin gehören – wie wir schon festgestellt haben – alle Erlebniseinheiten, es gehört dazu aber auch die gesamte Welt der sinnenfälligen Dinge, die Natur. Er besteht nicht bei Zahlen, bei reinen geometrischen Gebilden, bei reinen Farben und Tönen, bei all dem, was man – im Gegensatz zu den »realen« – als »ideale« Gegenstände bezeichnet. Bei ihnen fallen Wassein und Wesen zusammen. In der Welt des Werdens und Vergehens aber ist in dem, was ein Gegenstand jeweils ist, ein fester und ein wechselnder Bestand zu unterscheiden. Der feste Bestand ist das, was wir als das Wesenswas bezeichnen können. Damit ist nicht gesagt, daß das Wesen selbst jeglichem Wandel entzogen sei. Bei einem Menschen sehen wir den »Charakter« als das Bleibende und Feste an, woran wir uns zu halten haben und was uns den Schlüssel zum Verständnis seines wechselnden Erscheinens und Gehabens gibt. Es kommt aber vor, daß so ein Schlüssel plötzlich versagt, nachdem er sich lange Zeit bewährt hat. Der Mensch erscheint uns »wie ausgewechselt«. Es ist keineswegs gesagt, daß wir uns bisher in ihm getäuscht haben. Er kann wirklich »umgewandelt« sein, und sobald wir den neuen Schlüssel entdeckt haben, finden wir uns wieder zurecht. Der Mensch ist noch derselbe, das Wesen aber ist – »verändert« oder »ein anderes«? Das ist nun die Frage. In der Tat scheint mir beides möglich. Von »Veränderung« des Wesens wird man sprechen, wenn nacheinander einzelne Züge des Wesensbildes sich wandeln und so allmählich ein verändertes Gesamtbild entsteht, wie es bei der Entwicklung des Kindes zum Jüngling und des Jünglings zum Mann der Fall ist. Es bleibt dann doch in dem veränderten Gesamtbild ein Grundbestand des früheren. Und das kann auch bei plötzlichen »Bekehrungen«, bei der »Umwandlung des Saulus in einen Paulus«, der Fall sein. Der Eiferer für das mosaische Gesetz ist ja in dem »Gefesselten Jesu Christi« (Eph 3, 1), der im Dienst des Evangeliums sich völlig aufzehrt, noch deutlich wiederzuerkennen, wenn auch die unerbittliche Härte des Kämpfers einer sich selbst verschwendenden Güte gewichen ist und die Starrheit der Gesetzestreue der leichtbeweglichen Lenkbarkeit gegenüber dem leisen Hauch des Heiligen Geistes. Dagegen sind aber auch Fälle möglich, wo kein Bleibendes im Wechsel mehr festzustellen ist. Dann ist es angemessen zu sagen, daß das Wesen »ein anderes«, nicht »verändert« sei. Wenn trotzdem der Mensch noch als »derselbe« anzusprechen ist, so liegt das daran, daß vom Wesen noch sein »Träger« zu unterscheiden ist, dem erst das eine und dann das andere Wesenswas zukommen kann. Wo das Wesen nicht »verändert«, sondern »ein anderes« geworden ist, wollen wir nicht von »Veränderung«, sondern von »Wandel« und »Verwandlung« (Wandel des Wesens – Verwandlung des Gegenstandes) sprechen.

Veränderung und Wandel des Wesens kommt natürlich nur bei veränderlichen Gegenständen in Betracht. Zahlen, reine Farben, reine Töne haben immer dasselbe, unveränderte Wesen.

§ 5. Einzelwesen und allgemeines Wesen

Diese Verschiedenheiten von Was und Wesen weisen darauf hin, daß auch die entsprechende Seinsweise keine einheitliche sein wird. Aber vor der Prüfung dieser Frage wird es gut sein, neben dem Wesen der Einzeldinge noch das in ihnen verwirklichte »Allgemeine« zu prüfen. Es wurde gesagt: das Wesen »dieser meiner Freude« sei ein anderes als das Wesen der Freude. Zum Wesen der Freude gehört es, daß sie Freude ist (also die Wesenheit Freude darin verkörpert), daß sie Freude an einem Gegenstande oder über einen Gegenstand ist (aber ohne Festlegung auf diesen oder jenen), daß sie das Erlebnis eines seelischen Wesens ist (aber nicht meine oder die eines bestimmten andern). Wir könnten hier auch die früher angeführten Darlegungen des hl. Thomas über die Freude heranziehen. Das Wesen der Freude ist in »dieser meiner Freude« und in jedem einzelnen Erlebnis der Freude verwirklicht und nur in den einzelnen Erlebnissen verwirklicht. Denn was bedeutet der Ausdruck: »die Freude«? Es gibt nicht neben den einzelnen Erlebnissen der Freude eine »allgemeine Freude«, die wie ein Einzelding ihren Platz in der wirklichen Welt – in diesem Fall im Erlebniszusammenhang eines bestimmten seelischen Wesens – hätte. Dennoch sind Aussagen über »die Freude« möglich, die nicht auf ein einzelnes Erlebnis der Freude bezogen sind. »Die Freude erhöht die Lebenskraft.« »Die Freude kann tief oder oberflächlich sein.« Die einzelne Freude ist entweder tief oder oberflächlich; d. h. ich kann im Zweifel sein, ob sie so oder so beschaffen ist, aber an sich selbst steht es fest, wie sie ist. Die Freude aber ist »tief oder oberflächlich«; für sie gibt es keine Entscheidung, ob sie so oder so ist. Es ist sogar sprachlich möglich zu sagen: »Die Freude kann tief und oberflächlich sein.« Auf die einzelne Freude bezogen wäre das ein Widersinn. Es bestehen aber zwischen den Sätzen über die »allgemeine Freude« und denen über die »einzelne Freude« Zusammenhänge. Weil die Freude »tief und oberflächlich« sein kann, besteht für die einzelne Freude die Möglichkeit, entweder tief oder oberflächlich zu sein. Wäre die Freude als solche tief, dann käme auch für die einzelne keine andere Möglichkeit in Betracht. Es wird also, so oft über die Freude etwas gesagt wird, zugleich etwas über die einzelne Freude gesagt. Ist dann vielleicht in dem Ausdruck »die Freude« »alles, was Freude ist«, zusammengefaßt? In manchen Zusammenhängen läßt sich in der Tat eins für das andere einsetzen, z. B.: »Alles, was Freude ist, erhöht die Lebenskraft«. Bei dem andern Satz – »Die Freude ist tief oder oberflächlich« – geht es nicht ohne weiteres. Man wird etwa umformen können: »Von allem, was Freude ist, ist ein Teil oberflächlich, ein Teil tief.« Die sprachlichen Gebilde und ihre Umformungsmöglichkeiten sind uns ein Hinweis auf die Zusammenhänge im Bereich des Seienden, das damit gemeint ist. Die Freude ist jedenfalls ein Name, mit dem alles genannt wird, was Freude ist, jedes wirkliche und mögliche Erlebnis der Freude. In verschiedenen Zusammenhängen bezeichnet er einmal das einzelne Freudenerlebnis (wenn ich sage: »Die Freude hat mich gesund gemacht«, so habe

ich dabei nicht »die Freude im allgemeinen« im Auge, sondern eine ganz bestimmte Freude, an dieser Freude aber doch besonders, daß es Freude ist), ein andermal zusammenfassend alle möglichen und wirklichen Freudenerlebnisse; es kann auch etwas gemeint sein, was umfassender ist als eine einzelne Erlebniseinheit, aber doch nicht alles, was Freude ist, umfassend. (»In seinem Leben überwog die Freude den Schmerz«, d. i. alle Freude eines ganzen Menschenlebens.)

Sagt man nun: Wirklich ist also nur das Einzelne, das »Allgemeine« ist ein »bloßer Name«, so ist damit die Sache noch nicht erledigt. Es erhebt sich dann die Frage: Was ist denn ein Name? Es ist nicht der Wortlaut allein, sondern der Wortlaut (oder das »Zeichen«) mit dem ihm zugehörigen Sinn oder der Bedeutung. Das Wort meint einen Gegenstand, aber immer in einem bestimmten Sinn oder durch eine bestimmte Bedeutung. Derselbe Gegenstand kann unter sehr verschiedenen Bedeutungen gemeint sein. »Bonaparte«, »der Kaiser der Franzosen«, »der Sieger von Jena«, »der Gefangene von St. Helena« – der Gegenstand ist derselbe, aber die Bedeutungen alle verschieden. Es sind auch beim selben Wortlaut verschiedene Bedeutungen möglich und entsprechend verschiedene Gegenstände. Wenn ich das lateinische Wort »ora« höre, so kann ich es als den Ausdruck für »Gesicht« nehmen oder kann es in der Bedeutung »Küste« auffassen oder als die Befehlsform »bete!« Was im einzelnen Fall gemeint ist, kann ich nur durch den Zusammenhang herausbekommen. Auch der Name »die Freude« hatte in den verschiedenen Sätzen, die wir betrachteten, verschiedene Bedeutungen und bezog sich auf verschiedene Gegenstände. Es handelte sich aber nicht um einfache Zwei- oder Mehrdeutigkeit (»Äquivokation«), sondern in den verschiedenen Bedeutungen desselben Ausdrucks war ein gemeinsamer Sinnbestand. Derselbe Name kann einmal die bestimmte einzelne Freude bezeichnen und ein andermal alles, was Freude ist, weil hier wie dort eben »Freude« vorliegt, weil überall »dasselbe« erkannt ist. Die Gegenstände sind nicht dieselben und wir können uns ihrer Verschiedenheit auch durch genauere Ausdrücke anpassen, indem wir in einem Fall »diese meine Freude« und im andern »alles, was Freude ist« sagen. (Es mag auch Sprachen geben, die solche Unterschiede durch bloße Abwandlung der Wortform – etwa durch verschiedene Endungen – ausdrücken können.) Was den verschiedenen Ausdrücken gemeinsam bleibt, ist dann Ausdruck eines gemeinsamen Sinnbestandes, der etwas Gemeinsames an den Gegenständen selbst zur Abhebung bringt. Was ist nun das Gemeinsame, das wir mit dem Namen »Freude« nennen? Es drängt sich der Gedanke auf, daß es die Wesenheit Freude sein könnte. Von den Wesenheiten wurde ja früher gesagt, daß sie den letzten Sinn darstellten und das eigentlich Verständliche seien. So müssen wohl auch sie es sein, die letztlich den Worten ihren Sinn geben. In der Tat ist das, was letzter Grund aller Verständlichkeit ist, auch das, was Sprachverständnis und sprachliche Verständigung möglich macht. Das, was Namen eigentlich und letztlich zum Ausdruck bringen, sind Wesenheiten. Wenn wir aber nichts anderes sprachlich zum Ausdruck bringen wollten, dann bestünde unsere Sprache nur aus Eigennamen. Tatsächlich sprechen wir im gewöhnlichen Leben höchst selten von Wesenheiten. Die Gegenstände, vornehmlich die greifbaren Dinge, sind es, mit denen wir im Leben umgehen und von denen wir sprechen. Daß es so etwas wie Wesenheiten überhaupt gibt, das entdeckt nur der grübelnde Denker auf Wegen, die sich

von der Einstellung des täglichen Lebens weit entfernen, und dann hat er die größte Mühe, andern begrifflich zu machen, was er meint. Und doch könnte auch der reine Praktiker von den Dingen, mit denen er umgeht, nicht reden, wenn es keine Wesenheiten gäbe. Man wirft dem Nebenmenschen »Selbstsucht« vor, denkt dabei wohl daran, daß er in ungeordneter Weise auf sich »selbst« bedacht ist. Aber wer denkt daran, daß »Sucht« eigentlich »Krankheit« bedeutet und welche Auffassung des Lasters in diesem Namen ausgesprochen ist? Wer denkt daran, wenn er vom Fronleichnamfest spricht, daß »frôn leichnam« »des Herren Leib« bedeutet? So ist unsere Sprache – und jede menschliche Sprache – durchsetzt mit Ausdrücken, die alle etwas Bestimmtes meinen, eine allgemein verständliche Bedeutung haben, aber diese Bedeutung ist nicht die ursprüngliche und nicht die eigentlich durch das Wort ausgedrückte. Nur wer mit der Geschichte der Sprache vertraut ist, kennt die ursprünglichen und eigentlichen Bedeutungen. »Ursprünglich« und »eigentlich ausgedrückt« besagt dabei nicht dasselbe. Daß die Worte heute nicht mehr ihre Bedeutung haben, ist auf den geschichtlichen Vorgang des Bedeutungswandels in seinen verschiedenen Formen zurückzuführen. Aber auch die Worte in ihrer ursprünglichen Bedeutung meinen gewöhnlich mehr als sie eigentlich ausdrücken. Wir nennen Einzeldinge mit allgemeinen Namen, viele Dinge mit einem Namen. Keine Sprache ist so reich, daß sie für jedes Ding einen Eigennamen hätte. Und selbst wenn wir ein Ding mit einem Eigennamen nennen, ist er arm im Verhältnis zur Fülle des Gegenstandes, der dadurch bezeichnet wird und der doch mit seiner Fülle gemeint ist. Die Goten nannten ihren König mit dem Namen Dietrich (thiuda-reiks); damit wurde er als Volksherrscher bezeichnet. Wir können dabei an den Ersten denken, der diesen Namen trug; wir können annehmen, daß der Name noch in seinem ursprünglichen Sinn verstanden und nur für diesen einen Menschen gebraucht wurde: wenn man ihn nannte, so meinte man aber doch den ganzen Menschen, nicht nur den Mann in seiner Herrscherstellung oder mit dem Wesenszug, durch den er zu dieser Stellung berufen war, sondern mit seinem ganzen Wesen. Und darauf zielte diese ganze sprachliche Betrachtung ab: unsere Worte sind keine Wesensnamen, erst recht kein Ausdruck des vollen Was. Sie bezeichnen ein Ganzes, das eine Mannigfaltigkeit von Wesenszügen und außerwesentlichen Zügen in sich schließt, durch einen einzigen Zug, manchmal durch einige Züge, bestenfalls durch Wesenszüge, oft auch durch außerwesentliche »Kennzeichen«. Der Name steht uns für das Ganze, und meist kommt uns gar nicht mehr zum Bewußtsein, was er eigentlich ausdrückt. Unsere Sprache ist so unvollkommen, weil unsere Wesenserkenntnis so unvollkommen ist. Unsere einfachen Namen können nur etwas Einfaches ausdrücken. Einfach aber sind nur die letzten Wesenheiten. Ohne sie als Wesenheiten zu erkennen, wissen wir um sie und bedienen uns ihrer, wenn wir Dinge erkennen und benennen; beides wäre ohne sie unmöglich. Wir wissen schon, daß das Sein der Wesenheiten ein anderes ist als das Sein im Bereich des Werdens und Vergehens. Sie sind nichts »Wirkliches«, aber das Wirkliche wäre nicht – es wäre weder wirklich noch möglich –, wenn sie nicht wären. Es hat Anteil an ihnen, dadurch daß es ein Wesen hat. Jedes Wesenswas (vom Grenzfall des völlig einfachen Wesens abgesehen, das nur Eines sein kann und in dem Was und Wesenheit zusammenfallen) baut sich aus Wesenszügen auf. Die Wesenszüge aber bilden Wesenheiten nach. Wir dürfen nicht sagen, die Wesenszüge seien Wesenheiten. Denn die Wesenheiten sind je eine. Der

Wesenszüge aber, die sie nachbilden, kann es viele geben. Die Wesenheit Röte ist in der roten Farbe jedes roten Gegenstandes nachgebildet. Aber die rote Farbe als dingliche Eigenschaft gibt es so oft, wie es rote Gegenstände gibt. Bei manchen Dingen, nicht bei allen, gehört das Rotsein zu ihrem Wesen, z. B. bei der »roten Rose«. Damit ist natürlich nicht die Selbstverständlichkeit ausgesprochen, daß die rote Rose rot ist. Es soll vielmehr gesagt werden, daß zur roten Rose das Rotsein anders gehört als zu manchen andern roten Dingen (z. B. zu einer roten Schürze, die man in den Farbertopf gesteckt hat, weil gerade noch ein Rest Farbe da war). Das Rotsein gehört nicht zur Rose überhaupt, aber zu einem bestimmten Rosen-»Typus« (was ein »Typus« ist, lassen wir jetzt dahingestellt), es ist aus dem bestimmten Wesensbild nicht fortzudenken, während das Blausein der blauen Rosen (wie sie vor einigen Jahren einmal »modern« waren) in dem Gesamtbild etwas Fremdartiges und Unnatürliches war.

Es muß versucht werden, den Unterschied des »allgemeinen Wesens« und des »Einzelwesens« schärfer zu fassen. »Diese meine Freude« ist »eine Freude« und ist »ein Erlebnis«. Das sind verschiedene Stufen der Allgemeinheit und Besonderheit. Es gibt das Wesen dieser meiner Freude, das Wesen der Freude und das Wesen des Erlebnisses. Das Was und Wesen dieser meiner Freude ist ein Einmaliges. Es ist in dieser Freude wirklich, es ist »das Wesentliche« darin. Das Wesentliche der Freude ist überall verwirklicht, wo Freude erlebt wird, in jeder einzelnen Freude; es »steckt« in jedem Einzelwesen, und darum nennt man es »allgemein«. Es steht im Gegensatz zum Individuellen, wenn man unter dem Individuellen das »Unmittelbare« versteht; denn das allgemeine Wesen ist gerade das Mittelbare, das, was in einer Mehrheit von Einzeldingen wirklich werden kann. Wenn schon das Wesen des Einzeldinges unselbständig ist, weil es nur in einem andern wirklich werden kann (nämlich in seinem Gegenstand), so ist das allgemeine Wesen doppelt unselbständig, denn es bedarf der Einzelwesen und ihrer Gegenstände, um wirklich zu sein. Das allgemeine Wesen ist aber doch, obwohl es mehrmals »vorkommt«, Eines. Es ist Dasselbe, was hier und dort und in allen ihm zugehörigen Einzelwesen wirklich ist oder werden kann, während das Einzelwesen nur in einem – in seinem – Gegenstand wirklich und möglich ist. Es kann »seinesgleichen« haben, aber es kann nicht »mehrmals vorkommen«.

§ 6. Wirkliches und wesenhaftes Sein

Die Rede vom »Wirklich-werden-können« oder von wirklichen und möglichen Einzeldingen bringt uns wieder auf die Frage des wirklichen und möglichen (aktuellen und potenziellen) Seins. Das, was ist, hat nun für uns einen mehrfachen Sinn bekommen. Es kann darunter einmal der Gegenstand mit seinem vollen Was verstanden werden, mit seinem wesentlichen und außerwesentlichen Sosein; sodann das volle Was für sich genommen oder auch das, was der Gegenstand seinem individuellen Wesen oder dem allgemeinen Wesen nach ist. Dabei kommen noch verschiedene Stufen der Allgemeinheit in Betracht: das Wesen der Freude, das Wesen der Gemütsbewegung, das Wesen des Erlebnisses. Wir wollen jetzt die Frage des »Gegenstandes« als solchen ausschalten und nur sein »Was« in den

verschiedenen möglichen Bedeutungen auf das Verhältnis zum Sein hin betrachten. Gehen wir von dem Erlebnis »diese meine Freude« aus, so müssen wir, um sein volles Was zu fassen, die ganze Dauer seines Aufstiegs zum Sein nehmen. Dieses Was ist kein Starres und Festes, sondern ein während dieser Dauer ständig Fließendes, sich Veränderndes. Es wird und vergeht, und sein Sein ist nicht ein schlechthin aktuelles und nicht ein schlechthin potenzielles, sondern in jedem Augenblick beides, in jedem Augenblick erreicht etwas davon die Seinshöhe. Das Wesen und Wesenswas dieser meiner Freude ist in jedem Augenblick ihrer Dauer als Ganzes wirklich. (Daran kommt sehr deutlich der Unterschied zwischen dem vollen Was und dem Wesenswas zur Abhebung.) Das gilt uneingeschränkt, wenn das Wesen während der ganzen Dauer unverändert bleibt (in unserem Fall: solange die Freude »dieselbe« bleibt). Zu fragen ist für diesen Fall, welches Sein zum Wesen vor dem Beginn der Freude und nach ihrem Ablauf gehöre. Sicherlich ist das Wesen dieser meiner Freude nur so lange verwirklicht, wie die Freude wirklich ist. Vorher hat es kein Sein in der »wirklichen Welt«, in diesem Fall in der Erlebniswirklichkeit eines Ich. Dennoch können wir nicht sagen, daß es vorher nicht sei. Wir können ja sein Was unabhängig von seiner Verwirklichung in seinem Gegenstand fassen, und so muß dem Was – gemäß unserem Satz, daß alles, was Etwas ist, auch ist – auch eine Art des Seins zukommen. Es ist nicht dieselbe Art des Seins, die es als in seinem Gegenstand wirkliches hat. Weil durch dieses sein Sein, das dem seines Gegenstandes vorausgeht, und das noch nicht verwirklichte WasSein (= Wesen) dieses Gegenstandes das »wirkliche« Sein möglich wird, kann man Was und Wesen selbst als möglich bezeichnen, wie es der hl. Thomas getan hat. Aber das besagt mehr als die logische Möglichkeit, daß es in einem Gegenstand wirklich werden kann, und auch mehr als die niedere Vorstufe zum wirklichen Sein, die wir als Potenz bezeichnen. Wir sprechen von »Wesensmöglichkeit«. Das ist aber nicht eigentlich die Möglichkeit des Wesens, sondern die in ihm begründete Möglichkeit seiner Verwirklichung. Das Wesen schließt in sich ein eigenes Sein, das nicht nur als ein Weg zur Wirklichkeit als zu seinem Ziel zu verstehen ist, sein wesenhaftes Sein. Vorstufe ist es allerdings, weil das wirkliche Sein nur von ihm aus zu erreichen ist; außerdem, weil das Wesen etwas Unselbständiges und Ergänzungsbedürftiges ist und weil zu ihm die Möglichkeit des Eingehens in die Gegenstandswirklichkeit gehört. Es ist aber nicht als niedere Vorstufe zu bezeichnen, weil der Gegenstand – in einem gewissen Sinn – durch das Wesen wirklich wird und nicht umgekehrt; es ist in dem Wirklichen das grundlegend Wirkliche. Von daher wird es uns verständlich werden, daß der Name Akt vom wirklichen Sein auf das, wodurch ein Wirkliches wirklich ist, übertragen wurde.

Wir haben den Ausdruck wesenhaftes Sein früher für das Sein der Wesenheiten gebraucht. Wenn er sich jetzt auch für das im Wesen inbegriffene Sein aufdrängt, so muß geprüft werden, ob er hier und dort im selben Sinn gebraucht wird. Es scheint mir in der Tat zu dem eigentümlichen Verhältnis der Wesen zu den Wesenheiten zu gehören, daß ihre Seinsweisen nahe zusammengehören. Für die Wesenheiten, soweit wir sie bisher kennen gelernt haben, ist das wesenhafte Sein das einzige Sein. Für die Wesen dagegen ist außerdem das Wirklichsein in ihren Gegenständen möglich, und die Beziehung auf Gegenstände, deren Was sie bestimmen, liegt schon in ihrem vorwirklichen Sein. Dieses doppelte

Sein entspricht der vermittelnden Stellung der Wesen zwischen den Wesenheiten und der »wirklichen Welt«. Die Welt des wesenhaften Seins ist als ein Stufenreich zu denken. Das Einfache und »Urbildliche« höchster Stufe sind darin die Wesenheiten. Ihnen sind »nachgebildet« die Wesenszüge der zusammengesetzten Gebilde, die wir »Wesenswas« nennen. (Wir können dafür auch den Ausdruck Washeit [quidditas] einführen, weil wir zu »Was« keine Pluralform bilden können. Ganz treffend ist der Ausdruck nicht, weil das »heit« ja auf das Wassein deutet. Er soll uns darum nur als Notbehelf dienen.) Die Wesen und Washeiten zeigen eine Abstufung nach größerer und geringerer Allgemeinheit. Man wird geneigt sein, als niederste Stufe die individuellen Washeiten anzusehen. Es ist aber auch das volle Was der Dinge in dieses Gebiet einzubeziehen, sofern auch ihm ein doppeltes Sein zukommt: das vorhin geschilderte Sein in den Gegenständen, das ein Werden und Vergehen ist, und ein davon abhebbares Sein als reines Was, das dem Wechsel von Werden und Vergehen enthoben ist. Ihrem wesenhaften Sein nach sind die Gebilde verschiedener Stufe voneinander getrennt und nur in der Weise der Über-, Unter- und Nebenordnung aufeinander bezogen. Ihrem wirklichen Sein nach aber sind die Wesen und Washeiten höherer Stufe in den ihnen untergeordneten weniger allgemeinen, letztlich in den individuellen Wesen und den zugehörigen Gegenständen mit ihrem vollen Was.

Wir sind auf die Scheidung des wesenhaften und des wirklichen Seins bei den individuellen Wesen gestoßen, die während der Dauer ihrer Verwirklichung unverändert beharren. Es gilt nun noch den als möglich aufgewiesenen Fall veränderlicher Wesen zu prüfen. Ein Mensch, den wir im Jünglingsalter gekannt haben, ist nun zum Mann herangereift. Wir finden, daß sein Wesen sich verändert hat. Wie ist das mit der Feststellung zu vereinen, daß das Wesen und Wesenswas – im Gegensatz zum vollen Was – während der ganzen Dauer seiner Verwirklichung wirklich sei? Als einfachste Lösung erscheint es, von zwei Wesen zu sprechen, die eines nach dem andern in dem Menschen wirklich werden. In der Tat werden wir dem wesenhaften Sein nach das, was vor der Veränderung war, von dem, was nachher ist, als ein anderes unterscheiden müssen. Wir müssen aber außerdem ein drittes voraussetzen, das die beiden andern und den Übergang von einem zum andern umfaßt und begründet, denn dieser Übergang ist ein wesensmöglicher. Von dem umfassenden und begründenden Wesen wird man sagen müssen, daß es während der ganzen Lebensdauer in jedem Augenblick wirklich sei, die Teilwesen dagegen nur während der ihnen entsprechenden Dauerabschnitte.

§ 7. Wesen und Wesenskern; Wesenheit und Washaftigkeit (μορφή)

Für ein tieferes Verständnis der Wesen und Washeiten ist nun eine Betrachtung ihres inneren Aufbaus nötig. Soeben wurde ein Unterschied zwischen »Begründendem« und »Begründetem« sichtbar. Es wurde ferner von ihnen gesagt, sie seien zusammengesetzt aus »Wesenszügen«. Aber wir wollen nicht nur die einzelnen Züge kennen, sondern wir suchen nach einem inneren Zusammenhang zwischen

ihnen, der uns das Wesen verständlich machte. Solange wir diesen nicht kennen, »fehlt uns der Schlüssel, der uns die Fülle des Wesens aufschließt als einen zusammenhängenden Bau«. »Es gilt ... verständlich zu machen, weshalb gerade diese Züge in dieser Verflechtung auftreten können und, das Vorhandensein eines Teils von ihnen vorausgesetzt, als Ganzes verbunden auftreten mußten nach geregelter innerer Zusammengehörigkeit.« Wir suchen nach einem »mehr oder weniger einfachen Kern von Grundzügen ..., dessen Vorhandensein das der übrigen Fasern des Wesens nach klar erschauten oder mehr instinktiv uns leitenden apriorischen Gesetzen verständlich macht«. »Daß aber ein solcher Wesenskern, ja daß überhaupt eine zusammenhängende, nach inneren Notwendigkeiten begreifbare Struktur jedem Wesen innewohne, kann nun keinesfalls behauptet werden.« Sehr deutlich ist das Vorhandensein eines Wesenskerns bei der Wesenseigentümlichkeit eines Menschen. Hier vor allen Dingen suchen wir nach einem Grundbestand, von dem aus uns alles andere verständlich wird. Ähnlich bei andern geistigen und geschichtlichen Gebilden: z. B. bei der Politik Friedrichs des Großen oder bei einer Dichtung bemühen wir uns um einen »Schlüssel« zum Verständnis des Wesensbaus. Bei manchen anderen Gegenständen wäre ein solches Suchen sinn- und zwecklos. Wo wir auf »Wesen mit Kern« rechnen dürfen und wo das Forschen nach dem Kern ohne Erfolg bleiben müßte, darüber könnte nur eine durchgeführte Wesenslehre der verschiedenen Sachgebiete Auskunft geben. Hier kommt es zunächst nur darauf an, den Wesensaufbau als solchen zu verstehen.

Hering hat das Wesen als $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ (Sosein) bezeichnet. Dabei ist das $\pi\omicron\iota\omicron\nu$, das So, so weit zu fassen, daß es auch das $\tau\acute{\iota}$ – das, was das Ding ist – einschließt. Zum Wesen dieses Dinges gehört nicht nur sein Rotsein, Weichsein, Duftendsein usw., sondern auch sein Rosesein oder Knospesein, das auf die Frage: Was ist es? antwortet. Ja, das $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ scheint uns das Wesen noch unmittelbarer auszudrücken, weil es darin in seiner Einheit und Ganzheit gefaßt ist, als jene dem Wesen zugehörigen einzelnen Züge. Andererseits sind die Einzelzüge zur Kenntnis unentbehrlich. $\tau\acute{\iota}$ und $\pi\omicron\iota\omicron\nu$, $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ und $\pi\omicron\iota\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ stehen in Zusammenhang, und die Aufdeckung dieses Zusammenhangs muß uns den Wesensbau als solchen erschließen.

Es gehört zur Rose als einem Körperding, Gestalt, Größe, Farbe und andere Beschaffenheiten zu haben. Diese Rose hat ihre ganz bestimmte Gestalt, Farbe, Größe usw. Wir sagen: die Rose ist rot; »rot« gehört zu ihrem $\pi\omicron\iota\omicron\nu$. Wir können dann auch sagen: die Farbe der Rose ist Rot (oder auch ein Rot, denn Rot ist noch keine letzte Bestimmtheit). Für die Farbe gibt Rot nicht ihr $\pi\omicron\iota\omicron\nu$ an, sondern das, als was sie sich näher bestimmt, also etwas zu ihrem $\tau\acute{\iota}$ Gehöriges. Rot ist eine Farbe, und Farbe ist eine dingliche Eigenschaft. Man kann die Farbe auf das hin betrachten, was ihr Eigentümliches gegenüber Gestalt, Größe usw. ist. Und man kann sie auf ihre Bestimmtheit als Rot, Blau usw. betrachten. Das, was diese Farbe zur Farbe macht, ist das, was in ihr der Wesenheit »Farbe« entspricht. Und so entspricht in dieser Farbe, die Rot ist, das, was sie zum Rot macht, der Wesenheit »Röte«. »Farbe« und »Röte« sind einfache Wesenheiten. Aber »Rot« ist schon etwas Zusammengesetztes: es ist nicht nur Rot, sondern zugleich »eine Farbe«. Es hat an den beiden Wesenheiten »Röte« und »Farbe« Anteil. Es wurde gesagt, das, was das Rot zum Rot macht,

entspreche der Wesenheit »Röte«. Es ist nicht die Wesenheit selbst, sondern ist etwas in dem Rot, ein anderes in diesem als in jenem Rot. Hering bezeichnet es als »Washaftigkeit« oder auch als μορφή, »die den Gegenstand zu dem ›formt«, was er ist«. Auch für die μορφή gilt, was wir vom Wesen sagten; sie ist ihrem Sinne nach μορφή an etwas, und zwar an einem ganz bestimmten. Sie ist seine μορφή.« Die Farbe der Rose hat eine μορφή in sich, die sie zum Rot macht, und hat dadurch Anteil an der Wesenheit »Röte«. Die μορφή der Farbe ist nicht unmittelbar die μορφή der Rose, aber mittelbar ist sie doch an deren Aufbau beteiligt; Hering bezeichnet sie daher als unmittelbare μορφή der Farbe und mittelbare μορφή der Rose, entsprechend die Rose und ihre Farbe als mittelbaren und unmittelbaren Träger der μορφή. Die Rose als Ganzes hat ihre eigene μορφή.

Es ist nicht das Gesetz aufzustellen: »Die Morphen eines Teiles sind Teile der Morphen des Ganzen.« (Die Morphe »Gleichseitigkeit« ist kein Teil der Morphe »Dreieckhaftigkeit«.) Es gibt aber eine Verschmelzung von Morphen zu einer Gesamtmorphe, z. B. von »Röte« und »Farbe« in der »Farbe der Rose, die Rot ist«. Dagegen bleiben das »Pferdsein« dieses Pferdes und sein »Haustiersein«, die beide sein τί εἶναι bestimmen, unverschmolzen.

Allgemein gilt: »Jedes μ ist ergänzungsbedürftig durch seinen Träger. Wenn nun die Ergänzungsbedürftigkeit verschiedener μ ($\mu_1, \mu_2, \mu_3 \dots$) durch denselben Gegenstand A gestillt wird, bilden diese μ mit A zusammen ein Ganzes. Die einzelnen μ sind mittelbar verknüpft durch A, können relativ zueinander selbständig sein. Eine Verbindung der μ untereinander zu einer fundierten Einheit ist damit nicht geschaffen.«

»Es müssen demnach besondere Beziehungen zwischen μ_1 und μ_2 obwalten, sollen wir eine Verbindung derselben zu einer fundierten Einheit erhoffen dürfen.« Derart ist die Verbindung von μ_1 (Farbe) und μ_2 (Röte) in einer bestimmten Farbe. »Daß μ_2 nicht ohne μ_1 an einem Träger auftreten kann, ist nicht zufällig, sondern gründet in dem Wesen von μ_1 und μ_2 . Es erscheint ferner sicher, daß diese Fundierung in μ_2 nicht eine mittelbare ist, derart, daß die beiden Morphen nur durch Vermittlung des Trägers verbunden wären, dem durch μ_2 vorgeschrieben würde, zugleich μ_1 in sich zu bergen. Zwar ist dies auch der Fall, aber nur deshalb, weil μ_2 mit μ_1 eine direkte Verbindung eingehen muß als der einzigen Form, in der es fähig ist, an einem Objekt aufzutreten.«

»Diese Verschmelzung der beiden Morphen ist nun aber eine so innige, daß wir nicht etwa eine bloße Verknüpfung von zwei Washaftigkeiten: ›Farbhaftigkeit« und ›Röte« vor uns haben, sondern eine (neue) Washaftigkeit: ›Rothaftigkeit« oder korrekter ›Rotfarb-Haftigkeit«, allerdings in sich charakterisiert als eine nicht einfache, als eine, an der verschiedene ihre Kompliziertheit bedingende Komponenten aufgewiesen werden können. Diese Ergänzungsbedürftigkeit von μ_2 durch μ_1 möchten wir durchaus als unmittelbare bezeichnen.«

Ergänzungsbedürftigkeit und Verschmelzung von Morphen weisen auf einen wichtigen Unterschied hin: auf den von abgeleiteten oder zusammengesetzten und einfachen oder Ur-Wesenheiten und den entsprechenden von abgeleiteten und Ur-Morphen.

Es ist nun neben der Verschmelzung ergänzungsbedürftiger Morphen zu einer neuen zusammengesetzten Morphe auch eine Verbindung von Morphen möglich, die nicht unmittelbar durch einander ergänzungsbedürftig sind. So finden wir bei der Betrachtung der »Washaftigkeit, die das Pferd zu dem macht, was es im zoologischen Sinne ist«, »daß all die vielen einzelnen Züge, die der Zoologe aufzählt, lediglich ein mehr oder weniger enges Bündel verschiedener Elemente, nicht aber ein Novum eigener Qualität bilden. Wir haben hier offenbar vor uns ein Morphenkonglomerat, oder wenn man will, einen Morphenkomplex, nicht aber eine eigene komplexe oder gar einfache Morphe. Daher sprechen wir hier von einer unechten Morphe.«

Wir verstehen nun den Unterschied von Wesen mit und ohne Kern. »Die am Objekt auftretenden Washaftigkeiten schreiben ihm sein Sosein, sein Wesen vor. In den Fällen, wo der Bestand der an ihrem Träger auftretenden Morphen sich zu einer neuen echten Gesamtmorphe zusammenschließt, die als Morphe nicht beliebig und als diese Morphe überhaupt nicht in ihrem Bestand vermehrt oder vermindert werden kann, gewinnt auch das Wesen des Objektes den Charakter einer abgeschlossenen Einheit, deren Erfassen charakterisiert ist als ein neuer Akt der Erkenntnis gegenüber dem, der die Vielheit der einzelnen Züge des Wesens als einer Gruppe erfaßt.«

Die Rede vom Wesenskern kann dabei noch in verschiedenem Sinn aufgefaßt werden.

»1. Ist das So eines Gegenstandes eine komplexe echte Washaftigkeit, so ordnen sich die zunächst ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang festgestellten Einzelzüge des Soseins zu einem organischen Bau, sobald es gelungen ist, jene Morphe und das von ihr bedingte Gesamt-Sosein zu erschauen. Letzteres spielt hier eine Rolle, die der eines Kernes vergleichbar ist.« (Offenbar ist hier das Gesamtwesen selbst als Kern bezeichnet.)

»2. Besser angebracht ist das Bild vom Kerne in den Fällen von Fundierungszusammenhängen zwischen den Teilen des Objektes, wo auf Grund des Innerwerdens der eine Teil oder einige Teile von ihnen beseelenden Washaftigkeiten bzw. Wesenheiten und ihrer mittelbaren Ergänzungsbedürftigkeit durch andere ein Verständnis des Vorhandenseins der andern Teile als Verkörperungen der jene fundierenden μορφαί bzw. εἶδη möglich ist. Hier spielt der den erstgenannten Teilen entsprechende Wesensteil zugleich die Rolle des Wesenskerns.«

§ 8. Akt und Potenz – wesenhaftes Sein

Die freie Verwendung platonischer und aristotelischer Ausdrücke in den wiedergegebenen Darlegungen Herings drängt zu einer Gegenüberstellung des hier vorliegenden Versuches der Grundlegung einer Wesenslehre mit früheren Ansätzen in der philosophia perennis. Ehe wir uns aber daran wagen, soll erst noch das, was wir jetzt als wesenhaftes Sein herausgestellt haben, in seinem Verhältnis zu Akt und Potenz in dem bisher festgehaltenen Sinn beleuchtet werden.

Wir haben im Anschluß an den Gebrauch des Wortes, den wir bei Thomas von Aquino fanden, vorläufig einen doppelten Sinn von Akt gefunden: den des vollendeten Seins (der nur beim reinen Sein ganz erfüllt ist) und den des wirklichen Seins, das Abstufungen – nach der größeren Nähe oder Entfernung zum vollendeten Sein – zuläßt. Unter Potenz verstanden wir, wenn wir von der anfangs erwähnten göttlichen Potenz, der Macht über das Sein, absehen, die Vorstufe zum wirklichen Sein, die selbst wieder Abstufungen zeigt. Sie ist nicht losgelöst vom wirklichen Sein, als nur mögliches Sein, denkbar: wir fanden ja beim endlichen Sein, daß es in jedem Augenblick wirkliches und mögliches zugleich sei. So muß auch beim wirklichen Sein von Potenzialität gesprochen werden, weil es einen immer neuen Aufstieg von der Möglichkeit zur Wirklichkeit und eine Steigerung zu höherer Seinsvollendung als möglich einschließt. Wir fanden den Gegensatz im Bereich des Werdens und Vergehens, das selbst als ein ständiger Übergang vom möglichen zum wirklichen Sein und vom Wirklichen zum Möglichen zu fassen ist: auf dem Grunde eines Überganges vom Nichtsein zum Sein, das »Möglichkeit« in einem andern Sinn voraussetzt.

Nun haben wir im wesenhaften Sein – im Sein der Wesenheiten und im Sein der Wesen und Washeiten, wenn man sie abgelöst von ihrer Verwirklichung betrachtet – ein Sein gefunden, das kein Werden und Vergehen ist und das im Gegensatz zum wirklichen Sein steht. Hat dabei Wirklichkeit denselben Sinn wie dort, wo wir das wirkliche Sein als das aktuelle im Gegensatz zum möglichen (potenziellen) faßten? Im Bereich des Ichlebens, von dem wir ausgingen, bedeutete das aktuelle Sein das gegenwärtig-lebendige, das potenzielle das noch nicht oder nicht mehr lebendige. Das hing mit der Eigentümlichkeit jenes Gebietes zusammen. Wenn aber Wirklichkeit nicht auf dieses Gebiet beschränkt sein soll – und im Sprachgebrauch des täglichen Lebens liegt es ja näher, bei der »wirklichen Welt« an die »äußere« als an die »innere« zu denken, und zwar an die äußere als eine »dingliche« Welt –, so wird Wirklichkeit noch einen andern Sinn haben müssen als den der Lebendigkeit. Ob ein innerer Zusammenhang zwischen diesem und jenem besteht und welcher, das wird später zu untersuchen sein.

In der Tat sind wir einem solchen Sinn von Wirklichkeit bereits begegnet: In der einleitenden Betrachtung fanden wir als erste Bedeutung von Akt den des Wirkens; damit ist Aktualität oder Wirklichkeit als Wirksamkeit aufgefaßt. Ein Zusammenhang zwischen diesem Sinn und dem des Voll-Lebendigen wird sogleich sichtbar: Die noch nicht lebendige Freude wird mich weder zu Taten antreiben noch sich in lautem Frohlocken nach außen »Luft machen«. Entsprechend auf andern Gebieten: Das noch nicht entzündete Licht wird nicht leuchten, die nicht schwingende Saite nicht tönen. In all diesen Fällen zeigt sich: Wirksamkeit deckt sich nicht ohne weiteres mit Wirklichkeit; sie scheint dazu zu gehören, aber sie gründet in etwas Tieferliegendem als dessen Auswirkung. Dieses Tieferliegende ist das, was wir auch als das vollendete Sein bezeichnet haben. Schlechthin vollendet – so mußten wir sagen – ist allerdings nur das reine, das ewige Sein. Aber auch beim endlichen Sein hat es einen Sinn, von Vollendung zu sprechen: es ist das dem jeweiligen Seienden entsprechende Höchstmaß des Seins. Auf dieser Höhe bricht das Sein gleichsam in Wirksamkeit aus, es geht aus

sich heraus, und das ist zugleich seine »Offenbarung«. Ehe diese Höhe erreicht ist, schließt die entsprechende Vorstufe des Seins, die Potenz, nur die Möglichkeit des Wirkens ein, die als Fähigkeit bezeichnet wird. Die gegenwärtige Lebendigkeit ist die Seinshöhe der Erlebniseinheit. Das in ihr eigentlich Lebendige und eigentlich Seiende ist das Ich. Das, was in der dinglichen Welt den Erlebniseinheiten entspricht, sind dingliche Zustände oder Vorgänge, z. B. die möglichen oder wirklichen Töne einer Saite. Der Ton erreicht die Seinshöhe, die der gegenwärtigen Lebendigkeit, etwa der Freude, entspricht, wenn er »laut wird«. Aber das, was – in ihm – eigentlich »laut wird« und darin eine Höhe seines Seins offenbart, ist die Saite oder – noch genauer – die Geige, deren Teil die Saite ist, eine Höhe seines Seins, denn das Tönendsein ist nicht das Sein der Saite schlechthin. Das Sein der Saite erschöpft sich nicht im Tönen. Darum kann sie als tönende potenziell und in anderer Hinsicht »auf der Höhe« sein, also doch als »wirklich« angesprochen werden.

Nehmen wir nun Aktualität als Wirklichkeit und Wirklichkeit als Seinsvollendung, die sich in Wirksamkeit »auswirkt« und offenbart, so ist weiter zu fragen, ob mit dem wirklichen Sein und seinen Vorstufen (dem aktuellen und potenziellen Sein) alles Sein überhaupt getroffen ist oder ob noch in anderm Sinn von Sein gesprochen werden könne und müsse; ferner, worin dann die Gemeinsamkeit des Seins als solchen hier und dort bestehe.

In dem wesenhaften Sein glaubten wir ein Sein zu entdecken, das nicht Vorstufe zum wirklichen Sein, andererseits aber kein wirksames Sein ist. Für die Wesenheit gibt es keine Vorstufe, von der sie zum Sein emporsteigt. Aber sie ist nicht wirksam: die Wesenheit »Freude« belebt nicht, die Wesenheit »Licht« leuchtet nicht, die Wesenheit »Ton« tönt nicht. Was bleibt dann noch von dem Sinn von Sein übrig? Das »auf der Höhe sein«, in seinem Wesen »vollendet sein«; der so schwer zu übersetzende griechische Ausdruck τὸ τί ἦν εἶναι (das, was war, sein) scheint mir hier eine reine Erfüllung zu finden. Was wesenhaft ist, das ist in Unwandelbarkeit das, was es war. Genauer gesagt: der Unterschied von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft ist hier aufgehoben. Was wesenhaft ist, tritt nicht ins Dasein, es »ist«, nicht als von Augenblick zu Augenblick dem Nichts Entrissenes, nicht zeitlich. Aber weil es unabhängig von der Zeit ist, ist es auch in jedem Augenblick. Das Sein der Wesenheit und Washeit ist Ruhen in sich selbst. Darum wäre es im Deutschen am kürzesten und treffendsten mit »wesen« bezeichnet. Darin ist noch eindrucksvoller als in dem lateinischen »essentia« – »esse« die enge Zusammengehörigkeit von Sein und Wesen ausgedrückt. Werden und Vergehen einerseits, »wesen« andererseits stehen einander gegenüber als bewegtes und ruhendes Sein. Beides ist Sein. Wenn aber eins sachlich dem andern vorausgeht, so ist es das »wesen«. Denn wie Bewegung auf Ruhe zielt, so hat alles Werden ein »wesen« zum Ziel. Damit etwas sein und etwas sein könne, ist Wesen und »wesen« erforderlich. Aus dem nahen Zusammenhang von Wesen und Sein wird es verständlich, daß es so große Schwierigkeiten gemacht hat und daß man so spät dazu kam, das Seiende und das Sein oder innerhalb des Seienden, sofern dies kein Wirkliches war, Wesen und Sein voneinander zu trennen. Ebenso wird verständlich, daß man – scheinbar widerspruchsvoll – bald das Sein selbst, bald das Wesen als Akt bezeichnet hat. Wenn der hl. Thomas – geleitet von dem

Bestreben, das erste Seiende (Gott) von allem andern Seienden in aller Klarheit und Schärfe abzugrenzen – bei den »reinen« Formen *essentia* und *esse* voneinander trennte, das Sein als Akt bezeichnete und das Wesen oder Was, im Verhältnis zu dem Sein, das es empfängt, potenziell nannte, dann müssen wir jetzt fragen, in welchem Sinn dies Sein, das zum Wesenswas hinzukommt, zu verstehen ist. Unsere Kennzeichnung des »wesens« als *Ruhen der Wesenheit oder Washeit in sich selbst*, als Gegensatz zum Werden und Vergehen scheint einen Übergang der Wesenheit oder Washeit vom Nichtsein zum Sein – wie er in dem Ausdruck »Empfangen des Seins« liegt – auszuschließen. Wir können wohl von einem Empfangen des Seins sprechen, wenn wir an die »Verwirklichung des Wesens« denken, aber das wesenhafte Sein scheint keinen Anfang, das Wesenswas keine Trennung von diesem seinem wesenhaften Sein zuzulassen. Steht es dazu im Widerspruch, wenn der hl. Thomas sagt: »Von der Washeit heißt es, daß sie geschaffen werde; denn ehe sie ein Sein hat, ist sie nichts außer im Geist des Schöpfers, und dort ist sie nicht als Geschöpf, sondern als schöpferische Wesenheit? (Quidditas creari dicitur: quia antequam esse habeat, nihil est nisi forte in intellectu creantis, ubi non est creatura, sed creatrix essentia.) Wenn wir uns den Sinn dieses Satzes klar zu machen suchen und dabei bedenken, was Thomas unter »Washeit« versteht, dann ergibt er wohl eher eine Bestätigung der hier entwickelten Auffassung. Die Washeit ist das, wozu ein Ding geformt wird, das, was es ist, »ein Teil des zusammengesetzten Ganzen«. Sie wird auch »Form« genannt. Davon unterscheidet Thomas die »Idee« im Sinne dessen, was er an der eben angeführten Stelle »schöpferische Wesenheit« nannte; »denn dieser Name Idee scheint eine von dem, dessen Form sie ist, getrennte Form zu bedeuten«. »Sie ist das, wonach es geformt wird; und dies ist die exemplarische Form, zu deren Abbild etwas gestaltet wird«. Diese exemplarischen Formen haben nach der augustinischen Deutung der platonischen Ideenlehre, der Thomas hier folgt, ihr Sein im göttlichen Geist. Von ihnen unterschieden sind die »geschaffenen Formen«, die ihr Sein in den Dingen haben. Unter den geschaffenen Formen haben wir offenbar die in den Dingen »verwirklichten« Wesen zu verstehen. Das Sein, das sie empfangen, ist das wirkliche Sein, das sie in den Dingen haben. Das »Geschaffenwerden« ist eine nähere Deutung dessen, was wir unter »Empfangen des Seins« zu verstehen haben. Aber wenn die Rede vom Empfangen des Seins einen Sinn haben soll, so muß das, was das Sein empfängt, schon vor dem Empfangen des wirklichen Seins eine Art des Seins haben. Thomas könnte das wohl nur in dem Sinn zugeben, in dem er den urbildlichen Ideen ein Sein zugesteht: als Sein im göttlichen Geist. In dem Sinn aber müßte er es zugeben. Denn selbst wenn man annimmt, daß das Abbild hinter dem Urbild zurückbleibt, daß das Was des Dinges mit der schöpferischen Idee inhaltlich nicht in Deckung ist, so ist es doch undenkbar, daß der Schöpfer das Abbild, so wie es ist, mit seinem Zurückbleiben hinter dem Urbild nicht schon voraus erkannt hätte.

So ist es jedenfalls klar, daß das wesenhafte Sein vom wirklichen Sein der Dinge unterschieden und unabhängig ist. Die weiteren Fragen sind, in welchem Verhältnis es zu dem wirklichen Sein der Dinge steht und in welchem Verhältnis zu dem ewigen Sein des ersten Seienden. Dafür wird die Frage zu

prüfen sein, was das »im göttlichen Geist sein« bedeutet, ob es den Sinn des wesenhaften Seins trifft und ob es ihn erschöpft.

§ 9. Das wesenhafte und das wirkliche Sein der Dinge

Für die Untersuchung des Verhältnisses von wesenhaftem und dinglichwirklichem Sein ist zu beachten, daß das Seiende, dem das wesenhafte Sein eigen ist, ein mannigfaltiges ist: Wesenheiten, Washeiten und noch manches andere, was wir in unseren Darlegungen nur gestreift, nicht eigentlich erörtert haben. Wenn wir »Wesen« und »wesen« in ihrer nahen Zusammengehörigkeit betrachten und »Wesen« für alles Seiende nehmen, dem wesenhaftes Sein eignet, dann ist »Wesen« nicht in dem engeren Sinn gemeint, in dem es früher gegen »Wesenheit« und »Washeit« abgegrenzt wurde, sondern in erweiterter Bedeutung. Um über das Verhältnis von wesenhaftem und wirklichem Sein Klarheit zu gewinnen, werden wir aber wieder unterscheiden müssen. Das Wesenswas »Freude eines Kindes« war seinem wesenhaften Sein nach vor aller Zeit, ehe es die Welt und Menschenkinder in der Welt und Kinderfreude »gab«. Als zum erstenmal ein Kind in der Welt Freude empfand, da war auch zum erstenmal das Wesen und Was »Freude eines Kindes« wirklich. Wenn das Kind »vor Freude« aufsauchte und aufhüpfte, so war es die Freude kraft ihres Wesens, die so wirkte und sich offenbarte. Die Freude ist durch ihr Wesen wirklich und wirksam – das Wesen ist in der Freude wirklich und wirksam, in der Freude dieses Kindes, als ein Einmaliges. Das Wesenswas »Freude eines Kindes«, seinem wesenhaften Sein nach betrachtet, ist eins, so oft es auch verwirklicht sein mag. Entsprechende wirkliche Wesen und Washeiten gibt es so viele, wie es sich freuende Kinder gibt. Und das Verhältnis des einen »wesenhaften« Was und der vielen wirklichen Wesen und Washeiten ist angemessen ausgedrückt, wenn wir sagen: Dasselbe ist hier und dort und überall wirklich, wo Kinderfreude lebendig ist. Daß etwas zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten zugleich sein kann, macht nur für den Schwierigkeiten, der nicht davon loskommt, das räumlich und zeitlich gebundene Seiende als das Seiende schlechthin zu betrachten. So gut ich mich jetzt »im Geist« an einen andern Ort versetzen kann und dann meinem geistigen Sein nach hier und dort zugleich bin (obwohl ich mit meinem wirklichen Leib nur hier bin), so gut kann dasselbe »wesenhafte Was« hier und dort zugleich verwirklicht sein. Es gehört dazu allerdings ein Etwas hier und ein anderes Etwas dort, worin es verwirklicht wird.

Wenn das Was und das Wesen in den Einzeldingen wirklich und wirksam wird und das ist, wodurch sie wirklich und wirksam sind – ist ihm dann wohl auch das Wirklichwerden in den Einzeldingen zuzuschreiben, d. h. der Übergang vom wesenhaften zum wirklichen Sein? Damit käme dem wesenhaften Sein eine Wirksamkeit zu, und es wäre in vollem Sinne wirkliches Sein. Denn unter wirklichem (= aktuellem) Sein verstanden wir »vollendetes Sein, das sich in Wirksamkeit auswirkt und offenbart«. Seinsvollendung haben wir den Wesenheiten und Washeiten zugesprochen im Sinn des Ruhens in sich selbst. Würde sich nun ergeben, daß die Washeit von sich aus zum Sein in den

Einzelndingen überginge, so hätte das wesenhafte Sein den Vollsinn von »wirklichem Sein« erreicht. Ja, die Wirklichkeit der Washeiten wäre eine höhere als die der Einzelndinge, weil sie ihnen vorausgingen als wahre Ur-Sachen, die die Wirklichkeit der Einzelndinge hervorbrächten: sie wären im Verhältnis zu den Einzelndingen nicht nur *πρώται οὐσίαι*, sondern wahrhaft »*creatrices essentiae*«. Wenn wir aber die Washeiten so nehmen, wie wir sie gefunden haben – als das reine Was der wirklichen Wesen –, so können wir eine solche höhere Wirklichkeit und eigenkräftige Wirksamkeit in ihnen nicht finden. Sie erscheinen vielmehr im Vergleich zu den wirklichen Dingen und ihren wirklichen Wesen als eigentümlich blasse und kraftlose Gebilde, sodaß wir eher geneigt sind, sie als un-wirkliche denn als ur-wirkliche Gegenstände zu bezeichnen.

§ 10. Die Universalien

Das, was wir »Washeit«, »Wesenswas« oder »wesenhaftes Was« genannt haben, ist jedenfalls in dem befaßt, was die Scholastik unter universale versteht. Der ursprünglichen Wortbedeutung nach ist es »*unum versus alia seu unum respiciens alia*«: eins gegenüber anderem oder im Hinblick auf anderes. Und da eins auf anderes in verschiedener Weise bezogen sein kann: als es bezeichnend oder darstellend oder verursachend oder im Sein, so wird ein vierfacher Sinn des »Allgemeinen« unterschieden: allgemeine Worte, allgemeine Begriffe, allgemeine Ursache (Gott), allgemeine Naturen. Der Streit um die rechte Deutung der Universalien ist fast so alt wie die Philosophie. Seit den Tagen der Vorsokratiker hat es zu allen Zeiten Nominalisten gegeben, die nur eine Allgemeinheit der Namen zugeben wollten und als das damit Gemeinte die Einzelndinge betrachteten; Konzeptualisten, die wohl eine Allgemeinheit der Begriffe anerkannten, aber in den Begriffen Gebilde des Geistes sahen, denen in Wirklichkeit nichts entspreche; schließlich Realisten, die überzeugt waren, daß es in Wirklichkeit eine Natur gebe, die dem allgemeinen Namen und Begriff entspreche. Der Realismus spaltet sich aber noch in verschiedene Richtungen. Die thomistische Schule bezeichnet als »übertriebenen Realismus« die Auffassung, daß das Allgemeine als Allgemeines auf seiten der Dinge existiere. Dahin gehört der Platonismus (in der Deutung, die ihm die Scholastik mit Berufung auf Aristoteles gibt), der dem Allgemeinen ein Dasein außerhalb des Geistes und außerhalb der Einzelndinge zuschreibt. Dagegen lehrt Duns Scotus ein Sein des Allgemeinen in den Dingen. Ihren eigenen Standpunkt, der sich vor allem auf das Ansehen des Aristoteles, Boëthius, hl. Anselmus und hl. Thomas stützt, bezeichnen die Thomisten als gemäßigten Realismus. Diese Richtung unterscheidet zwischen der Materie oder dem, was in dem allgemeinen Begriff enthalten ist, d. i. die Natur, und der Form, der Allgemeinheit: der Materie schreiben sie ein Sein im Einzelnding zu, der Form aber nur ein Sein im Geist.

Versuchen wir, ob wir in irgend einer dieser Auffassungen eine Klärung dessen finden können, was wir als »wesenhaftes Was« bezeichnet haben, und seines wesenhaften Seins. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß wir dabei nicht einen bloßen Namen im Auge hatten, sondern etwas Sachliches. Eher könnte man auf den Gedanken kommen, das vom wirklichen unterschiedene »wesenhafte Was« als »Begriff« zu

deuten. Der Begriff ist ja als etwas Gedankliches etwas Unwirkliches, man kann in gewissem Sinn auch von ihm sagen, daß er hier und dort »verwirklicht« sei, sofern demselben Begriff eine ganze Reihe von Einzeldingen entsprechen kann. Er besitzt schließlich eine gewisse Unabhängigkeit gegenüber dem Denken, in dem er gedacht wird: Derselbe Begriff kann von vielen Menschen gedacht werden. Und es eignet ihm jene Blässe und Unlebendigkeit im Vergleich zum wirklichen Sein, von der auch beim wesenhaften Sein gesprochen wurde. Will man ihn losgelöst von dem Wort, das ihn ausdrückt, und von dem Gegenstand, der durch ihn begriffen wird, fassen, so entschwindet er leicht dem Blick. Trotzdem ist es unmöglich, das nicht verwirklichte Was und Wesen oder das Was und Wesen abgesehen von seiner Verwirklichung als Begriff anzusehen. Denn Begriffe werden gebildet, sie sind »Erzeugnisse des Denkens« und lassen einer gewissen Willkür Spielraum. Die Wesen und Washeiten aber werden – ebenso, wie es früher von den Wesenheiten festgestellt wurde – vorgefunden und sind unserer Willkür entzogen. Pfänder sagt, es mache den Inhalt eines Gegenstandsbegriffs aus, daß er einen bestimmten Gegenstand meine. »Nicht also die gemeinten Gegenstände selbst noch irgend etwas an diesen Gegenständen bilden den Inhalt des Begriffs.« Mit dem »Wesen« und »Was« meinen wir aber etwas, was wir in den Gegenständen vorfinden, auch wenn wir von ihrem Wirklichsein in den Gegenständen absehen. Allerdings werden wir den eben angeführten Satz Pfänders über den Begriffsinhalt nicht ganz uneingeschränkt unterschreiben können. Darüber bald etwas mehr.

Wir halten fest: Das wesenhafte »Was« ist weder bloßer Name noch bloßer Begriff. Es ist etwas Sachliches (*aliquid a parte rei*). Fügt es sich nun in die Auffassung des »gemäßigten Realismus« ein? Die Scheidung in »Materie« und »Form« können wir mitvollziehen. Die »Materie« ist das Was des Wesens, ungeachtet seines wirklichen oder wesenhaften Seins. Wir stimmen mit dem gemäßigten Realismus darin überein, daß ihm ein Sein in den Einzeldingen zukommt. Wie steht es nun mit der »Form« der Allgemeinheit, der nur ein »Sein im Geiste« zukommen soll? Was mit diesem Sein im Geist gemeint ist, müssen wir noch etwas näher zu ergründen suchen. Der hl. Thomas sagt darüber: »Das Allgemeine (universale) kann in doppeltem Sinn aufgefaßt werden: einmal auf die Natur selbst bezogen, welcher der Verstand die Bedeutung der Allgemeinheit (*intentionem universalitatis*) zuweist ... Ferner kann das Allgemeine verstanden werden, sofern es allgemein ist und sofern die genannte Natur die Bedeutung der Allgemeinheit trägt, d. h. sofern »Lebewesen« oder »Mensch« als Eines in Vielem betrachtet wird. Und in diesem Sinn haben die Platoniker behauptet, »Lebewesen« und »Mensch« in ihrer Allgemeinheit seien Substanzen. Das zu widerlegen ist Aristoteles in diesem Kapitel bemüht: er zeigt, daß das »Lebewesen im allgemeinen« oder der »Mensch im allgemeinen« (*animal commune, homo communis*) keine Substanz in der wirklichen Welt (*in rerum natura*) sei. Sondern diese Allgemeinheit (*communitas*) hat die Form des Lebewesens oder des Menschen, sofern sie im Geiste ist, der eine Form als vielen Gegenständen gemeinsam aufnimmt, indem er sie loslöst von allem, was die Vereinzelung bedingt (*ab omnibus individuans*) ...« »Denn der Verstand erkennt zwar die Dinge, sofern er ihnen ähnlich ist im Hinblick auf die *species intelligibilis* ..., die *species* braucht aber nicht auf dieselbe Weise im Geist zu sein wie in der erkannten Sache; denn alles, was in einem

Gegenstand ist, ist darin in der Weise dessen, in dem es ist. Und so folgt notwendig aus der Natur des Verstandes, die eine andere ist als die Natur der erkannten Sache, daß die Erkenntnisweise, in der der Verstand erkennt, etwas anderes ist als die Seinsweise, in der das Ding existiert. Es muß zwar dasselbe im Ding sein, was der Verstand erkennt, jedoch nicht auf dieselbe Weise.«

Besonders der letzte Satz ist für uns wichtig. Thomas spricht von »demselben«, das im Ding ist und das vom Verstand erkannt ist. Das »Erkanntsein« deckt sich für ihn mit dem »im Geist sein« (im Verstand – »intellectus« – sein). Das, was das Ding ist, ist ein »intelligibile«, d. i. etwas, was in den Verstand eingehen kann; wenn es erkannt wird, dann wird es actu intelligibile (wirklicher Erkenntnisgegenstand). Dasselbe ist einer doppelten hinzukommenden Seinsweise fähig: des Seins im Dinge (des wirklichen Seins, wenn das Ding ein wirkliches ist) und des Seins im Geist. Eben dieses, was auf verschiedene Weise sein kann und was man unter Absehen von seinen verschiedenen Seinsweisen fassen kann, scheint mir das zu sein, was wir bisher »wesenhaftes Was« genannt haben. Wenn es »im Geist« oder »in wirklicher Erkenntnis« ist, so heißt das nicht, daß es ein Bestandteil des erkennenden Geistes oder des wirklichen Erkennens als einer Erlebniseinheit sei. Insofern ist der bei Thomas so häufig wiederkehrende Grundsatz: das Erkannte ist im Erkennenden in der Weise des Erkennenden, etwas mißverständlich. Der erkennende Geist ist ein einzelnes Wirkliches. Das wird das Erkannte als solches durch sein Erkanntwerden niemals. Es wird nur ein vom Geist Umfaßtes, ihm Zugehöriges. Der Geist umfaßt es und besitzt es, aber immer als ein ihm Jenseitiges. Das Erkannte ist in einem ganz anderen Sinne »mein« als das Erkennen. Mein Erkennen ist einzig und allein meines: es kann nicht zugleich eines andern Menschen Erkennen sein. Aber das, was ich erkenne, und zwar nicht nur der Gegenstand der Erkenntnis, sondern auch das Erkannte, wie es erkannt wird, etwa in bestimmter begrifflicher Fassung, kann auch von andern erkannt werden. Ich entziehe es niemandem, indem ich es erkenne. Das »im Geist sein« oder »vom Geist umfaßt sein« kommt zu dem, was in der Erkenntnis umfaßt wird, ebenso hinzu, wie das Wirklichsein zu dem, was wirklich wird. »Wirklichsein« und »Erkanntsein« sind verschiedene Seinsweisen dessen, was, »in rerum natura« verwirklicht, »in intellectu« ein »actu intelligibile« wird, desselben »Wesenswas«. In der Tat ist das, was der Geist umfaßt, dasselbe, was er im wirklichen Wesen als sein Was vorfindet. Es wahrt seiner »Verwirklichung« wie seiner »Vergeistigung« gegenüber eine eigentümliche Unversehrtheit und Unberührtheit. Es ist, was es ist, ob es verwirklicht ist oder nicht und ob es erkannt ist oder nicht. Und eben dieses gegen »Verwirklichung« und »Vergeistigung« gleichgültige Sein ist es, was wir sein eigenes, sein wesenhaftes Sein nennen. Es muß dabei wohl beachtet werden, daß zur »Vergeistigung« noch etwas anderes gehört als das »Umfassen mit dem Geist«, das Denken »meint« den Gegenstand durch einen Begriff hindurch, mit dem es sein Was zu fassen sucht. Der ideal vollendete Begriff wäre mit dem Wesenswas vollkommen in Deckung, ohne mit ihm zusammenzufallen. Der Begriff, den der einzelne Mensch sich bildet, zielt auf diesen Idealbegriff ab (wenn es dabei auf seinen Wesensbegriff abgesehen ist, nicht auf eine beliebige »eindeutige Bestimmung«), bleibt aber mehr oder weniger hinter ihm zurück: durch Unvollständigkeit, vielleicht auch durch Falschheit. Jeder Mensch

hat seine »begriffliche Welt«, die nicht nur mit der wirklichen, sondern auch mit der »Welt der idealen Begriffe« und mit den Begriffswelten anderer mehr oder minder in Deckung sein kann.

Weil das erkannte Wesenswas dasselbe ist, daß wir in einer Vielheit von Vereinzelungen vorfinden, darum können wir ihm die »Bedeutung der Allgemeinheit« geben; darum ist das Absehen von den Bedingungen seiner Vereinzelung möglich, das zu dieser Bedeutung gehört und das man Abstraktion nennt. An sich ist es weder »allgemein« noch »individuell«. Es hat im Bereich des wesenhaften Seins nicht seinesgleichen – das hat es mit dem Individuum gemeinsam. Aber es ist »mittelbar« und läßt Vereinzelungen zu – das scheidet es vom Individuum im Vollsinn des Wortes und gibt die Möglichkeit, ihm »Allgemeinheit« zuzuschreiben.

Die letzten Bemerkungen machen deutlich, daß die hier entwickelte Auffassung wohl etwas über den »gemäßigten Realismus« hinausgeht, aber nicht als »platonischer Realismus« (nach der herkömmlichen Deutung des Platonismus) anzusprechen ist. Wir schreiben dem »wesenhaften Was« kein Sein nach Art der wirklichen Dinge zu, wir betrachten sie nicht als Individuen oder »Substanzen« (in einem später zu erläuternden Sinn dieses Wortes, das wir bisher sorgfältig vermieden haben). Am ehesten dürfte unsere Auffassung der des Duns Scotus nahekommen.

Im Bereich dessen, was wir als »wesenhaftes Sein« gegenüber dem wirklichen Sein auf der einen Seite, dem »im Geist sein« (in den verschiedenen möglichen Formen des Erkenntseins, Gedachtseins usw.) auf der andern Seite herauszustellen suchten, sind die Wesenheiten die Elemente, aus denen sich die Washeiten als zusammengesetzte Gebilde aufbauen; diese selbst gehen wiederum als ein Kernbestand in das volle Was der Dinge ein. Die Wesenheiten treten nur durch die Washeiten und Wesen zur wirklichen Welt in Beziehung. Die Washeiten und die Wesen werden in den Dingen als ihr fester Bestand wirklich, das volle Was als ihr fließender Bestand. Nähern wir uns diesem ganzen Gebiet von der »natürlichen Einstellung« her, die der Welt der wirklichen Dinge zugewandt ist, so gewinnen wir sie – durch »Ausschaltung« des wirklichen Seins – als das Was der Dinge oder als ihren sachlichen Sinn. Gehen wir in einer rückgewandten Betrachtung von dem aus, was der Geist als auffassender, denkender, erkennender, verstehender umfaßt, so treffen wir auf dasselbe als auf den Gehalt unseres gegenständlich gerichteten »Bewußtseins« oder auf den geistigen Sinn. Beginnen wir mit der Zergliederung des sprachlichen Ausdrucks, so finden wir dasselbe als sprachlichen Sinn.

§ 11. Abwehr von Mißdeutungen des »wesenhaften Seins«

Angeichts der beharrlichen Mißdeutungen, wie sie die phänomenologische Wesenslehre von den verschiedensten Seiten – auch von der Scholastik her – erfahren hat, dürfte es gut sein, ausdrücklich festzustellen, was mit dieser Wesenslehre, soweit wir sie hier entwickelt haben, gemeint und was nicht gemeint ist. In dem Gesagten ist ausgesprochen, daß nichts Zeitliches, nichts, dessen Sein von Augenblick zu Augenblick ein Werden und Vergehen ist, möglich ist ohne einen der Zeit enthobenen

Grund: ohne eine zeitlose »Gestalt«, die den eigentümlichen Verlauf des jeweiligen zeitlichen Geschehens regelt und damit in der Zeit wirklich wird. Wir gingen dabei von dem zeitlichen Geschehen aus, das wir als unser eigenes Sein vorfinden, und verstanden unter den zeitlosen Gestalten den Sinngehalt unseres Erlebens. Darum ist unsern Feststellungen zu entnehmen – obgleich wir diese Linie hier nicht verfolgen –, daß auch kein zeitliches Erkennen und kein Erkennen von Zeitlich-Wirklichem möglich ist, das nicht zugleich Erkenntnis eines zeitlosen Sinnes und nur dadurch als Erkennen überhaupt möglich wäre. Es ist nicht ausgesprochen, daß wir Menschen zur Erkenntnis eines zeitlosen Sinnes unabhängig von seiner zeitlichen Verwirklichung und von sinnlicher Gegebenheit fähig waren. Um diese Frage in Angriff nehmen zu können, müßten wir untersuchen, was mit sinnlicher Gegebenheit überhaupt gemeint ist und was damit dort gemeint sein könnte, wo es sich nicht um ein Wahrnehmen äußerer Dinge, sondern um das zu unserm Sein selbst gehörige Bewußtsein handelt. Aber die Frage ist in unsern Überlegungen überhaupt nicht angeschnitten worden, und es ist darüber auch noch nichts vorweg entschieden. Wenn wir »Wesenserkenntnis«, als Erfassen eines zeitlosen Sinnes verstanden, als Bedingung der Möglichkeit alles Erkennens überhaupt in Anspruch nehmen müssen, so ist damit nicht gesagt, daß diese Wesenserkenntnis für zeitlich erkennende Geschöpfe, wie wir Menschen es sind (unser Erkennen gehört ja zu unserm zeitlichen Sein), losgelöst von der Erkenntnis von Zeitlichem möglich wäre. Es ist damit also keineswegs dem Menschen ein Erkennen nach der Art des göttlichen zugesprochen.

Es wird auch nicht behauptet, daß wir Menschen natürlicherweise imstande seien, rein geistige Wesen (Gott oder die Engel) unmittelbar zu erkennen, d. h. ohne Zuhilfenahme der Erfahrung von Zeitlich-Wirklichem. Nur soviel ist dem Gesagten zu entnehmen: Wenn wir von »Gott« oder von »Engeln« sprechen und mit diesen Namen einen Sinn verbinden, so ist der Sinn etwas Zeitloses. Wir meinen mit den Namen etwas, sie bedeuten etwas; verschiedene Namen etwas Verschiedenes. Und wenn es »echte« Sinneinheiten sind, keine willkürlichen Erzeugnisse eines spielenden »Denkens«, so sind sie etwas von uns Vorgefundenes, von uns Entdecktes oder uns Geschenktes, was unserer Begriffsbildung und Namengebung Gesetze vorschreibt. Wo und auf welche Weise es »vorgefunden« wird, das sind weitere Fragen. Jedenfalls handelt es sich um etwas, was weder zeitlich-wirklich noch »bloß gedacht« ist. Und dieses ist es, was wir als »wesenhaft Seiendes« bezeichnen.

Wenn wir auch zunächst innerhalb des eigenen Seins den zeitlichen Fluß des Lebens und die ihn gestaltenden Sinneinheiten unterschieden haben, so gilt doch dasselbe von allem zeitlichen Sein, d. h. von der ganzen Welt unserer inneren und äußeren Erfahrung. Was wir meinen, wenn wir von »Dingen« sprechen, ist etwas, was entsteht und vergeht, aber in seinem Entstehen und Vergehen einen zeitlosen Sinn verkörpert. Wenn wir demnach auch in der Welt unserer Erfahrung ein fließendes »Was« und einen diesen Fluß beherrschenden »Wesensbau« unterscheiden, wenn wir unsere »Erfahrung« als von Wesenserkenntnis »bedingt und durchseelt« ansehen, so ist damit nicht gesagt, daß wir die Dinge erkennen, wie sie »an sich« und unabhängig von unserer Erfahrung sind, daß wir ihnen »bis auf den letzten Grund« sehen. Doch wenn wir auch feststellen müßten, daß wir der Dinge nur

durch »Erscheinungen« habhaft werden können, die nicht nur durch die Dinge selbst, sondern durch die Gesetze unseres Erkennens bestimmt sind, so wäre doch die »Erscheinungsgegebenheit« und die Zuordnung des erkennenden Geistes und der erkannten Welt (die »Subjekt-Objekt-Beziehung«) wiederum etwas, was Wesensgesetzen untersteht und gar nicht anders zu fassen ist. Die Möglichkeit, Geschöpfen von unserer Geistesverfassung zu »erscheinen«, kann nur aus dem »Wesen« der Dinge und dem Wesen unseres Geistes verstanden werden. Alles, was darüber gesagt wird, beruht auf der Voraussetzung einer Wesenserkenntnis in unserm Sinn. Dadurch ist keineswegs ausgeschlossen, daß wir zum Wesen Gottes und der Engel, zum Wesen der Dinge und vielleicht sogar zu unserm eigenen Wesen keinen unmittelbaren Zugang haben (auch der Sinn von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit wäre noch zu klären) und daß unsere Wesenserkenntnis niemals erschöpfend, sondern immer nur »Stückwerk« sein kann. Aber um all diese Fragen – nach Art und Reichweite unserer Erkenntnis und nach ihrem natürlichen Gegenstand – geht es uns jetzt nicht. Nach dem Sein haben wir gefragt und sind auf den Gegensatz des zeitlich-wirklichen und des wesenhaften Seins gestoßen. Hier aber ergibt sich für uns eine Schwierigkeit.

§ 12. Wesenhaftes und ewiges Sein

Blicken wir zurück auf den Weg, den wir gegangen sind. Wir gingen von der unstreichbaren Tatsache unseres eigenen Seins aus. Es erwies sich als ein flüchtiges, von Augenblick zu Augenblick gefristetes und darum undenkbar ohne ein anderes, in sich gegründetes, schöpferisches, das Herr alles Seins, das Sein selbst ist. Wir stießen außerdem auf etwas anderes, was in unserm fließenden und flüchtigen Sein erwächst, was wir, nachdem es erwachsen ist, als Ganzes, als ein umgrenztes Gebilde umfassen und festhalten können. Obgleich im Fluß der Zeit erwachsen, erscheint es nun diesem Fluß enthoben, als zeitlos. Der zeitliche Fluß, das Erleben, in dem die Einheit in mir und für mich erwächst, steht unter Gesetzen, die seinen Verlauf bestimmen und nicht selbst wiederum ein Fließendes und Flüchtiges, sondern ein Festes und Ruhendes sind. Es ist eine Mannigfaltigkeit inhaltlich unterschiedener und gegeneinander abgegrenzter Sinneinheiten. Die »wirkliche Welt« mit ihrer Mannigfaltigkeit werdender und vergehender Gebilde, die Welt des fließenden, stets zugleich wirklichen und möglichen Seins, ist in diesem »Reich des Sinnes« begründet, hat darin den Grund ihrer Möglichkeit. Die Sinneinheiten sind endlich, sofern sie »etwas und nicht alles« sind. Aber es besteht für sie keine Möglichkeit des Anfangens und Endens in der Zeit. Stehen wir damit vor etwas, was nicht zeitlich, aber auch nicht ewig im Sinne des allumfassenden Seins ist? War es ein voreiliges »Entweder-Oder«, das Hedwig Conrad-Martius als Hauptergebnis ihrer Untersuchungen über die Zeit ausgesprochen hat: »Entweder ein Seiendes existiert in wesenhafter Kommensurabilität mit dem Nichts – dann ist es eo ipso eine ewige Allperson! Oder es existiert in faktischer Gegensatzung gegen das Nichts; dann ist es – ontisch isoliert genommen! – eo ipso der konstitutiven Spannung zwischen Sein und Nichtsein und damit der nur punktuellen Berührungsexistenz ausgeliefert, ein Endliches im

spezifischen Sinn?» Die »Kommensurabilität mit dem Nichts« bedeutet, daß jeder »mögliche Abgrund des Nichts« durch das ewige Sein »eo ipso ... eingenommen« ist. »Das bedeutet aber die unmittelbare Seinsouveränität über jedes mögliche Nichtsein. Das Schaffen ist der selbstverständliche Ausdruck dieser Souveränität in seiner faktischen Wirksamkeit.« Das »flüchtige« Sein ist nicht im Besitze des Seienden, das flüchtig ist: es muß ihm immer neu geschenkt werden. Schenken kann aber nur, wer das Sein wahrhaft besitzt, wer darüber Herr ist. Herr sein kann nur eine Person. Herr des Seins aber wäre sie nicht, wenn sich etwas ihrer Seinsmacht entzöge: wenn es unabhängig von ihr Sein oder Nichtsein gäbe. So kann auch das Sein der Sinneinheiten nicht unabhängig von Gott sein. Verfällt es damit dem Fluß der Zeit? Das ist gleichfalls nicht möglich. Der »Sinn« erwies sich ja als das diesen Fluß beherrschende, in sich ruhende Gesetz. Aber ruhen die Sinneinheiten wirklich »in sich.« Ist das Sein, das wir ihnen zuschreiben, ihr Sein? Wenn eine Erlebniseinheit in mir wirklich wird, so bin ich das, was mit dem Sein beschenkt wird, und durch das mir geschenkte Sein wird sie wirklich. Es ist aber nicht der sie gestaltende Sinn, der mir das Sein schenkt, sondern mit dem Sein wird mir dieser Sinn geschenkt und werde ich durch ihn gestaltet. Das, was mir das Sein gibt und ineins damit dies Sein mit Sinn erfüllt, muß nicht nur Herr des Seins, sondern auch des Sinnes sein: im ewigen Sein ist alle Sinnfülle enthalten, nirgends anders her als aus sich selbst kann es den Sinn »schöpfen«, mit dem jedes Geschöpf erfüllt wird, indem es ins Dasein gerufen wird. So ist das Sein der Wesenheiten und Washeiten nicht als ein selbständiges neben dem ewigen zu denken. Es ist das ewige Sein selbst, das in sich selbst die ewigen Formen gestaltet – nicht in einem zeitlichen Geschehen –, nach denen es in der Zeit und mit der Zeit die Welt schafft. Das klingt rätselhaft und doch altvertraut:

»Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος« – so antwortet die Ewige Weisheit auf die Rätselfrage des Philosophen. Die Theologen übersetzen: »Im Anfang war das Wort« (Joh 1, 1), und verstehen darunter das Ewige Wort, die zweite Person in der Dreifaltigen Gottheit. Wir tun aber den Worten des hl. Johannes keine Gewalt an, wenn wir, im Zusammenhang der Überlegungen, die uns hierher geführt haben, mit Faust zu sagen versuchen: »Im Anfang war der Sinn«. Man pflegt ja das Ewige Wort dem »inneren Wort« der menschlichen Rede zu vergleichen und erst das menschgewordene Wort dem »äußeren«, gesprochenen Wort. Wir fügen noch hinzu, was die Ewige Weisheit durch den Mund des Apostels Paulus spricht: »... αὐτόϚ ἐστὶν πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν – Er ist vor allen Dingen, und alle Dinge haben in Ihm ihren festen Bestand und Zusammenhang.«

Offenbar tragen diese beiden Schriftworte uns weit über das hinaus, was uns der forschende Verstand erschlossen hat. Aber vielleicht kann uns der philosophische Sinn des Logos, zu dem wir vorgedrungen sind, den theologischen Sinn des Logos verstehen helfen, und andererseits die offenbarte Wahrheit in den philosophischen Schwierigkeiten weiterhelfen. Wir versuchen zunächst, uns den Sinn der beiden Schriftstellen klar zu machen. Mit Sinn bezeichnet das Johannesevangelium eine göttliche Person, also nicht etwas Unwirkliches, sondern das Wirklichste, was es gibt. Er fügt auch sogleich hinzu: »πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο – Durch Ihn sind alle Dinge geworden.« Und daran schließt sich sinngemäß die angeführte Paulusstelle, die den Dingen »im Logos« »Bestand und Zusammenhang« zuschreibt. So

haben wir unter dem göttlichen Λόγος ein wirkliches Wesen zu verstehen: nach der Trinitätslehre das göttliche Wesen. Daß es Sinn genannt wird, versteht sich daraus, daß es das göttliche Wesen als verstandenes ist, als Gehalt der göttlichen Erkenntnis, als ihr »geistiger Sinn«. Es kann auch Wort genannt werden, weil es der Inhalt dessen ist, was Gott spricht, der Gehalt der Offenbarung, also sprachlicher Sinn; noch ursprünglicher: weil der Vater sich darin ausspricht und es durch sein Sprechen hervorbringt. Dieser Sinn aber ist wirklich, und es ist nicht möglich, sein wesenhaftes von seinem wirklichen Sein zu trennen, weil das ewige Sein wesenhaft wirklich ist und als das erste Sein Urheber alles Seins. Daß sein wesenhaftes Sein nicht angefangen haben kann, das liegt schon im wesenhaften Sein und im Sinn als solchen. Es ist aber auch vom göttlichen Geist her zu verstehen. Das wirkliche (= aktuelle) Sein des Geistes ist Leben und ist lebendiges Verstehen. Gott als »reiner Akt« ist wandellose Lebendigkeit. Geistiges Leben, Verstehen ist aber nicht möglich ohne einen Gehalt, ohne »geistigen Sinn«. Und dieser Sinn muß gleich ewig und gleich wandellos sein wie der göttliche Geist selbst. Ist es überhaupt möglich, auch nur gedanklich das wesenhafte Sein des Λόγος von seinem wirklichen Sein zu trennen, wie es bei dem endlichen Wesen möglich ist? Die Dreifaltigkeit als solche scheint eine derartige Trennung zu bedeuten. Der Sohn wird als gleich-ewig (coaeternus) mit dem Vater bezeichnet, aber als »vom Vater erzeugt«, und das besagt, daß er sein ewiges Sein vom Vater empfängt. Das göttliche Wesen ist eines, kann also nicht als erzeugt bezeichnet werden. Was erzeugt wird, ist die zweite Person, und das Sein, das sie damit empfängt, kann nicht das wesenhafte Sein des göttlichen Wesens sein, sondern nur sein Wirklichsein in einer zweiten Person. Weil die Person des Sohnes und ihr Wirklichsein etwas »Neues« ist gegenüber der Person des Vaters, darum kann man von ihr auch sagen, daß sie das Wesen empfängt. Aber das Wesen empfängt nicht sein wesenhaftes Sein. Selbst das ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος läßt eine solche Deutung zu, wenn wir an die Bedeutung denken, die ἀρχή in der griechischen Philosophie hat. Es ist ja nicht »Anfang« als »Beginn der Zeit«, sondern das »erste Seiende«, das Ur-Seiende. So bekommt der geheimnisvolle Satz den Sinn: Im ersten Seienden war der Logos (der »Sinn« oder »das göttliche Wesen«) – im Vater der Sohn –, der Sinn vom Ur-Wirklichen umschlossen. Die »Zeugung« bedeutet die Setzung des Wesens in die neue Person-Wirklichkeit des Sohnes, die allerdings keine Hinaus-Setzung aus der Ur-Wirklichkeit des Vaters ist.

Die bildlichen Redewendungen, die zur Herausstellung des Verhältnisses zwischen den göttlichen Personen gebraucht werden, klingen fast so, als sollte man nicht nur eine gedankliche, sondern sogar eine wirkliche Trennbarkeit von wesenhaftem und wirklichem Sein annehmen. (Tatsächlich kann das nicht in Frage kommen, weil es sich ja bei beiden um ewiges Sein handelt.) Andererseits scheint die Auffassung des ersten Seienden als des Seienden, dessen Wesen das Sein ist, nicht einmal eine gedankliche Trennung zuzulassen. Die Untrennbarkeit des Wesens vom wirklichen Sein war es, durch die der hl. Thomas das erste Seiende von jedem anderen schied. Alles Endliche empfängt sein Sein (wir müssen nach unserer Auffassung sagen sein wirkliches Sein) als etwas zu seinem Wesen Hinzukommendes. Damit ist eine wirkliche Trennbarkeit von Wesen und wirklichem Sein ausgesprochen. Das wesenhafte Sein schien uns vom Wesenswas nicht wirklich, aber wohl gedanklich

trennbar. Wenn aber das erste Seiende das Sein zum Wesen hat, dann ist es unmöglich, es auch nur ohne das Sein zu denken. Es bliebe nichts übrig, wenn man das Sein wegdächte – kein Was, als das man das Nicht-Seiende denken könnte. Was, Wesen und Sein sind hier nicht zu unterscheiden. Wenn man diesen Gedanken in aller Klarheit zu fassen vermöchte, so hätten wir darin die Grundlage für einen »ontologischen Gottesbeweis«, die noch tiefer läge und noch einleuchtender wäre als der Gedanke des ens »quo nihil majus cogitari possit«, des denkbar vollkommensten Wesens, von dem der hl. Anselmus ausgeht. Man könnte es freilich nicht eigentlich einen »Beweis« nennen. Wenn man sagt: Gottes Sein ist sein Wesen; Gott ist nicht ohne das Sein denkbar; Gott ist notwendig, so liegt nicht eine eigentliche Folgerung, sondern nur eine Umformung des ursprünglichen Gedankens vor. Die Richtigkeit dieser Umformung wird auch von dem hl. Thomas, der den ontologischen Beweis Anselmus' bekanntlich abgelehnt hat, nicht bestritten. Er gibt zu, daß der Satz »Es gibt einen Gott« an sich unmittelbar einleuchtend sei, weil Gott sein Sein ist. »Weil wir aber nicht wissen, was Gott ist, so ist der Satz vom Dasein Gottes für uns nicht unmittelbar einleuchtend (oder selbst-verständlich), muß vielmehr bewiesen werden aus den Wirkungen Gottes, die zwar der Ordnung der Natur nach später als die Ursache, also weniger selbst-verständlich, unserm Erkennen aber früher gegeben als die Ursache, also leichter zugänglich sind.« Ohne Zweifel ist es uns nicht selbstverständlich, Gott als »den Seienden« oder gar als »den, dessen Wesen das Sein ist«, zu denken. Es ist der Weg der Gottesbeweise von den Wirkungen her, auf dem Thomas zu diesem Gedanken emporführt. Wenn man diesen Gedanken gefaßt hat, so ergibt sich die Notwendigkeit des göttlichen Seins unausweichlich. Aber können wir diesen Gedanken wirklich fassen? »Si comprehendis, non est Deus«, sagt Augustinus. (Wenn du begreifst, so ist es nicht Gott.) Und »... mit welcher Kraft der Einsicht faßt der Mensch Gott, da er diese Kraft der Einsicht selber, mit der er Ihn fassen will, noch nicht faßt?« Wenn wir sagen: Gottes Sein ist sein Wesen, so können wir damit wohl einen gewissen Sinn verbinden. Aber wir gelangen zu keiner »erfüllenden Anschauung« dessen, was wir meinen. Ein Wesen, das nichts anderes ist als Sein, können wir nicht fassen. Wir rühren gerade noch daran, weil unser Geist über alles Endliche hinauszielt – und durch das Endliche selbst dahin geführt wird, darüber hinauszuzielen – auf etwas, was alles Endliche in sich begreift, ohne sich darin zu erschöpfen. Kein Endliches vermag ihn zu erfüllen, auch alles Endliche zusammengenommen nicht. Aber das, was ihn zu erfüllen vermöchte, vermag er selbst nicht zu fassen. Es entzieht sich seiner Anschauung. Der Glaube verheißt uns, daß wir es im Glorienlichte schauen werden. So oft wir uns hier seiner zu bemächtigen suchen, bekommen wir immer nur ein endliches Gleichnis zu fassen – ein Endliches, in dem Was, Wesen und wirkliches Sein auseinanderfallen.

In dieser dem Menschengeist eigenen Paradoxie, seinem Ausgespanntsein zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit, scheint mir das eigentümliche Schicksal des ontologischen Gottesbeweises begründet: daß sich immer wieder neue Verteidiger und immer wieder neue Gegner für ihn finden. Wer bis zu dem Gedanken des göttlichen Seins – des Ersten, Ewigen, Unendlichen, des »reinen Aktes« – vorgedrungen ist, der kann sich der Seinsnotwendigkeit, die darin eingeschlossen ist, nicht entziehen. Sucht er es aber

zu fassen, wie man erkenntnismäßig etwas zu fassen pflegt, so weicht es vor ihm zurück und erscheint nicht mehr als ausreichende Grundlage, um darauf das Gebäude eines Beweises zu errichten. Dem Gläubigen, der im Glauben seines Gottes gewiß ist, erscheint es so unmöglich, Gott als nichtseiend zu denken, daß er es zuversichtlich unternimmt, selbst den »insipiens« vom Dasein Gottes zu überzeugen. Der Denker, der den Maßstab der natürlichen Erkenntnis anlegt, schrickt immer wieder vor dem Sprung über den Abgrund zurück. Aber ergeht es den Gottesbeweisen a posteriori, den Schlüssen von den geschaffenen Wirkungen auf eine ungeschaffene Ursache, viel besser? Wieviel Ungläubige sind denn schon durch die thomistischen Gottesbeweise gläubig geworden? Auch sie sind ein Sprung über den Abgrund: der Gläubige schwingt sich leicht hinüber, der Ungläubige macht davor halt.

Um wieder auf unsere Fragen zurückzukommen: Zweifellos ist in der Gleichsetzung des göttlichen Seins und des göttlichen Wesens die gedankliche Untrennbarkeit beider und damit zugleich die Untrennbarkeit von wesenhaftem und wirklichem Sein in Gott ausgesprochen: Gottes wesenhaftes Sein ist das wirkliche, ja das allerwirklichste Sein: der reine Akt. Aber weil Gott für uns weder als Sein noch als Wesen faßbar ist, weil wir uns Ihm immer nur mit Hilfe endlicher »Abbilder« nähern, in denen Sein und Wesen getrennt ist, so geschieht diese Annäherung bald von der Seite des Wesens, bald von der Seite des Seins her, und darum sprechen wir wie von etwas Getrenntem von dem, was an sich nicht trennbar ist.

Wie ist aber diese Untrennbarkeit vereinbar mit der Trennbarkeit, die uns durch die Trinitätstheologie nahegelegt schien? Kann ich die Personen und ihr unterschiedenes Personsein vom göttlichen Wesen trennen, wenn Wesen und Sein untrennbar ist? Ich sehe keine andere Lösung, als daß das Sein in drei Personen selbst als wesenhaft zu betrachten ist. Damit wird freilich auch die Trennbarkeit von Wesen und Sein, wesenhaftem und wirklichem Sein beim Logos zu einer bloßen Gleichnisrede. Aber wie könnten wir anders als in Gleichnissen von dem größten aller Glaubensgeheimnisse sprechen?

Diese Gleichnisreden führen uns nun auch zum Verhältnis des göttlichen Logos zum »Sinn« der endlichen Wesen. Wir fanden den Namen »Logos« für die zweite göttliche Person darin begründet, daß er das göttliche Wesen als erkanntes, als das vom göttlichen Geist umfaßte, zum Ausdruck bringt. Das sind Gleichnisreden, die vom menschlichen Erkennen und Benennen endlicher Dinge hergenommen sind. Wir weisen dem Logos in der Gottheit die Stelle zu, die dem »Sinn« als dem sachlichen Gehalt der Dinge und zugleich als dem Gehalt unserer Erkenntnis und Sprache im Bereich des uns Faßbaren entspricht. Das ist die analogia, die Übereinstimmung-Nichtübereinstimmung, zwischen Λόγος und λόγος, Ewigem Wort und Menschenwort. Es wird aber in den Schriftstellen, die wir heranzogen, nicht nur eine Gleichnisbeziehung behauptet, die es uns ermöglicht, »das unsichtbare Wesen Gottes ... durch das, was geschaffen ist, verstehend zu erschauen, sondern es wird ausgesprochen, daß das Geschaffene durch den Logos geschaffen sei und in Ihm Zusammenhang und Bestand habe. Was gemeint ist, wird auch noch erläutert durch die Lesart von Joh. 1, 3–4, die im Mittelalter üblich war. Wir lesen heute: »... sine ipso factum est nihil, quod factum est.« – »... ohne Ihn (den Logos) ist

nichts gemacht worden, was gemacht ist.« Damals verband man: »Quod factum est, in ipso vita erat.« – »Was gemacht worden ist, war in Ihm Leben.« Damit scheint ausgesprochen, daß die geschaffenen Dinge im göttlichen Logos ihr Sein – und zwar ihr wirkliches Sein – haben. In der so gedeuteten Schriftstelle ist offenbar die »augustinische« Auffassung der Ideen als »schöpferischer Wesenheiten im göttlichen Geist« vorgebildet.

Wie wir das Sein der Dinge im Logos nicht zu verstehen haben, das ist in einer kirchlichen Lehrentscheidung ausgesprochen: Die geschaffenen Dinge sind nicht in Gott wie die Teile im Ganzen, und das wirkliche Sein der Dinge ist nicht das göttliche Sein, sondern ihr eigenes, vom göttlichen unterschiedenes. Was kann dann ihr »Bestand und Zusammenhang« im Logos bedeuten? Versuchen wir zunächst das *con-stare*, das Zusammen der Dinge im Logos zu verstehen. Es besagt offenbar die Einheit alles Seienden. Unsere Erfahrung zeigt uns die Dinge als in sich geschlossene und voneinander getrennte Einheiten, allerdings in wechselseitigen Abhängigkeitsbeziehungen, die uns zu dem Gedanken eines allgemeinen ursächlichen Zusammenhanges aller wirklichen Dinge hinführen. Aber der ursächliche Zusammenhang erscheint wie etwas Äußeres. Wenn wir den Aufbau der dinglichen Welt zu erforschen suchen, so stoßen wir wohl darauf, daß es im Wesen der Dinge begründet ist, in welche ursächlichen Zusammenhänge sie eintreten können; andererseits sind es die ursächlichen Zusammenhänge, die uns etwas vom Wesen enthüllen. Beides zeigt aber, daß das Wesen etwas Tieferliegendes ist als die ursächlichen Zusammenhänge. So bedeutet der allgemeine ursächliche Zusammenhang noch keinen allgemeinen Sinnzusammenhang aller Dinge. Dazu kommt noch, daß die Gesamtheit aller wirklichen Dinge noch nicht alles endliche Seiende überhaupt umschließt. Zur Gesamtheit alles Seienden gehört auch vieles »Unwirkliche«: Zahlen, geometrische Gebilde, Begriffe u. a. m. Sie alle werden von der Einheit des Logos umschlossen. Der Zusammenhang, in dem »alles« im Logos steht, ist als die Einheit eines Sinn-Ganzen zu denken.

Der Zusammenhang unseres eigenen Lebens ist vielleicht am besten geeignet, um zu veranschaulichen, was gemeint ist. Man unterscheidet in der gewöhnlichen Redeweise »Planvolles« – und das gilt zugleich als »sinnvoll« und »verständlich« – und »Zufälliges«, was in sich sinnlos und unverständlich erscheint. Ich habe ein bestimmtes Studium vor und suche mir dafür eine Universität aus, die mir besondere Förderung in meinem Fach verspricht. Das ist ein sinnvoller und verständlicher Zusammenhang. Daß ich in jener Stadt einen Menschen kennen lerne, der »zufällig« auch dort studiert, und eines Tages »zufällig« mit ihm auf weltanschauliche Fragen zu sprechen komme, erscheint mir zunächst nicht durchaus als verständlicher Zusammenhang. Aber wenn ich nach Jahren mein Leben überdenke, dann wird mir klar, daß jenes Gespräch von entscheidendem Einfluß auf mich war, vielleicht »wesentlicher« als mein ganzes Studium, und es kommt mir der Gedanke, daß ich vielleicht »eigens darum« in jene Stadt »gehen mußte«. Was nicht in meinem Plan lag, das hat in Gottes Plan gelegen. Und je öfter mir so etwas begegnet, desto lebendiger wird in mir die Glaubensüberzeugung, daß es – von Gott her gesehen – keinen »Zufall« gibt, daß mein ganzes Leben bis in alle Einzelheiten im Plan der göttlichen Vorsehung vorgezeichnet und vor Gottes allsehendem

Auge ein vollendeter Sinnzusammenhang ist. Dann beginne ich mich auf das Licht der Glorie zu freuen, in dem auch mir dieser Sinnzusammenhang entschleiert werden soll. Das gilt aber nicht nur für das einzelne Menschenleben, sondern auch für das Leben der ganzen Menschheit und darüber hinaus für die Gesamtheit alles Seienden. Ihr »Zusammenhang« im Logos ist der eines Sinn-Ganzen, eines vollendeten Kunstwerkes, in dem jeder einzelne Zug sich an seiner Stelle nach reinster und strengster Gesetzmäßigkeit in den Einklang des gesamten Gebildes fügt. Was wir vom »Sinn der Dinge« erfassen, was »in unseren Verstand eingeht«, das verhält sich zu jenem Sinn Ganzen wie einzelne verlorene Töne, die mir der Wind von einer in weiter Ferne erklingenden Symphonie zuträgt. In der Sprache der Theologen heißt der Sinnzusammenhang alles Seienden im Logos der »göttliche Schöpfungsplan« (ars divina). Das Weltgeschehen von Anbeginn ist seine Verwirklichung. Hinter diesem »Plan« aber, hinter dem »künstlerischen Entwurf« der Schöpfung, steht (ohne davon seismäßig getrennt zu sein) die ewige Fülle des göttlichen Seins und Lebens.

Darin ist schon die Antwort auf die weitere Frage beschlossen: Wie ist das »con-stare« der Dinge, ihr »Bestehen« oder »Leben« im Logos aufzufassen? Es wurde schon erwähnt, daß darunter nicht ihr wirkliches Sein zu verstehen sei – sonst hätte ja auch die Rede von einem »Plan« und seiner »Verwirklichung« keinen Sinn mehr. Der Name »Logos« weist darauf hin, daß ihr wesenhaftes Sein gemeint sein könnte: daß der »Sinn« der Dinge, von dem wir ja sagen mußten, daß er »ungeworden« sei, im göttlichen Logos seine Heimat habe. Das, was als ein Glied im göttlichen Schöpfungsplan von Ewigkeit her Bestand hat, wird den Dingen als ihr Sinn »mitgeteilt« und in ihnen verwirklicht. Es gehört ja zum wesenhaften Sein, daß das, was in dieser Weise ist, »mitgeteilt« und in einer Vielheit von Einzeldingen wirklich werden kann. Aber mit dem wesenhaften Sein, wie wir es in den Dingen angetroffen haben, kann das Sein der Dinge im Logos nicht erschöpfend gekennzeichnet sein. Sonst verdiente es nicht, »Leben« genannt zu werden, und es könnte nicht von »schöpferischen Wesenheiten« gesprochen werden. Außerdem erinnern wir uns, daß in Gott wesenhaftes und wirkliches Sein nicht zu trennen ist, und schließlich daran, daß das Johannes-Evangelium vom Logos sagt, durch ihn sei alles gemacht worden. Was in den Dingen wirklich wird, ist im Logos nicht nur als ein »Unwirkliches« vorgezeichnet, sondern ist in Ihm wirklich und wirksam: das Wirklichwerden in den Dingen ist die Wirkung dieser Wirksamkeit. So ist die Deutung der »Ideen« als schöpferischer Urbilder im göttlichen Geist zu verstehen.

Damit sind aber keineswegs alle Rätsel gelöst. Nach der früher gegebenen Kennzeichnung des wesenhaften Seins müßten wir sagen: Es ist »dasselbe«, was in »urbildlicher Wirklichkeit« von Ewigkeit her in Gott war und was in der Zeit in den Dingen wirklich wird. In den Dingen nun ist die Trennung des Was und des Wesens von seiner Verwirklichung, des wesenhaften vom wirklichen Sein möglich. In Gott aber erwies sie sich als unmöglich. Mit dieser Schwierigkeit hängt eine andere, auch schon früher erwähnte, nahe zusammen: die Einheit des göttlichen Wesens und die Vielheit der »Ideen«. Wir verglichen den Zusammenhang alles Seienden im Logos einem wohlgeordneten Kunstwerk, einer gegliederten Mannigfaltigkeit von vollendeter Einheit und Geschlossenheit. Wie

verträgt sich das mit der Einfachheit des göttlichen Wesens, das nichts anderes ist als das göttliche Sein? Thomas sucht die Lösung der Schwierigkeit darin, daß das eine und einfache göttliche Wesen die Ursache der Dinge sei und daß die Vielheit durch die Beziehung auf die Mannigfaltigkeit der Dinge hineinkomme: »... der Verstand Gottes, der alles wirkt, bringt alles nach dem Bilde seines Wesens hervor; darum ist sein Wesen die Idee der Dinge. ... Die geschaffenen Dinge aber bilden das göttliche Wesen nicht vollkommen ab; darum wird das Wesen vom göttlichen Verstand nicht absolut als Idee der Dinge genommen, sondern im Verhältnis zu dem Ding, das nach dem göttlichen Wesen selbst geschaffen werden soll, je nachdem es dahinter zurückbleibt oder es nachbildet. Verschiedene Dinge aber bilden es auf verschiedene Weise nach und jedes auf seine eigene Weise, da es einem jeden eigen ist, von dem andern unterschieden zu sein; und so ist das göttliche Wesen selbst, wenn die verschiedenen Verhältnisse der Dinge zu ihm hinzugedacht werden, die Idee eines jeden Dinges. Da nun die Verhältnisse verschieden sind, muß es notwendig eine Vielheit von Ideen geben; und es ist zwar, von seiten des Wesens gesehen, eines für alle; doch die Vielheit findet sich auf seiten der verschiedenen Verhältnisse der Geschöpfe zu ihm.«

Es tut der Einheit und der Einfachheit des göttlichen Wesens keinen Abbruch, daß der göttliche Geist die Mannigfaltigkeit alles Seienden als Mannigfaltigkeit umspannt: es geschieht dies ja »uno intuitu«, mit einem einzigen Blick von Ewigkeit her – unwandelbar. Dieser Blick umspannt alles, »was war, ist und sein wird«: »Was« und »Wesen« in ihrer Verwirklichung in den Dingen, aber auch alles Mögliche, was niemals wirklich wird, und – beides umgreifend – alles Mögliche und Wirkliche ungeachtet seines nur möglichen oder wirklichen Seins, das bloße Was oder den »Sinn« als alles umfassende Sinn-Mannigfaltigkeit. In dieser Sinn-Mannigfaltigkeit hat alles Seiende seine Stelle, das Endliche als in sich geschlossene und abgegrenzte Sinn-Einheit, das Wirkliche als »vorausgedachter Gedanke Gottes«.

So kommen wir doch zu einer doppelten Bedeutung des Seins des Endlichen im Ewigen: zu einem Umfaßtsein alles »Sinnes« durch den göttlichen Geist, und zu einem urbildlich-ursächlichen Begründetsein alles Seienden im göttlichen Wesen.

Von hier aus öffnet sich auch die Möglichkeit zur Lösung einer Schwierigkeit, die gelegentlich gestreift wurde: die Möglichkeit, die Gegenstände, die nicht wirklich und nicht geworden, aber auch nicht bloß gedacht sind, doch als »geschaffen« anzusehen. Wir haben öfters von »idealen Gegenständen« gesprochen und sie in das Gebiet des »wesenhaften Seins« eingeschlossen. Geometrische Gebilde – der Punkt, die Gerade, das Dreieck, der Kreis; ebenso ihre »Vereinzelungen«: das seiner Länge nach bestimmte Stück einer Geraden, das Dreieck von bestimmter Seitenlänge und Winkelgröße – sind nicht »wirklich«: ihre »Verwirklichungen«, die Ecken, Kanten und Flächen wirklicher Körper, sind tatsächlich keine Verwirklichungen, sondern »unvollkommene Abbilder«, Annäherungen an die reinen geometrischen Gebilde. Sie als »bloß gedacht« zu bezeichnen, geht nicht an, wenn ich darunter ein willkürliches Erdenken verstehe. Ich kann den Begriff »dreieckiger Kreis« bilden. Aber das ist ein widerspruchsvoller Begriff, den ich nicht zu erfüllender Anschauung bringen kann. Trotzdem hat er ein »gedankliches Sein«. Ich kann »mir« jedoch einen dreieckigen Kreis »nicht denken« (d. h. ich kann ihn

mir nicht in geometrischer Anschauung vor das geistige Auge führen), weil es »so etwas nicht gibt«. Und das heißt nicht bloß, daß es in Wirklichkeit nicht vorkommt, sondern daß es in sich unmöglich ist, daß ihm jenes Sein mangelt, das den geometrischen Gebilden als solchen eigen ist. Dieses Sein ist aber auch nicht das Sein des »Wesens« in dem festgelegten Sinn »Wesen von etwas«. Das Wesen bedarf eines Gegenstandes, worin es sein kann; sein Sein ist ein unselbständiges. Das Dreieck dagegen (d. h. das einzelne letztbestimmte Dreieck) ist selbst ein Gegenstand, es bedarf keines andern zu dem ihm eigentümlichen Sein. Jedes Dreieck hat sein Wesen, das in ihm – nicht »verwirklicht«, aber zu »geometrischer Existenz gelangt« ist. Das »Gelangens« ist kein Werden in der Zeit.

Die geometrische Existenz hat keinen zeitlichen Anfang. Wenn wir ein Dreieck »konstruieren«, so bedeutet es nicht, daß wir es »erzeugen« oder »schaffen«. Wir suchen vielmehr das Gebilde auf, in dem sich die uns bekannten Teilstücke finden. (Das geschieht in der »Analyse«.) Die »Konstruktion« ist ein möglichst getreues »Nachbilden« des gefundenen geometrischen Gebildes in einem wirklichen Material oder ein »Hineindeuten« des Gebildes in den Raum. In diesem Hineindenken sind wir in der Tat »frei«, weil das Gebilde beliebige Lagen annehmen kann. So ist die Lage an einem bestimmten Ort etwas, was für das Gebilde anfangen und aufhören kann; wir haben die Möglichkeit, es »im Raum zu bewegen«, seine Lage zu verändern; von ihm aus gesehen ist das etwas, was mit ihm geschehen kann, was es zuläßt. Aber es ist keine wirkliche Bewegung und kein wirkliches Geschehen. Was wir mit dem Dreieck vornehmen, ist ein geistiges Tun. Das legt den Gedanken nahe, daß vielleicht die Lage dem geometrischen Gebilde selbst gar nicht zukomme, sondern daß sie ihm nur von uns »zugesdacht« sei. Daß sie ihm anders zukomme als Gestalt und Größe, ist ja schon ausgesprochen worden. Da aber die Lage das Einzige ist, wodurch sich zwei gleiche Dreiecke unterscheiden, so taucht die weitere Frage auf, ob nicht auch das Einzelsein den geometrischen Gebilden nur »zugesdacht« sei. Der letztbestimmte Gegenstand, dem geometrische Existenz zukommt, wäre dann das Dreieck von bestimmter Seitenlänge und Winkelgröße; sein Einzeldasein in dieser oder jener Lage oder auch in verschiedenen Lagen zugleich wäre etwas »bloß Gedachtes«. Das ist aber offenbar nicht zutreffend. Die sechs gleichen Quadrate, die einen Würfel begrenzen, sind sechs, und jedes von ihnen hat seine eigene geometrische Existenz, wir können nicht sagen, es sei eigentlich nur eines, das sechsmal gedacht sei; dagegen ist es wohlberechtigt, zu sagen, »dasselbe« Quadrat (seinem wesenhaften Sein nach) komme an dem Würfel sechsmal vor. Allerdings ist die Frage, ob dieses »Vorkommen« schon als echtes Einzeldasein aufzufassen sei. Der Würfel mit seinen sechs gleichen Seitenflächen kann ja wiederum vielfach im Raum »gedacht« werden. Den Seitenflächen kommt im Aufbau eines Körpers, den Begrenzungslinien im Aufbau eines flächenhaften Gebildes eine bestimmte Lage zu. Aber den Körpern – und ebenso den andern Gebilden, wenn sie als selbständige aufgefaßt werden, nicht als aufbauende Teile von Körpern – kommt im Raum keine bestimmte, sondern »irgendeine« Lage zu. Es gehört zu ihm die Möglichkeit, in bestimmter Lage zu sein. Wenn diese Lage ihm nur »zugesdacht« ist, so ist auch sein Einzelsein ein »nur gedachtes«. Gibt es dagegen im Raum ein Naturding, in dem das geometrische Gebilde »verwirklicht« ist, so liegt eine echte Vereinzelung vor, nicht eine »bloß gedachte«. Dabei ist das

Einzelsein des geometrischen Gebildes von dem wirklichen Sein des Dinges, an dem es zur Abhebung kommt, noch zu unterscheiden. Die Dinge sind ja unvollkommene Verwirklichungen der geometrischen Gebilde, und die »reinen Gestalten« müssen aus ihnen in einer eigentümlichen Anschauungsweise herausgeholt werden.

Wir brauchen die Frage des Einzelseins geometrischer Gebilde hier nicht weiter zu verfolgen. Worauf es in unserm Zusammenhang ankommt, das ist das eigentümliche Sein der »idealen Gegenstände« – für die uns die geometrischen Gebilde als Beispiel dienen – in seinem Unterschied zum wirklichen Sein einerseits, zum bloßen Gedachtsein auf der andern Seite zu erfassen. Diese Gebilde können in der Zeit »verwirklicht« oder »gedacht« werden, aber sie haben unabhängig davon ein zeitloses Sein, sie selbst, als in sich bestimmte Gebilde, werden nicht. Kann es dann noch einen Sinn haben, sie als »geschaffen«, als Verwirklichungen schöpferischer Gottesgedanken« zu bezeichnen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns den Doppelsinn des Seins der »Ideen« »in Gott« vor Augen halten. Die Ideen sind einmal das »Was« alles Seienden, so wie es als gegliederte SinnMannigfaltigkeit vom göttlichen Geist umspannt ist. Darin haben auch die Ideen ihre bestimmte Stelle. Ihr eigenes Sein ist gegenüber diesem »Sein im Logos« nicht etwas Späteres und Abgeleitetes, sie werden mit ihrem eigenen Sein, das ein zeitloses und wandelloes ist im Unterschied zum anfangenden und fließenden wirklichen Sein der Dinge, vom Logos umfaßt. Die Ideen als Ursache alles endlichen Seienden sind das eine einfache göttliche Wesen, zu dem alles Endliche in einem eigentümlichen Abbildverhältnis steht; dieses Abbildverhältnis muß für alles endliche Seiende angenommen werden, für das zeitlose wie für das zeitliche. Sofern das »Urbild« das Erste ist und die »Abbilder« das Abgeleitete, das durch das Abbildverhältnis seinen Daseinssinn empfängt, ist alles Endliche als durch das Ursprüngliche und Einfache in sein Sondersein hineingesetzt und in diesem Sinn als geschaffen anzusehen.

Von daher leuchtet wieder der nahe Zusammenhang zwischen dem »Logos« und der Schöpfung auf. Der Logos nimmt eine eigentümliche Mittelstellung ein; er hat gleichsam ein doppeltes Antlitz, wovon eines das eine und einfache göttliche Wesen widerspiegelt, das andere die Mannigfaltigkeit des endlichen Seienden. Er ist das göttliche Wesen als erkanntes und ist die Sinn-Mannigfaltigkeit des Geschaffenen, die von göttlichem Geist umspannt wird und das göttliche Wesen abbildet. Von daher ist ein Weg zum Verständnis einer doppelten sichtbaren Offenbarung des Logos: im menschengewordenen Wort und in der geschaffenen Welt. Und von da aus führt ein weiterer Schritt zum Gedanken der untrennbaren Zusammengehörigkeit des menschengewordenen und des »weltgewordenen« Logos in der Einheit des »Haupt und Leib – ein Christus«, wie sie uns in der Theologie des Apostels Paulus und in der Lehre vom Königtum Christi bei Duns Scotus entgegentritt. Aber das sind schon rein theologische Fragen, die über unsern Rahmen hinausgehen.

Die herangezogenen Glaubenswahrheiten – der Trinität und der Erschaffung alles endlichen Seienden durch den göttlichen Logos – sollten Licht geben in der Schwierigkeit, in die uns die rein philosophische Erforschung der Seinsfrage führte: wir waren auf der einen Seite, vom endlichen Seienden und seinem Sein herkommend, auf ein erstes Seiendes gestoßen, das Eines und einfach sein muß, Was, Wesen und

Sein in Einem; auf der andern Seite gelangten wir, vom Was des endlichen Seienden ausgehend, zu einer Mannigfaltigkeit letzter Wesenselemente. Rein philosophisch zum Verständnis dieses doppelten Antlitzes des »ersten Seienden« zu gelangen, ist nicht möglich, weil uns keine erfüllende Anschauung des ersten Seienden zu Gebote steht. Die theologischen Überlegungen können zu keiner rein philosophischen Lösung der philosophischen Schwierigkeit führen, d. h. zu keiner unausweichlich zwingenden »Einsicht«, aber sie eröffnen den Ausblick auf die Möglichkeit einer Lösung jenseits der philosophischen Grenzpfähle, die dem entspricht, was noch philosophisch zu erfassen ist, wie andererseits die philosophische Seinserforschung den Sinn der Glaubenswahrheiten aufschließt.

IV. Wesen – *essentia*, οὐσία – Substanz, Form und Stoff

§ 1. »Wesen«, »Sein« und »Seiendes« nach »*De ente et essentia*«. Verschiedene Begriffe von »Sein« und »Gegenstand« (Sachverhalte, Privationen und Negationen, »Gegenstände« im engeren Sinn)

*Das Gebiet des wesenhaften Seins, das uns von phänomenologischer Seite her erschlossen wurde, ist ein Feld großer Untersuchungen, in die wir nur einen ersten Einblick gewonnen haben. Aber schon dieser erste Einblick mit den Unterscheidungen, die er uns zu machen gelehrt hat, fordert zu einer klärenden Gegenüberstellung mit der »Seins- und Wesenslehre« auf, die in der überlieferten »Metaphysik« enthalten ist. Wir erinnern uns an das opusculum »*De ente et essentia*«, das uns Potenz und Akt als Seinsweisen kennen lehrte. Wir haben »*essentia*« mit »Wesen« übersetzt und uns andererseits klargemacht, daß es die Übersetzung des aristotelischen Ausdrucks οὐσία sei. Daraus ergibt sich die Aufgabe, das, was wir unter »Wesen« verstanden, mit dem, was Thomas unter »*essentia*« und Aristoteles unter οὐσία versteht, zu vergleichen.*

*Das erste Kapitel von »*De ente et essentia*« ist der Klärung der Wortbedeutung von »ens« und »*essentia*« gewidmet. Aristoteles braucht den Ausdruck ὄν (= ens = Seiendes) in doppeltem Sinn. Daran knüpft der hl. Thomas hier an. »In einem Sinn ist es das, was durch die zehn Kategorien eingeteilt wird. Im andern das, was die Wahrheit von Sätzen bezeichnet. Der Unterschied zwischen beiden ist der, daß im zweiten Sinn seiend alles das genannt werden kann, worüber eine bejahende Aussage möglich ist, auch wenn dadurch nichts an sich Bestehendes (nihil in re) gesetzt wird: in diesem Sinn werden auch Mängel (privatio) und Verneinungen (negatio) seiend genannt; denn wir sagen, die Bejahung sei der*

Verneinung entgegengesetzt und die Blindheit sei im Auge. Aber im ersten Sinn kann nur etwas seiend genannt werden, womit etwas an sich Bestehendes gesetzt wird. In diesem ersten Sinn also ist Blindheit u. dgl. nichts Seiendes.« Thomas erörtert hier das »Seiende«, weil er das »Wesen« (essentia) als das Seiende bestimmen will. Der Sinn von »seiend«, den er ausschließend behandelt, ist aber noch ein doppelter. Er ist einmal das Sein, das in der sogenannten »Kopula«, im »ist« des Urteils ausgesprochen wird. Das wird hier als »Wahrheit von Sätzen« bezeichnet. »Die Rose ist rot« – »Die Rose ist nicht gelb«: das sind beides wahre Sätze. Beide geben einem erkannten Sachverhalt Ausdruck, und das »ist« ist die sprachliche Form, in die sich die Behauptung dieses Sachverhaltes kleidet. Das Bestehen des Sachverhaltes, das in dem »ist« des Urteils behauptet wird, ist wiederum ein eigentümliches Sein – eben jenes Sein, das den Sachverhalten zukommt. »Sachverhalte« sind Gebilde von eigentümlich gegliedertem Bau: sie haben »Gegenstände« in dem früher schon angedeuteten engeren Sinn des Wortes zur Voraussetzung; sie sind das, was (in einem bestimmten, eingeschränkten Sinn des Wortes »Erkennen«) erkannt, was im Urteil behauptet und (mit dem Urteil) im Satz ausgedrückt wird. Die eigentümliche Gliederung der Sachverhalte beruht darauf, daß in ihnen auseinandergefaltet wird, was in den zu Grunde liegenden Gegenständen beschlossen ist: Wesen und Sein zeigen sich hier in ihrer Getrenntheit und Zusammengehörigkeit zugleich, das Wesen entfaltet sich in seine Wesenszüge, es offenbart das aus ihm Folgende usw. Die Sachverhalte haben ihr Gegenspiel in einem Geist, dessen Erkennen sich in abgesetzten Denkschritten vollzieht, sie sind aber nicht als vom Geist »gebildet« anzusehen. »Gebildet« wird das Urteil, das sich dem Sachverhalt annißt. Das Urteilen – wie alles Denken – ist in einem gewissen Sinne »frei«: es steht bei mir, ob ich urteilen will oder nicht. Aber ich darf dabei nicht willkürlich vorgehen, wenn ich »richtig« urteilen will. Der Aufbau der gegenständlichen Welt schreibt den Sachverhalten ihre Gliederung und dem schrittweise vorgehenden Denken seinen Weg vor. Demnach ist das Sein der Sachverhalte kein »bloßes Gedachtsein«, es hat ein »fundamentum in re«; aber weil es einer »Grundlage« bedarf, ist es ein abgeleitetes Sein. Die Sachverhalte sind darum nicht das Seiende, von dem unmittelbar ein Zugang zur »essentia« führt.

Der hl. Thomas hatte aber noch einen anderen Sinn von »Sein« im Auge, den er ausschließen wollte: das Sein, das auch noch den »Privationen« und »Negationen« zukommt. In dem Urteil: »Der Mann ist blind«, drückt das Wort »blind« etwas aus, was dem Mann fehlt. Statt der Fähigkeit zu sehen das Fehlen dieser Fähigkeit. So scheint es jedenfalls der hl. Thomas zu verstehen. Sachlich könnte man im Zweifel sein, ob »Blindheit« nichts weiter bedeute als Fehlen der Sehfähigkeit (z. B. wenn man daran denkt, dass »der Blinde« einen ganz eigenen Menschentypus darstellt). Aber davon dürfen wir hier absehen. Es kommt jetzt für uns darauf an, die eigene Seinsweise des »Mangels« zu erfassen, und es ist jedenfalls eine mögliche Deutung von »Blindheit«, sie als »Fehlen« der »Sehfähigkeit« zu verstehen. Die Sehfähigkeit ist etwas, was dem sehenden Menschen eigen ist, was ihm innewohnt, was in seinem Wesen begründet ist, etwas Wirkliches in ihm, was an seinem wirklichen Sein Anteil hat (Vorstufe zum wirklichen Sein – bloße »Potenz« –, sooft und solange er nicht wirklich [aktuell] sieht). Das Fehlen der Fähigkeit ist nichts Wirkliches im Menschen, obwohl sein Wesen dadurch, daß dieser Zug

ihm fehlt, eigentümlich bestimmt ist. Ein Sein kommt der »Blindheit« jedenfalls zu: das Wort hat einen ganz bestimmten Sinn, und diesem Sinn ist das Sein eigen, das für allen Sinn überhaupt kennzeichnend ist. Aber ist die Blindheit dieses bestimmten Menschen nicht noch etwas darüber hinaus? Wenn ich mir einen blinden Menschen denke (in der Einbildungskraft), so ist die Blindheit wie der ganze Mensch »bloß gedacht«. Denke ich mir einen sehenden Menschen blind, so ist die Blindheit dem sehenden Menschen nur »zugedacht« und steht überdies im Widerspruch zu seiner wirklichen Beschaffenheit. Im Gegensatz zu diesen beiden Fällen hat es Sinn, von einer »wirklichen« Blindheit zu sprechen. Sie ist zwar nicht so »wirklich« wie die Sehfähigkeit: sie kann sich nicht in einem entsprechenden Tun (d. h. im Sehen) auswirken und darin ihre Seinsvollendung erreichen (ist keine »Potenz«, die sich »aktualisieren« kann). Aber sie hat eine Wirklichkeitsgrundlage (ihr fundamentum in re): die wirkliche Beschaffenheit des »Blinden« im Unterschied zur Beschaffenheit des »Normalsinnigen«.

»Mängel« gibt es nur im Bereich des wirklichen Seins, und zwar im Bereich des Werdens und Vergehens, nicht der höchsten Wirklichkeit. Nur wo Fähigkeiten vorhanden sind, die sich in einem Tun auswirken können, ist ein entsprechender »Ausfall« möglich. Was vollendet und wandellos ist, das läßt keinen »Mangel« zu. Dagegen sind Verneinungen auch bei »idealen Gegenständen« möglich. »Das Dreieck ist nicht gleichseitig« – darin hat das »nicht gleichseitig« einmal einen bestimmten Sinn; darüber hinaus hat es ein »fundamentum in re« in der tatsächlichen Bestimmtheit des Dreiecks, die diese ihm »zugedachte« ausschließt.

Das Sein der Sachverhalte, das der Privationen und das der Negationen ist ein jeweils verschiedenes und außerdem verschieden von dem bloßen Gedachtsein und von dem Sein des Sinnes als solchen. Aber diese drei Seinsweisen (der Sachverhalte, Privationen und Negationen) haben etwas Gemeinsames: das ist das »fundamentum in re«, das Vorhandensein einer Seinsgrundlage. Und auf jenes zu Grunde liegende Seiende zielt der hl. Thomas mit dem Seienden ab, das er dem ausschließend behandelten gegenüberstellt. Von ihm sagt er im Anschluß an Averroës: »Seiend im ersten Sinn wird genannt, was das Wesen eines Dinges bezeichnet.« Im andern Sinn aber »wird manches seiend genannt, was kein Wesen hat, wie es bei den Privationen offenbar ist«. Diese beiden Sätze sind wichtige Hinweise zum Verständnis dessen, was mit dem »Seienden« und mit dem »Wesen« gemeint ist. Können wir sie mit jenem früher angeführten »Hauptsatz vom Wesen« vereinbaren, daß jeder Gegenstand sein Wesen habe? Oder müßten wir nicht nach diesem Grundgesetz sagen, daß auch die Privationen und Negationen ihr Wesen hätten? Für die Beantwortung dieser Frage ist daran zu erinnern, daß Privationen und Negationen wohl Gegenstände im weitesten Sinne dessen, worüber etwas ausgesagt werden kann, sind, aber nicht Gegenstände im engeren Sinn, in dem sie selbst Gegenstände voraussetzen. Es ist ferner daran zu denken, daß auch der Ausdruck »Wesen« in verschiedenem Sinn gebraucht wird. Wenn man sagen wollte: Es gehört zum Wesen der Privation, daß sie nichts Wirkliches in den Dingen ist, so wäre »Wesen« nur ein anderer Ausdruck für »Sinn«. Und in diesem Sinn wäre eingeschlossen, daß das »Wesen der Privation« jedenfalls kein »wirkliches Wesen« sein

kann. Schließlich ist zu beachten, daß der Sinn der Privation der Privation als solcher eigen ist, die einzelne Privation aber bestimmt sich als das, was sie ist, was ihren Sinn oder ihr »Wesen« ausmacht, von dem her, was in diesem Falle mangelt oder ausgefallen »ist«, von dem Seienden, das zur Privation im Gegensatz steht, und das ist etwas, was sein eigenes, wirkliches Wesen hat.

So wenden wir uns jetzt mit dem hl. Thomas dem Seienden zu, das – in seinem Sinn – ein »Wesen« hat, um zu verstehen, was er mit »Wesen« (essentia) meint. »... Weil ... das Seiende in diesem Sinn durch die zehn Kategorien eingeteilt wird, muß das Wesen etwas allen Naturen, durch die die Mannigfaltigkeit des Seienden in verschiedene Gattungen und Arten eingeordnet wird (collocatur), Gemeinsames sein, wie das Menschsein das Wesen des Menschen ist: und so bei anderen.« Durch diesen Satz haben wir uns aber in das Netz der aristotelischen Begriffe einfangen lassen und können nicht weiter im Verständnis, ehe wir über diese Begriffe ausreichende Klarheit haben. »Kategorien«, »Naturen«, »Gattungen« und »Arten« sollen uns begreiflich machen, was mit Wesen gemeint ist. Das können sie nur, wenn uns der Sinn dieser Ausdrücke vertraut ist.

§ 2. Versuch einer Klärung des Begriffs οὐσία

1. Kategorien als Seinsweisen und Gattungen des Seienden;

»Substanz« und »accidens«

Durch die zehn Kategorien, so hören wir, wird das Seiende eingeteilt. »An sich seiend wird alles genannt, was die Formen der Aussage bezeichnen; auf so vielfache Weise sie aussagen, so vielfach bezeichnen sie das Sein.« Wir verstehen das so, daß den verschiedenen Aussageformen verschiedene Seinsweisen und »Gattungen« des Seienden entsprechen. Und in der »Metaphysik« haben die »Kategorien« vorwiegend die Bedeutung von Seinsweisen und Gattungen des Seienden. Gleich im Anschluß an die angeführte Stelle werden sie aufgezählt: τί ἐστὶ (das, was etwas ist), ποιόν (irgendwie beschaffen = Beschaffenheit, »Qualität«), ποσόν (irgendwie groß = »Quantität), πρός τι (zu etwas = »Relation«), ποιεῖν ἢ πάσχειν (»Tun und Leiden« = »Aktion« und »Passion«), ποῦ (wo = räumliche Bestimmtheit, wobei noch Ort und Lage zu unterscheiden sind), πότε (wann = zeitliche Bestimmtheit). An dieser Stelle werden nicht mehr Kategorien genannt, man rechnet aber auch die etwas später behandelte: ἔχειν (Haben oder Gehaben) hinzu.

Als Seiendes wird alles bezeichnet, was mit diesen Namen genannt wird. Das τί ἐστὶ steht aber nicht zufällig an erster Stelle. Es kommt ihm eine Auszeichnung gegenüber allem anderen Seienden zu, es ist für die anderen Kategorien vorausgesetzt. Denn es ist das, was das Ding ist; und das bezeichnet es eigentlicher als daß es ein so beschaffenes und so großes ist, zu anderem in Beziehung steht, tätig ist oder leidet. Darum wird das Seiende aller anderen Kategorien als *Hinzukommendes* oder *Zufallendes* (accidens) bezeichnet. Das »Zugrundeliegende« aber wird mit dem lateinischen Namen *Substanz* genannt. Aristoteles hat dafür die Bezeichnung οὐσία. Οὐσία ist sprachlich vom Stamme ὄν abgeleitet

und bezeichnet ein Seiendes in vorzüglichem Sinn. Es wurde schon erwähnt, daß es dieses Wort ist, das Thomas mit »essentia« übersetzt. Kommen wir damit zu der Gleichung:

$\text{o}\acute{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha = \text{Substanz} = \text{essentia} = \text{Wesen}?$

Das wäre entschieden zu voreilig geschlossen. Thomas nahm als das Seiende, dem ein Wesen zukommt, das Seiende in Anspruch, das durch die Kategorien eingeteilt wird, also nicht nur die »Substanzen«, sondern auch alle Arten von »Akzidentien«. Sie alle, nicht nur die Substanzen haben ein Wesen.

2. πρώτη und δευτέρα οὐσία

Es ist ferner, wenn wir uns zunächst an die knapperen und einfacheren Erklärungen der aristotelischen »Kategorienlehre« halten, sowohl das $\tau\acute{\iota}$ wie die οὐσία doppeldeutig. Das letzte Zugrundeliegende kann einmal als das verstanden werden, wovon anderes ausgesagt wird, was aber selbst von nichts mehr ausgesagt wird. Es bedeutet aber auch das, was nicht in einem anderen ist, worin aber anderes ist. Im ersten Sinn ist οὐσία das, was ist und als das, was es ist, bestimmt wird: d. h. das Einzelding, von dem ausgesagt wird, was es ist, wie es ist usw., das aber selbst nicht mehr von etwas anderem ausgesagt wird. Und so verstanden ist οὐσία ein $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \tau\iota$ (ein »dieses Etwas da« oder »Diesda«, auf das man nur noch mit dem Finger zeigen kann, um es in seiner Einmaligkeit zu bezeichnen). Ihr gibt Aristoteles den Namen πρώτη οὐσία (erstes Seiendes). Wenn man aber die Kategorien als Aussageformen auffaßt, so kann die πρώτη οὐσία, weil sie ja nicht ausgesagt wird, unter ihnen nicht vorkommen. Das $\tau\iota$ bezeichnet dann das, was auf die Frage, was dies Ding ist, antwortet: die gattungs- oder artmäßige Bestimmtheit. Es ist kein $\tau\acute{\omicron}\delta\epsilon\ \tau\iota$, sondern ein $\pi\omicron\iota\acute{\omicron}\nu\ \tau\iota$ (ein irgendwie beschaffenes Was). Aristoteles nennt es δευτέρα οὐσία (zweites Seiendes): »zweites«, weil es von etwas anderem – nämlich von der πρώτη οὐσία – ausgesagt wird; trotzdem οὐσία, Seiendes in vorzüglichem Sinn, weil alles andere von ihm ausgesagt werde; weil es nicht in einem anderen sei (»Mensch« sei nicht in »diesem Menschen«) und noch andere Vorzüge mit der πρώτη οὐσία gemeinsam und vor anderen voraushabe: es stünde zu nichts im Gegensatz, ließe keine Steigerung und Minderung zu (es könne wohl etwas mehr oder minder οὐσία sein – die Art sei es mehr als die Gattung –, aber nicht mehr oder minder »Mensch« oder »Lebewesen«) und habe die Eigentümlichkeit, Entgegengesetztes aufnehmen zu können (z. B. weiß und schwarz, groß und klein sein bzw. werden zu können).

Nach diesen Erläuterungen der Kategorienlehre erscheint es nicht mehr möglich, οὐσία allgemein mit »essentia« wiederzugeben, weil »essentia«, wenn wir es als »Wesen eines Dinges« auffassen, jedenfalls nicht das Ding selbst (also nicht die πρώτη οὐσία) bezeichnet. Ebenso wenig dürfte es aber angebracht sein, für οὐσία überall »Substanz« zu setzen, wie es in deutschen Übertragungen üblich ist, und von »ersten« und »zweiten Substanzen« zu sprechen. Durch diese Ausdrucksweise geht der – noch zu klärende – Sinn, den wir im allgemeinen mit »Substanz« verbinden, verloren. Außerdem wird der so wesentliche nahe Zusammenhang von οὐσία und $\acute{\omicron}\nu$ verschleiert. Darum werden wir den Ausdruck »Substanz« vorläufig ganz vermeiden und, solange wir keine ausreichende Klarheit für eine

unmißverständliche Namengebung haben, weiter von οὐσία sprechen oder eine dem jeweiligen Zusammenhang angemessene Umschreibung geben.

3. Einige Erörterungen der οὐσία aus der »Metaphysik« des Aristoteles

Die herkömmlich gewordene Ausdrucksweise und die einfache Scheidung von ersten und zweiten Substanzen erklärt sich wohl durch den engen Anschluß an die Ausführungen der Kategorienlehre, die vorzugsweise mit der Auffassung der οὐσία als letztem »Zugrundeliegenden« arbeiten. Für den Aufbau einer Seinslehre ist es wichtig, den Zusammenhang von οὐσία und ὄν nicht aus dem Auge zu verlieren. Dieser Zusammenhang ist es, um den sich Aristoteles in der Metaphysik vor allem bemüht. Der berühmte Satz: »Die von alters her und ebenso heute und allezeit aufgeworfene und immer ungelöste Frage: Was ist das Seiende? ist dasselbe wie die Frage: was ist die οὐσία?« ist uns ja als Leitmotiv des ganzen Werkes erschienen. Und zur Klärung dieses Zusammenhanges reichen die Darlegungen der Kategorienlehre nicht aus. Aristoteles setzt vielmehr immer wieder neu an, um herauszustellen, was οὐσία eigentlich bezeichne. An den meisten Stellen unterscheidet er mehrere Bedeutungen des Wortes, manche nur ausschließend, andere, um sie nebeneinander oder abwechselnd zu verwenden:

Οὐσία heißen sowohl die einfachen Körper, wie Erde, Feuer, Wasser u. dgl., als auch die Körper ganz allgemein genommen und das, zu dessen Bestand sie gehören, die Lebewesen und die körperlich-geistigen Wesen sowie ihre Teile. Alle diese Dinge werden οὐσία genannt, weil sie nicht von einem ihnen Zugrundeliegenden (ὑποκείμενον, Subjekt) ausgesagt werden, sondern das andere von ihnen. In anderm Sinn wird οὐσία genannt, was derartigen Dingen, die nicht von einem Zugrundeliegenden ausgesagt werden, als Ursache innewohnt, wie z. B. die Seele dem Lebewesen. Ferner werden die solchen Dingen innewohnenden Teile οὐσία genannt, mit deren Aufhebung das Ganze aufgehoben wird – Teile, die sie begrenzen und als ein Diesda kennzeichnen – wie die Fläche den Körper (so sagen einige) und die Linie die Fläche; und die Zahl überhaupt scheint manchen so etwas zu sein; denn wie sie aufgehoben sei, dann sei überhaupt nichts, und sie begrenze alles. Schließlich wird auch »das, was war, sein« (τὸ τί ἦν εἶναι), dessen Begriff die Definition ist, die οὐσία eines jeden genannt.

So ergibt sich, daß in doppeltem Sinn von οὐσία gesprochen wird: einmal im Sinn des letzten Zugrundeliegenden, das nicht mehr von etwas anderem ausgesagt wird; sodann im Sinn dessen, das ein Diesda und abgetrennt ist (τόδε τι ὄν καὶ χωριστόν); so etwas ist aber die Form (μορφή) eines jeden oder seine »Idee« (εἶδος).

Man ist erstaunt, in der Schlußzusammenfassung nur noch einen doppelten Sinn von οὐσία zu finden, während vorher viel mehr Unterscheidungen gemacht wurden. Es soll wohl dadurch die Zurückführung auf die einfache Scheidung der »Kategorienlehre« erreicht werden. Aristoteles faßt offenbar unter dem Begriff des »Zugrundeliegenden« (ὑποκείμενον = letztes Subjekt oder Substrat) alles zusammen, was ein sinnenfälliges Einzelding ist oder als ein selbständig abtrennbares Stück dazu gehört (einfache und zusammengesetzte Körper, Lebewesen, »Dämonen« sowie die Stücke, in die sich solche Dinge durch körperliche Teilung zerlegen lassen). Dem stellt er die platonische Idee

gegenüber, die hier als Idee des Einzeldinges und selbst als Einzelding mit einem selbständigen, von dem Ding, dessen Idee sie ist, getrennten Sein aufgefaßt ist. Wenn daneben die den Dingen »innewohnenden Ursachen« nicht mehr erwähnt werden, so läßt sich das vielleicht so deuten, daß sie in den Einzeldingen die eigentliche οὐσία sind. Wenn aus der vorausgehenden Aufzählung die geometrischen Gebilde und die Zahlen nicht mehr genannt werden, so kann das seinen Grund darin haben, daß sie mit zu den »Ideen« gerechnet werden. Dann bleibt noch überraschend, daß auch das, was in der Definition eines Dinges erfaßt wird, am Schluß fortfällt. Sollen wir annehmen, daß auch dies, was Aristoteles als τὸ τί ἦν εἶναι bezeichnet, in den Ideen inbegriffen sei? Wir wissen aus vielen Belegstellen, daß Aristoteles nur das Allgemeine als begrifflich faßbar und definierbar ansah. Dagegen werden die Ideen hier ausdrücklich als ein »Diesda« bezeichnet. Es bleibt dann noch die Deutung, daß die Ideen, selbst dann, wenn ihnen eine Vielheit von Einzeldingen zugehört, selbst als ein Diesda anzusehen seien. (Dabei ist zu beachten, daß Aristoteles die Auffassung der Ideen als οὐσία nicht als seine eigene entwickelt.) Wenn alles, was nicht Einzelding ist, aber doch unter dem Namen οὐσία geht, unter der Bezeichnung δευτέρα οὐσία zusammengefaßt werden soll, so ist jedenfalls sehr Verschiedenes darunter gesammelt, was auch in verschiedenem Sinne οὐσία sein muß. Wir suchen darüber in weiteren Ausführungen der »Metaphysik« Aufschluß.

Gleich im Anschluß an jenen vorhin angeführten Satz von der Frage nach dem Seienden, die mit der Frage nach der οὐσία zusammenfalle, wird wiederum begonnen: »Es scheint die οὐσία am offenkundigsten in den Körpern vorzuliegen; daher nennen wir die Tiere und die Pflanzen und ihre Teile οὐσία, ebenso die (unbelebten) natürlichen Körper (φυσικὰ σώματα), wie Feuer, Wasser, Erde u. dgl., auch deren Teile und das, was aus ihnen besteht, aus einem Teil von ihnen oder aus allen, also das Himmelsgewölbe und seine Teile, die Sterne, den Mond und die Sonne. Ob dies die einzigen οὐσίαι sind, oder ob es noch andere gibt, oder ob gar nichts davon οὐσία ist, sondern anderes, ist zu untersuchen. Manche halten die Grenzen der Körper: Fläche, Linie, Punkt und die Einheit für οὐσίαι, und zwar in höherem Grade als den Körper und das Feste. Ferner glauben die einen, es gebe nichts dergleichen neben den Sinnendingen, andere nehmen mehr und in höherem Grade Seiendes an, nämlich Ewiges; so Plato die Ideen (εἶδη) und das Mathematische als zweierlei οὐσίαι, die sinnenfälligen Körper aber als eine dritte Art. Speusippos aber nahm noch mehr οὐσίαι an, indem er von dem Einen ausging und Urgründe (ἀρχαί, Prinzipien) für alle Arten von οὐσία annahm, für jede einen anderen: für die Zahlen, für die Größen und noch einen für die Seele ... Einige wiederum sagen, die Ideen und die Zahlen hätten dieselbe Natur (φύσις), anderes aber schließe sich daran: Linien und Flächen bis zur οὐσία des Himmels und den Sinnendingen. Was nun von dem Gesagten richtig ist und was nicht, welche οὐσίαι es gibt, ob es welche neben den sinnenfälligen gibt oder nicht und in welcher Weise diese sind, ob es eine getrennte οὐσία gibt und wann und auf welche Weise oder ob es keine neben der sinnenfälligen gibt, das müssen wir untersuchen; zuvor aber müssen wir ergründen, was die οὐσία ist.«

Bis hierher also sind verschiedene Lehrmeinungen vorgetragen worden; Aristoteles hat alles aufgezählt, wofür der Name οὐσία gebraucht wird, und er ist darin noch ausführlicher gewesen als an der früheren Stelle. Nun soll erst die sachliche Untersuchung beginnen.

»Man spricht aber von οὐσία, wenn nicht in mehr, so vor allem in vierfacher Bedeutung; denn »das, was war, sein« (τὸ τί ἦν εἶναι) und das Allgemeine (τὸ καθόλου) und die Gattung (γένος) scheint die οὐσία eines jeden Dinges zu sein, und als viertes das Zugrundeliegende (ὑποκείμενον).« Von diesem Vierten wird noch einmal das früher Gesagte wiederholt, daß es von nichts anderem mehr ausgesagt wird, sondern anderes von ihm. Mit ihm soll sich die Untersuchung zuerst beschäftigen; »denn das erste Zugrundeliegende scheint vor allem anderen οὐσία zu sein. So wird aber in einem Sinn der Stoff (ἔλη, Materie) genannt, in anderem Sinn die Form (μορφή) und in einem dritten das, was aus beiden besteht. Als Stoff bezeichne ich z. B. das Erz, als Form die Gestalt des Bildes (σχῆμα τῆς ἰδέας), als das aus beiden Bestehende das ganze Standbild. Wenn demnach das Gestaltende (εἶδος) früher und in höherem Grade seiend ist als der Stoff, so wird es aus demselben Grunde auch früher sein als das, was aus beiden besteht.«

Die Bestimmung der οὐσία als des letzten Zugrundeliegenden findet Aristoteles selbst unzulänglich; »denn einmal ist sie selbst unklar, und außerdem wird so der Stoff zur οὐσία. Denn wenn dieser nicht οὐσία ist, dann finde ich nichts anderes, was er sein könnte. Nimmt man nämlich das andere weg, so scheint nichts übrig zu bleiben. Denn das andere an den Körpern ist das, was sie erleiden und wirken und vermögen (πάθη, ποιήματα δυνάμει = Passionen, Aktionen, Potenzen); Länge, Breite und Tiefe aber sind Ausdehnungsbestimmtheiten (ποσότης, Quantität) und nicht οὐσία. Denn das »irgendwie groß« (ποσόν) ist keine οὐσία; vielmehr ist das, dem jenes als Erstem zukommt, die οὐσία. Nehmen wir nun Länge und Breite und Tiefe weg, so sehen wir nichts mehr, was übrig bliebe, es sei denn, daß das etwas wäre, was durch jenes bestimmt wird; und so muß bei solcher Betrachtung der Stoff als die einzige οὐσία erscheinen. Ich nenne aber Stoff das, was an sich weder ein Was noch ein Sogroßes noch sonst etwas von dem genannt wird, wodurch das Seiende bestimmt wird. Denn es gibt etwas, wovon ein jedes von diesen ausgesagt wird; und, ihm kommt ein anderes Sein zu als allen jenen Bestimmungsformen (κατηγορίαι), denn die anderen werden von der οὐσία ausgesagt, diese aber von dem Stoff. So ist denn das Letzte weder ein Was noch ein Sogroßes noch sonst etwas. Es kann ihm aber auch dies alles nicht abgesprochen werden; denn auch das ist bei ihm nur »mitfolgend« (κατὰ συμβεβηκόσ) möglich. Aus all dem ergibt sich, daß der Stoff die οὐσία sei. Aber das ist unmöglich; denn der οὐσία scheint es am meisten zuzukommen, selbständig (χωριστόν = getrennt) und ein Diesda (τόδε τι) zu sein. Darum scheint das Gestaltende (εἶδος) und das aus beiden Zusammengesetzte eher οὐσία zu sein als der Stoff. Die οὐσία nun, die aus beidem zusammengesetzt ist, ich meine aus Stoff und Form (μορφή), ist hier beiseite zu lassen; denn sie ist etwas Späteres und ist auch klar. Doch auch der Stoff ist einigermaßen geklärt. Aber die dritte müssen wir nun ins Auge fassen, denn sie bereitet

die größten Schwierigkeiten. Nun ist zugestanden, daß es unter den Sinnendingen οὐσία gibt: so müssen wir bei ihnen zuerst nachforschen.«

4. Grundbedeutung von οὐσία. Das Sinnending als πρώτη οὐσία; sein Aufbau aus Form und Stoff

Das eben wiedergegebene Kapitel scheint mir für das Verständnis dessen, worauf Aristoteles abzielt, höchst aufschlußreich. Er bezeichnet mit οὐσία das Seiende, dem das Sein in einem ausgezeichneten Sinne zukommt. Es erscheint ihm als etwas allgemein Zugestandenes und kaum der Erörterung bedürftig, daß die Naturdinge, wie wir sie aus sinnlicher Erfahrung kennen, ein solches ausgezeichnetes Sein besitzen. (Worin diese Auszeichnung besteht, darüber hat schon die »Kategorienlehre« einiges gesagt, und es soll bald noch weiter erörtert werden.) Aber die Dinge sind nichts Einfaches, sie sind von zusammengesetztem Bau, und wenn sie οὐσία sind, so müssen sie es – so scheint es – dem verdanken, woraus sie zusammengesetzt sind. Was in Urteilen von einem Ding ausgesagt wird, ist immer etwas ihm »Zukommendes« (es braucht nicht immer ein »Zufälliges« zu sein); demgegenüber muß es etwas anderes geben, dem das Zukommende zukommt, und schließlich eine letzte Grundlage, die keinem anderen mehr zukommt und darum auch nicht mehr von etwas anderem ausgesagt werden kann. Das ist die ἕλη (= materia = Stoff). Es scheint, daß wir das im Dinge erreicht haben, was οὐσία im eigentlichsten Sinne ist. Da kommt die überraschende Wendung: »Das ist unmöglich!« Denn der bloße Stoff ist etwas völlig Unbestimmtes; es läßt sich von ihm gar nicht sagen, was er ist, und darum ist er überhaupt nicht, wenn man ihn ohne alle Bestimmungen nimmt. Die οὐσία soll ja aber etwas Seiendes in vorzüglichem Sinne sein, und jetzt erfahren wir auch, worin ihr Seinsvorzug besteht: sie ist ein χωριστόν und ein τόδε τί, ein für sich, getrennt von allem anderen Seienden, und ein Diesda, ein Individuum, d. h. ein Einzelnes, dem etwas eigen ist, was es mit keinem anderen teilt. Das ganze Sinnending hat diese Auszeichnung, es hebt sich als in sich geschlossene Einheit und als ein von allem anderen Unterschiedenes aus dem Zusammenhang der Natur heraus, in dem unsere sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung es vorfindet. Darum ist es unbestritten οὐσία und kann – wenn wir von dem ausgehen, was uns in der Erfahrung zuerst begegnet – als πρώτη οὐσία, als das erste selbständige und selbst-eigene Seiende bezeichnet werden. Aber weil es kein einfaches und ursprüngliches Seiendes ist, sondern aus verschiedenen aufbauenden Teilen zusammengesetzt, darum müssen – so scheint es – die aufbauenden Teile – einer von ihnen oder einige oder alle – ihm diesen Seinsvorzug verleihen. Das kann nicht das sein, was dem Ding nur zukommt (d. h. was in der Form der akzidentellen Kategorien von ihm ausgesagt wird), es kann aber auch nicht der Stoff sein, der durch die Eigenschaften bestimmt ist, aber ohne die Bestimmtheit nichts ist und nicht ist. Aber was bleibt dann, wenn der Stoff und die »Bestimmungen« des Stoffes wegfallen? Es schien, als bleibe dann gar nichts; aber es muß nun doch noch etwas anderes am Aufbau des Dinges beteiligt sein, und dieses »Dritte« muß das sein, was ihm Halt und Grund gibt und es zu dem ausgezeichneten Seienden macht, das es ist. Aristoteles nennt es μορφή (Form) oder εἶδος (Gestalt,

Urbild). Er hat bisher beide Namen so gebraucht, als bezeichneten sie dasselbe. Aber tatsächlich knüpft sich an diese beiden Namen die große Frage, die Aristoteles in der »Metaphysik« immer wieder beschäftigt und die als die Streitfrage zwischen ihm und Plato gilt. Εἶδος ist der Name der platonischen »Idee«, und in den »Ideen« haben – nach der Darstellung der »Metaphysik« – die Platoniker die πρώται οὐσίαι, das erste selbständige und selbst-eigene Seiende gesehen. Aber gerade darin findet Aristoteles unlösliche Schwierigkeiten. Eine Form muß das Ding haben, etwas, was vom Stoff und von allem, was ihm von außen zukommt, unterschieden ist und sein Sein bestimmt. Aber kann das ein von ihm Getrenntes sein? Muß es nicht vielmehr in ihm selbst sein – als seine innere Form, seine μορφή? So hat der Gang der Untersuchung gezeigt, wie die Frage nach dem Seienden unausweichlich zur Auseinandersetzung mit der Ideenlehre zwingt. Die Untersuchung sollte an den Sinnendingen durchgeführt werden, weil sie als οὐσίαι anerkannt und überhaupt für uns das Bekannteste sind. Es folgt aber jetzt nicht unmittelbar eine Darlegung dessen, was unter der Form des Sinnendinges zu verstehen ist. Aristoteles greift vielmehr auf die vierfache Bedeutung von οὐσία zurück, von der er ausgegangen ist. Von diesen vier Bedeutungen ist bisher nur die des »Zugrundeliegenden« behandelt worden. Im Sinne des Ganzen aus Form und Stoff ist es als οὐσία anerkannt worden, der Stoff allein wurde ausgeschlossen. Die Form war als Gegenstand der Untersuchung ins Auge gefaßt worden. Die Darlegung wendet sich jetzt dem zu, was als erste Bedeutung von οὐσία genannt war, dem τὸ τί ἦν εἶναι (das, was war, sein). Offenbar, um dadurch dem Verständnis der Form näher zu kommen.

5. τὸ τί ἦν εἶναι und Wesen

Logisch betrachtet »ist das τὸ τί ἦν εἶναι für ein jedes Ding das, als was es an sich selbst bezeichnet wird. Denn dein Du-sein ist nicht dein Gebildet-sein; du bist ja nicht als du selbst gebildet«. Daß der Mensch gebildet (μουσικός) ist, ist etwas »Hinzukommendes«; aber ehe der Mensch »gebildet« war, war er schon etwas, was ihm nicht erst »zugekommen« ist und was er immer sein wird, solange er »er selbst« bleibt. Wir werden geneigt sein, das, was ein Ding zu dem macht, was es ist, was es selbst und dauernd ist, als sein Wesen in Anspruch zu nehmen. Von hier aus eröffnet sich auch das Verständnis für die Wiedergabe von οὐσία durch »essentia«. Sogleich wird aber sichtbar, daß dies ein ganz anderer Sinn von οὐσία wäre als der mit »Substanz« bezeichnete. Ein Wesen – im Sinne einer dauernden Bestimmtheit seines Was – hat jedes Etwas, nicht nur das Ding, sondern auch seine Eigenschaften und alles andere, was von ihm ausgesagt werden kann. Es muß aber das Wesen des Dinges sich von dem alles »Hinzukommenden« unterscheiden, weil ja in ihm der eigentümliche Seinsvorzug des Dinges begründet sein muß. Das nun, was das Ding als solches von allem Nicht-Dinglichen unterscheidet – das Dingsein –, muß sich in jedem Dinge als ihm unaufhebbar eigenes finden. Weil es etwas ist, was sich in jedem findet, läßt es sich allgemeinbegrifflich fassen und geht in die Definition eines jeden Dinges ein. Aristoteles betrachtet ja das τὸ τί ἦν εἶναι geradezu als das, was in der Definition zum Ausdruck kommt. Andererseits muß jedem Ding sein Dingsein eigen sein, sonst könnte es ja dadurch nicht zu einem Ding, d. h. zu einer οὐσία im Sinne eines Selbständigen und Selbst-eigenen werden.

Ferner kann das Dingsein nicht sein ganzes Wesen ausmachen, denn durch sein Wesen muß ja nicht nur das bestimmt sein, was es mit anderen gemeinsam hat, sondern auch das, was ihm besonders eigen ist. Das Dingsein ist also nur ein – allerdings grundlegender – Wesenszug. So stoßen wir aufs neue auf den eigentümlichen Aufbau des Wesens, den wir früher kennengelernt haben: es ist ein zusammengesetztes Gebilde, in dem eine Reihe von Wesenszügen zu einem Ganzen gefügt sind; und wenn es ein Wesen »mit Kern« ist, so gehorcht das Gefüge einem bestimmten Aufbaugesetz. (Das Dingsein ist Grundzug in allen Dingwesen.) Es ist – mindestens einem Teil seines Bestandes nach – allgemein faßbar (allgemeines Wesen) und ist doch dieses Dinges Wesen und als solches selbst ein Diesda (individuelles Wesen). Es ist schließlich Wesen dieses Dinges und als solches unselbständig. Wenn unter dem τὸ τί ἦν εἶναι nur das verstanden werden dürfte, was allgemein faßbar ist (etwa das Menschsein des Sokrates, aber nicht sein Sokratessein), so fiel es offenbar mit dem individuellen Wesen nicht zusammen. Vielleicht wäre darin ein Unterschied zwischen τὸ τί ἦν εἶναι und μορφή zu finden. Aber wir wollen der Frage, wie dies beides zueinander steht, jetzt nicht nachgehen, sondern auf eine andere, sachliche Schwierigkeit aufmerksam machen. Es wird das am Ding gesucht, dem es seinen Seinsvorzug als οὐσία verdankt, und dieser Seinsvorzug wurde darin gesucht, daß es ein selbständiges und selbst-eigenes ist. Kann dieser Seinsvorzug auf etwas zurückgehen, was ihn nicht selbst besitzt? Kann das Ding οὐσία sein auf Grund von etwas, was nicht im selben Sinn οὐσία ist? Damit ist aber die Möglichkeit der ganzen Fragestellung in Frage gestellt.

6. Stoff, Form und Einzelding (ἕλη, μορφή und τὸδε τί)

Wir kehren noch einmal zu der Stelle zurück, wo Aristoteles die verschiedenen Bedeutungen von οὐσία scheidet. Nachdem er vorher nur Verschiedenes aufgezählt hat, was üblicherweise οὐσία genannt wird, ist er an dieser Stelle den Bedeutungen dieses Namens nachgegangen. Die vierte dieser Bedeutungen – das ὑποκείμενον – steht offenbar zu den anderen im Gegensatz. Das Wort bezeichnet selbst noch ein Dreifaches: die ἕλη (Stoff), die μορφή (Form) und das Zusammengesetzte aus beiden: das τὸδε τί (Einzelding). Stoff, Form und ganzes Ding haben offenbar etwas gemeinsam, was mit der Bedeutung der οὐσία = selbständiges und selbst-eigenes Seiendes in Zusammenhang steht. Selbständig (χωριστόν) ist allerdings weder der Stoff noch die Form, sondern nur das ganze Ding. Aber ein τὸδε τί (ein Diesda), ein Einmaliges ist auch der Stoff und die Form: nicht der Stoff überhaupt und die Form überhaupt, aber der Stoff und die Form dieses Dinges. Darum kann man auf den Gedanken kommen, den Seinsvorzug des Dinges, der ihm den Namen οὐσία einträgt, auf diese seine aufbauenden Teile zurückzuführen. Die drei anderen Bedeutungen von οὐσία dagegen sollen offenbar wirklich andere sein, d. h. wenn auch sie ein Seiendes bezeichnen, das einen Seinsvorzug besitzt, so muß dieser Vorzug jedenfalls nicht darin bestehen, χωριστόν und τὸδε τί zu sein. So werden wir vielleicht dahin gelangen, πρώτη und δευτέρα οὐσία als zwei Arten von Seiendem zu verstehen, die jede durch einen anderen Seinsvorzug ausgezeichnet sind.

7. Wesen, Allgemeines und Gattung (τὸ τί ἦν εἶναι, καθόλου, γένος)

Es gilt also nun zu verstehen, was τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ καθόλου und γένος bedeuten, ob jedes von ihnen etwas Verschiedenes besagt und ob vielleicht ein ähnlicher Zusammenhang zwischen ihnen besteht wie zwischen ὕλη, μορφή und τόδε τί.

Das τὸ τί ἦν εἶναι schien uns das Wesen des Dinges zu bezeichnen, aber nicht das individuelle, sondern das allgemeine Wesen: z. B. das Menschsein dieses Menschen. Zum Verständnis dürfte auch der sprachliche Sinn der merkwürdigen Bildung τὸ τί ἦν εἶναι beitragen, der sehr umstritten ist. Mit τὸ ἀγαθὸν εἶναι bezeichnet Aristoteles die Güte im Gegensatz zu τὸ ἀγαθόν, d. h. zu dem Guten oder dem, was gut ist. Es ist das, was alles Gute gut macht. Platonisch würde man sagen: die Idee des Guten. Aber das dürfen wir hier nicht, weil ja für Aristoteles das, was das Gute gut macht, nicht von ihm getrennt, sondern in ihm selbst ist. Darum ist auch der Name »Güte«, wenn man darunter die »Wesenheit« versteht, nicht ganz angebracht. In dem εἶναι scheint mir ausgedrückt, daß das Gutsein gemeint ist, das dem Guten eigen ist; das Eigensein kommt in dem Dativ ἀγαθῷ zum Ausdruck. Denken wir uns als das ἀγαθόν eine bestimmte Handlung, so bezeichnet das ἀγαθὸν εἶναι weder das Sein dieser Handlung schlechthin noch das Sein der Güte schlechthin, sondern das Gutsein der Handlung oder ihre wesentliche Güte. Es ist damit nicht das ganze Wesen ausgedrückt, aber ein Wesenszug. In τὸ τί ἦν εἶναι entspricht dem ἀγαθῷ der allgemeine Ausdruck τί ἦν. Für jedes einzelne Ding ist dafür die Antwort auf die Frage τί ἐστίν; (Was ist es?) einzusetzen. Unter τὸ τί ἦν εἶναι wäre demnach das zu verstehen, was es zu dem macht, was es ist: sein Wassein oder sein Wesen: aber das Wesen, soweit es allgemein faßbar ist und sich in allen Einzeldingen derselben Art wiederfindet. (Darin sehen wir, wie gesagt, einen Unterschied zur μορφή, die dem Einzelding allein eigen ist: Aristotelisch müssen wir wohl sagen, daß bei den »reinen Formen« τὸ τί ἦν εἶναι und μορφή sachlich zusammenfallen; aber durch den einen Ausdruck wird das Wesen bezeichnet, sofern es allgemein faßbar ist, durch den anderen etwas, was dem Einzelding eigen ist. Und beim Einzelding fällt das, was es ist, nicht mit der Form zusammen, wofern es aus Stoff und Form zusammengesetzt ist.)

Es hat noch Schwierigkeiten gemacht, warum τί ἦν (was war) und nicht τί ἐστίν (was ist) gesagt wird. Auch dafür sind verschiedene Deutungen gegeben worden. Ich möchte es in dem Sinn verstehen, in dem wir früher das »volle Was« vom »Wesenswas« geschieden haben. Unter dem, was ein Ding ist, ist manches, was es nur vorübergehend und zufällig ist, was dem Wechsel unterliegt. Demgegenüber ist das Wesen das beharrende Wassein, das, was dem Ding von innen her – nicht unter äußeren Einflüssen – eigen ist und unter wechselnden Einflüssen bleibt. Und das dürfte in dem ἦν zum Ausdruck gebracht sein. Das Ding »ist«, was es »war«, weil sein Wesen dem Zeitfluß enthoben ist.

Wir glauben durch die kleine sprachliche Erwägung eine Bestätigung dafür gefunden zu haben, daß unter τὸ τί ἦν εἶναι das allgemeine Wesen zu verstehen sei, und legen im Folgenden diese Bedeutung zu Grunde. Von hier aus können wir vielleicht einen Zugang zu dem Verhältnis von τὸ τί ἦν εἶναι und καθόλου finden.

»ὄλον (Ganzes) heißt etwas, dem einmal keiner der Teile fehlt, auf Grund deren es naturgemäß ein Ganzes genannt wird; das außerdem das, was es umfaßt, so umfaßt, daß dieses Eines ist. Das geschieht aber auf zweierlei Weise: entweder so, daß jedes einzelne (von dem Umfaßten) Eines ist, oder so, daß aus diesem (aus allem, was umfaßt ist) Eines wird. Denn was καθόλου (vom Ganzen, allgemein) ... ausgesagt wird, ... ist darum so καθόλου (allgemein), weil es vieles umfaßt, indem es von jedem Einzelnen ausgesagt wird und ein jedes für sich Eines ist: z. B. [werden] Mensch, Pferd und Gott [so umfaßt], weil alle Lebewesen sind; καθόλου ist also der Begriff, der umfaßt, was zu seinem »Umfang« gehört; ferner das Sachliche, das durch den allgemeinen Begriff gefaßt wird. In dem Beispiel ist schon etwas genannt, was wiederum »allgemeine« Einheiten umfaßt und durch sie hindurch erst einen »Umfang« von Einzeldingen. Ob wir nun das umfassendere oder das weniger umfassendere »Allgemeine« nehmen – in jedem Fall ist der Unterschied zum τὸ τί ἦν εἶναι deutlich. »Mensch«, »Lebewesen« ist etwas anderes als »Mensch sein«, »Lebewesen sein«. Nur das zweite gehört zu diesem Menschen (sowohl das Menschsein als das Lebewesensein), hilft das τὸδε τί selbst aufbauen. Der »Begriff Mensch« ist kein Teil des Menschen.

Wir fragen jetzt noch nach dem γένος (Gattung). Aristoteles unterscheidet eine dreifache Bedeutung des Wortes. Es hat einmal den Sinn von stetiger Erzeugung von Lebewesen derselben Art (γένεσις, generatio); es bezeichnet sodann das ganze Geschlecht, das von einem Erzeuger ausgeht. Schließlich braucht man es in der Weise, wie die Fläche die Gattung der flächenhaften Gebilde heißt und der Körper die Gattung der körperhaften Gebilde. Denn jede Raumgestalt ist eine so und so bestimmte Fläche oder ein so oder so bestimmter Körper, Fläche und Körper aber sind das, was den Unterschieden zugrunde liegt (τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς). Endlich so, wie in den Begriffen das erste darin Enthaltene die Gattung ist – das, was man als das, worin etwas besteht, angibt (ὃ λέγεται ἐν τῷ τί ἐστὶ) – und die Eigenschaften (ποιόται, Qualität) als ihre Unterschiede (διαφορά, differentia) bezeichnet werden. In diesem letzten Sinn wird die Gattung auch »Stoff« (ὑλη) genannt. »Denn das, dem der Unterschied und die Eigenschaft zukommt, ist das Zugrundeliegende (ὑποκείμενον), das wir »Stoff« nennen.«

Es ist klar, daß mit dem καθόλου und dem τὸ τί ἦν εἶναι nur die beiden letzten Bedeutungen von γένος in Verbindung gebracht werden können: der allgemeine Begriff, der durch »Merkmale« besondert wird, und das Seiende, das in allgemeinen Begriffen und ihren Besonderungen gedanklich erfaßt wird. Auf Gattung in diesem doppelten Sinn ist auch zu beziehen, was anschließend über gattungsmäßige Verschiedenheit gesagt wird. »Als andere der Gattung nach werden Gegenstände bezeichnet, deren erstes Zugrundeliegendes ein anderes ist, sodaß weder eins auf das andere noch beide auf dasselbe (d. h. auf ein zu Grunde liegendes Drittes) zurückzuführen sind: so sind Form (εἶδος) und Stoff (ὑλη) der Gattung nach verschieden; ebenso alles, was eine andere Form (σχῆμα κατηγορία) des Seienden genannt wird. Denn von dem Seienden bedeutet manches ein »was es ist« (τί ἐστὶ), anderes ein

»Sobeschaffenes« (ποιόν τι): gemäß den früheren Unterscheidungen. Denn dies läßt sich weder aufeinander zurückführen noch auf etwas allen gemeinsam Zugrundeliegendes.«

Wenn der Ausdruck »Stoff« hier wiederkehrt, der uns früher bei der Untersuchung der Sinnendinge begegnet ist, so ist er offenbar in einem anderen Sinn als dort – gleichnishaft – gebraucht. Begriffe und das »Allgemeine«, das in ihnen erfaßt wird, bestehen nicht aus einem Stoff wie Körperdinge. Das Gemeinsame ist nur die Unbestimmtheit, die einer Bestimmung bedürftig und fähig ist. Sie ist aber bei den Gattungen nicht völlige Unbestimmtheit: als scharf voneinander abgegrenzte sind sie auch bestimmte, aber ihre Bestimmtheit läßt Raum für nähere Bestimmung.

Die »Kategorien« werden hier als Gattungen des Seienden bezeichnet, aber sie werden nur als ein Beispiel genannt, sind also nicht die einzigen Gattungen des Seienden. Allgemein läßt sich sagen: die Gattungen sind Grundgestaltungen des Seienden, die sich nicht aufeinander zurückführen oder auseinander ableiten lassen, auch nicht auf ein gemeinsames Drittes zurückgehen. Aus dieser Fassung ist zu folgern, daß es auch Gestaltungen des Seienden gibt, die eine solche Zurückführung oder Ableitung zulassen. Das sind die Arten (εἶδη), die Aristoteles »Teile der Gattung« nennt. Andererseits »wird auch die Gattung Teil der Art genannt«, weil der Artbegriff den Gattungsbegriff in sich enthält. »Der Art nach verschieden heißt, was zur selben Gattung gehört und einander nicht untergeordnet ist; ferner, was innerhalb derselben Gattung einen Unterschied hat; sodann, was in der οὐσία einen Gegensatz hat. Und auch das Entgegengesetzte (ἐναντία, das Konträre) ist der Art nach verschieden ...« Schließlich, was zur letzten Art einer Gattung gehört und begrifflich verschieden ist: so sind Mensch und Pferd der Gattung nach ungetrennt, haben aber verschiedene Begriffe; auch was zur selben οὐσία gehört und einen Unterschied hat. Mensch und Tier sind ein Beispiel für das, was innerhalb derselben Gattung – Lebewesen – einander nicht untergeordnet ist und einen Unterschied – vernunftbegabt, vernunftlos – aufweist. Für οὐσία dürfen wir wohl hier »Ding« setzen. Innerhalb des Dinges sind einander entgegengesetzt verschiedene Farben, die es nicht zugleich haben kann. Verschieden, aber nicht einander ausschließend entgegengesetzt sind z. B. Farbe und Gestalt. Mensch und Pferd werden als begrifflich verschiedene letzte Arten bezeichnet. Das weist – ebenso wie die Möglichkeit einer Über- und Unterordnung – auf Stufen der Allgemeinheit innerhalb einer Gattung hin.

Die Gattungen »teilen« sich in Arten: d. h. jede Grundgestaltung des Seienden sondert sich in ihr untergeordnete Gestaltungen: das Ding in Dingarten, die dingliche Eigenschaft in Arten von Eigenschaften. Die Besonderung schreitet fort bis zu letzten Arten, die keine niederen Arten mehr unter sich haben; aber auch sie haben noch etwas »unter sich« oder »umfassen« noch etwas: das einzelne Seiende dieser Art, das Einzelding oder die einzelne dingliche Eigenschaft – dieser Mensch oder die braune Haarfarbe dieses Menschen. Wir sind wohl jetzt so weit zu begreifen, wie καθόλου und γένος zueinander stehen. Beide bezeichnen ein Allgemeines, und zwar in dem doppelten Sinn des begrifflich Allgemeinen und des Seienden, das begrifflich gefaßt wird. Aber καθόλου ist allgemeiner: es

bezeichnet alles, was etwas »umfaßt«, also auch die Arten aller Stufen und die Unterschiede der Arten, während γένος nur die obersten und allgemeinsten Grundgestaltungen bedeutet.

Auch zur Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Arten von Allgemeinheiten zum τὸ τί ἦν εἶναι steht jetzt der Weg offen. Aristoteles hat es als das in Anspruch genommen, was in den Definitionen zum Ausdruck kommt. Definition ist nicht jeder beliebige Begriff, sondern nur, »was sich auf ein Erstes bezieht; so geartet ist aber, was nicht wie eines von einem anderen ausgesagt wird. Es findet sich also τὸ τί ἦν εἶναι nirgends außer in den Arten der Gattungen, sondern in diesen allein; denn diese werden nicht im Sinn der Teilnahme und der empfangenen Bestimmtheit (πάθος) oder wie ein Zukommendes (συμβεβηκόσ) ausgesagt ...« Einen Begriff gibt es für all dies, aber keine Definition und kein τὸ τί ἦν εἶναι. »Vielleicht spricht man aber von der Definition ebenso wie vom »was etwas ist« (τὸ τί ἐστὶ) in mehrfachem Sinn; denn das, »was etwas ist«, bezeichnet einmal die οὐσία und das τὸδε τί, in anderem Sinn aber alle Formen des Seienden (Kategorien), das »so groß«, »so beschaffen« usw. Wie nämlich das »es ist« ihnen allen zukommt, aber nicht in gleicher Weise, sondern den einen ursprünglich, den anderen in abgeleiteter Weise, so auch das »was es ist« schlechthin nur der οὐσία, in gewisser Weise aber auch den anderen; denn auch bei dem »so beschaffen« (ποιόν) kann man fragen, was es ist, so daß auch dies ein Was ist, aber nicht schlechthin ...« Es wird also das τὸ τί ἦν εἶναι schlechthin und ursprünglich nur der οὐσία zuerkannt, den andern abgeleiteterweise und in einer gewissen Abwandlung. Dabei handelt es sich nicht um eine bloße Doppeldeutigkeit des Namens, sondern die verschiedenen Bedeutungen stehen in einem inneren Zusammenhang.

Wir hatten aus der Angabe, das τὸ τί ἦν εἶναι sei das, was in einer Definition erfaßt würde, geschlossen, daß es ein Allgemeines sein müsse und daß es nicht der Begriff, sondern das »begriffene« Seiende sei. Nun können wir hinzufügen, daß der Ausdruck weniger umfaßt als καθόλου, das alles Allgemeine bezeichnet; es ist festgelegt auf die Arten, und wiederum nicht auf alle Arten des Seienden, sondern auf die Sonderarten der Gattung Ding (= οὐσία in der bereits geklärten Bedeutung des selbständigen und selbsteigenen Seienden, der »Substanz«). Es ist nicht das Ding selbst, also nicht selbst πρώτη οὐσία, sondern das, was das Ding artmäßig bestimmt. Auch die nicht auseinander ableitbaren DingGattungen geben an, was das Ding ist. Mit τὸ τί ἦν εἶναι ist die niederste Artbestimmtheit gemeint, die sich nicht mehr artmäßig besondert, sondern nur noch »vereinzelt«. Es ist das Letzte, was sich noch begrifflich fassen läßt und wodurch sich das Einzelding fassen läßt.

Das τὸ τί ἦν εἶναι, durch das das Ding als das, was es ist, bestimmt und begrifflich bestimmbar ist, ist nicht das Ding selbst, ist nicht πρώτη οὐσία. Dem Ding gegenüber ist es durch seine Allgemeinheit und seine Unselbständigkeit seinsmäßig abgehoben. Durch die beiden Eigentümlichkeiten gehört es mit καθόλου und γένος zusammen. Wenn all diesem der Name οὐσία zukommt, so muß er – wie schon vorwegnehmend gesagt wurde – in anderem Sinne gebraucht sein, als das Einzelding οὐσία heißt. Darum ist es von der πρώτη οὐσία als δευτέρα οὐσία zu unterscheiden. Der eigentümliche Seinsvorzug der δευτέρα οὐσία muß gerade in dem bestehen, was sie von der πρώτη οὐσία unterscheidet: daß sie ein

Allgemeines ist, d. h. ein Mitteilbares und ein Umfassendes. Mitteilbar ist die Gattung an die Arten, die an ihr »teilhaben«, und durch die Arten an die Einzeldinge, die an der Art teilhaben. Das Mitteilbare umfaßt all das, worin es als ihm »Mitgeteiltes« eingeht; andererseits wird es – in einem andern Sinn – von dem »umfaßt«, worin es eingeht, indem es darin wirklich eingeht und an seinem Aufbau beteiligt ist.

8. Verschiedene Bedeutungen von οὐσία und ihr gemeinsamer Sinnbestand (Existenz, dingliche Wirklichkeit, Wasbestimmtheit, wesenhaftes Sein als verschiedene »Seinsvorzüge«)

Es ist aber nun für πρώτη und δευτέρα οὐσία in Anwendung zu bringen, was zuvor über Doppeldeutigkeit und Bedeutungszusammenhang gesagt wurde: πρώτη und δευτέρα οὐσία werden doch wohl etwas gemeinsam haben, worin es begründet ist, daß sie beide οὐσία genannt werden. Wir suchten diesen gemeinsamen Sinnbestand damit auszudrücken, daß wir unter οὐσία in der beide umfassenden Bedeutung ein Seiendes verstanden, das einen Seinsvorzug hat. Sollte dies nicht ein Seinsvorzug sein, der beide gemeinsam vor etwas von ihnen Unterschiedenem auszeichnet?

Es kommt dabei noch Verschiedenes in Betracht. Wenn wir von dem Begriff das Seiende unterschieden, das durch den Begriff gefaßt wird, so war »Seiendes« schon in einem auszeichnenden Sinn gemeint, denn ein gewisses Sein kommt ja auch den Begriffen zu. Aber das Sein der Begriffe ist ein Sein »aus zweiter Hand«, kein ursprüngliches, sondern ein abgeleitetes. Begriffe werden gebildet und zwar einem Seienden nachgebildet, dessen Sein von ihnen unabhängig ist. Ihr Sein ist gebunden an das Gegenüber einer gegenständlichen Welt und erkennender Geister, die in schrittweisem Denken sich dieser Welt geistig bemächtigen; es ist also ein doppelt bedingtes und abhängiges Sein. Dieser Bedingtheit und Abhängigkeit gegenüber hat das Seiende, dem die Begriffe »nachgebildet« oder »angemessen« werden, den Seinsvorzug der Ursprünglichkeit und Unabhängigkeit. Man könnte geneigt sein zu sagen: Begriffe sind »unwirklich«, aber das Seiende, das in ihnen erfaßt wird, ist wirklich. Aber nach dem, was früher über »wesentliches« und »wirkliches« Sein gesagt wurde, muß der Name »wirkliches« Sein für einen besonderen Bezirk des ursprünglichen und unabhängigen Seins vorbehalten werden: für die Welt, in der es Wirken und Wirksamkeit gibt. Zahlen, reine Gestalten, reine Farben, reine Töne sind keine Begriffe, sondern das Ursprüngliche, woran der Begriff der Zahl, der Gestalt usw. gebildet wird. Aber sie sind nicht »wirklich« wie die Welt der Dinge, die sich bewegen und verändern, entstehen und vergehen und selbst ein solches Geschehen verursachen. Auch den Ausdruck Dasein möchte ich für das »ursprüngliche« Sein nicht einführen. Es ist dieser Name gerade in der neuesten Zeit in anderem Sinne in Anspruch genommen worden. Martin Heidegger hat ihn ausschließlich zur Bezeichnung des ichhaften Seins verwendet, Hedwig Conrad-Martius für das wirkliche Sein (worin das ichhafte Sein eingeschlossen ist). Und es ist leicht ersichtlich, daß die wirkliche Welt (das Ich noch in besonderer Weise) mit größerem Recht daseiend genannt wird als jene anderen Gebilde, die sich nicht unabweisbar aufdrängen, sondern erst aufgesucht und aus einer

gewissen Verborgenheit hervorgeholt werden müssen. Aber auch die Ausdrücke »ursprünglich« und »selbständig«, mit denen wir das gemeinte Sein kennzeichnen wollten, sind als endgültige Namen nicht glücklich, weil es zwar im Verhältnis zu den Begriffen ursprünglich und selbständig ist, aber nicht schlechthin, wie bald noch gezeigt werden soll. Am treffendsten dürfte der Name »Existenz« sein, da es dem Sprachgebrauch entspricht, »bloß Gedachtes« als »nicht existierend« zu bezeichnen, andererseits nicht nur dem Wirklichen Existenz zuzuerkennen, sondern auch z. B. von »mathematischer Existenz« zu reden.

Wir nennen also Existenz die Seinsweise, die gegenüber dem Gedachtsein als die ursprünglichere ausgezeichnet ist, und haben in dem Existierenden einen Sinn von οὐσία, der als gemeinsamer Sinnbestand in der πρώτη und δευτέρα οὐσία enthalten ist. Das Existierende ist das, dem die Begriffe »angemessen« werden und woran sie ihr »Maß« haben.

Nun gibt es aber innerhalb des Existierenden wiederum Unterschiede des Seins und entsprechende Unterschiede des Seienden. Der Doppelsinn der »Kategorien« – daß sie zugleich Aussageformen und Seinsformen bezeichnen – entspricht der Abgrenzung von gedanklichem (logischem) Sein und Existenz. Als »logische Formen« teilen sie die gedanklichen Gebilde ein, als »ontologische Formen« das Existierende. Der schärfste Schnitt in jedem dieser Gebiete ist der zwischen dem, was einem Seienden zukommt (oder von einem »Gegenstand« »ausgesagt« wird), und dem Seienden, dem das Zukommende zukommt oder das ihm »zu Grunde liegt« (dem »Gegenstand«, von dem etwas »ausgesagt« wird). Im Verhältnis zu dem Zugrundeliegenden ist das Zukommende unselbständig und abhängig, jenes ist ursprünglich und selbständig in einem neuen Sinn. Das Zukommende (die Gestalt, Farbe, Größe des Dinges usw.) existiert, aber es existiert nicht in sich, sondern in einem anderen – eben in dem »Zugrundeliegenden« – und hat sein Sein durch dieses oder hat daran »teil«. Darum sagt Aristoteles, das ποιόν, ποσόν usw. sei wohl »irgendwie«, aber nicht »schlechthin« und habe auch wohl sein »was es ist«, aber doch nicht so wie das Zugrundeliegende. Als das Zugrundeliegende, das in sich und schlechthin existiert und sein »Was« hat, wurde das τὸδε τί, das Einzelding, in Anspruch genommen.

Für das Einzelding ist der Name πρώτη οὐσία gebraucht worden. Im Unterschied zum τὸδε τί bezeichnete das τί ἔστι das, »was etwas ist«: nicht das Ding selbst, sondern sein Was. Das kann aber wieder ein Mehrfaches sein: die Gattung, die Art bis zur letzten noch allgemein faßbaren Besonderung, die das τὸ τί ἦν εἶναι bestimmt. – So verstanden, bezeichnet das τί nicht mehr die πρώτη, sondern die δευτέρα οὐσία. Ist aber alles das, was sich als »Wasbestimmtheit« auffassen läßt, als δευτέρα οὐσία in Anspruch zu nehmen und kommt allem ein Seinsvorzug innerhalb des Existierenden zu, d. h. ein Seinsvorzug gegenüber dem »Zukommenden«?

Die πρώτη οὐσία war als letztes Zugrundeliegendes gekennzeichnet worden, weil anderes von ihr, sie aber nicht von etwas anderem ausgesagt werden kann. Das, was etwas ist, ist keine letzte Grundlage in diesem Sinn. Von Sokrates kann ausgesagt werden, daß er »ein Mensch« und daß er »ein Lebewesen« ist. Wir können auch sagen, daß er »Mensch« oder »Lebewesen« sei. Das beides hat einen

verschiedenen Sinn, aber beidemale wird die Gattungs- oder Artbestimmtheit von dem Einzelding ausgesagt. Liegt dann etwas anderes vor, als wenn ein »Zukommendes« ausgesagt wird, wenn also von Sokrates gesagt wird, daß er »groß« oder weise sei oder in Athen gelebt habe? Wenn wir von Sokrates sagen, daß er »ein Mensch« sei, so rechnen wir ihn in die Gesamtheit derer ein, die »Mensch« sind. Die »Art« ist dann als ein »Ganzes« gedacht, dessen »Teile« die zugehörigen Einzeldinge sind. Ebenso läßt sich die Gattung Lebewesen als das Ganze aus allen Arten von Lebewesen und damit aus allen einzelnen Lebewesen auffassen. So verstanden, sind Art und Gattung »umfassend-allgemein«. Aber Sokrates – und jeder Mensch – ist »ein Mensch«, weil er »Mensch« ist, d. h. weil »Mensch« das ist, was er ist; in dem Menschsein ist aber das Lebewesensein eingeschlossen, es ist ein »Teik« dessen, was er ist. Wir wollen vorläufig noch nicht auf die Frage eingehen, ob mit dem Menschsein – in dem Aristoteles das τὸ τί ἦν εἶναι des einzelnen Menschen sieht – das, was der einzelne Mensch ist, erschöpft ist, ob nicht vielmehr im Sokratessein die letzte Wesensbestimmung liegt. Es soll zunächst der Unterschied des »Menschseins« und des »ein Mensch sein« noch etwas deutlicher gemacht werden. Der einzelne Mensch ist »ein Mensch«, weil das Menschsein zu seinem Wesen gehört. Es gehört nicht zu seinem Wesen, aber gründet in seinem Wesen oder folgt daraus, daß er »ein Mensch« ist. Daß es die »Gattung Mensch« als das »Ganze«, dessen »Teile« die einzelnen Menschen sind, gibt, folgt daraus, daß »Mensch« etwas »Allgemeines« im Sinne des »Mitteilbaren« ist: aus dieser Mitteilbarkeit dessen, was »Mensch« besagt, ergibt sich die Möglichkeit einer Mehrheit vor Einzeldingen, die »Mensch sind«, und damit einer Gesamtheit »alles dessen, was Mensch ist«.

Wir haben Gebilde wie »Mensch«, »Lebewesen« u. dgl. an früherer Stelle als »wesenhaftes Was« oder »Sinneinheiten« bezeichnet, ihr Sein als wesenhaftes Sein. Dieses Sein ist im Grunde noch nicht allgemein, sondern ist das, was allgemeines wie einzelnes Sein möglich macht, zugleich das, was gedachtes Sein wie Existenz (und darin eingeschlossen wirkliches Sein) möglich macht. So sind wir auf etwas gestoßen, was nicht nur ursprünglicher ist als das gedankliche Sein, sondern auch als die Existenz und das Existierende. Wir vermuten, daß es eben dies war, worauf das platonische εἶδος zielte, und wir verstehen jetzt, warum die Platoniker für die »Ideen« und nicht für die wirklichen Dinge den Seinsvorzug der πρώτη οὐσία in Anspruch nahmen. Im aristotelischen Sinn können die »Ideen« weder als πρώται noch als δευτέραι οὐσίαι anerkannt werden, sie sind in der Tat ein »Drittes«, wie Aristoteles betont hat, um sie ad absurdum zu führen. Aber dieses »Dritte« ist, wie wir sahen, Grundlage für das »Erste« und »Zweite«. Vorläufig bedarf aber das »Zweite« noch weiterer Klärung.

9. Gattung, Art und Wesensbestimmtheit

»Gattung« und »Art« haben für uns durch die letzten Ausführungen einen mehrfachen Sinn bekommen. Nur ausschließend nennen wir die Gattungs- und Art-Begriffe, denen nicht der Seinsvorzug der »Existenz« zukommt. Daneben stehen die Gattungen und Arten als Ganze, deren »Teile« die ihnen zugehörigen Einzeldinge sind. Es ist ihnen Existenz und sogar wirkliches Dasein zuzuschreiben, je nachdem ihre »Exemplare« existieren bzw. wirklich sind oder nicht. Denn ihr Umfang ist auf »alle wirklichen und möglichen Exemplare« auszudehnen, wo diese Scheidung überhaupt sinnvoll ist (sie ist

es nur im Bereich des Werdens und Vergehens, d. h. des zeitlich-wirklichen Seins; auf mathematischem Gebiet z. B. gibt es den Unterschied nicht; hier existiert alles, was möglich ist). Es ist sodann an das zu denken, was die Einzeldinge zu »Exemplaren« der Art oder Gattung macht. Wir sagten, daß jeder einzelne Mensch »ein Mensch« sei, das sei in seinem »Menschsein« begründet. Das, was das Einzelding zum Exemplar einer Art oder Gattung macht, können wir als seine Gattungs- oder Artbestimmtheit bezeichnen. Es gehört zum Ding selbst. Als letzte Artbestimmtheit ist es sein τὸ τί ἦν εἶναι. Die »allgemeineren« Bestimmtheiten sind in dieser letzten – als sie aufbauend – enthalten. Streng genommen ist es aber bei all dem, was dem Ding selbst eigen ist, nicht richtig, von »Allgemeinheit« zu sprechen. Es ist den Gattungs- und Artbestimmtheiten der Dinge jener »Sinn« zu »entnehmen«, der »derselbe« in allen Exemplaren einer Art und Gattung ist. Er ist das »Mitteilbare«, das in einer Mehrheit von Exemplaren »vorkommen« kann. Aber das Mitgeteilte als in das Einzelding Aufgenommenes ist nicht mehr »allgemein«. Es gehört zum eigenen Wesen dieses Dinges und kann in anderen wohl »seinesgleichen« haben, aber nicht als »dasselbe« hier und dort sein. Es ist nun zu fragen, wie die Gattungs- und Artbestimmtheit sich zum individuellen Wesen verhält. Zuvor aber soll die noch ungelöste Frage erörtert werden, wie die Gattungs- und Artbestimmtheit, die auf die Frage nach dem Wassein antwortet, sich zu jenen Bestimmtheiten verhält, die man als »akzidentelle Kategorien« bezeichnet. Es war uns ja darum zu tun festzustellen, ob dem τί (εἶναι) ein Seinsvorzug vor dem ποιόν (εἶναι), ποσόν (εἶναι) usw. zukomme. Wir wollen uns damit begnügen, die Untersuchung für das Verhältnis von τί εἶναι und ποιόν εἶναι durchzuführen.

10. τί εἶναι und ποιόν εἶναι (Was- und So-Bestimmtheit)

»Dieses Ding ist eine Rose.« »Es ist rot.« Das sind zwei Aussagen über dasselbe Einzelding. Die eine stellt etwas von seinem τί εἶναι, die andere etwas von seinem ποιόν εἶναι fest. Wir erinnern uns jetzt, daß Hering in seiner Abhandlung das Wesen des Dinges als τὸ τί ἦν εἶναι, τί εἶναι und ποιόν εἶναι bezeichnet hat. Das sind verschiedene Ausdrücke, die zwar dieselbe Sache bezeichnen, aber doch nicht gleichbedeutend sind und durch die Verschiedenheit ihrer Bedeutung über den Aufbau dessen, was sie bezeichnen, Aufschluß geben können. Was das Ding ist und wie es ist, das ist nicht unabhängig voneinander. Zum Rosesein gehört das Rot-(oder Gelb- oder Weiß-)sein, das So-oder-so-gestaltet-sein, duftend-sein usw. (wobei das »so oder so« verschiedene, aber bestimmte und beschränkte Möglichkeiten bezeichnet). Streicht man alles ποιόν, so bleibt auch kein τί übrig. Aber das τί ist mehr als eine »Summe von Beschaffenheiten«, und darum sagt uns das τί εἶναι mehr vom Wesen eines Dinges als das ποιόν εἶναι. Das Rotsein ist ein einzelner Wesenszug der Rose. Das Rosesein ist ein Gefüge, in das sich die Einzelzüge nach bestimmten Aufbaugesetzen einfügen. τί εἶναι und ποιόν εἶναι kommen zur Deckung, wenn wir unter ποιόν εἶναι die Gesamtheit der Wesenszüge in der Ordnung, die ihnen durch das τί vorgeschrieben ist, verstehen.

Unter den Beschaffenheiten des Dinges sind solche, die nicht zu seinem Wesen gehören, wenn wir unter »Wesen« den festen und dauernden Bestand seines Was- und Soseins verstehen (z. B. das Betautsein der Rose). Aber sie tragen zu dem »wollen Was« bei, worunter wir die Gesamtheit des

festen und des wechselnden Bestandes verstanden. Die wechselnden wie die dauernden Beschaffenheiten haben die eigentümliche Seinsweise des »In-etwas-Seins«, die für alle »Akzidentien« kennzeichnend ist. Auch Gattungs- und Artbestimmtheit sind etwas dem Ding »Zukommendes«, auch das »Wassein« ist »im« Ding und ist nicht das Ding selbst. Aber dieses In-sein ist ein anderes als jenes; es ist im Verhältnis zu jenem ein grundlegendes: das »Wassein« nimmt das »Sosein« in sich auf, jedes einzelne »So« findet im »Was«, jedes Sosein im Wassein seine vorgezeichnete Stelle. So ergibt sich für das $\tau\acute{\iota}$ εἶναι nicht nur im Sinne der letzten Artbestimmtheit, sondern aller Gattungs- und Artbestimmtheit ein Seinsvorzug gegenüber dem ποιὸν εἶναι, der es als berechtigt erscheinen läßt, all dies als δευτέρα οὐσία in Anspruch zu nehmen, wenn auch das τὸ τί ἦν εἶναι wiederum in ausgezeichnetem Sinn.

11. Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen von οὐσία und ὄν

Nach den bisherigen Feststellungen sind wir schon zu einer weit größeren Mannigfaltigkeit von Formen des Seins und des Seienden gelangt, als die einfache Scheidung von πρώτη und δευτέρα οὐσία vermuten ließ. Wir versuchen einen vorläufigen Überblick:

᾽Ον = Seiendes

I. Οὐσία = Existierendes

1. πρώτη οὐσία = τόδε τί (Einzelding)

2. δευτέρα οὐσία = Wesensbestimmtheit als Wasbestimmtheit (Gattungs- und Artbestimmtheit bis zur letzten Bestimmtheit) = τί εἶναι

2a. δευτέρα οὐσία (πῶς) = Wesensbestimmtheit als Sobestimmtheit = ποιὸν εἶναι

II. Λόγος νοητός = Gedanklich Seiendes

III. ᾽Οντως ὄν = εἶδος (Wesenhaftes Seiendes als Seinsgrund und Wesensgrund für I und II)

1. Wesenheiten = Seinselemente

2. Washeiten (Wesenswas) = zusammengesetzte Sinngebilde

Πρῶτον ὄν. = Πρώτη οὐσία = Λόγος

Erstes Seiendes = Wesen – Sein = Sinn

Darin bedarf aber noch manches der Klärung.

§ 3. Form und Stoff

1. τί und ποιὸν τί εἶναι und ποιὸν εἶναι

Das Verhältnis von τί und ποιόν dürfte verständlich geworden sein. Aber es macht vielleicht noch Schwierigkeiten, das τί εἶναι und ποιὸν εἶναι (das Was-sein und Sosein) vom τί und ποιόν (Was und So) zu unterscheiden. Hering hat das τί εἶναι (und das ποιὸν εἶναι, in dem Sinn, in dem es sich mit

dem $\tau\acute{\iota}$ εἶναι deckt) als das Wesen des Dinges erklärt: also etwa das Rose-sein. Wenn das ganz streng zu nehmen ist, so muß es auf einen wurzelhaften Zusammenhang von Wesen und Sein im Ding führen. Wir haben unter dem $\tau\acute{\iota}$ »Rose« einmal das »wesenhafte Was« oder den »Sinn« verstanden, das, was weder eine einzelne Rose noch das Wesen einer einzelnen Rose ist, aber in jeder einzelnen Rose verwirklicht ist; sodann das Was-sein der einzelnen Rose, die ihr eigene, innewohnende Artbestimmtheit, die noch nicht die letzte Wesensbestimmtheit ist, aber dazugehört. Letztbestimmt ist erst das Was dieser Rose, das sie von allen anderen unterscheidet (jedenfalls von allen andern, die ihr nicht »ganz gleich« sind, wenn wir mit der Möglichkeit rechnen, daß es »ganz gleiche« geben kann). Ist bei dieser letzten Bestimmtheit noch das Was vom Was-sein zu unterscheiden? Und wenn es zu unterscheiden ist – ist dann das letztbestimmte Was oder das Was-sein als (individuelles) Wesen in Anspruch zu nehmen? Hering hat zwischen dem ποιόν des Dinges, seiner »Beschaffenheit im weitesten Sinn«, und seinem ποιὸν εἶναι streng geschieden: »Zu dem ποιόν dieses Pferdes gehört z. B. die braune Farbe seiner Haare, von der ich sagen kann, sie sei heller als die braune Farbe am Kleide des Reiters. Das Braunsein des Pferdes kann nicht heller sein als das Braunsein des Kleides.« Und nur das Braunsein läßt er als einen Zug des Wesens gelten. Wenn das für einen Wesenszug richtig ist, so muß es auch für das ganze Wesen zutreffen. Daß das Braunsein, nicht das Braun, zum Wesen dieses Pferdes gehört, leuchtet ein. Auch das Pferdsein gehört zu seinem Wesen als das, was wir seine Artbestimmtheit genannt haben. Weil die letzte Wesensbestimmtheit beim Menschen offenkundiger hervortritt, wollen wir für sie das Beispiel wechseln. Ist Sokrates-sein, nicht »Sokrates« das Wesen dieses Menschen? Und wenn es so ist – ist dann »Sokrates« noch etwas anderes als dieser Mensch und Sokrates-sein etwas anderes als das Dasein, das wirkliche Sein dieses Menschen? Sonst käme es ja darauf hinaus, daß beim einzelnen Menschen Dasein und Wesen zusammenfielen: sie fielen zusammen im »wirklichen Wesen«, der πρώτη οὐσία. Die Bezeichnungen »Lebewesen«, »seelisches Wesen« für die Einzelgebilde wären dann nicht uneigentlich, sondern durchaus sachlich angemessen. Aber das wäre die Aufhebung alles dessen, was bisher über Wesen und Sein gesagt wurde: Der »Grundsatz vom Wesen« – daß jeder Gegenstand sein Wesen hat und jedes Wesen Wesen eines Gegenstandes ist – bräche zusammen, wenn Wesen und Gegenstand dasselbe wären. Es wäre nicht möglich, mit dem hl. Thomas das Wesen als Möglichkeit, als Potenz, das Sein als Akt aufzufassen. Es entfiel für das Einzelding die Möglichkeit des Nichtseins: der Gegensatz von endlichem und ewigem Sein wäre aufgehoben. Der Ansatz kann also nicht stimmen. »Sokrates« als Bezeichnung der letzten Wesensbestimmtheit meint etwas anderes als den Menschen Sokrates selbst, und das Sokratessein dieses Menschen muß etwas anderes sein als sein Dasein.

2. Reine Form und Wesensform (εἶδος und μορφή): individuelles Wesen; wirkliches Wesen; Wesen, Potenz und Akt; πρώτη οὐσία als Ur-Sache

»Sokrates« bedeutet das, was Sokrates ist, und dieses Was läßt sich – ebenso wie »Mensch« und »Lebewesen« – aus der Wasbestimmtheit dieses Menschen herauslösen und in Reinheit fassen – als

»wesenhaftes Was«. »Sokrates-sein« bedeutet »Sokrates« zum Was haben oder »in dieser Form« zu sein. Was bedeutet das: »in dieser Form«? Man pflegt mit »Form« den aristotelischen Ausdruck μορφή wiederzugeben. Aristoteles braucht ihn öfters wechselweise mit εἶδος, aber wir sahen schon, daß dies nur möglich ist, wenn man εἶδος nicht im Sinn der platonischen Idee faßt; denn μορφή bezeichnet nicht etwas vom Ding Getrenntes, sondern etwas zu ihm Gehöriges. Man sagt dafür heute auch »Wesensform«, weil »Form« in der neueren Philosophie einen ganz anderen Sinn angenommen hat. Μορφή bedeutet keinesfalls ein leeres Gefäß, in das ein beliebiger »Inhalt« hineingefüllt wird. Aristoteles stellt dem Begriff der μορφή als anscheinend geforderte Ergänzung den des Stoffes, der ὕλη, gegenüber. Es wurde an früherer Stelle das Beispiel angeführt, mit dem Aristoteles selbst erläutert, was er meint: als Stoff bezeichnete er das Erz, als Form die Gestalt des Bildes, als das aus beiden Bestehende das ganze Bildwerk. Dieses Form-Stoff-Verhältnis wurde maßgebend für die Auffassung der geschaffenen Welt und hat das ganze Denken des Mittelalters bestimmt. Es ist schon gelegentlich erwähnt worden, wie lebhaft umstritten die Frage war, ob auch die »reinen Geister« als Gebilde aus Form und Stoff zu denken seien. Wenn Form und Stoff nur als Wechselbegriffe zu denken waren, so mußte man ja zu dieser Forderung kommen. Wir wissen aber, daß der hl. Thomas stets auf der »Reinheit« der »reinen Geister« bestanden hat, daß er sie als »formae separatae«, als »abgetrennte« – d. h. von allem »Stoff« freie – Formen bezeichnet hat. Wenn eine solche Auffassung möglich ist, dann kann der Sinn der »Form« sich nicht durch den Gegensatz und das Ergänzungsverhältnis zum Stoff erschöpfen und sich nicht von daher allein bestimmen. Und Geformtsein oder in einer Form sein muß etwas anderes heißen als gleich einem Werk der »bildenden Kunst« gestaltet sein. »Sokratessein« heißt, daß alles Was und Wie dieses Menschen, auch all sein Tun und Leiden, kurz: alles, was zu seinem Sein gehört, wie aus einer einheitlichen Wurzel herausgewachsen ist. Darum trifft das Bild des organischen Werdens und Wachsens, das neben dem des bildenden Gestaltens am liebsten zur Veranschaulichung der μορφή verwendet wird, die Sache besser – ja es ist gar kein bloßes Bild, sondern stellt uns die Sache selbst vor Augen. Die Pflanze entfaltet sich aus dem Samen nach einem einheitlichen Bildungsgesetz. Wurzel und Schaft, Blätter und Blüten, ihre Art zu stehen und sich zu bewegen, ja selbst die Eigentümlichkeit ihres Werdens und Reifens und Welkens stimmen zusammen als die mannigfaltige »Äußerung« des einen »Wesens«. Sokrates geht, und Sokrates spricht, er unterhält sich mit einem Handwerker oder widerlegt einen berühmten Sophisten: Alles das sind »Äußerungen seines Wesens«. Gehen, Sprechen, Sichunterhalten – das alles hat einen allgemeinen Sinn, der überall erfüllt ist, wo ein Mensch etwas dergleichen tut. Aber so, wie Sokrates es tut, ist es bei niemandem sonst. Sein ganzes Tun und Lassen ist so, wie »er selbst« ist. Darum könnte man auch sagen, es sei Äußerung seines Soseins. Aber dieses Sosein hat dann einen anderen Sinn als den eines Wesenszuges oder der Gesamtheit seiner Wesenszüge. Es ist etwas Einfaches, was in jedem Wesenszug wiederkehrt, was das ganze Wesen und jeden Wesenszug zu etwas Einmaligem macht, sodaß die Freundlichkeit oder Güte des Sokrates anders ist als die eines anderen Menschen – nicht nur eine andere –, obgleich dieselbe Wesenheit hier und dort verwirklicht ist. Das Ganze, das so ist, entfaltet sich in den einzelnen

Zügen und im Leben dieses Menschen. Es ist sein individuelles Wesen. In welchem Sinn aber ist es sein Sein? Wenn wir uns die Frage vorlegen, ob Sokrates »in Wirklichkeit« so gewesen sei, wie Plato, oder so, wie Xenophon ihn geschildert hat, dann tritt der Unterschied zwischen wirklichem und wesentlichem Sein, Dasein und Was- oder So-sein hervor. Es ist möglich, daß der »wirkliche Sokrates« anders war als das Bild, das Plato gezeichnet hat. Aber das »Sokratesbild« Platos zeigt uns höchst lebendig einen Menschen mit einem ganz bestimmten »Gepräge«. Wir haben sein »individuelles Wesen« vor Augen; aber dieser Mensch ist (angenommen, daß jene Möglichkeit zuträfe) nicht der »wirkliche Sokrates«; sein individuelles Wesen ist nicht das »wirkliche Wesen« des Sokrates. Der »platonische Sokrates« wäre in diesem Fall als eine »dichterische Gestalt« anzusehen. Es sind nun zwei Linien zu verfolgen: 1) Ist die dichterische Gestalt mit ihrem individuellen Wesen etwas »bloß Gedachtes«? 2) Wie hebt sich von dem Wesen der dichterischen Gestalt »Sokrates« das Wesen des »wirklichen Sokrates« als wirkliches ab?

Zunächst die erste Frage: Es gibt dichterische Gestalten, von denen wir sagen, daß sie »lebenswahr« seien, und andere, die wir »unwahr«, »verzeichnet« oder »unmöglich« nennen. Diese »Lebenswahrheit« besagt nicht, daß die Gestalten dem wirklichen Leben nachgezeichnet sein müssen. Der echte Dichter hat die Gabe, lebenswahre Gestalten zu »schaffen«. Dies Schaffen ist allerdings eigener Art. Es ist keineswegs »frei« im Sinne selbtherrlicher Willkür. Je echter und größer die Kunst, desto mehr gleicht es wohl einem Empfangen und Gebären, desto weniger hat es von werkmeisterlichem Zusammenfügen. Das »Gebilde« hat sein eigenes inneres Aufbaugesetz, unter das sich der »Meister« beugen muß, wenn es ein Kunstwerk, nicht ein »Machwerk« werden soll. Die Gestalten haben ihr eigenes Wesen, und es »entfaltet sich« vor seinen Augen. Er muß ihnen »zuschauen«, wie sie sich in dieser oder jener Lage »benehmen«, er hat es ihnen nicht vorzuschreiben. Es gibt also für den Künstler »Urbilder«, deren er sich zu bemächtigen hat, ihr Sein ist von seinem Tun unabhängig und dafür vorausgesetzt. Hier haben wir »reine Formen« vor uns, und an ihnen muß zu erfassen sein, was »Form« unabhängig vom Verhältnis zu einem Stoff bedeutet. Es entspringt dem Wesen des homerischen Achill, daß er für den Tod des geliebten Freundes grausame Rache nimmt, daß er um ihn trauert und klagt wie ein liebendes Mädchen, daß er dem greisen Vater des erschlagenen Feindes mit der zarten Ehrfurcht eines Sohnes begegnet und dem eigenen Schicksal mit ruhiger Fassung ins Auge sieht. So »entfaltet sich« sein Was und Wesen. Dem »Sichentfalten« kommt eine besondere Bedeutung zu. Das Wesen ist ein sich entfaltendes Gebilde: es legt sich auseinander in die einzelnen Wesenszüge, die in ihm beschlossen sind, und schließt sich voll auf (wird aktuell) im Tun und Leiden. Das Eigentümliche der »Gestalt«, ein Mannigfaltig-Einheitliches zu sein: zusammengeschlossen als ein Ganzes und zugleich entfaltet in der Mannigfaltigkeit ihrer Einzelzüge, das ist der Sinn der reinen Form, wie sie sich ohne Beziehung auf einen durch sie gestalteten oder zu gestaltenden Stoff fassen läßt. Im Sich-entfalten des Beschlossenen (das den Zusammenschluß nicht aufhebt) und im Beschlossenein des Entfalteten liegt das zum Wesenswas selbst gehörige Sein. Ist es eine Raumgestalt, so verwirklicht sich die Wesensentfaltung in räumlicher Ausbreitung. Ist es eine »Zeitgestalt« (z. B. eine Melodie oder eine Erlebniseinheit), so

entspricht der Wesensentfaltung ein Wirklichwerden im Nacheinander: Raum und Zeit gehören zu diesen eigentümlichen Seinsweisen.

Um auf unsere Frage zurückzukommen: echte dichterische Gestalten sind nicht etwas bloß Gedachtes, sondern wesenhafte Gebilde. Sie stehen unter dem Gesetz einer Form, deren Entfaltung sie nachbilden. Sie selbst entfalten sich dieser Form gemäß. (Sie sind nicht die »reine Form«, weil zu ihrem Aufbau etwas »Stoffliches« gehört, wodurch sie die Form festzuhalten und für andere faßbar zu machen suchen: im Fall der Dichtung ist es die Sprache – wenn nicht allein, so doch in erster Linie. Wenn es sich nicht um vollendete Meisterwerke handelt, werden sie auch mehr oder minder von dem Urbild abweichen.) So können wir nicht nur beim wirklichen Sokrates, sondern auch noch beim platonischen Sokrates (immer unter der Annahme, daß dieser nicht der wirkliche Sokrates sei, sondern eine dichterische Gestalt) sein Sokrates-sein von ihm selbst unterscheiden. Sokrates-sein heißt – so sagten wir – in der Form »Sokrates« sein; dafür können wir jetzt setzen: sich der Form »Sokrates« gemäß entfalten. Bei der reinen Form gehören Was, Wesen und Sein untrennbar zusammen. Sie ist das sich-entfaltende Was; im Sich-entfalten des Was besteht ihr Wesen und zugleich ihr Sein: im »wesenhaften Sein« fallen »Wesen« und »Sein« zusammen. Es ist hier auch nicht das Wesen von seinem Gegenstand zu unterscheiden. Der platonische Sokrates dagegen »hat« ein Wesen: Wesen und Gegenstand fallen hier nicht zusammen. Das Wesen des Sokrates schreibt ihm vor, wie er sich der reinen Form gemäß zu entfalten hat. Dabei lassen sich auch Was und Wesen noch unterscheiden; das Wesen ist das Wassein des Gegenstandes; das Sichentfalten gehört zum Was als sein Sein und bedingt die entsprechende Entfaltung des Gegenstandes.

Zur Vorbereitung der Antwort auf die zweite Frage: »Wie hebt sich von dem Wesen der dichterischen Gestalt »Sokrates« das Wesen des »wirklichen Sokrates« als wirkliches ab?« muß das Gesagte noch etwas ergänzt werden. Wir haben den Begriff der »reinen Form« oder »Gestalt« so weit gefaßt, daß Raumgestalten, Zeitgestalten und die Gestalten von Dingen und Personen (vielleicht auch noch manches andere) darunter fallen, sahen aber, daß den verschiedenen Arten von Gestalten verschiedene Weisen des Sichentfaltens entsprechen. Ein Dreieck entfaltet sich anders als eine Melodie. Aber diese verschiedenen Entfaltungsweisen haben noch etwas Gemeinsames gegenüber der ganz anders gearteten Entfaltung, die zu den Formen »wirklicher Gegenstände« gehört. Für das Dreieck von bestimmter Seitenlänge und Winkelgröße ist die Art seiner Entfaltung festgelegt. Es gibt dabei nur noch einen Umstand, der verschiedene Möglichkeiten offen läßt: den der Lage. Aber dieser Umstand ändert an dem Dreieck selbst nichts mehr. Es gehört wohl zum Dreieck, daß es sich an einem bestimmten Ort und in bestimmter Lage entfalten muß, aber diese äußere Festlegung fügt zu dem, was es in sich ist, nichts mehr hinzu. Ähnlich steht es mit der Entfaltung einer Melodie als bestimmter Tonfolge. Solche Gebilde entfalten sich gleichsam nur in einer Ebene, sie haben keinen Gegensatz von Oberfläche und Tiefe, von Vorder- und Hintergründen. »Wirkliche« Gegenstände haben einen viel verwickelteren und tiefgründigeren Aufbau, und dem entspricht die Eigentümlichkeit ihrer Wesensentfaltung. Wir sagten vom Menschen Sokrates, sein Wesen »lege sich auseinander« in seinen Wesenszügen und »schließe sich

voll auf« in seinem Tun und Lassen. Das sind offenbar verschiedene Arten des Sichentfaltens. Die Freundestreue des Achill, die Grausamkeit gegenüber dem Feind, die Weichheit und Güte – das sind verschiedene Wesenszüge. Aber wenn er den fliehenden Hektor um die Mauern der Stadt jagt und später noch den Leichnam des Erschlagenen schändet, merkt man nichts von Weichheit und Güte. Und wenn er bei seiner Mutter am Meeresstrand sitzt, ihr sein Leid klagt und sich von ihr trösten läßt, möchte man ihm jene Grausamkeit nicht zutrauen. In seinem Verhalten tritt bald dieser, bald jener Wesenszug hervor. Was sich nicht in lebendigem Verhalten »äußert«, das bleibt verborgen, und zwar nicht nur für die Erkenntnis verhüllt, sondern seinsmäßig unaufgeschlossen wie eine unentfaltete Knospe. Augenscheinlich sind wir hier wieder auf den Gegensatz von Akt und Potenz gestoßen. »Akt« ist das »lebendige Verhalten« des Menschen, sein »Tun und Lassen«. (Damit haben wir uns dem genähert, was die moderne Philosophie und Psychologie unter »Akt« versteht.) »Potenz« ist das Vermögen zu einem entsprechenden lebendigen Verhalten: im Verhältnis dazu ist es eine Vorstufe, ein Seinkönnen, ist aber andererseits Grundlage dafür und ausgezeichnet durch größere Beständigkeit gegenüber der Flüchtigkeit des wechselnden Verhaltens; es ist etwas, was unter der »Oberfläche« liegt. Die »Vermögen« oder »Fähigkeiten« sind die Wesenszüge, in die sich das Wesen auseinanderlegt. Es schließt sich auf, indem ein »Können« in das entsprechende Tun übergeht. Das Wesen ist das Tiefste in dem ganzen Gebilde, es ist der »Grund«, aber nicht ein Grund, der in der Tiefe festliegt, gleichsam durch die Vermögen wie durch eine »Zwischenschicht« von der »Oberfläche« des lebendigen Verhaltens getrennt, sondern ein Grund, der bis an die Oberfläche hindurchreicht, eine Wurzel, die aufsteigt und sich als Stamm emporreckt und bis in die feinsten Verästelungen hinein entfaltet. Und so ist auch das lebendige Verhalten keine »bloße Oberfläche«, sondern in der Tiefe des Wesens verwurzelt.

Nun tauchen aber neue Bedenken auf: War nicht der Gegensatz von Akt und Potenz an das Gebiet des wirklichen Seins, die Welt des Werdens und Vergehens gebunden? Dann könnten wir es wohl verstehen, daß für die »wirklichen Menschen« die Wesensentfaltung im Übergang vom möglichen zum wirklichen Verhalten bestehen mag. Aber sollte dieser Gegensatz auch bei den dichterischen Gestalten eine Stelle haben, die doch nicht wirklich sind, oder gar bei den »reinen Formen«? Das Eingehen auf diese Bedenken muß uns zur Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis des »wirklichen Wesens« zum Wesen der dichterischen Gestalt führen.

Es gibt zu denken, daß wir auf den Gegensatz von Akt und Potenz diesmal gerade bei der Betrachtung einer dichterischen Gestalt gestoßen sind. Der Unterschied zwischen der Grausamkeit als einem dauernden Wesenszug Achills und der »Betätigung« dieses Zuges in der Behandlung Hektors war doch deutlich. Aber wenn der ganze Achill niemals gelebt hat, wenn er etwas durchaus Unwirkliches ist – was kann es dann für einen Sinn haben, bei ihm von einem Gegensatz zwischen möglichem und wirklichem Verhalten zu sprechen? Es spielt hier die Eigentümlichkeit dessen, was wir eine »dichterische Welt« – allgemein gefaßt eine »Phantasiewelt« – nennen, eine Rolle. Aber da sowohl die wirklichen als die dichterischen Gestalten ihr Urbild in »reinen Formen« haben und sich ihnen gemäß entfalten, wird es gut sein, noch einmal ins Auge zu fassen, in welchem Sinn bei den reinen

Formen selbst von Entfaltung gesprochen werden kann. Wenn wir annehmen, daß der homerische Achill in jedem Zug dem »Urbild«, der reinen Form, nachgezeichnet ist und es in keiner Weise verfälscht, so dürfen wir sagen, daß in diesem Urbild alle Einzelzüge und alle möglichen Verhaltensweisen beschlossen sind. Wir können auch sagen, die Form sei in den ihr zugehörigen Einzelzügen und den möglichen Verhaltensweisen entfaltet, aber »Entfaltung« darf dabei nicht als ein zeitliches Geschehen verstanden werden. Die Form ist nicht eigentlich »sich entfaltende«, sondern »entfaltete« Gestalt, es gibt für sie kein Werden, keinen Wandel und Wechsel, also auch keinen Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit. Darum wurde das »mögliche Verhaltensweisen« unterstrichen. Die reine Form »Achill« »verhält« sich überhaupt nicht. Aber es sind in ihr alle möglichen Verhaltensweisen eines Menschen, der sie »zur Form hat«, vorgezeichnet. Es wird in keinem Menschenleben alles wirklich, was für den Menschen seinem Wesen nach möglich ist. Und auch eine Dichtung kann nur aus den Wesensmöglichkeiten auswählen und sie keineswegs erschöpfen. Ihre Gestalten sind »wahr« oder »echt«, soweit sie in den Grenzen der Wesensmöglichkeiten gehalten sind.

Im wirklichen Menschenleben ist die Entfaltung des Wesens ein zeitliches Geschehen. Wir wollen jetzt nicht untersuchen, wie weit das für die »Auseinanderlegung« in den Wesenszügen zutrifft. Denn dazu bedürfte es einer gründlicheren Darlegung des Baues der Seele, als sie uns vorläufig zu Gebote steht oder an dieser Stelle angebracht wäre. Es mag für jetzt genügen, wenn es für das »Sichaufschließen« im lebendigen Verhalten gezeigt wird. An den »Erlebniseinheiten« ist uns ja zuerst der Gegensatz von potenziellem und aktuellem Sein als noch nicht lebendigem und gegenwärtig-lebendigem aufgegangen, und der Übergang vom einen zum anderen als die eigentümliche Seinsweise des »Ichlebens«: ein Sein, das ständiges Werden und Vergehen ist. Der Aufbau der Erlebniseinheiten führte uns zu dem Verhältnis von wesenhaftem und wirklichem Sein, und die Untersuchung dieses Verhältnisses nötigte zum Überschreiten des ursprünglichen Blickfeldes, teils aus sachlichen Gründen – weil jener Gegensatz ein viel weiterreichender ist –, teils durch die Anknüpfung an Aristoteles, für den die Naturwirklichkeit das »Nächstliegende« war, von dem er ausging. Von der »Naturwirklichkeit« des Menschen her sind wir zu den Erlebniseinheiten zurückgeführt worden. Aber sie haben jetzt ein anderes Gesicht angenommen. Was wir früher »Ichleben« nannten, ist uns jetzt als »lebendiges Verhalten« des Menschen begegnet. Während jenes als ein reiner Zusammenhang ineinander übergehender Erlebniseinheiten erschien, ist dies ein »aus der Tiefe« aufsteigendes. Das Verhältnis von »reinem Ich« und »Ich-Mensch«, »reinen Erlebnissen« und »menschlichen Verhaltensweisen« wird später eigens zum Gegenstand der Untersuchung gemacht werden müssen. Anknüpfungspunkte dafür sind in den Darlegungen des II. Kapitels bereits gegeben. Gegenwärtig würden solche Auseinandersetzungen den Zusammenhang zerreißen. Wir müssen vorläufig damit rechnen, daß die Erlebniseinheiten als solche ihren Aufbau nicht ändern, wenn sie als Verhaltensweisen eines Menschen betrachtet werden. Wir können darum das verwenden, was früher über sie festgestellt wurde.

Die Aufregung Bismarcks während der Friedensverhandlungen in Nikolsburg ist eine Erlebniseinheit von bestimmter Dauer. Der Verlauf ist uns aus der Schilderung in seinen »Gedanken und Erinnerungen« genau bekannt: Der alte Kaiser (damals noch König) Wilhelm, der sich sonst so willig von seinem großen Kanzler leiten ließ, war damals für die milden Bedingungen, die Bismarck für Österreich vorschlug, durchaus nicht zu haben. Alle Bemühungen, ihn von der Gewichtigkeit der Gründe zu überzeugen, waren umsonst. Der Kanzler gab schließlich den – wie es schien – vergeblichen Kampf auf und zog sich in ein Nebenzimmer zurück. Hier machte sich die übergroße Nervenanspannung in einem Weinkrampf Luft. Nach einem erneuten, wiederum vergeblichen Versuch am nächsten Tage war er so weit, daß ihm »der Gedanke nahe trat, ob es nicht besser sei, aus dem offenstehenden vier Stock hohen Fenster zu fallen«. Da klopft ihm jemand von hinten auf die Schulter. Es ist der Kronprinz – der spätere Kaiser Friedrich –, sonst oft ein Gegner von Bismarcks Politik. Diesmal bietet er sich zum Anwalt seiner Sache bei seinem Vater an und hat mehr Glück als Bismarck – der Widerstand wird gebrochen. Öffnet sich nicht in diesem Erregungsausbruch eine verborgene Tiefe? Man spürt aus der knappen und schlichten Darstellung die Folge der Erlebnisse: die gewaltsame Anspannung eines eisernen Willens auf ein als recht erkanntes Ziel, die Anstrengung des Verstandes, um die Gründe überzeugend herauszuarbeiten, das Angehen gegen einen hartnäckig sich entgegenstimmenden Willen, das Waffenstrecken gegenüber der augenscheinlichen Aussichtslosigkeit des Kampfes und dann das augenblickliche Versagen der Kräfte nach dem Übermaß der Anstrengung. Aber all das kommt hervor aus der Tiefe einer »Natur«, die in diesen »Äußerungen« zu Tage tritt. Es ist ein Mensch, der für seine Aufgabe lebt und stirbt, der sich mit Leidenschaft und bis aufs äußerste für seine Sache einsetzt und innerlich nicht loslassen kann, wenn er sich auch äußerlich zum Abbrechen genötigt sieht. Das Wesen schließt sich auf, es wird mit den in ihm beschlossenen Zügen offenbar, indem es in dem »lebendigen Verhalten« zu der ihm erreichbaren Seinshöhe gelangt. Es wird hier zugleich deutlich, wie »Akt« als »Sein« und »Akt« als »Tun« sachlich zusammenhängen, wie eines sich im andern vollendet. Und es zeigt sich das »Wirkliche« hier zugleich als das »Wirksame«, indem das Wesen Eindrücke erleidet und, davon erschüttert, aus seiner Tiefe Verhaltensweisen »hervorbringt«, die sich auch nach außen kundgeben. Das ist Wesensentfaltung als wirkliches Geschehen. Der Unterschied gegenüber dem Entfaltetein der reinen Form ist deutlich.

Nun erhebt sich aber wiederum die Frage: wie ist so etwas in der Dichtung möglich, wo es doch kein wirkliches Geschehen gibt? Auch der Groll des Achill ist eine Erlebniseinheit von bestimmter Dauer: er setzt sich fast die ganze Zeitspanne hindurch fort, in der sich die Ereignisse abspielen, die in der »Ilias« berichtet werden. Er wird ja auch in den einleitenden Versen geradezu als der Gegenstand der Dichtung bezeichnet. Wir erleben es mit, wie er durch das anmaßende Benehmen des Königs Agamemnon hervorgerufen wird, wie er gegenüber allen Beschwichtigungsversuchen hartnäckig festgehalten wird und wie er schließlich sich löst unter der Einwirkung eines noch tiefer einschneidenden Schmerzes und des Waltens höherer Mächte. Auch hier gibt sich das »Verhalten« als ein aus der Tiefe aufsteigendes und das Wesen enthüllendes. Und die »Wirksamkeit« ist eine weit über

das Leben dieses einen Menschen hinausreichende, da das Schicksal zweier Völker dadurch bestimmt wird. Was besagt aber die »Wirksamkeit« eines »Unwirklichen«? Es geht in der »Welt Homers« genau so zu wie in der wirklichen Welt. Seine Menschen benehmen sich wie wirkliche Menschen und sind »gebaut« wie wirkliche Menschen: sie haben ein Wesen, und ihr Leben ist die Entfaltung ihres Wesens. Aber diese ganze Welt ist keine wirkliche, sondern eine »Scheinwelt«. Sie ist ein Gebilde der Einbildungskraft: der Geist vermag etwas aus sich herauszustellen, was der wirklichen Welt gleicht, weil es den Urbildern des Wirklichen nachgebildet ist, aber es ist nur scheinbar wirklich. Achills Groll ist kein wirklicher Groll, er steigt nicht wirklich aus der Tiefe des Wesens auf, und es ist kein wirkliches Wesen, das sich in ihm entfaltet. Achill ist keine πρώτη οὐσία, kein in selbsteigener und selbständiger Wirklichkeit Existierendes. Er wird mit der ganzen »Welt«, in die er hineingestellt ist, getragen von dem Geist des Dichters (oder des verstehenden Lesers). Er »besitzt« sein Wesen nicht, sondern es ist ihm »verliehen«. Und dem Wesen, das ihm verliehen wird, entsprechen die Verhaltensweisen, die ihm in der Dichtung tatsächlich »zugeschrieben« sind oder zugeschrieben werden könnten.

Der Gegensatz von wirklicher und Scheinwelt soll uns nun zur Erfassung dessen, was Wirklichkeit und wirklich Seiendes ist, helfen, und zur Beantwortung all der Fragen, die im Zusammenhang damit aufgetaucht sind. Das Wirkliche besitzt sein Wesen und entfaltet es in einem zeitlichen Geschehen. Es ist die Ur-Sache dieses Geschehens, und das Geschehen ist wiederum – in der Kraft der Ursache – wirklich und wirksam, d. h. es bringt anderes Geschehen hervor. Das Wesen ist hier individuelles, wirkliches Wesen – diesem Gegenstand und keinem anderen eigen – und ist Verwirklichung einer »reinen Form«, das »In-dieser-Form-sein« des Gegenstandes. In dem Wesen ist alles Wassein und Sosein des Gegenstandes beschlossen: alle gattungs- und artmäßige Bestimmtheit; es ist aber auch alles Beschaffensein, alles Tun und Leiden, alles In-Beziehung-stehen als ihm entweder notwendig oder möglicherweise »zukommend« darin vorgezeichnet. Fallen alle diese »Bestimmungen« fort, so bleibt auch kein Wesen und kein Gegenstand. So ist es wohl verständlich, daß ohne sie keine πρώτη οὐσία möglich ist, obwohl sie selbst keine πρώτη οὐσία sind. Wenn wir das Wesen als τὸ τί ἦν εἶναι in Anspruch nehmen wollen, so besteht gegenüber Aristoteles der Unterschied, daß wir es als individuelle Bestimmtheit, nicht als artmäßige Bestimmtheit auffassen. Wir haben uns das am Beispiel des Menschen Sokrates klargemacht, dessen Sokratessein von seinem Menschsein unterschieden ist und es in sich schließt. In diesem Beispiel ist der Mensch Sokrates die πρώτη οὐσία = Ur-Sache. Insofern besteht aber doch Übereinstimmung mit Aristoteles, als auch er das Menschsein (das für ihn das τὸ τί ἦν εἶναι dieses Menschen ist) als diesem Menschen eigen ansieht, wenn auch als allgemein begrifflich faßbar. Wie weit bei den untermenschlichen Dingen der Unterschied zwischen dem individuellen Wesen und der letzten Artbestimmtheit aufrecht zu erhalten ist – das soll der Sonderuntersuchung des menschlichen und des dinglichen Wesens überlassen bleiben. Der Begriff des »Dinges« kann so weit gefaßt werden, daß alle Ur-Sachen darunterfallen: Menschen, untermenschliche Lebewesen und »tote«

Dinge. (Sprachüblich ist es aber, »Ding« in eingeschränktem Sinne zu gebrauchen: entweder für die »toten« Dinge im Gegensatz zum Lebendigen oder für das Unpersönliche im Gegensatz zu »Person«.)

Einzelgegenstände, die nicht wirklich sind – z. B. ein einzelnes Dreieck von bestimmter Seitenlänge, Winkelgröße und Lage –, sind ein Diesda (τόδε τι), aber keine Ur-Sache (πρώτη οὐσία). Ihre Entfaltung ist kein zeitliches, wirkliches und wirksames Geschehen, kein Aufsteigen aus einem Wesensgrund, es gibt bei ihnen keinen echten »Wesens-Besitz«.

3. Der aristotelische Formbegriff (Erster Ansatz)

Es soll nun geklärt werden, wie das, was Aristoteles »Form« (μορφή) nennt, zum »Wesen« (τὸ τί ἦν εἶναι) als der letzten Bestimmtheit des Dinges und zur »reinen Form« (εἶδος = Urbild des Dinges) steht. Dafür ist zunächst noch genauer festzustellen, was Aristoteles unter μορφή versteht. Er sucht die Form im Bereich des Werdens auf. »Alles, was wird, wird durch etwas und aus etwas und etwas; das »etwas« meine ich aber im Sinne aller Seinsformen (Kategorien); denn es wird entweder ein dieses oder ein so großes oder ein so beschaffenes oder da und da befindliches ... Das, woraus es wird, ist das, was wir Stoff nennen; das, wodurch es wird, etwas naturhaft Seiendes (τῶν φύσει τί ὄντων); das, was es wird, ein Mensch oder eine Pflanze oder etwas anderes von dem, was wir vor allem anderen οὐσία nennen. Alles nun, was naturhaft oder durch Kunstschaffen wird, hat einen Stoff; denn jedes Hierhergehörige (d. i. Werdende) kann sein oder nicht sein; das ist aber für ein jedes der Stoff. Überhaupt ist das, woraus es ist, Natur; und das, wonach es ist, Natur; denn das, was wird, z. B. Pflanze oder Tier, hat Natur; und auch das, wodurch es ist: die gleichartige, als Urbild (εἶδος) bezeichnete Natur; diese ist aber in einem anderen; denn ein Mensch erzeugt einen Menschen.«

»Durch Kunst aber wird das, dessen Urbild (εἶδος) in der Seele ist. Εἶδος nenne ich aber das Wesen eines jeden (τὸ τί ἦν εἶναι) und die πρώτη οὐσία.« Εἶδος hat hier offenbar einen doppelten Sinn: es ist einmal das Wesen des Gewordenen, und so verstanden wird es mit der ihm innewohnenden Form (μορφή) gleichgesetzt. Es ist außerdem »Urbild«, das dem Werden und dem Gewordenen vorausgeht und Ausgangspunkt der Bewegung ist, durch die das Werdende wird. Die Bewegung ist erst Denkbewegung, dann äußere, werkschaffende Tätigkeit. Aber auch das Urbild ist keine »reine Form«, sondern hat sein Sein in einem »Diesda«: beim Werkschaffen ist es im Geist des Künstlers, bei dem natürlichen Werden, z. B. bei der Erzeugung der Lebewesen, ist es das Wesen (und das heißt hier die Artbestimmtheit) des Erzeugenden. Mit Rücksicht auf diesen Doppelsinn kann gesagt werden, »daß die Gesundheit aus Gesundheit wird, das Haus aus einem Haus – aus einem ohne Stoff eines, das Stoff hat; denn die Heilkunst und die Baukunst sind das Urbild der Gesundheit und des Hauses; ich verstehe aber unter stofflosem Seienden (οὐσίαν ἄνευ ὕλης) das Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι).«

»So kann ... unmöglich etwas werden, wenn nicht schon vorher etwas ist. Daß nun ein Teil notwendig schon sein muß, ist klar; denn der Stoff ist ein Teil, er ist in etwas (im Werdenden) und wird selbst. Aber nun [sagen wir:] auch vom Begrifflichen (τῶν ἐν τῷ λόγῳ) [muß schon etwas sein]; denn wir

geben auf zweierlei Weise an, was ehernen Ringe sind; wir nennen den Stoff, indem wir sie als Erz bezeichnen, und nennen die Form, indem wir sie als eine solche Gestalt bezeichnen; und dies ist die erste Gattung, in die man sie setzt. Der Begriff des ehernen Ringes aber enthält noch den Stoff.« Man bezeichnet aber die Bildsäule, die »aus Stein gemacht« ist, nicht als »Stein«, sondern als »steinern«. Wenn man nämlich »genau zusieht, wird man nicht einmal einfach sagen, sie werde aus diesem, weil das, woraus etwas wird, sich verändern und nicht bleiben muß«.

Das, was im eigentlichen Sinn wird, ist weder der Stoff noch die Form, sondern das, was beides in sich enthält: nicht das Erz noch die Kugel, sondern die ehernen Kugel. »Offenbar wird also weder die Gestalt (εἶδος) – oder wie man sonst die Form (μορφή), die ein Sinnending ist, nennen mag – noch das Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι), und es gibt dafür kein Werden; denn dieses (Form und Wesen) ist das, was in einem andern durch Werkschaffen oder naturhaft oder durch eine Kraft wird. Man macht vielmehr, daß die ehernen Kugel ist. Man macht sie nämlich aus Erz und Kugel; denn man bringt in jenes die Gestalt hinein, und dann ist die ehernen Kugel. Gäbe es aber ein Werden des Kugelseins, so müßte etwas aus etwas werden. Denn das werdende muß immer teilbar sein und etwas davon muß dies, das andere jenes sein – ich meine, das eine Stoff, das andere Form (εἶδος).« »Aus dem Gesagten geht hervor, daß das, was man εἶδος oder οὐσία nennt, nicht wird, sondern die Vereinigung (σύνολος), die nach ihr benannt ist, wird; und daß alles, was wird, Stoff enthält und teils dies, teils jenes (Stoff und Form) ist.«

Es wird nun noch einmal ausdrücklich betont, daß das εἶδος nicht als ein getrennt von den Einzeldingen existierendes Urbild anzusehen sei und daß es eines solchen zur Erklärung des Werdens nicht bedürfe. Denn bei den Naturdingen sei das Erzeugende ein Ding derselben Art wie das Erzeugte, »nicht der Zahl nach, aber der Art nach dasselbe ... ; denn ein Mensch erzeugt einen Menschen ...« »So ist es offenbar, daß es keineswegs nötig ist, eine Idee (εἶδος) als Vorbild (παράδειγμα) aufzustellen (denn für diese – die Naturdinge – wären sie am ehesten zu fordern, weil sie vor allen anderen οὐσία sind), vielmehr reicht das Erzeugende aus, um etwas hervorzubringen und das Sein der Form (εἶδος) im Stoff zu verursachen. Dies Ganze aber: die so beschaffene Form in diesem Fleisch und Bein ist Kallias und Sokrates; und ein anderes ist es dem Stoff nach, denn er ist (hier und dort) ein anderer, dem εἶδος (Art, Form) nach aber dasselbe; denn das εἶδος ist unteilbar.«

Wenn gesagt wird, daß die Form (εἶδος) nicht werde, so ist dabei wohl zunächst an das, was das Ding ist, gedacht; Aristoteles betont aber ausdrücklich, daß es nicht nur davon gelte, sondern auch von den anderen Seinsformen (Kategorien): »denn es wird nicht die Beschaffenheit (ποιόν), sondern das so beschaffene Holz, und nicht die Größe (ποσόν), sondern das so große Holz oder Lebewesen. Nur dies ist der οὐσία ... eigentümlich, daß eine andere wirkliche οὐσία vorausgehen muß, die sie hervorbringt, Beschaffenheit und Größe aber nicht, sondern nur der Möglichkeit nach.«

Es ist wohl schon deutlich geworden, daß sich unsere eigenen Überlegungen über »Form« und »Wesen« in einigen sehr wichtigen Punkten von den eben wiedergegebenen Darlegungen des Aristoteles entfernen, es soll aber noch in aller Klarheit herausgearbeitet werden. Zuvor ist es nötig zu zeigen, welche schwierige Fragen sich aus der aristotelischen Auffassung ergeben.

Aristoteles sagt: Zu allem Werden gehört etwas, woraus das Werdende wird. Er kennt kein Werden, das ein Hervorgerufenwerden aus dem Nichts ist – d. h. der Schöpfungsgedanke ist ihm fremd. Es wird nur das »Zusammengesetzte« aus Stoff und Form; Stoff und Form müssen ewig sein. Sind beide von Ewigkeit her vereint, oder sind sie als ursprünglich getrennt zu denken: als reiner Stoff oder reine Form?

4. Der aristotelische Stoffbegriff (Erster Ansatz)

Es scheint nicht möglich, über die »Form« Aufschluß zu gewinnen, ohne sich über den »Stoff« Klarheit zu verschaffen. Was in den bisher angeführten Stellen als Beispiel für den Stoff genannt wurde – Holz oder Erz oder Stein –, ist kein reiner Stoff, sondern ist schon »geformt« im Sinne der artmäßigen Bestimmtheit, und es »kommt vor« in »Stücken«, deren jedes ein »Diesda« von bestimmter Raumgestalt ist, ein wirkliches Ding, eine πρώτη οὐσία. Wenn Aristoteles sagt: »Ich nenne Stoff, was nicht wirklich (ἐνεργεία, aktuell) ein Diesda ist, sondern der Möglichkeit nach (δυνάμει, potenziell)«, so könnte man das zunächst auf solche Stoffe beziehen, wenn man sie als das Ganze unangesehen der Ausformung in bestimmte einzelne Stücke denkt (z. B. alles Holz, das es gibt). So ist es aber offenbar nicht aufzufassen, denn bald darauf heißt es, daß es für den Stoff kein Entstehen und Vergehen gebe: für die uns erfahrungsmäßig bekannten Stoffe aber gibt es Entstehen und Vergehen. Gemeint ist vielmehr das, was beim Werden und Vergehen von Dingen das Zugrundeliegende ist. Aristoteles rechnet das Werden und Vergehen unter die »Veränderungen« (μεταβολαί) und führt aus: wie zu jeder Veränderung etwas gehöre, was sich verändere – bei der Ortsveränderung etwas, was bald hier, bald dort sei, bei der Größenveränderung etwas, was größer oder kleiner werde, bei der Veränderung der Beschaffenheit etwas, was z. B. jetzt gesund und dann krank sei –, so auch bei der Veränderung »der οὐσία nach« (der »substantialen Veränderung«): es müsse dabei etwas sein, »was jetzt im Entstehen, dann im Vergehen begriffen ist und was jetzt als ein Diesda zu Grunde liegt, dann als ein Unbestimmtes (κατὰ στέρησον, in der Weise der »Privation«)«. Wenn Elemente eine chemische Verbindung eingehen, so liegt ein solches Werden und Vergehen vor. Die Elemente vergehen, die Verbindung entsteht. Das ist aber nach Aristoteles so zu verstehen, daß etwas zu Grunde liegt, was nicht entsteht und vergeht, sondern bleibt, indem es sich aus dem einen in das andere verwandelt. Das Zugrundeliegende ist der Stoff, der nur der Möglichkeit nach, nicht wirklich ein Diesda ist und für den es kein Entstehen und Vergehen mehr gibt. Aristoteles betont, daß ein jedes Ding seinen eigentümlichen Stoff habe, wenn sich auch vielleicht alle Stoffe auf einen Urstoff oder eine Mehrheit von Urstoffen zurückführen ließen.

Wenn Aristoteles schwankt, ob er den Stoff als πρώτη οὐσία gelten lassen soll oder nicht, so ist das vielleicht darauf zurückzuführen, daß er darunter bald die erfahrungsmäßig bekannten und dinglich

geformten Stoffe versteht (wie Holz oder Eisen), bald das zugrunde liegende Unbestimmte. Es kann aber auch auf den Stoff im Sinne des Unbestimmten gedeutet werden, wenn man bedenkt, daß er zwar nicht wirkliche, aber mögliche οὐσία genannt wird.

Aus der zuletzt angeführten Stelle ist zu entnehmen, daß es Stufen der Unbestimmtheit gibt. Der eigentümliche Stoff des einzelnen Dinges ist unbestimmt im Verhältnis zu dem Ding, das durch seine dingliche Form Bestimmtheit erhält. Wenn aber diese »eigentümlichen Stoffe« (οἰκείαι ὕλαι) auf einen Urstoff oder einige Urstoffe zurückzuführen sind, muß doch wohl dieser Urstoff etwas noch Unbestimmteres sein, das durch eine Stufenfolge von Bestimmungen (Gattung, Art bis zur letzten Bestimmtheit) zu den eigentümlichen Stoffen besondert wird. Völlig geklärt scheint mir der Begriff des »eigentümlichen Stoffes« bei Aristoteles nicht. Aber von hier aus wird es verständlich, daß nach seiner Auffassung die artmäßige Bestimmtheit durch den »eigentümlichen Stoff«, in den sie Aufnahme findet, sich zum Einzeldasein besondert (d. h. daß »die Materie Individuationsprinzip« ist): Weil »die teilbare Materie in verschiedenen ihrer Teile die gleiche Form« aufnimmt, sind mehrere Individuen derselben Art möglich. Hier scheint mir auch der Ausgangspunkt für die Bildung des Begriffs der materia designata oder determinata, des räumlich bestimmten Stoffes, als Individuationsprinzip bei Avicenna und Thomas von Aquino zu sein: »... bezeichneten Stoff (materia signata) nenne ich den, der als in seinen Ausmaßen bestimmter betrachtet wird.« Aber darüber wird erst später zu sprechen sein.

Obgleich jedes Ding seinen Stoff hat, ist es doch möglich, daß aus demselben Stoff Verschiedenes wird: z. B. aus Holz eine Kiste oder ein Bett. Der Unterschied ist durch die »bewegende Ursache« bedingt. Aber die bewegende Ursache ist nicht unbeschränkt in der Wahl dessen, was sie aus einem gegebenen Stoff machen kann: »eine Säge kann z. B. nicht aus Holz gemacht werden«. Es kann auch aus verschiedenen Stoffen Gleiches gemacht werden (z. B. eine Hermesgestalt aus Holz oder Stein). In diesem Fall »muß die Arbeit des Künstlers (τέχνη) als der bewegende Seinsgrund (ἀρχὴ κινούσα) derselbe sein; denn wäre der Stoff ein anderer und das Bewegende ein anderes, so wäre es auch das Gewordene.«

Aristoteles leitet mit diesem letzten Gedanken von der Behandlung des Stoffes zur Erörterung der Form über: er will zeigen, daß der Stoff allein nicht ausreicht, um das Werden verständlich zu machen. Wir führten sie indessen an, um daraus vielleicht noch näheren Aufschluß über den Begriff des »eigentümlichen Stoffes« zu gewinnen. Dabei ergibt sich aber die Verlegenheit, daß die Beispiele dem Gebiet des menschlichen Werkschaffens entnommen sind und nicht dem des naturhaften Werdens. Alle menschliche Arbeit setzt aber schon an einem fertig bestimmten Stoff, an einem wirklichen Ding an. Wenn aus einem Stück Holz ein Bett gemacht wird, so wird nicht aus einem Naturstoff ein anderes, sondern demselben Stoff wird eine andere Raumgestalt gegeben: und das ist keine neue Dingform (substantiale Form), sondern nur eine neue Beschaffenheit (akzidentelle Form). Es liegt kein dingliches Werden vor, sondern nur eine »Veränderung« im engeren Sinn des Wortes. In der Tat läßt Aristoteles das, was von Menschenhand »geschaffen« ist, gar nicht als πρώτη οὐσία gelten.

Menschenwerke sind nicht auf sich selbst gestellt wie Naturdinge, sondern werden mit dem Sinn oder der Zweckbestimmtheit, die ihr eigentümliches Sein begründet, vom Geist getragen: vom Geist dessen, der ihnen den Zweck bestimmt und sie entsprechend gestaltet, und vom Geist derer, die ihren Zweck verstehen und entsprechend mit ihnen »umgehen«. Kann bei einer so tiefgreifenden Verschiedenheit des Aufbaus das »Werk« uns zur Kenntnis des »Naturdinges«, seines Stoffes und seiner Form verhelfen? Das »Werk«, wenn es ein sinnenfälliges Ding ist, hat einen Stoff, der selbst schon ein Naturding ist. Die Naturdinge wiederum nach Art der Menschenwerke zu denken, ist nur möglich, wenn man sie als Gebilde denkt, die ein »Künstler« oder »Werkmeister« aus einem gegebenen Stoff geformt hat. Eine solche Welt wäre keine »Schöpfung« im Sinne unseres Glaubens. Daß Aristoteles keine Schöpfung aus nichts kennt, ist schon erwähnt worden. Andererseits entspricht seiner Auffassung auch nicht eine Welt, die aus einem ihr zeitlich vorausgehenden Urstoff geformt würde. Für Plato war eine solche Weltentstehungslehre möglich, weil er vom Stoff getrennte, »reine« Formen kannte. Wenn man aber – wie Aristoteles – die Sinnendinge als *πρώται οὐσία*, als erste Wirklichkeit ansah, dann konnte man sich ihren Stoff zu keiner Zeit als getrennt von ihnen existierend denken. Wenn also der Urstoff als ungeworden gedacht wurde, so konnte er nur als geformter gedacht werden; d. h. die »Welt« selbst oder die »Natur« mußte als »ewig« gesetzt werden. »Die Welt ist ungeworden und unvergänglich. Wer das bestreitet und meint, eine so gewaltige sichtbare Gottheit wie Sonne und Mond und der übrige Himmel mit den Planeten und Fixsternen, der in der Tat ein Pantheon umfaßt, unterscheide sich nicht von Dingen, die mit Händen gemacht sind, macht sich fürchtbarer Gottlosigkeit schuldig.« Es ist dieser Stelle noch eine bezeichnende Äußerung angefügt, die auf mündlicher Überlieferung zu beruhen scheint: »Auch pflegte Aristoteles, wie man hört, höhnisch zu sagen: Bisher habe er nur für sein Haus gefürchtet, es könnte einmal durch heftige Winde oder gewaltige Stürme, durch Verfall oder infolge leichtfertiger Bauart einfallen; jetzt aber drohe noch eine viel größere Gefahr von seiten der Leute, die durch ihre Lehren die ganze Welt zum Einsturz brächten.« Wenn man diese Aussprüche aus der Frühzeit liest, so glaubt man etwas von der ursprünglichen Einstellung des Menschen Aristoteles zur Welt zu spüren; im Verhältnis dazu erscheinen die späteren philosophischen Beweisführungen wie nachkommende Begründungen. So fest begründet und von so überwältigender Schönheit erscheint ihm die Welt, daß sie durch nichts angetastet werden kann. »Die Welt ist weder geworden, weil ein so herrliches Werk nicht auf Grund eines neu gefaßten Entschlusses seinen Anfang genommen haben kann, und sie ist nach allen Seiten so vollkommen, daß keine Kraft so starke Bewegungen und eine solche Veränderung bewirken, kein Alter in der Länge der Zeiten zustande kommen kann, wodurch jemals der Zerfall und der Untergang dieses Weltenbaus herbeigeführt werden könnte.« Aller Stoff ist in dem Weltganzen geformt, und alle formende Kraft ist in ihm beschlossen. So gibt es nichts außerhalb, wodurch es zerstört werden könnte. »Die Welt kann aber auch nicht durch etwas zersetzt werden, was in ihr selbst läge. Denn dann müßte ja der Teil größer und mächtiger sein als das Ganze, was widersinnig ist. Denn die Welt setzt mit unerbittlicher Kraft alle ihre Teile in Bewegung, ohne von einem von ihnen bewegt zu werden.« Man kann sich kaum einen größeren Gegensatz denken als

diese Weltgläubigkeit und Weltfreudigkeit des Aristoteles und auf der anderen Seite die Grundhaltung Platons, für den die Sinnenwelt nur ein schwaches, vergängliches Gleichnis der Ideen war.

Wenn der Lobpreis der Welt etwas pantheistisch klingt, so ist das in der späteren Gotteslehre überwunden. Aristoteles kennt zwar keinen Weltschöpfer, wohl aber einen ewigen und rein geistigen Weltbeweger. Die Welt selbst führte ihn dazu: das Weltganze sieht er als ungeworden und unvergänglich an, aber in der Welt gibt es Werden und Vergehen, unaufhörliche Bewegung. Da jede einzelne Bewegung auf eine verursachende zurückweist, die Reihe aber nicht unendlich sein kann, muß es einen ersten, selbst unbewegten Bewegter geben. Aber dieser Gedankengang soll uns vorläufig nicht weiter beschäftigen. Es muß erst versucht werden, über den »Stoff« noch größere Klarheit zu gewinnen. Wir wissen bisher, daß er nach der Auffassung des Aristoteles niemals als »reiner Stoff« wirklich dagewesen ist oder dasein kann, es kommt ihm an sich nur ein mögliches Sein zu, wirklich ist er nur als geformter.

5. Stoff und Form – Potenz und Akt

Wir stoßen hier auf den Zusammenhang zwischen der Form-Stoff-Frage und der Akt-Potenz-Frage. Es muß versucht werden, eins durch das andere zu erhellen. Wenn wir Akt und Potenz als wirkliches und mögliches Sein fassen, wie wir es taten, so ist es klar, daß die Untersuchung dessen, was οὐσία ist, an diesem Gegensatz nicht vorbeigehen kann. Οὐσία hat ja – so fanden wir – den Sinn: Seiendes, das vor anderem einen Seinsvorzug hat. Darum war es – weit gefaßt – das Existierende gegenüber dem bloß Gedachten. Unter dem Existierenden hatte wiederum das Selbständige einen Vorzug gegenüber dem Unselbständigen, das nur durch seine Zugehörigkeit zu einem Selbständigen an dessen Sein Anteil hat: der gattungs- und artmäßigen Bestimmtheit und den Beschaffenheiten der selbständigen Gegenstände. Der höchste Seinsvorzug wurde von Aristoteles den wirklichen Dingen zugesprochen: sie heißen vor allen anderen οὐσία, darum πρώτη οὐσία. So haben wir die Verbindung von οὐσία als dem ausgezeichneten Seienden und ἐνέργεια (Wirklichkeit, Akt) gewonnen: Wirklichkeit ist der höchste Seinsvorzug, das Wirkliche ist das Seiende im eigentlichsten Sinne. Dagegen ist die Möglichkeit (δύναμις, Potenz) die Vorstufe der Wirklichkeit, das Mögliche ein noch nicht im Vollsinn Seiendes. Wo es aber eine Vorstufe gibt, da gibt es auch einen Aufstieg zur höheren Stufe: der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist das Werden, genauer gesagt, gehört zum Werden, denn wir haben früher gesehen, daß Werden im eigentlichsten Sinn ein Herausgehobenwerden aus dem Nichts ins Dasein ist; aber das Sein, in das es hineingehoben wird, ist immer ein zugleich »wirkliches« und »mögliches«. Im Bereich des Werdens hat der Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit seine Stelle. Alles Seiende dieses Bereichs wird davon durchschnitten: nicht nur das Seiende im eigentlichsten Sinn, das Ding selbst, sondern auch alles, was ihm »zukommt« – »wirklich« zukommt oder zukommen »kann«. Jede Art der Bewegung oder Veränderung ist ein Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit oder umgekehrt.

Weil aber das Wirkliche, das ein Werdendes ist, – nach Aristoteles – ein Zusammengesetztes aus Form und Stoff ist, müssen auch diese »Bestandteile« des Wirklichen mit dem Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit etwas zu tun haben. Der ungeformte Stoff, so hörten wir, hat nur ein mögliches Sein. Was das besagt, ist aber noch nicht eindeutig, weil »Möglichkeit« und »Wirklichkeit« mehrfachen Sinn haben.

Nur ausschließend nennt Aristoteles die »logische Möglichkeit«. Etwas ist möglich – das würde in diesem Sinn nur heißen, daß sein Gegenteil nicht notwendig sei. Darin ist noch keine Vorstufe des wirklichen Seins zu sehen. Was hier in Betracht kommt, ist δύναμις (Potenz) als Vermögen: und das besagt »Seinsgrund (ἀρχή, Prinzip) der Veränderung oder Bewegung in einem anderen, sofern es ein anderes ist, sodann durch ein anderes, sofern es ein anderes ist«. Das Geheiltwerden vollzieht sich in dem Kranken, der gesund wird. Die Heilkunst aber, als das Vermögen zu heilen, das jene »Bewegung« hervorruft, hat ihr Sein nicht in dem Kranken, sondern im Arzt (außer etwa in dem besonderen Fall, daß der Kranke zugleich Arzt wäre). Die Heilkunst allein reicht aber zum Heilen und Gesundwerden nicht aus: es gehört außerdem dazu das Vermögen des Kranken, geheilt zu werden. Jenes ist ein Vermögen zu tun, dies ein Vermögen zu leiden (aktive und passive Potenz). In ausgezeichnetem Sinn heißt etwas vermögend oder »fähig«, wenn es imstande ist, etwas gut zu tun. (Im Gegensatz dazu ist »Unfähigkeit« nicht völliges Unvermögen, sondern nur das Unvermögen, etwas Gutes zu leisten.) Entsprechend ist es ein ausgezeichnetes Vermögen zu leiden, das zu einer Veränderung zum Guten befähigt. Ein ganz vorzügliches Vermögen aber ist es, wenn etwas die Macht hat, allen äußeren Einwirkungen zu widerstehen und völlig unverändert zu beharren, also keinem Leiden unterworfen zu sein. Als Grundbedeutung von »Vermögen« aber hält Aristoteles die des »Seinsgrundes der Veränderung in einem anderen als anderem« fest.

Das Vermögen zu tun und das Vermögen zu leiden hängen in verschiedener Weise zusammen. Einmal sind beide in demselben Ding vereint, da es zugleich die Fähigkeit hat, zu leiden und in anderen Leiden hervorzurufen. Ferner gehört zu allem Leiden ein Tun oder Wirken; dabei sind allerdings das Wirkende und das Leidende verschiedene Dinge. Als Grund für das Leiden wird aber nicht nur die Leidensfähigkeit des Leidenden angegeben, sondern »daß auch der Stoff ein Seinsgrund (ἀρχή) sei«. »So ist das Fette brennbar, das in bestimmter Weise Nachgebende zerbrechlich ...«

Wenn der Stoff als Seinsgrund bestimmter Vermögen anzusehen ist, so kann er nicht als völlig unbestimmt gedacht werden und kann ferner nicht mit den in ihm gründenden Vermögen zusammenfallen. Wenn der »Urstoff« (prima materia) selbst als »Potenz« in Anspruch genommen wird, so wird man ihn entweder nicht als Seinsgrund gelten lassen, oder ihn nicht als völlig unbestimmt ansehen. Für das Zweite entscheidet sich P. G. Manser O.P.: die prima materia sei »zwar ihrem inneren Sein nach nicht irgendwie eine bestimmte Substanz, aber doch beziehungsweise zum compositum etwas Substantielles« und könne darum »nicht ein ›Nichts‹ sein«. So kommen wir zu dem merkwürdigen Begriff eines »unbestimmten – aber doch nicht ganz unbestimmten – Etwas«. Zu dieser Schwierigkeit kommt eine zweite: Dieses unbestimmte Etwas kann keine Potenz im Sinne eines

Vermögens sein: z. B. das Vermögen zu brennen oder zu leuchten. Unter »Vermögen« verstehen wir aber die Fähigkeit zu etwas, d. h. die Fähigkeit zu einem bestimmten Tun oder Leiden. Ein »unbestimmtes Vermögen« ist nicht weniger schwer zu denken als ein »unbestimmtes Etwas«. Manser scheint die Lösung darin zu sehen, daß »es zwischen »Nichts« und dem »Wirklichen« ein Mittleres gebe, das potenzielle Sein: κατὰ δύναμιν. Und das ist nun für das körperliche substantielle Werden gerade die Urmaterie, die als Subjekt allem Werden und Vergehen zugrundeliegt, indem das, was in ihr soeben noch aktualisiert war, durch den Verlust der Form untergeht und indem aus ihr wie aus der Mutter das Neue durch Erwerbung einer anderen Form entsteht«. Ich finde aber nicht, daß damit die Schwierigkeit beseitigt wird, denn es ist hier augenscheinlich die Scheidung zwischen dem Sein und dem Seienden außer acht gelassen. Von der Potenz – im Sinne des Vermögens – kann ich nur sagen: sie ist eine Möglichkeit, die einem Seienden innewohnt. Und der »Urstoff« wäre als dieses Seiende, nicht als mögliches Sein zu bezeichnen. Er müßte ein »Etwas« sein, dem das Sein »zukäme« (wenn nicht nach aristotelischer, so doch nach thomistischer Auffassung, die die »prima materia« als geschaffen ansieht und nur beim ungeschaffenen ersten Seienden Sein und Seiendes zusammenfallen läßt). Was wir uns unter diesem merkwürdigen Etwas zu denken haben, das lassen wir vorläufig dahingestellt. An den angeführten Aristoteles-Stellen scheint mir die Schwierigkeit noch zu beheben, weil das, was dort als »Stoff« angegeben wird, noch nicht im Sinn des »Urstoffes« aufzufassen ist. Wenn das »Fette« als Seinsgrund der Brennbarkeit bezeichnet wird, so ist mit dem Fette der Stoff gemeint, mit der Brennbarkeit das Vermögen, und dies beides fällt nicht zusammen. Das »Vermögen« wurzelt im »Stoff«, aber »Stoff« ist hier nicht unbestimmter, ungeformter und darum noch nicht wirklicher, sondern bestimmter und wirklicher Stoff: im Ding ist als möglich vorgezeichnet, was ihm widerfahren kann. Die Verwirklichung dieser Möglichkeiten aber ist an die Wirkfähigkeiten anderer Dinge gebunden: das Erwärmtwerden an die Wärme des Erwärmenden, das Zusammengefügtwerden der Steine zum Haus an die Kunst des Baumeisters. Was aber »eine naturhafte Einheit ist, das kann nicht durch sich selbst leiden«.

Die letzte Bemerkung rührt an die Frage nach dem Übergang vom möglichen zum wirklichen Sein. Er vollzieht sich – wie noch gezeigt wird – verschieden beim naturhaften Werden und beim Werkschaffen, je nachdem das »Vermögen« ein vernunftloses oder ein vernünftiges ist. (Wie diese beiden Gegensatzpaare sich zueinander verhalten, wird noch zu prüfen sein.) Es ist wichtig für uns, diesen Unterschieden nachzugehen, weil die Beispiele aus dem Gebiet des Werkschaffens – wie wir sahen – uns das Verhältnis von Form und Stoff in der Naturwirklichkeit eher verhüllen als klären. Vor allem aber gilt es jetzt festzustellen, was Aristoteles unter »Natur« versteht.

6. Natur, Stoff und Form

»Natur (φύσις) heißt in einem Sinn die Entstehung dessen, was ein Wachstum hat (wenn man das v gedehnt ausspricht). In anderm Sinn wird dasjenige so genannt, woraus das Wachsende als aus einem ersten in ihm Enthaltenen hervorwächst. Sodann dasjenige, wovon die erste Bewegung in einem jeden

naturhaft Seienden ihren Ausgang nimmt, sofern sie in ihm als in einem Sogarteten ist. Von Wachstum (φύεσθαι) aber spricht man bei allem, was durch ein anderes eine Zunahme erfährt, indem es sich mit ihm berührt und mit ihm zusammengewachsen oder daran angewachsen ist, wie die ungeborenen Leibesfrüchte. Das Zusammengewachsenheit ist aber von der Berührung verschieden; bei dieser braucht außer der Berührung nichts vorhanden zu sein; wenn aber zwei Dinge zusammenwachsen, ist etwas vorhanden, was in beiden ein und dasselbe ist und es macht, daß sie sich nicht (bloß) berühren, sondern zusammenwachsen und als ein Zusammenhängendes (συνεχές, Kontinuierliches) und der Größe nach (als Quantum, ποσόν) Eines sind, aber nicht der Beschaffenheit nach. Ferner heißt Natur das, woraus als Erstem die Dinge sind und werden, die nicht von Natur aus sind: ein Ungestaltetes, das sich nicht aus eigenem Vermögen verändern kann, wie bei einer Bildsäule oder ehernen Geräten das Erz ihre Natur genannt wird, bei hölzernen das Holz ... ; denn aus diesen (Naturen) ist ein jedes Ding, wobei der Urstoff (πρώτη ὕλη, prima materia) beharrt. In diesem Sinne nämlich nennt man auch die Elemente die Natur der Naturdinge: die einen das Feuer, die anderen die Erde oder die Luft oder das Wasser oder etwas anderes der Art, manche einige Elemente, andere sie alle. In noch anderem Sinn heißt die οὐσία die Natur der Naturdinge: so wenn man sagt, die Natur sei die erste Zusammensetzung, oder – wie Empedokles – den Dingen eine Natur abspricht und das Wort nur als Namen für die Mischung und Trennung gelten läßt, in der er das eigentlich Wirkliche sieht. Darum sagen wir auch von dem, was naturhaft (φύσει) ist oder wird, auch wenn das schon da ist, woraus sein Werden oder Sein naturhaft entspringt, es habe noch nicht seine Natur, wenn es seine Gestalt (εἶδος) und Form (μορφή) noch nicht hat. Naturhaft ist nur das aus diesen beiden (aus dem noch nicht Geformten und der Form) Bestehende, z. B. die Lebewesen und ihre Teile, Natur aber einerseits der Urstoff (πρώτη ὕλη) – und zwar in doppeltem Sinn: entweder als das Ursprüngliche für ein bestimmtes Ding oder als das schlechthin Ursprüngliche; so ist für Werke aus Erz das Erz das Ursprüngliche, das schlechthin Ursprüngliche aber ist vielleicht das Wasser, wenn alles Schmelzbare Wasser ist –, andererseits die Form (εἶδος) und die οὐσία; diese ist aber das Ziel des Werdens. In übertragenem Sinn nennt man darum hiernach jede οὐσία Natur, weil auch die Natur eine οὐσία ist. Nach dem Gesagten ist Natur im ersten und eigentlichen Sinn die οὐσία der Dinge, die einen Seinsgrund der Bewegung in sich selbst als so gearteten haben; denn der Stoff wird Natur genannt, weil er jene in sich aufnimmt, und das Werden und Wachsen, weil es von jener ausgehende Bewegungen sind. Und dieser Seinsgrund der Bewegung in den Naturdingen ist in ihnen auf verschiedene Weise: der Möglichkeit nach oder wirklich (δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ, potenziell oder aktuell).«

Wenn Aristoteles in dieser abschließenden Zusammenfassung die οὐσία der Dinge als die Natur im eigentlichsten Sinne bezeichnet, so ist darunter offenbar nicht das Ding selbst gemeint, sondern das, was er vorher τὸ εἶδος καὶ ἡ οὐσία nennt, die »substantiale Form« oder »Wesensform« nach scholastischem Sprachgebrauch. Der »Natur« im weiteren Sinne entspricht dann wohl die οὐσία im weiteren Sinn des Existierenden überhaupt.

7. Naturhaftes Werden

Für unsere Fragestellung ist besonders wichtig, was über den Stoff der Naturdinge gesagt ist. Er muß ja doch wohl das sein, was da ist, ehe das Ding noch seine »Form« oder »Natur« hat, das »Ungestaltet«, aus dem das naturhafte Werden entspringt. Da es das ist, was dem Werden zugrundeliegt, der Ausgangspunkt für den Übergang zum wirklichen Sein, birgt es das Vermögen in sich, das entsprechende wirkliche Ding zu werden, oder ist dieses Ding der Möglichkeit nach (δυνάμει, potenziell). Es ist kein Nichtseiendes, sondern befindet sich auf jener eigentümlichen Stufe des Seins zwischen Nichtsein und wirklichem (aktuellem, ἐνεργείᾳ) Sein, die wir eine Vorstufe des wirklichen Seins genannt haben. Aristoteles sagt davon, es »nehme« die Form oder Natur »in sich auf«. Diese Ausdrucksweise ist für das Verständnis des naturhaften Seins und Werdens von großer Bedeutung. Wir finden darin eine erhebliche Schwierigkeit. Daß das Erz die »Form« eines Schildes in sich »aufnimmt« und schon da ist, ehe es ein Schild wird, das leuchtet ein. Was ist aber das, was die »Form« des Rosenstocks »aufnimmt«, was da ist, ehe der Rosenstock »wird«, wie ist die »Aufnahme« und das »Werden« zu denken?

Wir suchen wieder bei Aristoteles Aufschluß: »... bei allen lebenden Wesen, die voll ausgebildet und nicht irgendwie verstümmelt sind oder von selbst entstehen, ist das die natürlichste Verrichtung, daß sie ein anderes Wesen ihrer Art erzeugen, also ein Tier wieder ein Tier, eine Pflanze wieder eine Pflanze, damit sie, soweit es möglich ist, an dem Ewigen und Göttlichen teilhaben. Denn danach streben alle Wesen, und all ihr natürliches Handeln ist darauf gerichtet. Da sie nun mit dem Ewigen und Göttlichen nicht unmittelbar in Berührung kommen können, weil kein individuelles Wesen unter den vergänglichen Geschöpfen immerwährende Dauer haben kann, so nehmen sie, soweit es ein jedes vermag, auf diese Weise daran teil, das eine mehr, das andere weniger; und so dauert es dann fort, zwar nicht als es selbst, aber wie es selbst, nicht als individuelles Einzelwesen, aber als Eines der Art nach.«

Die Fähigkeit der Lebewesen, andere ihrer Art zu erzeugen, wird von Aristoteles als ein Vermögen der Seele angesehen. Die Seele ist ja die »Wesensform« (οὐσία) der beseelten Körper und als solche Ursache ihres Seins. »Denn die Substanz ist für alle Dinge Ursache des Seins; das aber besteht für die lebenden Wesen im Leben.« Sie ist zugleich der innere Seinsgrund der Bewegung, und auch Wachstum und Abnahme sind in ihr begründet, denn »Wachstum und Abnahme kann nur stattfinden unter Voraussetzung der Ernährung, Ernährung aber nur bei einem Wesen, das am Leben teilhat ... Da nun also nichts Nahrung aufnimmt, was nicht am Leben teilhat, so ist der beseelte Körper als solcher das, was Nahrung aufnimmt, und die Nahrung gehört also zu den beseelten Wesen, und zwar nicht bloß als etwas Akzidentelles. Es ist aber ein Unterschied zwischen Nahrung und Wachstum: sofern nämlich das beseelte Wesen Quantität hat, kommt ihm Wachstum zu; sofern es aber dies Bestimmte und Substanz ist, Nahrung. Denn diese erhält die Substanz, die so lange besteht, als sie ernährt wird. Auch bewirkt sie die Zeugung, freilich nicht des Wesens selbst, das ernährt wird, sondern eines solchen von seiner Art. Denn die Substanz des ersteren ist ja schon vorhanden, und kein Wesen erzeugt sich

selbst, sondern es erhält sich nur. Daher ist dieses Prinzip der Seele das Vermögen, das Wesen, das sie in sich trägt, als solches zu erhalten; die Nahrung aber verleiht ihm Aktualität. Deshalb kann es, der Nahrung beraubt, nicht existieren. Da nun hierbei dreierlei zu unterscheiden ist: das, was ernährt wird, das, wodurch etwas ernährt wird, und das, was ernährt, so ist das Ernährende die Seele auf ihrer untersten Stufe, das Ernährte der Körper, dem diese Seele innewohnt, und das, wodurch ernährt wird, die Nahrung. Da es aber billig ist, alles nach seinem Zweck zu benennen, dieser aber darin besteht, ein artgleiches Wesen zu erzeugen, so ist die Seele auf ihrer untersten Stufe das Vermögen, ein artgleiches Wesen zu erzeugen.«

Wir wollen nun die Vorgänge der Ernährung und der Zeugung, die hier als nahe zusammengehörig behandelt sind, getrennt betrachten, um daran, soweit möglich, das Verhältnis von Form und Stoff in den Naturdingen zu erfassen. Es wird später zu fragen sein, ob etwas von dem, was hier für die Lebewesen festgestellt wird, auch für die »toten Dinge« gilt, soweit sie »bloße Natur« sind, d. h. noch nicht von Menschenhand bearbeitet.

8. Ernährung als Beispiel einer »Formung« von »Stoffen«

Es wurde bei der Ernährung dreierlei unterschieden: die Seele als das Ernährende, der Körper als das Ernährte, die Nahrung als das, wodurch ernährt wird. Dabei ist die Seele als Form aufzufassen, der Leib (d. i. der beseelte Körper) als durch diese Form geformter Stoff, die Nahrung als noch ungeformter und erst zu formender Stoff. Diese »Ungeformtheit« ist aber nicht Ungeformtheit schlechthin. Die Nahrungsstoffe sind nur insofern »ungeformt«, als sie noch nicht dem Leib »eingeformt« sind und die Möglichkeit zu solchem Eingeformtwerden (die passive Potenz) in sich tragen. Und in diesem Sinn sind sie für den Leib Urstoff, aber sie sind es nicht schlechthin, sie sind ja ganz bestimmte, wirkliche Dinge. Um einen Urstoff im eigentlichen Sinn, etwas schlechthin Ungeformtes aufzufinden (falls so etwas »auffindbar« wäre), müßten wir noch weiter zurückgehen. Aber vorläufig ist es schon wichtig, daß wir in der Ernährung offenbar einen Naturvorgang vor uns haben, bei dem es einen guten Sinn hat, von »Formung« zu sprechen. Es ist dabei noch Verschiedenes auseinanderzuhalten: die chemische Umwandlung der aufgenommenen Stoffe in solche, die sich dem Körper »einformen« lassen, und der Aufbau des Körpers aus den so bereiteten Stoffen. Bei der »Zubereitung« der Nahrungsstoffe wird aus ihnen herausgeholt, was für den Körper brauchbar ist, und das Unbrauchbare abgesondert. Ehe diese Arbeit (die Verdauung) einsetzt, sind die aufgenommenen Stoffe Fremdkörper, und was unbrauchbar ist, bleibt Fremdkörper und muß wieder ausgeschieden werden. Das Brauchbare aber erfährt die »Einformung«: es wird dem Leib als räumlich gestaltetem und gegliedertem Körper eingefügt; und es erfährt die »Beseelung«, die es zu einem Teil des beseelten Leibes macht und damit zu einem Werkzeug (Organ) der Seele und ihrer Tätigkeiten. Die Verwendung der Nahrungsstoffe zum Aufbau eines Körpers von bestimmter Gestalt erinnert an die Formung eines Kunstwerkes. Aber die wesentliche Formung besteht doch in der Beseelung: sie ist grundlegend für den Aufbau der Raumgestalt, der sich hier eben nicht vollzieht wie bei einem Menschenwerk – also etwa wie der Bau eines Hauses – durch werkmeisterliches Zugreifen von außen, sondern naturhaft, im Innern des naturhaften Ganzen, in das

die Aufbaustoffe einbezogen werden von jener Lebensmitte her, die wir Seele nennen (in dem weiten Sinn, den das Wort Seele in der Sprache des Aristoteles und der Scholastik hat). Eben weil dem Kunstwerk diese Einheit eines von innen her zusammengehaltenen Ganzen fehlt, ist es keine Natur oder Substanz (*οὐσία*).

Vom Standpunkt des Lebewesens aus gesehen, das sich durch Ernährung im Dasein erhält und wächst, ist es ein Vorgang, in dem das Lebewesen unbelebten Stoff belebt, indem es ihn sich »aneignet«, zu einem Teil seiner selbst macht; das Vermögen dazu gehört zu seinem Wesen: es ist so geartet, daß es fremde Stoffe sich aneignen kann, und die Betätigung dieses Vermögens (der Akt dieser Potenz) ist eine Weise seines Seins, das Leben ist, eine Lebenstätigkeit. Dafür ist das Lebewesen schon als lebendig-wirkliches vorausgesetzt, es »wird« nicht erst, indem es sich ernährt, es erhält dabei nicht erst seine Form, sondern betätigt sich auf Grund seiner Form. Die aufgenommenen Stoffe aber erfahren in der Ernährung eine wirkliche Neuformung: sie werden etwas anderes, als sie vorher waren.

9. Elemente und Urstoff. Zweideutigkeit des aristotelischen Stoffbegriffs

Wenn aus Wasserstoff und Sauerstoff Wasser wird, so ist statt der ursprünglichen Stoffe ein neuer da. Nach aristotelischer Auffassung müßte dabei ein Zugrundeliegendes vorhanden sein, das eine neue »Natur« oder »Form« annimmt, indem es die alte verliert. Und wenn dies das letzte Zugrundeliegende ist, dann muß es der gesuchte »Urstoff« im eigentlichen Sinne des Wortes sein: ein Unbestimmtes und – an sich betrachtet – Unwirkliches. In der Tat ist ja bei Aristoteles die Natur als ein Stufenbau von Formen und Stoffen gedacht: die erfahrungsmäßig bekannten Körperdinge sind zusammengesetzt aus den Elementen (die Himmelskörper aus Äther, die irdischen Körper aus Feuer, Wasser, Luft und Erde), die Elemente stellen die niederste Stufe »geformten Stoffes« dar; was in ihnen geformt ist, ist der »Urstoff«. Aber er hat niemals für sich, ohne Form, existiert, und es hat niemals eine Formung als zeitlicher Vorgang stattgefunden, wodurch er zu den Elementen geformt wurde. Was nötigt dann überhaupt zu der Annahme eines so merkwürdigen Gebildes und zu der Unterscheidung von Form und Stoff bei den Naturdingen? Offenbar die Möglichkeit eines Überganges ineinander. Aristoteles glaubt an die Möglichkeit der Umwandlung eines Elementes in ein anderes und kann sie sich nur erklären, wenn in beiden ein gemeinsamer Bestandteil vorhanden ist, der die Möglichkeit hat, das eine oder andere zu sein. Der Sinn des Urstoffes ist danach Empfangsbereitschaft für alle Formen der Dinge, die Möglichkeit, alles zu werden. Er erschöpft sich darin, Vorstufe des Wirklichen (*δύναμις*, Potenz) zu sein. Damit scheinen Potenz und Materie zusammenzufallen. Wir sind diesem Gedanken schon begegnet und haben gesehen, welche Schwierigkeiten er mit sich bringt. Alles Sein ist Sein eines Seienden. (Von dem ersten Sein, in dem Sein und Seiendes zusammenfallen, können wir hier absehen, weil in ihm ja auch der Gegensatz von Akt und Potenz aufgehoben ist.) Ein »mögliches Sein« ohne ein »Etwas«, dessen Sein es ist, kann nicht für sich gesetzt werden. Wir haben uns klar gemacht, daß alles endliche Wirkliche zugleich wirklich und möglich ist, d. h. daß etwas von seiner Natur ausgewirkt ist, anderes aber noch der Verwirklichung harret. Das Wirkliche ist hier Grundlage des

Möglichen. Ist ein Mögliches ohne solche Wirklichkeitsgrundlage denkbar? Der aristotelische Stoffbegriff meint beides: Stoffe, die bereits geformt sind, aber die Möglichkeit zu weiterer Formung in sich tragen, und das völlig Ungeformte, das noch gar nicht wirklich, sondern nur möglich ist. Wir sind auf diesen Doppelsinn immer wieder gestoßen. Aristoteles glaubte ein Einheitliches zu fassen, indem er – zur Erklärung des Werdens – die dafür vorausgesetzte ἕλη ein »Seiendes« nannte, »welches beziehungsweise ein Nichtseiendes, oder auch ein Nichtseiendes, welches beziehungsweise ein Seiendes ist«. Tatsächlich ist aber mit der ersten und der zweiten Hälfte der Definition Verschiedenes bezeichnet: das beziehungsweise nichtseiende Seiende ist das für weitere Bestimmungen offene Wirkliche, das beziehungsweise seiende Nichtseiende ist das noch unverwirklichte nur Mögliche. Das erste liegt uns in aller Naturwirklichkeit vor Augen, das zweite dagegen bereitet so große Schwierigkeiten, daß man es versteht, wenn Baeumker sich seiner ganz entledigen wollte. Er führt den Aristotelischen Begriff auf einen »zu weit gehenden Realismus« zurück: die in einer wirklichen Natur begründete Möglichkeit eines neuen Zustandes deutet er als eine eigene Realität. Aber ist mit dem »Urstoff« so leicht fertigzuwerden? Weist er nicht doch auf etwas hin, was sich zur Anschauung bringen läßt?

10. Aristotelischer und platonischer Stoffbegriff

Es ist auffallend, daß Aristoteles und Plato von ganz verschiedenen Seiten her zu dem gekommen sind, was Aristoteles ἕλη nennt. (Plato gebraucht diesen Ausdruck noch nicht.) Für Aristoteles ist es der gesuchte Erklärungsgrund für den unleugbaren Erfahrungstatbestand des Werdens. Plato kommt von der Betrachtung des Abstandes zwischen den »Ideen« und ihren »Abbildern«, den irdischen Dingen, zur Forderung eines Dritten, was diesen Abstand erklärt, einer »Ammen« oder »Aufnehmerin« alles Werdenden; sie ist »ein unsichtbares, formloses, alles aufnehmendes Wesen, auf irgendeine schwer zu erklärende Weise des Intelligiblen teilhaft und sehr schwierig zu erfassen ...« Baeumker hat sich mit allem Scharfsinn bemüht zu zeigen, daß Plato unter dieser »primären Materie« nichts anderes verstanden habe als den leeren Raum, das, worin, nicht das, woraus die Körper sind. Er habe nicht zwischen mathematischen und physischen Körpern unterschieden, darum auch nicht zwischen dem Raum und dem, was den Raum füllt. Wenn im *Timaeus* außer von der »primären« von einer »sekundären Materie« gesprochen wird, von einer »vor der Weltbildung vorhandenen, von Gott unabhängigen und daher ewigen, sichtbaren und körperlichen Materie«, einer ungeordneten, in unregelmäßiger Bewegung befindlichen Masse, die erst von Gott geordnet und geregelt wird, so sieht Baeumker (mit Zeller) darin nicht Platos wahre Ansicht, sondern eine »vorübergehende Aufnahme der alten Vorstellung vom Chaos«. Man könnte einwenden, daß das, was Plato in der Form des Mythos vortrage, doch wohl etwas ernster zu nehmen sei; und daß er, wenn er außer der (von ihm selbst als Raum bezeichneten) Materie noch eine zweite einführt, die erste wohl nicht für ausreichend hielt, um das zu leisten, was das »Dritte« neben den Ideen und den irdischen Dingen leisten sollte: ihren Abstand erklären. Aber es soll hier nicht das Für und Wider verschiedener möglicher Platon-Auffassungen erwogen werden. Das Zusammentreffen so verschieden gearteter Geister wie Aristoteles und Plato in der Forderung von etwas, was ihnen zum Verständnis der sichtbaren Natur unerläßlich

erscheint (oder das Festhalten des Aristoteles an der entsprechenden platonischen Anregung trotz der Verschiedenheit des gesamten Weltbildes), dient uns nur als ein Hinweis, daß sich ihnen – wenn auch fern und unklar – etwas Sachliches zeigte, das es nun schärfer zu fassen gilt.

11. Versuch einer sachlichen Klärung: Stoff, Materie, pure Masse

Verstehen wir unter den platonischen Ideen das, was wir als »Wesenheiten« oder »Washeiten« oder auch als »reine Formen« gekennzeichnet haben, und stellen wir ihnen die Welt der sinnenfälligen Dinge gegenüber, so drängt sich der Gegensatz sofort auf: dort das allem Werden und aller Veränderung Entzogene und in sich Vollendete, unberührt von allem Geschehen in dieser Welt und nur dem Geist zugänglich, hier eine Welt von Dingen, die »ins Dasein treten«, sich entwickeln, indem sie auf andere wirken und ihrerseits Einwirkungen erfahren; die sich im Kampf gegen andere »behaupten« und nach mancherlei »Schicksalen« doch zu Grunde gehen; und dazu eine Welt, die uns mit unabweisbarer Aufdringlichkeit »in die Sinne fällt«. Alles, was soeben zu ihrer Kennzeichnung gesagt wurde, gilt auch von Gebilden, in deren Aufbau das Geistige gegenüber dem Räumlich-Stofflichen überwiegt. Aber im gegenwärtigen Zusammenhang, in dem es uns darauf ankommt, dem Stofflichen als solchem auf den Grund zu kommen, beschränken wir uns auf die »äußere Natur«. Dabei bezeichnet »äußere Natur« nicht das, was »außer mir« ist, sondern das, was wesensmäßig »ins Äußere hineingestaltet« ist. Das ist alles Stoffliche. Aber ins Äußere hineingestaltet sein heißt noch nicht ein materielles Ding sein. Ein durch entsprechende Spiegelvorrichtungen erzeugtes reelles Bild ist auch ins Äußere hineingestaltet, und zwar »wirklich«, nicht bloß »scheinbar«. Aber wenn wir es zunächst für ein echtes Ding gehalten haben und dann die Täuschung entdecken, »springt es um«: das, was wir als ein in sich Beschwertes und Erfülltes nahmen, wandelt sich in ein Leeres und Hinfälliges. Es ist nicht in sich selbst gegründet, sondern »auf eine andere Realitätsquelle wesenhaft ... angewiesen«. Es ist nur nach außen, nicht in sich und »deshalb ... auch nicht aus sich selbst heraus nach außen ...«. Das Materielle dagegen steht und besteht in eigener Fülle und tritt damit nach außen. Es gibt sich kund in sinnlicher Erscheinung, die das Kundgebende als solches ist. Bloße Erscheinungseinheiten haben keine »eigene Stätte«. Sie werden durch etwas hervorgerufen, was außer ihnen ist, und verschwinden, sobald diese äußeren Bedingungen ihres Daseins aufgehoben werden. Ein materielles Ding kann nicht so einfach wieder aus dem Dasein verschwinden. Es hat bodenständige Sicherheit, aber zugleich seinsmäßige Unbeweglichkeit und Starre. Das unterscheidet es nicht nur von dem flüchtigen und schwebenden Sein der bloßen Erscheinungseinheit, sondern auch von Wesen, die gleich dieser in der äußeren Welt nur flüchtig in Erscheinung treten, aber nicht auf Grund äußerer Bedingungen, sondern aus eigener Kraft: die sich selbst »in das Kleid dieses Daseins leibhaft einhüllen ... können«. Natürliche materielle Setzung schließt die Möglichkeit aus, »aus eigener substanzieller Kraft in dieses Dasein sich inkorporieren und wieder aus ihm heraussetzen zu können«. Der materielle Leib ist »nicht mehr ureigner Ausdruck« einer frei »substantiierenden Kraft«.

Suchen wir nun zu fassen, was Materialität als solche ist, so gehört dazu jedenfalls Raumgebundenheit, aber eine Raumgebundenheit eigener Art. Auch die Erscheinungseinheit ist ein

Raumgebilde, aber sie füllt den Raum nicht, erhebt sich nicht aus seiner Tiefe. Alles Materielle hat eine verborgene Tiefe, die als äußere Oberfläche in Erscheinung tritt; durch geeignete Schnitte tritt immer Neues an die Oberfläche, aber auch durch eine unendliche Anzahl von Schnitten wäre nicht die ganze Tiefe an die Oberfläche zu bringen, weil »durch keinen solchen Schnitt die Tiefe wirklich zu treffen ist«. Weil die Materie den »Raum in seiner Kontinuität nicht nur oberflächlich, sondern restlos und also wirklich füllt, und weil gerade in diesem Moment das Spezifikum ihrer seinsmäßigen Konstitution liegt, deshalb ist sie dem Raum als solchem gleichsam verschrieben und jeder bloß flächenhaften oder punktuellen Fassung transzendent«. Der Raum ist ein »Abgrund«, eine »absolute und sozusagen allseitige Untiefe«, »das schlechthin Maßlose und zwar das an Leere Maßlose«, aber in dieser Maßlosigkeit »die Grundlage ... jeglicher äußeren Meßbarkeit und jeglichen in äußeren Maßverhältnissen sich konstituierenden Gebildes«. Die Materie ist ihrem Wesen nach raumhaft: »wenn Materie oder Materielles ist, dann ist eben Raum. Es bedarf keines vorgegebenen Raumes«. Aber »als Dimension des materiellen Seins ist der Raum ein anderer als an sich: mit materiellem Sein erfüllt, erscheint er als ein angemessenes Gefäß, an sich aber ist er nicht nur leer von allem anderen, sondern auch von sich selbst. Das Materielle als solches füllt den Abgrund restlos; dabei hebt es ihn nicht auf, sondern er geht in es ein. Wenn alles Reale seinen an ihm ausgewirkten Gehalt als Fülle besitzt, wenn es ein in und mit sich selbst Umschlossenes ist, so ist das Eigentümliche der materiellen Einheiten, daß sie ihr mit sich selbst umschlossenes Wesen ... in der Form der absoluten Transzendenz, Selbstflucht und Leere setzen müssen«. Das Materielle ist »das in den Abgrund und also in das Maßlose als solches materialiter Hingemessene und zur materialen (sich selbst immanenten) Einheit Gewordene. Einer Einheit, die an keiner Stelle ihrer selbst in sich, sondern schlechthin außer sich ist und eben in und mit diesem formalen Außersichsein doch Einheit.« Der Gehalt wird erst Fülle, indem er den Abgrund füllt. »Er ist es nicht schon vorher ... In seiner Vermählung mit dem Abgrund ... entsteht die materielle Fülle, entsteht Materie, entsteht durch und durch raumhaft bestimmte Substantialität.« Eben damit entsteht der reale Raum: »Abgrund plus substantiell hineingewirkter Gehalt gibt Raum plus Materie!« Das Materielle »ruht« auf dem Grunde des Abgrunds, während die bloße Erscheinungseinheit »schwebt«, von einem transzendenten Ort her gehalten wird. Es ist aber diesen beiden Arten räumlichen Seins schon an früherer Stelle eine dritte zur Seite gestellt worden: die eines Seienden, das sich selbst in die Höhe hält, statt in den Abgrund zu sinken. Es ist ein raumhaft ausgewirkter Leib denkbar, der von innen her getragen ist, aber so, daß er ganz »in der Schweben« gehalten wird. Ein solcher Leib ist durch und durch durch Kraft fundiert; seine Seinsrichtung geht von innen nach außen. Er kann sich nicht innerlich beschweren und zur Belastung seiner selbst werden. Es handelt sich hier »um eine wahrhaft stoffliche Entität, d. h. um eine solche von raumbreiteter Fülle«, aber »um eine immaterielle Stofflichkeit ..., die nirgends auf sich selbst zurück- und damit der Untiefe des Raumes anheimfällt«. Ihre Ruhe ist Ruhe der Kraft, die der Materie Ruhe der Ohnmacht. Materie ist »Füllung schlechthin ... Eine Unendlichkeit und Maßlosigkeit purer Anhäufung, wie sie ... der Unendlichkeit und Maßlosigkeit an Leere des zu füllenden Abgrunds entspricht.« Die Seinsrichtung geht hier von außen nach innen. An die Stelle des

Tragens tritt das Lasten. Wo dagegen ein Seiendes »Träger seiner selbst« ist, d. h. »das eigene Sein aus sich hinauswirkt zur Darstellung und Erscheinung«, da liegt lebendige Realitätssetzung vor. »Lebendig« bezeichnet dabei keine Einschränkung auf ein bestimmtes Wirklichkeitsgebiet (das der »Lebewesen«), sondern eben diese Eigentümlichkeit des Sichgestaltens von innen nach außen. Die materiellen Lebewesen besitzen diese Lebendigkeit gar nicht in ursprünglichem Sinn. Das Materielle als solches ist nur noch formal, aber nicht material »Träger«. Es »erhebt sich nicht zu sich selbst ... , sondern ... ist »begraben« unter der einfach mit ihm hingemessenen Fülle seines Seins ... Aus der absoluten Leere und Maßlosigkeit heraus ein in substantieller Fülle von sich selber Getragenes und Zusammengeschlossenes zu sein, ohne daß irgendein substantiierender und von innen her Einheit, Maß und Zusammenschluß gebender Träger da ist, das ist die Seinsaufgabe, die schlicht materielle Setzung zu erfüllen hat und erfüllt.« Das Substantiell-Immanente gestaltet sich in den Raum hinein, ohne dem Abgrund anheimzufallen. Dagegen führt die Substantialisierung in den Abgrund hinein zur »Immanenz der absoluten Transzendenz« und damit zum »äußerlich Gesetzten katexochen«, zur »äußeren Natur« im engeren Sinn.

Wir haben auf die Frage, was wohl das sachlich Aufweisbare sei, auf das die aristotelische ἔλη abzielte, aus den eben wiedergegebenen Ausführungen keine eindeutige Antwort bekommen. Es ist uns Verschiedenes gezeigt worden, was in Betracht kommen kann. »Stoff« und »Materie« wurden in verschiedenem Sinn gebraucht: »Stoff« als »substantielle Fülle in räumlicher Breitung«, »Materie« als in sich selbst beschwerte und verdunkelte Fülle, die unter sich selbst erstickt, in der jegliche »innere und äußere Qualifikationsfreiheit ertötet wird«. Es gibt »Stoff-Washeiten«, die nach Verwirklichung in räumlicher Fülle verlangen – nicht jeder beliebige Gehalt ist dazu fähig. Die Gestaltung in den Raum hinein kann aber auf zweifache Weise geschehen: als Gestaltung von innen nach außen, aus eigener Kraft, die den Raum beherrscht, ohne ihm zu verfallen, und in der eigentümlichen Weise der materiellen Dinge, die vom Raum »verschlungen« werden und deren eigenstes Sein getroffen würde, wenn man ihnen ihren Platz im Raume nehmen wollte. Materielle Stoffe unterscheiden sich »nach den Aufbauverhältnissen, die ihre substanziale Fülle bald so, bald so in den Raum hinein entfaltet und ihn füllend erscheinen läßt. Wie die Art des inneren Zusammenschlusses mit sich selbst ist, das drückt sich in diesen Aufbauverhältnissen aus.« Nun ergibt sich aber eine merkwürdige Schwierigkeit. Verschieden geartete materielle Gebilde (und zwar ihrer Materialität nach verschiedene) verkörpern verschiedene Stoffwasheiten. Was es aber macht, daß diese Stoffgebilde materielle sind, d. h. daß ihrer Fülle jene eigentümliche Beschwerung und Verdunkelung eigen ist, das »den Abgrund maßlos Füllende«, die »pure Masse« – das vermag an sich gar keine verschiedene Gestaltung anzunehmen: »als dem Abgrund schlechthin eingemessen ist Masse das, was sie ist, nämlich die dem Raum durch und durch vermählte und also in ihrem eigenen faktischen, ihrem Seinsbereich alles andere faktisch ausschließend.« Was »absolut außer sich selbst ist, kann nicht näher oder weiter, fester oder loser mit sich verbunden sein ...« Und ebenso kann es nicht – in den sogenannten »sekundären Qualitäten – oberflächlich in Erscheinung treten. Pure Masse ist »durch und durch dunkel«, tot und stumm; sie

ist »das wesenhaft Unqualifizierbare ..., dieses tote, stumme, dumpfe Etwas, das nur insofern nicht Nichts ist, als es eben Masse ist und hierin dem Nichts allerdings so sehr entgegengesetzt wie nur irgend etwas.« So ist einerseits materielle Substanz nur möglich, wenn ein qualitativer Gehalt sich dem Abgrund vermählt. Andererseits widersetzt sich die pure Masse solcher Vermählung. Gibt es einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit?

12. Atomistische und dynamische Verfassung

Hedwig Conrad-Martius sieht eine Lösungsmöglichkeit im Atomismus: die Masse zerfällt in Massenteilchen, »die wohl als Massenteilchen noch ins Unendliche teilbar sind, die aber doch die faktischen letzten Bausteine der faktischen konkreten Materie darstellen«. Möglich ist das nur, wenn Kräfte »an den Massenteilchen ansetzen und sie zusammenbinden«. Kräfte sind »Potenzen für eine Wirksamkeit bestimmter Art. Die Masse besitzt sie nicht in sich selbst, sie werden ihr nur äußerlich zuteil – »als solche, die sich ihrer bemächtigen«. So wird sie äußerlich der Qualifizierung fähig, die sie innerlich nicht annehmen kann. Damit verfällt andererseits der »qualitativ bestimmende Gehalt (die Stoffwasheit, die eben als solche zur Substanzialisierung, gelangen soll) der materiellen Substanzialisierungsform.« »Leibhafte Fülle ist hier nicht möglich; das qualitativ Bestimmende kann nur lebendig Qualifizierendes in einer Fülle sein, die allen Potenzen, allen Gestaltungsmöglichkeiten gegenüber offen, durchdringlich und in Schwebe bleibt.« »Bei der Masse bleibt nur die Möglichkeit, sich ihrer in fixen Potenzen zu bemächtigen.« An die Stelle »lebendiger und aktuell fortwirkender Qualifizierung von innen her« tritt »ein für allemal äußerlich gesetzte«. Auf diesem Boden äußerlicher Fixation kann nun »die ganze Herrlichkeit möglicher Qualifizierung manifest werden«, allerdings nur »schattenhaft und andeutungsweise«.

Der Atomismus wurde als eine Lösungsmöglichkeit bezeichnet: er erklärt, wie sich unbeschadet der aufgewiesenen Eigentümlichkeit der puren Masse eine mannigfach gestaltete materielle Welt aufbauen kann. Es ist aber, wie schon wiederholt angedeutet wurde, auch eine ganz anders geartete Welt stofflicher Fülle denkbar: ohne alle Massenbeschwertheit, ganz und gar von lebendigen Kräften getragen und durchherrscht; »... sie ist nur das, was sie ist (nämlich substantielle Fülle, die doch keine Masse ist) als also durchherrschte.« Es ist bei dieser dynamischen Lösung nicht an »bloße Kräfte« zu denken, als würde dadurch der Stoff als solcher entbehrlich. Mit Stoff als raumgebreiteter Fülle haben wir es in beiden Fällen zu tun. Fixe Potenzen (die physikalischen Kräfte) sind an Masse gebunden.

»Freie Kräfte andererseits ... sind nur das, was sie sind, in und mit der Fülle, in der sie sich auswirken ... Hier ist überhaupt keine Trennung mehr möglich: der Stoff ist die immerwährende aktuelle Auswirkung der Potenzen als solcher, und die Potenzen sind das innere Sein des Stoffes, welches eben ein kraftgesetztes ist: Stoff und Kraft sind eins.« Der auf freier innerer Dynamik beruhende Stoff »entspricht dem eigentlichen Sein und Wesen dessen, was Natur und Natursetzung ist und sein soll« eigentlicher »als die auf purer Masse und äußerlich an ihr gesetzten Potenzen fundierte Materie«. Aber die Welt unserer Erfahrung in ihrem gegenwärtigen Zustand macht nicht diesen

Eindruck. Es handelt sich um zwei völlig verschiedene Grundverfassungen der »äußeren Natur«. Ein Übergang von einer zur anderen ist nicht auf dem Wege natürlicher Entwicklung denkbar, sondern nur durch einen »Sprung«, durch eine Umkehrung vom Grund aus.

Bei dynamischer Verfassung ist eine Mannigfaltigkeit verschieden gearteter Stoffe ohne eine gemeinsame Grundlage denkbar. Bei atomistischem Aufbau »läge der äußeren Natur ein überall totes Element unüberwindlich zu Grunde«. So scheint uns in der »puren Masse« etwas vorzuliegen, was der ὄλη des Aristoteles entspräche, soweit damit das aller äußeren Natur Zugrundeliegende gemeint ist: das, was wir als »Urstoff« bezeichnet haben. Aber es bestehen doch in der näheren Kennzeichnung erhebliche Unterschiede. Aristoteles verlangt einen Urstoff, der in sich fähig wäre, alles zu werden, während die pure Masse in sich selbst keinerlei Ausgestaltungsmöglichkeiten hat. Und die ὄλη ist für ihn unentbehrliche Grundlage alles Werdens, während hier eine ganz andere Art des Werdens als möglich ins Auge gefaßt wird. Die Massenbeschwertheit stellt gar nicht den ursprünglichen Zustand der äußeren Natur dar. Das Ursprüngliche, d. h. das ihr eigentlich »Natürliche« ist die innere Einheit von Kraft und Stoff, das freie Sichauswirken von Kraft in raumfüllenden Stoffgestaltungen. Das Auseinanderbrechen von Kraft und Stoff, das »Herausfallen« des Stoffes aus dieser Einheit, wobei er erst zur puren Masse wird, ist eine Verkehrung der ursprünglichen Seinsverfassung. Die pure Masse ist also nicht als ein ewiger, ungewordener Urstoff denkbar. Auch nicht als unvergänglich. Denn wenn auch die äußere Natur in ihrem tatsächlichen gegenwärtigen Zustand eine massenbeschwerte ist, so ist doch dieser Zustand kein unabänderlicher. Sie kann aus diesem Zustand »erlöst«, d. h. in den ursprünglichen Zustand erhoben werden. »Pure Masse an sich selbst ist nicht erlösbar; aber die Materie ist erlösbar von der Gebundenheit an die pure Masse, welche von selbst aufhören würde zu sein, wo und wann immer die freie dynamische Verfassung Raum zu gewinnen vermöchte.«

In keinem Fall ist Stoff ohne Kraft. Bei dynamischer Verfassung ist er kraftgewirkter und von innen her beherrschter, bei atomistischer Verfassung ist die Masse äußerlich angreifenden Kräften unterworfen, aber auch nicht als getrennt von ihnen existierend denkbar. Sie ist also auch nicht dem »Chaos« oder der platonischen »sekundären Materie« gleichzusetzen. Es ist kein Anfangszustand der Welt denkbar, in dem die »pure Masse«, völlig ungestaltet, den Raum erfüllte. Sie bedarf, um zu sein, eines Haltes, den sie sich nicht selbst zu geben vermag; sie wird »gehalten« durch die sie beherrschenden und gestaltenden Kräfte. Sie ist als aufbauender Bestandteil der äußeren Natur, die eben durch diesen Bestandteil als aus ihrem ursprünglichen Zustand »gefallene« gekennzeichnet ist. Hat es Sinn, sie als ein nur »Mögliches« zu bezeichnen? Für sich allein ist sie wirklich noch möglich. Sie ist wirklich innerhalb des Gesamtaufbaus der äußeren Natur, deren wirkliches Sein durch sie die Eigentümlichkeit des massenbeschwerten, »verdunkelten« oder »gefallenen« erhält.

13. Der Stoff im Aufbau der äußeren Welt. Stufenfolge von Stoffen und Formungen

Es ist in der Untersuchung dessen, was »Stoff« bedeuten kann, manches vorweggenommen worden, was noch weiterer Klärung bedarf. Was »Kraft«, was »Substanz«, was »Trägerschaft« besagt, das wird noch eigens erwogen werden müssen. Zuvor aber soll herausgestellt werden, welche Rolle der Stoff in dem Aufbau der äußeren Natur spielt. Dabei sind die verschiedenen Bedeutungen von »Stoff« zu berücksichtigen, die zur Abhebung gekommen sind: die Grundbedeutung des Raumfüllenden als solchen und des der Formung Unterliegenden, sodann die Scheidung nach der Art der Raumerfüllung und den Stufen der Formung. Die pure Masse ist das maßlose Füllende und das Ungeformte, das niemals für sich allein wirklich ist. Die Unwirklichkeit und die Unfähigkeit, für sich allein zu existieren, teilt sie mit dem aristotelischen Urstoff. Alle wirklichen Stoffe sind geformte. Die Art ihrer Formung und die Art ihrer Raumerfüllung hängen wesentlich zusammen. Die »materiellen« Stoffgebilde, die massenbeschwerten, sind nicht nur raumerfüllende, sondern raumgebundene, und sie sind von außen nach innen gestaltet. Reine Erscheinungseinheiten (deren Stoff das Licht ist) werden von etwas außer ihnen im Raum hervorgerufen, ohne ihn von sich aus zu erfüllen oder zu behaupten. »Lebendige« Stoffgebilde sind von innen her in den Raum hineingestellt. Aristoteles hat wohl nur die materielle Natur in Betracht gezogen. Innerhalb ihrer scheidet er das »Tote« und das »Lebendige«, die beiden möglichen Grundverfassungen stofflichen Seins kennt er nicht. In der materiellen Natur bilden die niederste Stufe des wirklichen Seienden die einfachen Stoffe, die Elemente. Sie sind geformt, sofern jedes seine bestimmte, von den anderen unterschiedene Eigenart hat. Sie sind Stoff in dem doppelten Sinn des Raumfüllenden und dessen, woraus anderes entstehen kann: die gemischten Körper, z. B. die Mineralien. Sie sind auf einer höheren Stufe der »Formung«, sofern ihre Eigenart die der Elemente voraussetzt, aber wiederum eine neue und eigene ist. Dennoch sind auch sie wiederum »Stoff«, und zwar für eine zweifache Formung: sie sind einmal das, was dazu dient, die Körper der Lebewesen aufzubauen. Sie sind ferner das, woran das menschliche Werkschaffen angreift. In beiden Fällen hat das »Gebilde«, das entsteht, eine ihm zugehörige, in sich geschlossene und nach bestimmten Gesetzen gegliederte Raumgestalt. Das scheidet es von den niederen Stoffen (sofern es »fest« Stoffe sind), die zwar auch in »Stücken« vorkommen und als solche eine bestimmte Raumbegrenzung haben, aber eine vorwiegend äußerlich bedingte, d. h. nicht rein ihrem eigenen Aufbaugesetz entspringende. Wenn auf den niederen Stufen die Eigenart »Form« genannt wurde, so gehört auf dieser Stufe die eigentümliche Raumgestalt so wesentlich zur Form, daß es üblich ist, sie allein als »Form« zu bezeichnen. Bei dem stark ausgeprägten »Formgefühl« der Griechen und bei ihrer Hochschätzung des Geformten, Begrenzten und gesetzmäßig Geordneten gegenüber dem Formlosen, Grenzen- und Maßlosen (das vollständig Durchgeformte und Geordnete ist ihnen das Vollkommene, das Ungeformte und Unbegrenzte das Unvollkommene, jenes »Kosmos«, dieses »Chaos«) mußte schon dieser gemeinsame Wesenszug der eigentümlichen Raumgestalt Natur- und Kunstgebilde scharf von den niederen Stufen abheben und nahe aneinanderrücken. Sie sind das, um dessentwillen die niederen Stufen da sind, deren »Ziel«. Bei der durchgehenden Zweckbestimmtheit des (aristotelisch gesehenen) Weltalls ist dieses »um ... willen« durchaus auch auf die Kunstgebilde zu beziehen. Der Menscheng Geist ist darauf angelegt, Werke zu formen, und so muß auch ein Stoff da sein, der dazu bestimmt ist, vom Menscheng Geist und

von Menschenhänden geformt zu werden. Im Schaffen und durch das Schaffen gelangt der Menscheng Geist und zugleich das Werk zu seiner vollen Wirklichkeit. Entsprechend sind die unbelebten Stoffe dazu bestimmt, zum Aufbau belebter Körper zu dienen, und erfahren diese »Formung« – nach aristotelischer Auffassung – bei der ersten Entstehung der Lebewesen und fortschreitend in deren Wachstum, Entwicklung und Fortpflanzung durch die Vorgänge der Ernährung und der Zeugung. Dabei ist die »Formung« die Verwirklichung einer doppelten Möglichkeit: der »Bildsamkeit« des Stoffes und der »Bildungskraft« der Lebewesen. Es ist zu bemerken, daß bei der ersten Entstehung der Lebewesen ebensowenig wie bei der Entstehung der ihnen zugrundeliegenden Stoffe die »Formung« als Vorgang von uns nicht festzustellen ist. Sichtbar ist für uns nur das »Geformtsein« im Sinne eigenartiger Bestimmtheit. Die Arbeit an einem Menschenwerk dagegen und die Entwicklung eines Lebewesens sind erfaßbare Formungsvorgänge. So ist es verständlich, daß sich immer wieder Beispiele aus diesen Gebieten aufdrängen, wenn es gilt, das Verhältnis von Form und Stoff zu erläutern. Daß es verschiedenartige Vorgänge sind, darüber ist sich Aristoteles natürlich klar: bei naturhaftem Werden ist das, woraus das werdende wird (der Stoff), ein Naturwirkliches (*οὐσία*, Substanz), ebenso das, was wird (das neue Lebewesen), und das, wodurch es wird (das erzeugende Lebewesen). Beim Kunstschaffen dagegen ist das, wodurch das Kunstwerk zustandekommt, kein Naturwirkliches, sondern der »Entwurf« »in der Seele« des Künstlers, und auch das, was entsteht, das »Werk«, ist nicht im selben Sinn wie ein Lebewesen »Natur«, d. h. keine *οὐσία* im Sinn eines selbständigen Wirklichen. Daß das, wodurch das Werk wird, nicht in ihm selbst liegt, besagt zugleich, daß der Stoff den Seinsgrund der Bewegung, die zum Ziel führt, nicht in sich selbst hat wie das in der Entwicklung begriffene Lebewesen. Das sind gewiß tiefgreifende Unterschiede. Immerhin ist es verständlich, daß Aristoteles Naturformung und Kunstformung als sehr nahe verwandt ansehen kann. Das, woraus das werdende wird, ist in beiden Fällen ein Naturwirkliches; allerdings kein Vollwirkliches, sofern es die Möglichkeiten zu weiterer Formung in sich trägt: es sind bestimmte Stoffe, die zum Aufbau von Lebewesen dienen können und sollen, und bestimmte Stoffe, die dazu tauglich und »berufen« sind, zu Kunstwerken gestaltet zu werden. Und nach der Auffassung des Aristoteles tragen sie diese »möglichen« Gebilde als mögliche in sich.

In den vollentwickelten Lebewesen und den vollendeten Kunstwerken scheint die Formung einen gewissen Abschluß gefunden zu haben. Freilich ist es nicht so, daß sie gar keinen »Stoff« für weitere Formung mehr abgeben könnten: Es bleiben noch Möglichkeiten zur Umgestaltung und Eingestaltung in höherstufige Gebilde. Aber wir würden damit den Rahmen der »äußeren Natur« noch weiter überschreiten, als es schon durch die Hereinziehung der Kunstwerke geschehen ist. Und es kommt ja vorläufig nur darauf an, die räumlich-stoffliche Natur als solche zu verstehen. Wir haben die Stoffe als das betrachtet, was den Raum erfüllt, und als das, was geeignet ist, zu Gebilden von geschlossener Raumgestalt geformt zu werden. Nach beiden Seiten sind noch Ergänzungen nötig, die es zugleich verständlich machen sollen, wie beide Wesenseigentümlichkeiten innerlich zusammenhängen.

14. Die Grundarten der Raumerfüllung

Die Stoffe unterscheiden sich voneinander durch die eigentümliche Art, wie sie den Raum erfüllen. Für den ganzen Aufbau der stofflichen Welt sind von wesentlicher Bedeutung die drei Grundarten der Raumerfüllung, die von der Naturwissenschaft als »Aggregatzustände« bezeichnet werden: Festigkeit, Flüssigkeit, Gasförmigkeit. Der Aufbau eines in sich Zusammengefaßten von geschlossener Raumgestalt und beharrender Abgrenzung nach außen – eines »Leibes« – ist nur möglich bei festen Stoffen. Den äußersten Gegensatz dazu bildet das Gasförmige. Hier erscheint die Massenbeschwertheit wie aufgehoben; es ist »nichts mehr, was mit sich selbst zusammengefaßt, in sich fixiert und als Totalität umgrenzt werden könnte«, sondern »das sich selber schlechthin Flüchtige«. Aber dieses scheinbare »Nichts« ist dennoch ein Etwas, das selber leicht und unvermerkt in alles eindringt, an allem gleichsam spielend teilnimmt und alles umgibt. Der Konstitution des Leibes setzt sich die Konstitution der »Sphäre« entgegen: ... »der ›Leib‹ als das in sich Gesammelte und Fixierte ..., die Sphäre als das sich selber Flüchtige und sich allem anderen in Freiheit und ›Selbstlosigkeit‹ Hingebende ..., dort das bewahrte und gesicherte Selbst, hier das Entselbstete in freiem Verströmen«. Wenn die Flüchtigkeit als ein Mangel erscheint, so macht sie doch auf der anderen Seite die Leichtigkeit, Freiheit und Offenheit möglich, die den festen Körpern mangelt. Massenbeschwerte Stoffe können nicht beides vereinen, bei den Stoffgebilden dagegen, die sich ohne Massenbeschwerung von innen her gestalten, ist leibliche Fülle zusammen mit schwebender Freiheit möglich. Das Flüssige »nimmt weder an der Kraft sich selbst bewahrender Fixation noch an der sich selbst hinausgebenden Verflüchtigung teil: es bleibt bei sich, aber ganz ohne sich in sich selber festzulegen oder auch nur festlegbar zu sein«. Es ist nicht formbar, wehrt sich aber nicht, wie das Gasförmige, gegen eine Umschließung, sondern »ist recht eigentlich dazu bestimmt, von einem Gefäß aufgefangen zu werden«, und bedarf »einer solchen Einfassung ..., um nicht unaufhaltsam von sich selber fort in die Tiefe zu entgleiten«. Es bewahrt sich nicht im Fallen (wie das Feste), sondern wird »von der herabziehenden Macht der Tiefe nicht nur als Ganzes, sondern durch und durch beherrscht ...«. Es fällt nicht nur, sondern entfällt sich selber. Es ist »das durch und durch Fallende« und als solches nicht formbar. Aber der »kontinuierliche Selbstabfall«, das Fließen, setzt eine sich trotzdem kontinuierlich bewahrende Fülle voraus. Durch seine bewahrte Fülle und unfixierte Widerstandslosigkeit wird das Flüssige »zum geeigneten Material fließender Setzungen« und zum Träger des Lebens. Wir haben die drei Aggregatzustände als Grundarten der Raumerfüllung bezeichnet, wodurch sich die Stoffe voneinander unterscheiden. Es kann zwar jeder Stoff bei geeigneten Bedingungen aus einem der drei Zustände in den anderen übergehen, aber jedem ist der eine oder andere natürlich, und die Überführung hat etwas Künstliches an sich. Wasser ist die reinste Verkörperung des Flüssigen als solchen, die »Flüssigkeit an sich«.

Die drei geschilderten Arten der Raumerfüllung bezeichnen wesentlich verschiedene Grundgestalten stofflichen Seins. Die Masse als solche kann sie nicht annehmen. Auf atomistischer Grundlage ist eine äußere Nachbildung der reinen Wesenheiten möglich, wobei aber alle eine Entstellung erfahren: die »Selbstlosigkeit« des Gasförmigen kommt nur zustande auf Kosten der Verflüchtigung, das Lebendige

des Flüssigen wird zu toter Hinfälligkeit, die Selbstbeschließung des Festen zu Starrheit und Undurchdringlichkeit. Den drei Grundgestalten entsprechen drei verschiedene atomistische Verfassungen: die »kommunistische« (Grundsatz: jeder für jeden), die »anarchische« (alle gegen alle), die »atomistische« im engeren Sinn (jeder für sich). »Nur wo die atomistischen Glieder im fixierten Verbands »kommunistischer« Verhaftung aneinander stehen, kann es auf atomistischer Grundlage zu einem festen Körper kommen, nur wo sie sich unter allgemeiner gegenseitiger Abstoßung jeder Einigung und Zusammenbindung prinzipiell entgegensetzen, kann das Phänomen gasförmiger Modifikation und also materieller Selbstentäußerung entstehen. Und zuletzt sehen wir die absolute Gleichgültigkeit speziell atomistischer Setzung am Flüssigen verwirklicht, insofern die hiermit ohne weiteres gegebene Möglichkeit beständigen Abfalls eines Gliedes vom andern bei der geringsten Einwirkung von außen her dasjenige atomistisch und äußerlich zustande zu bringen vermag, was als reine Wesenheit des Flüssigen (der Selbstabfall) heraustretet.«

Jeder Stoff hat eine der drei Grundgestaltungen, entweder die ihm von Natur aus eigene oder eine, in die er jeweils durch entsprechende Umstände gebracht ist. Schon jedes Element ist gekennzeichnet und von andern abgehoben dadurch, daß ihm diese oder jene Grundgestalt – und weiterhin eine ihrer möglichen Besonderungen: Sprödigkeit oder Geschmeidigkeit, Schwer- oder Leichtflüssigkeit usw. – eigen ist.

15. Elemente und Verbindungen

Die Elemente stellen eine ursprüngliche Mannigfaltigkeit stofflicher Gestaltung dar. Wenn sie Mischungen und Verbindungen eingehen, so ergeben sich weitere eigentümliche Stoffgestaltungen. Ist es für das Verständnis des Stofflichen als solchen wesentlich, daß eine Vereinigung ursprünglich bestehender Stoffe zu neuen möglich ist? Tatsächlich ist die Umwandlung von Stoffen ineinander als Grund für die Annahme eines Urstoffes, einer »materia prima«, angegeben worden. Wir haben an einem Urstoff im streng aristotelischen Sinn nicht festhalten können. Etwas ihm in mancher Hinsicht Verwandtes haben wir in der »reinen Masse« gefunden, aber die massenbeschwerten, atomistisch geordneten Stoffe sind nicht die einzig möglichen. So müssen wir fragen, ob und wie auf atomistischer und auf dynamischer Grundlage Mischung und Verbindung von Stoffen zu denken ist. Von Mischung sprechen wir dort, wo verschiedene Stoffe in einen Zusammenhang eingehen, ohne ihre stoffliche Eigenart aufzugeben. Teile des einen gehen mit Teilen des anderen in ein räumliches Ganzes ein, dessen äußere Erscheinung und Wirkung durch die Eigenart der Mischung und das in ihr begründete Zusammensein und -wirken der aufbauenden Stoffe begründet ist. Darin liegt keine besondere Schwierigkeit. Anders steht es bei den Verbindungen, die als etwas Neues aus den Elementen entstehen. Wasser ist etwas völlig anderes als Wasserstoff und Sauerstoff. Wir würden nicht darauf kommen, diese »Bestandteile« darin zu vermuten, wenn wir nicht beobachten könnten, wie es aus den Elementen entsteht und sich wieder in sie »zerlegen« läßt. Die »Bestandteile« sind dabei keine räumlich unterschiedenen und abgegrenzten Stoffteile wie in gemischten Stoffen (z. B. in Mineralien oder in Lösungen). Wasser ist nicht teils Wasserstoff, teils Sauerstoff, sondern durch und durch Wasser. Und

so lange es existiert, verhält es sich durchgehend so, wie es seiner Eigenart entspricht und nicht der seiner »Bestandteile«. Darum erscheint die Rede von Bestandteilen überhaupt nicht ganz angemessen. Solange die Verbindung besteht, sind die Elemente nicht vorhanden, wenn sie auch vorher da waren und später wieder »auftreten« können. Es wird in all diesen Fällen »aus etwas« »etwas anderes«, und das ist es, was wir »Umwandlung« nennen (= substantiale Veränderung) im Gegensatz zu bloßer Veränderung (= akzidentelle Veränderung), bei der sich nur die Beschaffenheit des Dinges ändert, es selbst aber beharrt. Was nötigt uns, auch in Fällen der Verwandlung etwas »Beharrendes« anzunehmen, das bei der Verwandlung »zu Grunde läge« und erst die eine, dann die andere »Form« »in sich aufnehme?« Die Verwandlung geht nicht regellos vor sich, sondern nach bestimmten Gesetzen. Es wird nicht aus Beliebigem Beliebigen, sondern bestimmte Elemente ergeben unter bestimmten Umständen bestimmte Verbindungen; sie stehen zueinander in näheren oder entfernteren »verwandtschaftlichen Beziehungen« und lösen einander dementsprechend aus gewissen Verbindungen heraus, um andere zu bilden. Schließlich sind bestimmte Maßverhältnisse der Elemente für die Verbindungen erforderlich: ihr mathematischer Ausdruck sind die chemischen Formeln. Die Naturwissenschaft faßt diese Formeln als Aufbaugesetze auf, die das Maßverhältnis der Teile des Ganzen ergeben. Bei atomistischer Auffassung sind alle Stoffe als Teile der einen raumfüllenden Masse zu denken, die nur durch die in ihnen waltenden Kräfte auf verschiedene Weise geteilt und zusammengehalten sind, darum in verschiedener Weise den Raum erfüllen und sich gegen äußere Angriffe verhalten. So ist es denkbar, daß die letzten aufbauenden Teile eines Stoffes voneinander gelöst und anders geartete gebunden werden, mit denen sie ein neuartiges Stoffganzes aufbauen. Bei solcher Deutung rückt der Vorgang der »Verbindung« sehr nahe an den der Mischung heran. Atome bauen ein Molekül auf wie sinnlich wahrnehmbare Mengen einfacher Stoffe einen gemischten Stoff, allerdings nach strengerer Gesetzmäßigkeit. Eine noch ungelöste Frage bleibt dabei, wie die ordnenden »Kräfte« aufzufassen sind.

Bei dynamischer Auffassung haben wir eine ursprüngliche Stoffmannigfaltigkeit ohne gemeinsame Grundlage: jeder Stoff gleichsam aus eigener Wurzel gebildet. Ist bei dieser Voraussetzung so etwas wie eine »Verbindung« denkbar? Es scheint mir, daß gerade erst hier in einem »lebendigen« und »innerlichen« Sinn davon gesprochen werden kann: wo etwas aus eigener innerer Kraft sich in den Raum hinein gestaltet, wo die stoffliche Fülle, zu und mit der es sich gestaltet, keine starre und bindend festlegende ist, da ist lebendige Umgestaltung möglich und freies Zusammenwirken verschiedenartiger Kräfte zu einem neuartigen Stoffganzem. Auch hier erhebt sich die dringende Frage nach dem Sinn dieser Kräfte.

Bei beiden Auffassungen wird das gerechtfertigt, was wir in natürlicher Erfahrung wahrzunehmen glauben: daß die Verbindung wahrhaft »aus« den Elementen entsteht: wenn an Stelle der Elemente die Verbindung »erscheint«, so sind die Elemente nicht »zu nichts geworden« und der neue Stoff ist nicht »aus nichts entstanden«, sondern es hat dabei eine Umwandlung stattgefunden. Was ist es, das die Umwandlung durchgemacht hat? Was ist aus dem, was früher war, in das, was jetzt ist,

übergegangen? Der hl. Thomas sagt, die Formen der Elemente seien nicht voll-wirklich (*actu*) und wesentlich (*secundum essentiam*) in der Verbindung, sie seien aber auch nicht völlig vergangen, sondern der Kraft nach (*virtute*) erhalten, »soweit die Eigenschaften (*accidentia propria*) der Elemente in gewisser Weise erhalten bleiben, in denen die Kraft der Elemente bleibt«. Was besagt hier »Form«, was »Kraft«, und welchen Beitrag können uns beide zum Verständnis des stofflichen Seins leisten?

16. Formung als eigentümliche Stoffbestimmung und als Gestaltung eines »Gebildes«

Es ist immer wieder festgestellt worden: alle wirklichen Stoffe sind geformte. Dabei war aber unter »Formung« Verschiedenes verstanden: 1. die Eigenart des inneren Aufbaus, die einen Stoff vom anderen unterscheidet; 2. die Gestaltung des Stoffes zu einem einheitlichen, in sich geschlossenen Gebilde. Hängt beides innerlich zusammen, führt eines ohne weiteres auch zum anderen, und ist es dieselbe »Form«, die beides leistet? Die verschiedenen Grundgestalten des Stofflichen als solchen schienen darauf hinzuweisen, daß nicht alle Stoffe kraft ihrer Eigenart zum Aufbau geschlossener Gebilde tauglich sind. Die festen Stoffe sind von sich aus auf den Zusammenschluß in abgegrenzter Raumgestalt angelegt, Flüssiges und Gasförmiges aber gelangt dazu nur durch Begrenzung von außen oder Beherrschung durch eine überlegene Kraft. Allerdings haben wir daran zu denken, daß auch flüssige und gasförmige Stoffe zu festen Körpern verdichtet werden können. Und wenn das geschieht, dann wird die Umgrenzung den Stempel ihrer stofflichen Eigenart tragen. So trägt wohl jeder Stoff die Fähigkeit zur Durchgestaltung bis zu einem eigentümlich abgegrenzten Raumgebilde in sich, aber nicht für jeden ist es »natürlich«, dahin zu gelangen. Allgemein läßt sich sagen: jedes »Gebilde« ist das Werk verschiedener »Kräfte«, die teils von innen, teils von außen angreifen, und die von innen her wirksame stoffliche Eigenart ist bei verschiedenen Stoffen in verschiedenem Maß daran beteiligt. Das deutet auf eine Mannigfaltigkeit dessen, was hier »Form« genannt wird, hin: dessen, was dem »Stoff« (als räumlicher Fülle) Eigenart und Gestalt gibt.

17. Der formale Aufbau des Dinges (»Form« im Sinne der »formalen Ontologie«)

»Geformter Stoff« im Sinn eines raumfüllenden Gebildes von bestimmter innerer Eigenart und äußerer Gestalt, das ist es, was Aristoteles *πρώτη οὐσία* nannte und was wir gewöhnlich als ein Ding bezeichnen. Wir haben uns klarzumachen gesucht, was mit »Stoff« gemeint ist, und sind auf dem Weg zur weiteren Klärung dessen, was »Form« besagt. Zuvor aber wollen wir einen allgemeinen Rahmen umreißen, in den sich alles einfügt, was den Namen »Ding« trägt, den »formalen« Aufbau des Dinges in einem ganz anderen Sinn von »Form« als dem bisher gebrauchten. Es ist schon früher davon gesprochen worden, daß bei jedem endlichen Seienden das, was ist, von dem, was es ist, und von seinem Sein zu unterscheiden sei. Von dem, was ist, sagen wir, was es ist und daß es ist. Wir nennen es den »Gegenstand« und brauchen dieses Wort in einem weiteren und in einem engeren Sinn. Im

weiteren Sinn bedeutet es *Etwas überhaupt*, d. h. alles, was erkannt und wovon etwas ausgesagt werden kann, d. i. Seiendes überhaupt, gleichgültig ob es wirklich oder nicht wirklich, selbständig oder unselbständig ist. Ja im Sinne dessen, was gedacht und wovon etwas ausgesagt werden kann, ist selbst das »Nichts« noch »Gegenstand«. Im engsten Sinne ist Gegenstand das, was für sich steht, was ein Selbständiges und Eigenständiges ist. Sowohl im weiteren als im engeren und engsten Sinn des Wortes kann man »Gegenstand« eine »Form« nennen. Aber »Form« hat dann einen ganz anderen Sinn als die aristotelische μορφή: die »Wesensform«. Erst recht hat sie nichts zu tun mit der Form im Sinne der Raumgestalt, von der wir sahen, daß sie bei den stofflichen, im sprachüblichen Sinn des Wortes »geformten« Gebilden mit der Wesensform innerlich zusammenhängt. Jede Raumgestalt hat ihre bestimmte Eigenart, ihre eigentümliche Beschaffenheit, und ist in diesem Sinn etwas inhaltlich Erfülltes (= »Materiales« im Unterschied vom Materiellen = Stofflichen). Natürlich sind auch die Wesensformen etwas inhaltlich Erfülltes oder vielmehr: sie sind die »Fülle« selbst, da ja durch sie die Gegenstände zu etwas Bestimmtem, Eigenartigem, inhaltlich Erfülltem werden. Die Formen aber, von denen wir jetzt sprechen, sind etwas völlig Leeres, was der Erfüllung mit einem Inhalt bedarf. Wir wollen sie darum, um jeder Verwechslung vorzubeugen, »Leerformen« nennen. Dieser Gebrauch des Wortes »Form« und »formal« ist uns aus der »formalen Logik« vertraut, er ist überdies der Formbegriff, der der modernen Philosophie geläufig ist. In der formalen Logik haben wir es (abgesehen von Beispielen) mit lauter solchen Leerformen zu tun: den Formen gedanklicher Gebilde. Die Inhaltslosigkeit dieser Formen wird dadurch deutlich, daß man sie in allgemeinen Zeichen ausdrücken kann. »Die Rose ist rot« ist ein Urteil, »A ist b« ist die entsprechende Urteilsform. »Begriff«, »Urteil«, »Schluß« sind die allgemeinsten logischen Formen. Man pflegt zwar den Gegenstand im weitesten Sinne des Etwas, wovon etwas ausgesagt werden kann, als »logischen Gegenstand« zu bezeichnen. Streng genommen fällt er aber nicht in die Logik hinein, sondern ist das, was für alle »logischen Gegenstände« (d. h. für die gedanklichen Gebilde, mit denen es die Logik zu tun hat) vorausgesetzt ist. Es gehört ja zum eigentümlichen Sein der gedanklichen Gebilde, daß sie ein »Seiendes aus zweiter Hand« sind, d. h. auf ein ursprünglicheres Seiendes bezogen: eben das nennen wir den Gegenstand, der für die Logik »vorausgesetzt« ist. Durch »Begriffe« wird ein Gegenstand »begriffen«, durch »Urteile« wird ein erkannter Sachverhalt behauptet (oder, anders ausgedrückt, etwas über den begriffenen Gegenstand festgestellt), durch »Schlüsse« ein Urteil aus anderen abgeleitet, d. h. ein Sachverhalt auf Grund anderer behauptet und damit ein Zusammenhang von Sachverhalten festgestellt: Gegenstände, Sachverhalte, Sachverhaltszusammenhänge sind das »ursprünglichere Seiende«, worauf die gedanklichen Gebilde – die Begriffe, Urteile, Schlüsse – bezogen und wonach sie »gebildet« sind. Daß sie dem ursprünglicheren Seienden nachgebildet sind, weist darauf hin, daß dieses Seiende einen dem ihren entsprechenden Aufbau haben muß: d. h. es müssen auch dort Leerform und Inhalt voneinander abzuheben sein. Den Formen der gedanklichen Gebilde (= logischen Formen) müssen Formen des Seienden (= ontologische Formen) entsprechen. »Gegenstand«, »Sachverhalt«, »Sachverhaltszusammenhang« sind solche Seinsformen, und zwar »Gegenstand« im weiteren und engeren Sinn. Gegenstand im weitesten Sinn ist ja »Seiendes überhaupt«, also die allgemeinste Form

dieses Gebietes, durch die der Rahmen einer »Ontologie«, einer Lehre vom Seienden, abgesteckt wird. In diesem allgemeinen Sinn sind auch Sachverhalte und Sachverhaltszusammenhänge Gegenstände. Im engeren Sinn ist »Gegenstand« eine von »Sachverhalt« und »Sachverhaltszusammenhang« unterschiedene und ausgezeichnete Form des Seienden. Gegenstände in diesem engeren Sinn des Seienden sind grundlegend für alle anderen Seiende. Was ein Gegenstand ist, wie er ist und daß er ist, sodann in welchen Beziehungen zu anderen er steht oder in welche er eintreten kann – das alles legt sich in Sachverhalten auseinander. Sachverhalte sind eigentümlich gegliederte Gebilde, und das »Bestehen«, das die ihnen eigene Seinsweise ist, setzt das andersartige Sein von Gegenständen voraus. Gegenstand im weitern Sinn kann etwas völlig Einfaches sein (z. B. eine einfache Wesenheit wie »Röte«). Gegenstand im engeren Sinn dagegen ist ein Seiendes von gegliedertem Bau, etwa dem Gerüst eines Hauses oder dem Gerippe eines Lebewesens zu vergleichen (wenn man sich etwas sinnlich nicht Faßbares durch sinnliche Bilder veranschaulichen will). Es ist daran zur Abhebung zu bringen, was er ist (in der Stufenordnung der Gattungen und Arten) und wie er ist, und diese »Bestimmungen« sind in einer festen Ordnung dem Ganzen eingefügt: eben darin besteht die Gliederung des Baus. Die aristotelischen Kategorien in ihrer doppelten Bedeutung als Aussageweisen und Seinsweisen sind uns ein Beispiel für logische und für ontologische Formen in ihrer Wechselbezogenheit. Als ontologische Formen beschreiben sie den Bau des Gegenstandes (im engeren Sinn), greifen allerdings darüber hinaus und geben zugleich die Formen seiner Eingliederung in eine »Welt« von Gegenständen wieder. οὐσία (= Seiendes in ausgezeichnetem Sinne) ist als Name des Gegenstandes (in engerem Sinne) in Anspruch zu nehmen: ausgezeichnet ist der Gegenstand, sofern seine »Bestimmungen« nur »in ihm« sind und ihr Sein als »Anteil« an seinem Sein haben, die höherstufigen Gebilde (wie »Sachverhalte«) auf ihn als ihre Seinsgrundlage zurückweisen.

18. Das Ding als Grundlage (ὑποκείμενον) und Träger (ὑπόστασις).

Form – Inhalt. Allgemeines – Besonderes (Gattung – Art)

Es ist nun zu fragen, ob dem Gegenstand die Bedeutung eines »Zugrundeliegenden« (ὑποκείμενον, Subjekt) oder eines »Trägers« (ὑπόστασις, Substanz) für seine »Bestimmungen« zukommt. Als ὑποκείμενον hat ja Aristoteles das bezeichnet, wovon anderes ausgesagt wird, während es selbst nicht wieder von anderem ausgesagt wird. Das trifft den Gegenstand, sofern er für die logischen Gebilde vorausgesetzt ist, und zwar den Gegenstand in engerem Sinn (denn vieles ist in weiterem Sinn Gegenstand – d. h. es kann etwas davon ausgesagt werden –, aber es kann seinerseits von anderem ausgesagt werden, ist also nicht im engeren Sinn Gegenstand). Wollen wir uns im Gebiet des noch nicht logisch Gefaßten halten, so hat bei Aristoteles Verschiedenes die Bedeutung des ὑποκείμενον: das Einzelding, z. B. ein Lebewesen, das seinen Eigenschaften, der Stoff, der seiner seinsvollendenden Form (ἔντελέχεια) »zu Grunde liegt«. Von dem Einzelding dürfen wir ohne weiteres sagen, daß es dem Begriff des »Gegenstandes« entspricht: es ist ja immer als οὐσία anerkannt worden, und als οὐσία

haben wir nun auch den »Gegenstand« erkannt. Welchen Sinn hat es aber zu sagen, daß das Ding seinen Eigenschaften zu Grunde liege?

Ein Ding kann Beschaffenheiten »annehmen« und »verlieren«: wenn das grüne Blatt sich »rot färbt«, so verliert es die grüne Farbe und nimmt die rote an. Das Ding verändert sich, aber es bleibt dasselbe. Die Farbe verändert sich nicht, sondern wird eine andere: Grün wird nicht Rot, sondern das Ding wird statt grün rot – es ändert seine Farbe. Es bleibt immer farbiges Ding, aber erst grünfarbiges, dann rotfarbiges. Zu den Dingen, die Farbe haben, gehört es unaufhebbar, Farbe zu haben (was gelegentlich »Farblosigkeit« genannt wird, ist eine bestimmte Art von Farbe). Farbe als solche ist also eine dauernde Eigenschaft. Aber die Farbe muß immer eine bestimmte Farbe sein, und die Bestimmtheit kann wechseln. Die wechselnde Farbenbestimmtheit wollen wir zum Unterschied von der bleibenden Eigenschaft »Beschaffenheit« nennen. Der Aufbau des Dinges ist demnach eigentümlich geschichtet. Eigenschaften zu haben, das gehört zu seinem »Gerüst«, zu dem, was an ihm unabänderlich fest ist. Aber seine jeweiligen Beschaffenheiten gehören nicht zu seinem festen Bestand. Was fester Bestand ist, kann als »Grundlage« oder »Träger« für das Wechselnde angesehen werden, das sich ihm einfügt, und zwar an einer dafür vorgesehenen Stelle einfügt. Zu den natürlichen Körperdingen (die wir im allgemeinen mit dem Namen »Ding« meinen) gehört es, daß sie Gestalt, Größe, Schwere und – was für die genannten Eigenschaften grundlegend ist – eine bestimmte stoffliche Eigenart haben. Das Ding ist auf seine Eigenschaften nicht unabänderlich festgelegt, es kann seine Größe, seine Gestalt verändern, aber es muß jeweils eine bestimmte Gestalt usw. haben. Ebenso muß das farbige Ding ein Ding von bestimmter Farbe sein. Die Farbe ist bestimmt als Blau oder Rot, und dadurch ist das Ding ein Ding von bestimmter Farbe. Das Ding kann nur Farbiges sein, wenn es eine bestimmte Farbe hat. Farbe kann nur eine Farbe sein als bestimmte. »Farbe« ist wohl dem Sinne nach etwas Bestimmtes, aber es ist damit eine Leerstelle gesetzt, die einer Erfüllung bedarf. Diese Erfüllung kann keine beliebige sein: das, was Farbe als solche ist, zeichnet vor, was der Leerstelle Inhalt geben kann: sie kann nur durch die Farbarten (bis zur letzten Bestimmtheit) und durch nichts anderes erfüllt werden. Ein inhaltlich Bestimmtes, das eine Leerstelle enthält und erst durch ihre Ausfüllung die zum wirklichen Sein notwendige volle Bestimmtheit erlangt, nennen wir eine Gattung, das, was ihre Leerstelle erfüllen kann, die entsprechenden Artunterschiede. Das durch die Unterschiede Bestimmte sind die Arten der Gattung. Verschiedene Arten einer Gattung haben etwas – nämlich die gattungsmäßige Bestimmtheit – inhaltlich gemeinsam. Verschiedene Gattungen haben nichts mehr inhaltlich gemeinsam. Aber sie können noch eine gemeinsame Form (d. h. »Leerform«) haben. So sind »Farbe« und »Gestalt« verschiedene Ausfüllungen der Leerform »dingliche Eigenschaft«. Wir haben die Kategorien als »Formen des Seienden« bezeichnet. Sie sind es im Sinne der »Leerform«. Wenn Aristoteles sie auch »Gattungen« nennt, so ist das, streng genommen, nicht ganz genau: sie sind nur Leerformen von Gattungen.

Für das Verhältnis von Gattung und Artunterschied ist weder die Bezeichnung »Grundlage« und »Hinzukommendes« noch »Träger« und »Getragenes« ganz entsprechend. Aber auch »Form« und

»Inhalt« trifft nicht ganz zu. Nur die »Leerstelle« in der Gattung wird durch den Inhalt erfüllt. Das Verhältnis der Gattung zur Art ist das eigentümliche des Allgemeinen zum Besonderen, und der Unterschied ist das Besondernde. Dieses Verhältnis läßt sich auf das von Form und Inhalt nicht zurückführen, sondern kreuzt sich damit: es gibt Leerformen von größerer und geringerer Allgemeinheit, ebenso Inhalte von größerer und geringerer Allgemeinheit; auf jeder Allgemeinheitsstufe sind Form und Inhalt zur Abhebung zu bringen. Die Gattungen sind die allgemeinsten Gegenstände (im weiteren Sinne des Wortes), die noch einen Inhalt haben. Weil sie eine »Leerstelle« haben, sind sie nicht vollinhaltlich bestimmte Gegenstände, sondern haben etwas von der Leerform in sich. Die Arten sind weniger allgemein und weniger »formal« (im Sinne der Leerform). Wir können das vollinhaltlich bestimmte Ding »Grundlage« der Veränderungen nennen, die es durchmacht, und der Beschaffenheiten, die ihm damit neu »zukommen«. Grundlage und Hinzukommendes (das Ding und seine »zufälligen« Beschaffenheiten) stehen dann auf der gleichen Stufe der Besonderung und der inhaltlichen Erfüllung.

Es kann aber von »Grundlage« noch in einem anderen Sinn gesprochen werden, der gerade in unserem Zusammenhang wichtig ist. Es ist gesagt worden, daß die stoffliche Eigenart »grundlegend« sei für die Gestalt, Größe und Schwere des Dinges. Sie ist auch grundlegend für das, was man die »sekundären Qualitäten« nennt: das, wodurch es seine Eigenart nach außen darbietet und kundgibt: als ein stofflich so geartetes muß es sich gerade in dieser Weise in sich zusammen- und nach außen abschließen, muß es sich so und nicht anders gegen andere benehmen und so »in die Sinne fallen«. Hier ist also nicht das Ding als Ganzes Grundlage für etwas Hinzukommendes, sondern etwas von dem, was es oder wie es ist – und zwar das, was es als »Stoff« ist –, ist Grundlage für alles andere, was es ist. Von hier aus kann es verständlich erscheinen, daß Aristoteles den Stoff $\acute{\upsilon}\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ genannt hat. Es muß wohl beachtet werden, daß es der Stoff als eigenartig bestimmter ist, der diese grundlegende Rolle spielt. Wo aber der Stoff massenbeschwerter ist, da ist die »pure Masse« zwar nicht das, was die Bestimmungen »begründet«, wohl aber das, was ihnen »unterliegt« und »auf ihrem Grunde liegt«.

Wir sind mit den letzten Erwägungen von der formalen zur inhaltlichen Betrachtung übergegangen. Es läßt sich aber das Gesagte rein formal fassen: innerhalb dessen, was das Ding aufbaut, gibt es etwas, was für alles andere zu seinem Aufbau Gehörige grundlegend ist. Wenn die Form des Dinges noch auf einem anderen Gebiet als auf dem des stofflichen Seins Erfüllung finden kann, so wird an Stelle der räumlich-stofflichen Eigenart etwas anderes die Leerform der »Grundlage« ausfüllen müssen.

Zwischen der Leerform und dem, was ihr Erfüllung geben kann, bestehen – wie schon an dem Verhältnis von Gattung und Art klar wurde – bestimmte Beziehungen. Das zeigt sich deutlich, wenn wir nun fragen, wie »Stoff« und »Ding« zueinander stehen. Dabei verstehen wir unter Stoff räumliche Fülle bestimmter Art, unter Ding eine $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\ \omicron\upsilon\beta\acute{\iota}\alpha$ in aristotelischem Sinn, d. h. ein selbständiges Wirkliches. Ein selbständiges Wirkliches ist etwas, was auf sich selbst gestellt ist und aus eigener Natur wirkt. Es ist klar, daß die pure Masse kein Ding sein kann, weil sie als solche weder »steht« noch »wirkt« noch eine »Natur« hat. Jedem bestimmten Stoff gehört ein eigentümliches Wirken zu, aber offenbar ist nicht jeder tauglich, aus sich ein Selbständiges aufzubauen. Zur Selbständigkeit

gehört Zusammenschluß in sich selbst zum fest umrissenen und abgegrenzten Gebilde. Flüssigkeiten und Gase sind dazu nicht aus sich imstande, sie bedürfen eines festen »Gefäßes« oder einer beherrschenden Kraft, um bestimmte Gestalt und Umgrenzung zu erlangen. So können nur feste Stoffe aus sich heraus etwas aufbauen, was der Dingform entspricht. Flüssiges und Gasförmiges können aus sich heraus kein Ding bilden, wohl aber zum Aufbau eines Dinges beitragen: unter »Ding« ist dann ein Ganzes verstanden, in dem ein einheitliches Gestaltungsgesetz die Mannigfaltigkeit der aufbauenden Stoffe beherrscht, nicht eine nur äußerlich von einem Gefäß zusammengehaltene Gas- oder Flüssigkeits-»Menge«, sondern ein »Organismus«.

Es ist festgestellt worden, in welchem Sinn das Ding ein »Zugrundeliegendes« genannt werden kann. Ist »Träger« nur ein anderer Ausdruck für dasselbe oder wird damit noch etwas Neues gesagt? Wenn wir das Ding »Träger« seiner Farbe nennen, so ist damit gemeint, daß dingliche Farbe – wie alle dinglichen Eigenschaften – etwas Unselbständiges ist, was von einem Selbständigen getragen werden muß. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Träger ohne das, was er »trägt«, etwas Selbständiges wäre; die wesentlichen Eigenschaften »kommen« nicht zu einem bereits »fertigen« Ding hinzu, sondern bauen es selbst auf. Die Farbe ist aber auch nicht im Ding wie der Inhalt in seiner Form. »Ding« ist eine Form im Verhältnis zu diesem bestimmten Ding, und »Farbe« ist Inhaltsbestimmtheit von etwas, was zum Aufbau der Dingform gehört: eine Erfüllung der Leerform »Eigenschaft«. Die Farbe erfüllt sich oder ergänzt sich durch ihre Artbestimmtheit zu dieser bestimmten Farbe, und die ganze Dingform erfüllt sich und bestimmt sich durch die Bestimmung ihres Was und Wie, das in ihr selbst vorgezeichnet ist, zu diesem bestimmten Ding. Die bestimmten Eigenschaften verhalten sich zum bestimmten Ding – aber auch die Eigenschaftsformen zur Dingform – wie der Teil zum Ganzen: d. h. wie der aufbauende Zug zu einem mannigfachen Züge in sich schließenden Wesensganzem, nicht wie abgeschnittene oder herausgeschnittene »Stücke« zu einem in sich gleichartigen (homogenen, kontinuierlichen) Ganzen, z. B. Raum- oder Zeit- oder Körper-»teile«. Weil das Ding nicht ohne diese aufbauenden Teile sein kann, werden wir es nicht »Grundlage« dafür nennen. Dagegen ist es Grundlage – wie für die außerwesentlichen Beschaffenheiten – für die Veränderungen, die es durchmachen kann (wofern man die Ortsveränderung nicht dazu rechnet, bedeutet die Veränderung eines Dinges immer zugleich eine Änderung in seinem Eigenschaftsbestand oder einen Wechsel in seinen Beschaffenheiten), für alles »Geschehen«, das ihm widerfahren oder zu dem es Anstoß geben kann.

Diesen verschiedenen Verhältnissen entsprechend können wir nun die Ausdrücke festlegen. Grundlage (*ὑποκείμενον*, *subiectum*) nennen wir das vollbestimmte Einzelding im Verhältnis zu den Beschaffenheiten, die es »annehmen« und »verlieren« kann, und zu allem Geschehen, woran es beteiligt sein kann (dazu gehört auch die »Annahme« und der »Verlust« von Beschaffenheiten). Zum Geschehen in der dinglichen Welt ist auch die Verbindung und Trennung von Elementen zu rechnen, ferner die Formung von »Stoffen« zu höheren Gebilden. Stoffe in diesem Sinne können wir also als *ὑποκείμενον*

anerkennen; außerdem die Stoffnatur als Grundlage für den Aufbau eines Dinges und maßgebend für seine Eigenschaften.

Träger (ὑπόστασις, *subsistierende Substanz*) nennen wir das selbständige Ganze im Verhältnis zu seinen aufbauenden Teilen. Das ist, eigentlich gesprochen, wiederum das Einzelding (und nicht etwa etwas, was übrig bliebe, wenn man alles »Was« und »Wie« des Dinges weggestrichen dächte). Man kann den Namen aber auch übertragen auf die »Leerform« des selbständigen Ganzen als solchen im Verhältnis zu seinen Teilformen. Weil der Inhalt zu den aufbauenden Teilen gehört, ohne die das Ganze nicht sein kann, ist das inhalterfüllte Ganze »Träger« des »Inhalts« (alles »Was« und »Wie«), die Form des Ganzen Träger der »Form des Inhalts«: so merkwürdig das klingen mag – es gehört zum formalen Aufbau des Dinges, einen Inhalt zu haben. Das Einzelding ist also »Grundlage« und »Träger« zugleich, aber im Hinblick auf Verschiedenes.

»Form« (= Leerform) schließlich nennen wir das »Gerüst« des ganzen Dinges (und die Teile des Gerüsts) im Verhältnis zu dem, was ihm Inhalt gibt und es zu diesem Einzelding bestimmt. Die Dingform entspricht der Form »Gegenstand« (im engeren Sinn). Es ist aber noch zu fragen, ob beide sich völlig decken oder ob »Ding« nicht schon eine Besonderung der Gegenstandsform ist, neben der andere Besonderungen möglich sind. Für den Aufbau einer Seinslehre ist diese Frage wichtig. Zur Lösung der Schwierigkeiten, um die es uns jetzt geht, ist aber anderes noch dringlicher.

19. Stoff, Wesensform und hinzukommende Formen

Was in die Dingform als ihr Inhalt eingeht, ist geformter Stoff, d. h. Raumfüllendes von bestimmter Eigenart der Raumerfüllung, des gestaltnmäßigen Zusammenschlusses zum einheitlichen Ganzen, der es nach außen offenbarenden sinnlichen Erscheinung. Was es zu diesem Sogear teten macht, das nennen wir seine »Wesensform«: sie ist – im Unterschied zu der »Leerform« – gerade das, was Inhalt gibt, aber einen Inhalt, für den der Abschluß in dieser Leerform wesentlich ist. So hängt beides innerlich zusammen; es ist nicht an ein leeres Gefäß zu denken, das mit beliebigem Inhalt gefüllt werden kann. Von dem bereits zu dinglichem Sein durchgeformten Stoff sagten wir, daß er »Grundlage« von Veränderungen sein könne oder »Stoff« einer Umformung oder Neuformung: »Stoff« in dem andern uns von Aristoteles her geläufigen Sinn, wonach er etwas bezeichnet, was die Möglichkeit zur Aufnahme neuer Formen in sich trägt. Es kann sich dabei um »hinzukommende Formen« handeln, um einen Wechsel in den Beschaffenheiten: das Ding wird anders, als es bisher war; eine seiner Eigenschaften »formt sich um«, die entsprechende Leerform erfüllt sich mit einer anderen Inhaltsbestimmtheit. Eine Möglichkeit, die verwirklicht war, wird wieder bloße Möglichkeit, und eine bisher nicht verwirklichte wird verwirklicht. So ist es, wenn das grüne Blatt sich rot färbt, wenn der Felsblock unter dem Einfluß der Witterung seine Gestalt verändert. Das Ding, das sich dadurch verändert, bleibt dasselbe (akzidentelle Veränderung). Schließlich kann die »Umformung« aber so weit gehen, daß das Ding »ein anderes« wird. Bei der Formung von Naturstoffen zu Kunstwerken kann man im Zweifel sein, ob eine »Veränderung« oder eine »Verwandlung« vorliegt. Das Wachs, aus dem das Götterbild geformt wird,

ist – als bloßes Naturding – nach der Bearbeitung dasselbe wie vorher, es hat nur seine Gestalt geändert. Nimmt man aber das Kunstwerk als solches, das Ding mit seinem geistigen Sinn – als Götterbild –, so ist es neu entstanden. Der Wachsklumpen ist in ein Götterbild verwandelt worden. Noch wurzelhafter ist die Umwandlung, wenn aus dem Samen ein neues Lebewesen entsteht. Es liegt hier nicht nur eine Änderung einzelner Eigenschaften, ein Wechsel der Beschaffenheit vor, sondern von dem Augenblick an, wo die »Entwicklung« einsetzt, wo Lebenstätigkeiten beginnen, scheint eine andere Wesensform vorhanden zu sein. Es ist ein Lebewesen entstanden aus etwas, was vorher kein Lebewesen war (nur die »Möglichkeit« dazu in sich hatte). Hat es in diesem Fall, wo anscheinend das Wesen ein anderes geworden ist, noch einen Sinn, von einem Etwas zu sprechen, das dabei »dasselbe« bleibt, von »demselben Gegenstand«, der erst dieses und dann jenes Wesen hat? Bei dem Wachs, das zum Götterbild geformt wird, ist man leicht geneigt, von »demselben« vor und nach der Formung zu sprechen, weil der »Stoff« ja derselbe bleibt. Eben darum bestehen aber Bedenken, von einer echten »Verwandlung« zu sprechen. Bei der Entstehung von Lebewesen aber bleibt auch der Stoff nicht derselbe: das Weizenkorn muß »sterben«, damit ein neuer fruchttragender Halm aufsprießen kann; der Stoff muß sich wandeln, um Belebung zu erfahren. Es ist »aus« etwas etwas anderes geworden. Das, was vorher war, ist nicht mehr als das, was es vorher war; aber es ist auch nicht zu nichts geworden, sondern es hat in dem, »wozu« es geworden ist, ein neues Sein, ein Sein »in einer neuen Form«. Es drängen sich hier dieselben Ausdrücke auf wie bei der Verbindung von Elementen zu neuen Stoffen: offenbar handelt es sich um einen verwandten Vorgang auf höherer Stufe. Das Samenkorn wird nicht zu nichts, und die Pflanze entsteht nicht aus nichts, sondern sie entwickelt sich aus dem Samenkorn und baut sich mit Hilfe der aufgenommenen Nahrungsstoffe weiter auf. Es ist ein allmählicher Vorgang, den man – wenigstens weitgehend – in seinem Verlauf verfolgen kann. Und die Eigenart und Beschaffenheit des Samenkorns wie der Nahrungsstoffe ist bestimmend für Eigenart und Beschaffenheit der Pflanze. Die Wesensform aber scheint eine andere. Daraus ergibt sich zweierlei: 1. Wir können sagen: Dasselbe, was vorher Samenkorn war, ist jetzt Pflanze. 2. Es scheint, daß hier doch eine stoffliche Grundlage vorhanden ist, die bleibt, wenn die neue Form angenommen wird. Ist dann das vom Stoff »Bleibende« das, was erst das eine und dann das andere ist?

Wenn auch bei den Vorgängen des Keimens und der Ernährung eine Zersetzung und Umformung von Stoffen stattfindet, so sind doch die Stoffe, aus denen die Lebewesen sich aufbauen, der unbelebten Natur entnommen. Nicht alle Stoffe, aber ganz bestimmte sind tauglich, »belebt zu werden«. Unter den Lebewesen haben die Pflanzen die besondere Aufgabe, »anorganische« Stoffe in »organische« umzuwandeln, d. h. in solche, die zum Aufbau lebendiger Körper dienen können. Diese Umwandlung und die »Belebung« sind wohl voneinander zu scheiden. Dabei kommt nicht das »Leben« zu der Wesensform, die dem unbelebten Stoff eigen war, hinzu, sondern es tritt die »lebendige Form« (die Form des Lebewesens, und zwar eines Lebewesens von bestimmter Eigenart) an Stelle der vor der »Belebung« vorhandenen. Das neu entstandene Lebewesen ist das, was es ist, auf Grund seiner Wesensform, wenn es auch eine gewisse Verwandtschaft mit den Stoffen aufweist, die für seine

Entstehung notwendig waren. Der belebte »Stoff« selbst ist trotz der »Verwandtschaft« ein anderer als der unbelebte, aus dem er gebildet wurde. Dabei ist zu unterscheiden zwischen den Nahrungsstoffen, die aufgenommen und dem heranwachsenden Gebilde »eingeformt« werden, und dem Samen, von dem die Aufnahme und Einformung ausgeht. Auch dieser hat ja – noch unabhängig von den Stoffen, die aufgenommen werden, sobald er zu keimen beginnt – einen Stoff, aus dem er gebildet ist: einen Stoff von bestimmter stofflicher Eigenart. Seine Form ist aber mehr als stoffliche Eigenart, denn von ihr hängt es ab, zu welchem Gebilde es sich mit Hilfe der aufgenommenen Stoffe gestaltet, sobald einmal das Leben sich zu regen beginnt. Und hier ist nun die Frage: wird diese im Samen »schlummernde« Form »lebendig« oder tritt an Stelle einer »toten« Form eine »lebendige«? Eine Antwort ist vor näherer Erörterung des Formbegriffs nicht möglich. Jedenfalls liegt ein Wesenswandel vor: das, was dieser Gegenstand ist, ist nicht mehr dasselbe wie vorher. Aber das, dessen Wesen sich gewandelt hat – der »Gegenstand« –, ist derselbe geblieben. Es ist dasselbe, was erst Samenkorn war und jetzt Pflanze ist. Und sein Sein ist nicht unterbrochen worden, wohl aber hat sich seine Seinsweise geändert. Leben ist eine eigentümliche, von der des unbelebten Stoffes oder des nur lebensfähigen unterschiedene Seinsweise. (Würde das Sein aufhören und ein neues Sein anfangen, dann wäre auch der Gegenstand nicht mehr derselbe.) Was als »dasselbe« erhalten bleibt, ist die Leerform des Gegenstandes, und zwar nicht die allgemeine Gegenstandsform, sondern die des Einzelgegenstandes (des Individuums). Da aber die Leerform ohne Inhalt nicht sein kann und der Inhalt nichts ist, was von außen »hineingefüllt« wird, so ist ein solches Durchhalten des Seins beim Wesenswandel nur möglich, wenn auch etwas Inhaltliches sich mit durchhält: wenn entweder eine bleibende Wesensform den wechselnden Wesensbeständen zu Grunde liegt oder wenn unter der Herrschaft der neuen Wesensform etwas von dem früheren Inhaltsbestand beibehalten wird.

20. Stoff und Ding, Stoff und Geist

Wir fassen noch einmal zusammen, was sich aus den vorausgehenden Untersuchungen über das Verhältnis von Ding und Stoff ergibt. »Ding« ist ein in sich geschlossenes, selbständiges Wirkliches: eine πρώτη οὐσία im aristotelischen Sinn; ein »Gegenstand« im engsten Sinn des Wortes, d. h. ein »Etwas«, das sein eigenes Wesen in sich trägt und mit diesem Wesen auf sich selbst gestellt ist: eine »subsistierende Substanz«. Als solches muß es nicht notwendig, ein räumlich-stoffliches Ding sein. Es gibt auch geistige Substanzen. Aristoteles hat sich wohl zur Herausstellung dessen, was οὐσία eigentlich bedeutet, vornehmlich an das Gebiet der stofflichen Dinge gehalten; aber für ihn wie für uns steht es fest, daß alle endlichen Dinge zurückweisen auf ein erstes Seiendes – eine πρώτη οὐσία, die reiner Geist ist; und daneben kennt er endliche Geister (Gestirnbeweger und Menschenseelen), die ihm als οὐσία gelten. Im Gegensatz zum Stofflichen ist das Geistige das Unräumliche, Unsichtbare, Ungreifbare. Während das stoffliche Ding den Raum so einnimmt, daß jeder Raumteil in vollkommener Deckung mit einem Dingteil ist, in keinem Punkt ganz ist, sondern mit allem, was es ist, ausgebreitet und in dieser Ausbreitung sich sinnenfällig darbietend, ist geistiges Sein ein Sein in sich selbst. Das Geistige hat ein »Inneres« in einem Sinn, der dem Räumlich-Stofflichen durchaus

fremd ist. Wenn es »aus sich herausgeht« – das geschieht auf mannigfache Weise: als Zuwendung zu »Gegenständen« (das, was Husserl die »Intentionalität« des geistigen Lebens nennt), als rein geistiges Sicherschließen für fremde Geister und verstehendes und mitlebendes Eingehen in sie; aber auch als Sichhineingestalten in den Raum (durch die Gestaltung des Leibes und bildendes Gestalten fremder Stoffe) –, so bleibt es doch darum nicht weniger in sich selbst. Von dieser inneren Mitte aus gestaltet es sich und schließt alles, was es ist und was es sich zueignet – in einer Zueignung, die wiederum nur dem Geistigen möglich ist –, zur Einheit zusammen. Was Gestaltung und Umgrenzung hier besagt, wo keine räumliche Fülle, Gestalt und Grenze in Betracht kommt, das muß in eingehenden Untersuchungen herausgestellt werden. Hier soll nur ein erster Hinweis gegeben werden, um durch den Gegensatz zum Stofflichen dessen Eigenart noch deutlicher hervortreten zu lassen. So bezeichnet das Stoffliche eine Gattung innerhalb des Dinglich-Wirklichen. Wir verstanden darunter das Raumfüllende als solches und sahen, daß nicht jeder Stoff von sich aus geeignet ist, in die Form des Dinges einzugehen. Nur den festen Stoffen ist es eigen, sich in sich zusammenzuschließen und in fest umrissener Gestalt nach außen abzugrenzen. Flüssiges und Gasförmiges gelangt von sich aus nicht zu solchem Abschluß, und selbst die festen Stoffe gehorchen in ihrer dinglichen Gestaltung keineswegs nur ihrer eigenen inneren Gesetzlichkeit. Wohl hängt mit der stofflichen Eigenart, d. h. mit der Eigentümlichkeit der Raumerfüllung das Verhalten des stofflichen Dinges »nach außen« zusammen: die schwerere oder leichtere Beweglichkeit im Raum, die Art der Bewegung und auch die Raumgestalt. Die umgrenzende Raumgestalt ist ja das, was dem bloßen Stoffding Einheit und Abgeschlossenheit gibt. Jedoch ist es zumeist kein rein von innen heraus gestaltetes »Gebilde«, sondern nur ein »Stück Stoff«, das »ohne weiteres« in zwei oder mehr Stücke zerteilt werden kann (je nach der Eigenart des Stoffes zerschlagen, zerrissen oder auf andere Weise zerstückt). Es gibt sich nicht selbst die äußere Raumgestalt, sondern wird darin weitgehend durch seine äußeren »Schicksale« bestimmt. Es kann freilich nicht jede beliebige Gestalt annehmen, sondern seine stoffliche Eigenart bestimmt seine Oberflächenbeschaffenheit: verschiedene Stoffe haben eine verschiedene Bruch- oder Schnittfläche u. dgl. Aber das Angesicht der »unbelebten« Natur ist durch das wechselseitige Aufeinanderwirken mannigfacher Stoffe bestimmt. Die Wassermengen werden zu klar umrissenen Gebilden – Bächen, Flüssen, Seen – durch die einhegenden Ufer. Das Flußbett und seine Ränder wiederum gestalten sich unter dem Druck der strömenden Fluten. An den Umrißlinien der Felsen arbeiten Wind und Wetter. Ein jedes Gebilde aber wirkt und läßt auf sich wirken gemäß dem, was es in sich selbst ist. Die ganze Natur ist das Werk formender Kräfte oder gestaltungskräftiger Formen. So kommen wir wieder auf das zurück, was längst klar wurde: was stoffliche Gebilde sind, dafür können wir kein ausreichendes Verständnis gewinnen, solange nicht geklärt ist, was »Form« und »Kraft« bedeuten. Darum muß die Untersuchung dessen, was »geformter Stoff« ist, jetzt noch einmal von seiten der Form in Angriff genommen werden.

§ 4. Zusammenfassende Erörterung des Formbegriffs

Es ist wiederholt von dem aristotelischen Formbegriff die Rede gewesen, und auch in unseren sachlichen Untersuchungen ist in verschiedenem Zusammenhang und in mehrfachem Sinn von Form gesprochen worden. Es bedarf jetzt einer zusammenfassenden Klarstellung dessen, was wir unter »Form« verstehen wollen und wie sich dieser Begriff zu dem aristotelischen Formbegriff verhält.

1. Noch einmal der aristotelische Formbegriff

Der Begriff der »Leerform« kann zunächst hier ausgeschaltet werden. Wo Aristoteles von dem Gegensatz von Form und Stoff spricht, hat er ja immer die »Wesensform« im Auge. Wir kennen die beiden Gebiete, denen er seine Beispiele zu entnehmen pflegt: das menschliche Werkschaffen, das einem vorgefundenen Stoff eine Form gibt, und die Entstehung und Umformung von Naturgebilden. Da aber Naturgebilde und Menschenwerk nicht im selben Sinn οὐσία sind (d. h. selbständiges und selbsteigenes Seiendes), so wird auch die Form, die das Ding zu dem macht, was es ist, hier und dort nicht völlig dasselbe bedeuten. So wird es nicht möglich sein, beides zugleich zur Klarheit zu bringen, und wir werden gut tun, uns auf die Naturformen zu beschränken. Das Naturgebilde hat seine Form in sich, es ist als das, was es ist, von innen her bestimmt. Allerdings sind hier noch Unterschiede zu machen. Aristoteles sucht – wie früher gezeigt wurde – die Form im Bereich des Werdens auf. Bei dem, was bereits geworden ist, wird sie mit dem Wesen, τὸ τί ἦν εἶναι, gleichgesetzt. Demnach wäre das Menschsein dieses Menschen seine ihm innewohnende Form (sie wird abwechselnd μορφή und εἶδος genannt). Für das, was wird, aber ist die Form, durch die es wird, nach aristotelischer Auffassung nicht die ihm innewohnende, sondern die des Erzeugers. (Wir sahen die Möglichkeit einer Scheidung von τὸ τί ἦν εἶναι und μορφή bei Aristoteles darin, daß im einen Fall das Menschsein als solches bezeichnet wird – so wie es allgemein faßbar ist –, im anderen das Menschsein dieses oder jenes Menschen, das ein jeweils anderes ist. Dazu kommt bei den aus Form und Stoff zusammengesetzten Gebilden, daß auch das Wesen diese Zusammensetzung zeigt.) Bei der Entstehung von Lebewesen wird offenbar eine Form als durch die andere hervorgebracht angesehen: Aristoteles sagt, daß die Form des erzeugenden Lebewesens aus überschüssigen Stoffen den Samen bilde; der Same aber enthalte die Form des neuen Lebewesens in sich. In anderem Zusammenhang aber heißt es, daß nicht der Stoff werde und nicht die Form, sondern das Zusammengesetzte aus beiden. Wenn dabei an menschliches Schaffen gedacht war – daß nicht das Erz werde noch die Kugel, sondern die eiserne Kugel –, so ist es doch wohl auch auf Fälle wie den eben vorliegenden mit zu beziehen. Das, was wird, ist der neue Mensch, dem das Menschsein eigen ist. Es gibt einen Sinn, zu sagen, daß das »Menschsein« nicht werde. Aber andererseits hat jeder Mensch sein Menschsein, das von dem jedes anderen unterschieden ist und das nicht ist, ehe er selbst ist. Wenn in beiden Fällen von »Form« die Rede sein soll und wenn die beiden Sätze einander nicht widersprechen sollen, so muß offenbar der Sinn hier und dort ein verschiedener sein.

Der Same ist nur »der Möglichkeit nach« das Lebewesen. Erst in dem voll entwickelten Lebewesen ist das, was es werden sollte, verwirklicht; vorher war es unerreichtes Ziel, und das Ziel wird von Aristoteles auch Form genannt. (Allerdings steht an dieser Stelle εἶδος, nicht μορφή.) Nach dem Grundsatz, daß »das wirkliche Sein dem möglichen vorausgehe« (der Akt = ἐνέργεια der Potenz = δύναμις), sollte man annehmen, das Vollausgebildete müsse am Anfang stehen. Da aber »früher« und »später« bei Aristoteles verschiedene Bedeutungen haben, müssen wir genauer vernehmen, wie er sich zu dieser Frage äußert. Unter Möglichkeit oder Vermögen (δύναμις, Potenz) ist hier nicht nur der »Seinsgrund der Veränderung in einem anderen als anderem verstanden, sondern jeder Seinsgrund einer Bewegung oder Veränderung überhaupt. Auch die Natur (φύσις) gehört in diese Gattung des möglichen Seins; denn sie ist Seinsgrund der Bewegung, nur nicht in einem anderen, sondern in dem betreffenden Dinge selbst, sofern es es selbst ist. Die Wirklichkeit nun (ἐνέργεια, Akt) ist früher als alle Möglichkeit in diesem Sinn, sowohl dem Begriff nach als in der Rangordnung des Seienden (καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ); der Zeit nach ist es zum Teil so, zum Teil nicht so.« Daß begrifflich das Wirkliche das Frühere ist, läßt sich leicht zeigen: die Sehfähigkeit läßt sich nicht anders bestimmen als durch das Sehen, d. h. durch die Tätigkeit, in der sie sich verwirklicht. Der Zeit nach aber ist das Wirkliche in der Weise früher, daß in dem Einzelwesen, das sich entwickelt, die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangeht, d. h. der Same der vollentwickelten Pflanze. Aber diesem Möglichen geht wieder ein Wirkliches voraus: eine Pflanze derselben Art, von der der Same stammt. Immer geht der »Bewegung« ein »Bewegendes« voraus. Das Bewegende ist aber immer ein Wirkliches.

Was heißt es nun, daß der οὐσία nach das Wirkliche dem Möglichen vorausgehe? Beim Einzelwesen ist das zeitlich Frühere der Same, das zeitlich Spätere die entwickelte Pflanze. Aber der Same ist das, was zu dieser Pflanze werden soll, sie ist im Verhältnis dazu das Vollkommene gegenüber dem Unvollkommenen. (Darum geben wir τῇ οὐσίᾳ mit »in der Rangordnung des Seienden« wieder, entsprechend der allgemeinen Bedeutung von οὐσία: Seiendes, das einen Seinsvorzug hat.) Darüber hinaus hat das Vollausgestaltete im Verhältnis zum Samen die Bedeutung des Ziels. Denn »alles werdende strebt einem Ziel zu. Um wessentwillen nämlich etwas ist, das ist sein Seinsgrund (ἀρχή, Prinzip), das Werden aber ist um des Zieles willen; das Ziel nun ist das Sein in vollendeter Wirklichkeit (ἐνέργεια, Akt), und des Zieles wegen erhält man das Vermögen (δύναμις, Potenz)«: man hat das Sehvermögen, um zu sehen, das Denkvermögen, um zu denken. So ist auch »der Stoff« der Möglichkeit nach (δυνάμει, potenziell), weil er zur Form gelangen kann (ἐλθοῖ ἄν εἰς τὸ εἶδος); wenn er aber in vollendeter Wirklichkeit ist (ἐνεργείᾳ, aktuell), dann ist er in der Form (ἐν τῷ εἶδει ἐστί). So ist denn »das Werk (ἔργον) das Ziel, die Wirksamkeit (ἐνέργεια) aber ist das Werk. Darum sagt man auch »Wirksamkeit« für »Werk«, und der Name erstreckt sich auch auf die Seinsvollendung (ἐντελέχεια).« Der Sinn dieser bedeutsamen Stelle erhellt sich aus dem unmittelbar Folgenden. Bei manchen Vermögen ist das letzte Ziel »ihr Gebrauch, z. B. für das Sehvermögen das Sehen, und es kommt nicht noch außer dem Sehen ein anderes Werk durch das Sehvermögen zustande; bei manchen

Vermögen aber kommt noch etwas zustande; z. B. durch die Baukunst das Haus und nicht nur das Bauen; dabei ist aber keineswegs in einem Falle in geringerem Grade, im anderen in höherem [die Verwirklichung] Ziel des Vermögens.« Der Sinn ist offenbar der, daß auch dort, wo die Tätigkeit, die in dem Tätigen beschlossen bleibt, das letzte Ziel ist und kein davon abgelöstes Werk (keine »objektive Leistung«) hervorbringt, das Vermögen die volle Verwirklichung und damit seine Seinsvollendung erreicht. Denn das Wirken und nicht das Gewirktsein ist das eigentlich Wirkliche. Das Werk ist nur durch das Wirken wirklich und hat es als den Grund seines Wirklichseins in sich: »Denn das Bauen ist in dem, was gebaut wird, und wird und ist zugleich mit dem Hause. Wo also das, was wird, noch etwas anderes ist als der Gebrauch des Vermögens, da ist die Wirklichkeit (oder: das Wirken, ἐνέργεια) in dem, was gemacht wird, z. B. das Bauen in dem, was gebaut wird, und das Weben in dem, was gewebt wird, ... und überhaupt die Bewegung im Bewegten; was aber kein Werk außer dem Wirken hervorbringt, das hat die Wirklichkeit in sich selbst: so ist das Sehen im Sehenden, das Denken im Denkenden, und das Leben in der Seele und darum auch die Glückseligkeit, denn sie ist ein Leben von bestimmter Beschaffenheit. So ist es klar, daß das Seiende im vorzüglichen Sinn und die Form Wirklichkeit ist (ὄτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστιν).

Es ist früher gelegentlich darauf hingewiesen worden, daß die Sinnmannigfaltigkeit, die in dem Wort »Akt« zusammengefaßt ist, durch die Ausdrücke ἔργον, ἐνέργεια, ἐτελέχεια (Werk, Wirken, Wirksamkeit oder Wirklichkeit, Seinsvollendung) auseinandergefaltet wird. Im Wirken gelangt das Vermögen an sein Ziel und erreicht damit seine Seinsvollendung: das Tätigsein ist das höchste Sein des Seienden, worauf seine Vermögen hingeordnet sind. Wo aber die Verwirklichung der Möglichkeit ein Entwicklungsvorgang ist, da ist das »Ziel« weder ein abgelöstes Werk noch eine einzelne Tätigkeit, sondern die Seinsvollendung des ganzen Seienden, das in der »Entwicklung« seiner Vollendung zustrebt: οὐσία heißt das Seiende auf dieser Stufe der Seinsvollendung: nicht das einzelne Wirken (der »Tätigkeitsakt«), sondern das Wirkende in seinem Wirken (das »selbständige und selbsteigene Seiende« = die »Substanz« in ihrem Wirken, das ihr höchstes Sein ist). Die einzelne »Leistung« heißt ἔργον in dem weiteren Sinn des Wortes »Werk«, wonach es zugleich Taten (gute oder schlechte »Werke« des Menschen) und selbständige, von dem schaffenden Geist abgetrennte Gebilde bezeichnen kann. Wenn wir das Wort auf Taten beziehen, leuchtet es ohne weiteres ein, daß »Werk« und »Wirken« (ἔργον und ἐνέργεια) zusammenfallen. Schwerer verständlich erscheint es bei den selbständigen Gebilden. Aber gerade sie sind in unserem Zusammenhang von Wichtigkeit. Denn offenbar sind es stoffliche Gebilde. Aristoteles nennt als Beispiele wieder Werke menschlicher Kunstfertigkeit: ein Haus, ein Gewebe. Er sagt, das Wirken sei in dem, was gewirkt werde: Das Bauen vollzieht sich in dem, was gebaut wird. Wirken und Werk fallen also hier nicht eigentlich zusammen. Das Werk ist geformter Stoff. Das Wirken ist die Formung, die sich in dem Stoff und an ihm vollzieht; weil das Werk diesem Wirken seine Wirklichkeit verdankt, kann das Wirken selbst seine Wirklichkeit (ἐνέργεια, Akt) genannt werden. Es kommt darin ein doppeltes Vermögen zur Verwirklichung: das »Können« des Künstlers (die »aktive Potenz«) und die »Bilddamkeit« des Stoffes

(die »passive Potenz«). Beide kommen darin auch zu ihrem vollendeten Sein. Das »Werk« ist ein Seiendes in Seinsvollendung (darum fallen in ihm ἐνέργεια und ἐντελέχεια zusammen). Das Wirken wird aber auch »Form« (εἶδος) genannt. In dem fertigen Werk ist der Stoff »zu seiner Form gelangt«. Als οὐσία, »das Seiende in seiner Vollendung«, wird anscheinend sowohl das ganze Werk bezeichnet als die Form, zu der es gelangt. Muß die Form, zu der der Stoff gelangt, nicht vor dem Stoff und vor der Formung des Stoffes sein? Diese Schwierigkeit ist auch noch von einer anderen Seite her deutlich zu machen: οὐσία sollte das Seiende in seiner Seinsvollendung (ἐντελέχεια) sein, das Ziel, auf das die Entwicklung gerichtet ist. Solange das Ziel nicht erreicht ist, scheint die Vollendung noch nicht wirklich zu sein. Hier scheinen also ἐντελέχεια und ἐνέργεια, Seinsvollendung und Wirklichkeit, auseinanderzufallen. Ja es sieht so aus, als ob Unvollendetes und Vollendetes geradezu ihre Rolle vertauschen würden: es wurde ja bisher das Unvollendete als das Mögliche (δύναμις, Potenz) bezeichnet, das erst im Vollendeten wirklich wird. Jetzt erscheint aber das Vollendete als das noch nicht verwirklichte, also erst »mögliche« Ziel, das Lebewesen auf der tatsächlich erreichten Entwicklungsstufe dagegen als das »Wirkliche«. Und ebenso geraten wir in Verlegenheit, welches denn die »eigentliche« οὐσία sei: das unvollendete Wirkliche oder das unwirkliche Vollendete. Erst im erreichten Ziel findet sich der Ausgleich: hier ist οὐσία zugleich das Vollentfaltete und Vollwirkliche. Dann wird auch klar, daß erst das Vollendete vollwirklich ist (dem noch nicht erreichten Ziel fehlt die Wirklichkeit zur Seinsvollendung, dem Unentwickelten die Vollendung zu Vollwirklichkeit).

Es ist aber noch etwas zu bedenken. Das Ziel ist nach Aristoteles Ursache (αἰτία) der Bewegung; das Bewegte strebt nicht nur darauf zu, sondern wird dadurch in Bewegung gesetzt, gleichsam von dort aus gezogen. Bewegen kann aber nur ein Wirkliches. Das »Seiende in seiner Vollendung«, auf das die Entwicklung hinzielt, muß also – so merkwürdig es klingt – schon vor seiner Verwirklichung wirklich sein, um die Entwicklung in Gang zu bringen und im Gang zu erhalten. Eine Lösung des Widerspruchs scheint nur möglich, wenn »Wirklichkeit« hier und da einen verschiedenen Sinn hat. Ja es scheint sogar eine dreifache Bedeutung von Wirklichkeit nötig: 1. die des unvollendeten Wirklichen (das in Entwicklung begriffen ist), 2. die des unerreichten Ziels, 3. die des erreichten Ziels.

2. Scheidung von reiner Form und Wesensform (εἶδος und μορφή)

Die aufgezeigten Schwierigkeiten nötigen uns zunächst, εἶδος und μορφή nicht gleichzusetzen, sondern als reine Form und Wesensform voneinander zu trennen. Die reine Form oder der Sinn, der mit dem Wort »Mensch« bezeichnet wird, entsteht nicht und vergeht nicht. Sie ist dem Bereich des Werdens enthoben und hat ein Sein, das über dem Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit steht und ewig »vollendet« ist. Sie schreibt dem, worin sie »verwirklicht« werden soll, zugleich das Ziel und den Weg zum Ziel vor. Das, was im Werden »zu dieser Form gelangt« und als Gewordenes »in dieser Form ist« – der einzelne Mensch –, hat eben dies »In-dieser-Form-sein« und »Zu-dieser-Form-gelangen« zu seinem Wesen: darin besteht sein Menschsein. Es wird von Aristoteles als τὸ τί ἦν εἶναι, μορφή und εἶδος bezeichnet; wir machen aber hier Unterschiede. Es kann allerdings auch vom Menschsein ein

allgemeiner Sinn abgelöst werden, der hier und dort verwirklicht ist und nicht entsteht oder vergeht. Aber das Menschsein dieses Menschen ist in ihm wirklich und wirksam; er teilt es mit keinem anderen; es ist nicht, ehe er selbst ist, sondern tritt mit ihm ins Dasein; es bestimmt, was er jeweils ist, und dieses wechselnde Was ist eine mehr oder minder weitgehende Annäherung an das Ziel, d. i. an die »reine Form«. Der einzelne Mensch bleibt hinter dem, was ihm die reine Form »Mensch« als Ziel vorschreibt, mehr oder minder weit zurück, und zwar in mehrfachem Sinn: er ist es noch nicht ganz (das Unvollendetsein des Kindes) oder er ist es mangelhaft (das ist die Unvollkommenheit des Krüppels oder auch des »schlechten« Menschen). Es ist schließlich noch daran zu denken, daß der einzelne Mensch auch dann, wenn er seine Vollendung erreicht hat (d. h. in der Glorie, weil es vorher für uns keine Vollendung gibt), nicht alles verwirklicht, was in der reinen Form »Mensch« vorgezeichnet ist, sondern nur das, was sein individuelles Wesen bestimmt (also etwa die reine Form »Sokrates«). Auch darin liegt – wie schon früher erwähnt wurde – eine Abweichung von Aristoteles, für den die Form mit der Artbestimmtheit zusammenfällt (εἶδος ist ja auch der Name für Art). Das führt zur Frage der Individualität als Eigenart des Einzelnen und hängt mit der Rolle, die man dem Stoff im Aufbau des Einzeldinges zuerkennt, zusammen. Sie darf uns aber jetzt noch nicht beschäftigen. Als Nächstes soll die Frage der Ursächlichkeit der reinen Form erwogen werden.

3. Reine Form und Wesensform als Ursachen

Aristoteles hat vier Ursachen der wirklichen Dinge unterschieden: den Stoff, den Urheber der Bewegung, die Form und den Zweck (beim Menschen wären das die Stoffe, aus denen der Körper gebildet wird, der Same oder der Erzeuger, das Menschsein und die Vollendung). Es ist deutlich, daß überall ein gemeinsamer Sinnbestand vorliegt, der es erlaubt, von Ursache zu sprechen: alle diese Ursachen sind Seinsgrund des Wirklichen, das ihnen sein Dasein verdankt; aber sie sind es in verschiedener Weise, und es ist auch jeweils Verschiedenes, was durch sie verursacht wird, sodaß zu dem gemeinsamen Sinnbestand ein jeweils anderer kommt. Wenn der Stoff Ursache genannt wird, so ist damit gemeint, daß das Ganze ohne ihn nicht sein könnte und daß er mitbestimmend ist für das, was das Ding ist. Er ist aber nicht Anstoß des Werdens: wenn nicht etwas anderes hinzukäme, würde aus dem Stoff kein neues Ding entstehen. Das kommt darin zum Ausdruck, daß ihm nur passive, nicht aktive Potenz zugeschrieben wird: die Möglichkeit, etwas zu erleiden oder zu empfangen, aber nicht die Möglichkeit, von sich aus etwas zu wirken oder zu tun. Eben das aber ist Aufgabe der »Ursache« im zweiten Sinn: zu wirken oder den Anstoß zu einem Geschehen zu geben – zu einem Werden oder einer Bewegung oder Veränderung (im engeren Sinn dieser beiden Ausdrücke, in dem sie einander und das Werden nicht einschließen). Das Wirken ist die Tätigkeit eines Wirklichen, in der dessen Sein in bestimmter Hinsicht zur Vollendung kommt. Was nicht wirklich ist, kann nicht wirken. Das Wirkliche, das zum Werden eines neuen Lebewesens den Anstoß gibt, ist (wenn wir die erste Entstehung ausschalten) ein Lebewesen derselben Art. Das Wirken, durch das es den Anstoß gibt, ist aber nicht sein dauerndes Sein, sondern etwas Vorübergehendes. Es hat seinen Seinsgrund in einem dauernden Vermögen (der Zeugungsakt gründet in der Zeugungspotenz), dieses aber wiederum im

Wesen, d. h. im Lebewesensein dieses Lebewesens – aristotelisch: in seiner Form. Was für das neu entstehende Wesen Wirkursache ist (genauer: Grundlage der Wirkursache, wenn wir als Ursache des Werdens den Zeugungsakt und nicht den Erzeuger oder seine Artbestimmtheit ansehen), das ist für das erzeugende Wesen Formalursache, d. h. Seinsgrund für das, was es ist, was es wirken kann und tatsächlich wirkt. Sobald das neue Lebewesen wirklich ist, kann es selbst wirken und hat selbst eine solche Form als Grund seines Wirkens und Wirkenkönnens in sich. Als Ursache des Wirkens ist sie selbst als wirklich in Anspruch zu nehmen (als wirkliches Wesen oder Teil des wirklichen Wesens, wenn wir in der Gattungs- und Artbestimmtheit nicht die volle Wesensbestimmtheit sehen). Das neue Lebewesen ist wirklich, aber noch nicht vollendet: seine Vollendung steht als Ziel vor ihm und bewirkt die Entwicklung, die es dem Ziel entgegenführt. Das Ziel oder die Zweckursache wirkt nicht wie die bewegende oder Wirkursache. Die Entwicklung wird nicht durch ein Wirken in Gang erhalten, das ein Wirkliches derselben Art wie das in Entwicklung begriffene zur Grundlage hat. In dem Augenblick, wo die Entwicklung einsetzt, ist das sich Entwickelnde ein Selbständiges, vom Erzeuger Abgelöstes, das die Formalursache seines Wirkens in sich selbst hat. Aus seinem Wesen heraus bewegt sich das Kind, gibt seinen Bedürfnissen Ausdruck, empfängt seine ersten Eindrücke usw. Aber der Entwicklungsgang, der es über den jeweils erreichten Stand immer wieder hinausführt und eine Seinsgrundlage für neues Wirken in ihm erstehen läßt, empfängt Richtung und Antrieb durch etwas, was es nicht ist, sondern erst werden soll. Wenn das Ziel die Entwicklung bewirkt und wenn nur ein Wirkliches wirken kann, so muß dem Ziel Wirklichkeit zukommen, ehe es von dem, was sich auf das Ziel hin entwickelt, erreicht und dadurch »verwirklicht« wird. Ist dieses wirkende Ziel die reine Form, die Wesensform oder gar noch ein Drittes? Es scheint Schwierigkeiten zu machen, der reinen Form Wirklichkeit zuzusprechen: es wurde ja gesagt, daß ihr Sein über dem Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit steht. Außerdem wurde früher gezeigt, daß nicht nur das Naturwirkliche, sondern auch die »Schöpfungen« der Kunst einer reinen Form als ihrem Urbild nachgestaltet werden. Die reine Form scheint davon unberührt zu bleiben, ob überhaupt etwas ihr nachgebildet wird und ob es ein Wirkliches ist oder ein »Scheinwirkliches«. Das wirkliche Geschehen liegt auf seiten dessen, das sich dem Ziel nähert – sei es durch natürliche Entwicklung, sei es durch das Tun des Künstlers. Aber wenn sich auch an der reinen Form durch diese oder jene »Verwirklichung« nichts ändert, so ist sie doch offenbar an dem Geschehen hier und dort nicht unbeteiligt. Die »Idee« leuchtet dem Künstler auf, zieht ihn an, läßt ihm keine Ruhe und drängt ihn zum Schaffen. Und so scheint auch von dem, was als Ziel und Vollendung über dem Lebewesen steht, ein »Zug« auszugehen, der seine Entwicklung lenkt. Beim reifen Menschen, ja schon vom Erwachen der Vernunft an, kann dieser Zug gespürt werden: das Bild dessen, was man werden soll, kann mehr oder minder deutlich erfaßt und das freie Verhalten danach gerichtet werden (in Vollkommenheitsstreben und Selbsterziehung). Aber alle untermenschliche Entwicklung, die frühe Entwicklung des Menschen und wohl auch der größere Teil seiner späteren Entwicklung geht nicht in der Form des bewußten und vernünftigen Strebens nach einem erkannten Ziel vor sich, sondern nach einer – vom Standpunkt des Lebewesens aus – unwillkürlichen und verborgenen Zweckmäßigkeit. Und selbst wo ein bewußtes Streben nach einem erkannten Ziel vorliegt,

tritt dieses Streben in den Dienst einer nicht erst dadurch gesetzten, sondern schon unabhängig davon vorhandenen und nur jetzt aus der Verborgenheit ans Licht geholten, dem frei Tätigen ursprünglich innewohnenden Zielstrebigkeit. Es liegt im Künstler von Natur aus, daß er schaffen muß und welcher Art die »Entwürfe« sind, die er sich zu eigen machen kann. Darum sind es bestimmte »Ideen«, die ihn »anziehen« und die er verwirklichen kann. Wenn er sie verwirklicht, dann werden nicht nur die entsprechenden Werke wirklich, sondern sein eigenes Wesen verwirklicht sich, er selbst gelangt zu einer höheren Stufe der Seinsvollendung. Andererseits: greift er mit seinem Streben nach etwas, was ihm seiner Natur nach versagt ist, so mißlingt nicht nur das Werk, sondern er selbst wird zum Zerrbild seiner selbst. Der Doppelsinn des »er selbst«, der hier zu Tage tritt, ist mit dem Gegensatz von »reiner Form« und »Wesensform« nicht ausreichend zu kennzeichnen. Das erste »er selbst« meint den Menschen, wie er tatsächlich ist, mit dem an ihm ausgewirkten Wesen. Das zweite kann im Sinn der »reinen Form« verstanden werden, der der Mensch, wie er tatsächlich ist, nicht entspricht. Aber das genügt nicht. Der Mensch, der sein Ziel erreicht, wird damit nicht zur »reinen Form«, sondern zu ihrem vollkommenen Abbild. Und den »Keim« dazu trägt er in sich, mag er das Ziel erreichen oder nicht. Seine ἐντελέχεια – jetzt als Zielgestalt, nicht als Seinsvollendung verstanden – ist von Anbeginn seines Seins an in ihm wirksam, aber sie ist nicht das allein Wirksame, und darum kann es sein, daß ihre formende Kraft sich nicht voll auswirken kann. Es muß also von der reinen Form, die über der Entwicklung als Leitbild steht, das in der Entwicklung selbst wirksame, sie in der Richtung auf das Ziel bestimmende lebendige Gesetz unterschieden werden. Es ist hier daran zu erinnern, daß nach früheren Feststellungen bei einem Seienden, dessen Sein ein Entwicklungsgang ist, das Wesen selbst einer Veränderung unterliegt. Was wir eben das »ausgewirkte Wesen« nannten, das ist vor und nach einer solchen Veränderung nicht dasselbe. Aber beides ist begründet in etwas Tieferem, den ganzen Entwicklungsgang Bestimmendem und dem Ziel Entgegenführendem: und das ist es, was wir die Wesensform genannt haben. Ihr wohnt die zielgerichtete Kraft inne, der es das »ausgewirkte Wesen« verdankt, wenn es dem Ziel entspricht. Sind danach die reinen Formen als keiner Ursächlichkeit fähig, als unwirklich und unwirksam anzusehen? So scheint es, wenn man sie als reine Sinn-Einheiten nimmt, als in sich geschlossene, frei schwebende Wesenheiten oder Washeiten. Diese Betrachtung erweist sich aber als unzulänglich, sobald wir nach dem Verhältnis der reinen Formen zu den wirklichen Dingen und ihren Wesensformen fragen. Wenn die Dinge als »Abbilder« der reinen Formen erscheinen und diese als »Urbilder«, auf deren Verwirklichung die Wesensformen hinwirken, so ist es nicht gut möglich, an eine »zufällige« Übereinstimmung zweier an sich völlig getrennter Welten zu denken. Beide weisen ihrem Ursprung nach auf dieselbe Urwirklichkeit hin, von der aus ihr Zusammenhang verständlich wird. Einbezogen in die Einheit des göttlichen Logos werden die reinen Formen zu den Urbildern der Dinge im göttlichen Geist, der die Dinge mit der ihnen eingeschriebenen Zielgestalt ins Dasein setzt. So kann von einem Sein der Dinge in Gott gesprochen werden, und der hl. Thomas nennt dieses ihr Sein in Gott ein wahreres Sein als das Sein, das sie in sich selbst haben. Die Ursächlichkeit der ewigen Urbilder ist die erschaffende, erhaltende und ordnende Wirksamkeit Gottes, ihre Wirklichkeit die göttliche Wirklichkeit oder Überwirklichkeit. (Thomas nennt ihr Sein ein

potenzielles, aber doch »höher ... als das aktuelle Sein der Dinge in sich selbst, weil die aktive Potenz vollkommener ist als der Akt, der ihre Wirkung ist.«)

Wenn Aristoteles von der Bewegung in der Welt auf einen ersten Urheber der Bewegung schließt und ihm ein rein geistiges Sein zuschreibt, so ist diese Ursächlichkeit wohl als eine Zielursächlichkeit zu denken, durch die alles, was im Werden ist, in die Richtung auf das eine höchste Ziel gelenkt wird. Durch die urbildlichen Formen hätten wir nun das göttliche Wesen nicht nur als Bewegter des Weltganzen, sondern als mit jedem Geschaffenen in besonderer Verbindung stehend zu denken. Zwischen urbildlicher Form und Wesensform muß ein eigentümlicher, sehr starker und naher Zusammenhang bestehen. Das Unbefriedigende an der platonischen und an der aristotelischen Formenlehre scheint mir darauf zu beruhen, daß hier die eine und dort die andere einseitig berücksichtigt wird. Und beides sehe ich darin begründet, daß Aristoteles und Plato der Gedanke der Schöpfung und ihrer Fortsetzung in der göttlichen Erhaltung und Leitung der geschaffenen Welt fremd war.

4. Form und Stoff im aristotelischen Weltbild und in dem unseren

Ich suche nun das Weltbild des Aristoteles und das Weltbild, wie es sich für uns auf Grund der philosophischen Betrachtung des endlichen Seienden und der Schöpfungslehre unseres Glaubens ergibt, kurz zusammenfassend gegenüberzustellen. Für Aristoteles ist die Welt ein wohlgeordnetes Ganzes, aus einer Mannigfaltigkeit geformter Gebilde bestehend, von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit in Bewegung gehalten durch die erste Ursache der Bewegung, die selbst unbewegt ist. In dieser Weise wird das Denken durch seinen Gegenstand und das Begehren und Wollen durch sein Ziel in Bewegung gesetzt. Was Ursache ist, muß wirklich sein; was den Willen bewegt, muß etwas Gutes sein, was aber alles in Bewegung setzt, das letzte Ziel und das höchste Gut. Als Unbewegtes muß es in ewig-unwandelbarem Sein beharren: als Geist, dessen Sein das Denken seiner selbst und ewige Seligkeit ist. Ihm ist die Ordnung des Weltalls zuzuschreiben, durch die alles in bestimmten Beziehungen steht und ein jedes Ding in der Richtung auf ein ihm bestimmtes Ziel gelenkt wird. Ihm ist auch die Einheit von Form und Stoff in den Dingen zu verdanken. Der Stoff ist von Ewigkeit her und unerschaffen, aber als ungeformter ist er nur der Möglichkeit nach; sein wirkliches Sein in einem wirklichen Ding verdankt er der Form und letztlich der ersten Ursache, durch die alles wird, d. h. von der Möglichkeit zur Wirklichkeit geführt wird. Es will mir nun scheinen, daß der Vorwurf, den Aristoteles gegen alle seine Vorgänger erhebt – sie vermöchten nicht zu zeigen, wie Stoff und Form zusammenkommen –, auch ihn selbst trifft. Eine Stelle, deren Deutung viel Schwierigkeiten gemacht hat und auch heute nicht feststeht, läßt sich vielleicht mit dieser Frage in Verbindung bringen. »Die Zweckursache ist ... sowohl Grund für etwas als von etwas, und davon ist das eine schon vorhanden, das andere noch nicht.« Lasson gibt die Deutung: »Das, wofür der Zweck Grund ist, ist ein Bewegtes, z. B. der Kranke; das, wovon der Zweck Grund ist, ist ein Nichtbewegtes, z. B. die Gesundheit.« Das ist offenbar so zu verstehen, daß der Kranke gesund wird und nicht die Gesundheit wird. Auf das Entstehen übertragen heißt das, daß ein Mensch wird, aber nicht das Menschsein. Es ist aber schon

gesagt worden, daß das »Unbewegte« nicht dieser Mensch ist und auch nicht das Menschsein dieses Menschen, sondern das, was der Name »Mensch« ausdrückt. Im Hinblick auf die »reine Form«, die »göttliche Idee« des Menschen als Maß und Ziel ist es durchaus sinnvoll zu sagen, daß dieser Mensch mehr oder weniger »Mensch sei« als jener oder daß er mehr und mehr »Mensch werde«.

Die Annahme eines ungewordenen und unvergänglichen Urstoffs stützt sich auf die Voraussetzung, daß aus Nichts nichts werden könne und daß etwas, was ist, nicht zu Nichts werden könne. Beides entfällt mit der Anerkennung eines unendlichen Seienden, in dessen Macht es steht, etwas aus dem Nichts ins Dasein zu rufen oder Seiendes zu vernichten. Die Schwierigkeit, wie der Stoff zur Form gelange und der geformte Stoff zum wirklichen Dasein, löst sich, wenn es keinen Stoff gibt, der vor und unabhängig von dem schöpferischen »Werde!« ein – wenn auch nur mögliches – Dasein hätte. Und die Frage, wie ein nur »Mögliches« wirklich werde, findet ihre Antwort, wenn Form und Stoff und Dasein durch das eine »Werde!« geschaffen werden.

Die Gebilde, die als »geformter Stoff« in Anspruch zu nehmen sind – Stoff im Sinn des Raumfüllenden als solchen verstanden –, stellen nicht die Gesamtheit alles Geschaffenen dar, sondern nur die »äußere Natur«. Ob es Geschöpfe gibt, die als »reine Formen« in einem neuen Sinn zu bezeichnen wären – nicht im Sinn urbildlicher Wesenheiten oder Washeiten, sondern wirklicher Wesen, die ohne einen raumfüllenden Stoff zur Vollendung kämen –, das haben wir noch nicht in nähere Erwägung gezogen. Vorläufig bleibt innerhalb des engeren Gebietes des Räumlich-Stofflichen noch das Verhältnis von Stoff und Form zu klären.

5. Verhältnis von Form und Stoff im »ursprünglichen« und im »gefallenen« Zustand

Was ins Dasein gesetzt wird, ist ein Etwas, dessen Sein Gestaltung eines Stoffes zu einem geschlossenen Gebilde ist. Was es ist, das ist in Gestaltung begriffener Stoff und stoffgestaltende Form: keines ohne das andere. Kann man eines von beiden als das Ursprünglichere bezeichnen? Zeitlich auf der niedersten Stufe des stofflichen Seins sicher nicht. Aber seinsmäßig wird man der Form einen Vorrang einräumen müssen. Das ist für die beiden möglichen Weisen der Stoffgestaltung: innerlich freie und äußerlich massenbeschwerte, getrennt zu erwägen. Wo eine Form sich frei in den Raum hinein gestaltet, da wird die stoffliche Fülle nicht als ein von ihr Vorgefundenes gestaltet, sondern aus ihr heraus geboren. So wie der denkende Geist das Wort gestaltet, in dem seine lebendige Denkbewegung gar nicht möglich ist ohne solches Gestaltwerden (es ist dabei noch nicht an die Wortlaute zu denken, sondern an die dadurch kundgegebenen Sinngebilde), wirkt sich die Form in der stofflichen Fülle als ihrem miterschaffenen und restlos gefügigen Gestaltungsmittel aus. Darum können wir mit dem hl. Thomas sagen, daß der Stoff um der Form willen sei. Weil aber der Stoff miterschaffen ist, darum werden wir ihm mit Duns Scotus ein eigenes Sein zugestehen müssen: kein selbständiges und kein vollwirkliches, aber jenes eigentümliche, das am Aufbau des selbständigen wirklichen Anteil hat. Seine Bestimmtheit ist die Bestimmbarkeit. So sind stoffgestaltende

Wesensformen nicht denkbar ohne durch sie gestaltete stoffliche Fülle. Eine solche Form ist lebendig: d. h. ihr Sein ist Bewegung aus sich selbst heraus; und kraftbegabt: d. h. zu bestimmt geartetem Wirken fähig. Der Zusammenhang von Form und Kraft leuchtet hier auf: Wesensformen sind als solche gestaltungskräftig. Von hier aus versteht man es, daß die Form als das eigentlich Seiende bezeichnet wird, dem der Stoff sein Sein verdankt, und daß man schwanken kann, ob man nicht sie allein und nicht erst das Ganze οὐσία oder Substanz nennen solle. Die Entscheidung für das Zweite wird dadurch nahegelegt, daß sie wesenhaft stoffgestaltend und darum niemals ohne Stoff ist. Form und Stoff sind ganz eigentlich ins Dasein gesetzt, ihr Sein ist Selbstausswirkung der Form in räumlicher Fülle, Geformtwerden des Stoffes und Selbstaussgestaltung zum geformten Ganzen; in diesem Ganzen ist die Form das Tragende in einem eigentümlich erfüllten und wurzelhaften Sinn des Wortes. Wenn das Ganze als das Tragende bezeichnet wurde im Verhältnis zu dem, was zu seinem Wesensbestand gehört, so ist die Form das, was dieses Ganze von innen her trägt. Und wenn die stoffliche Eigenart in dem Ganzen das Grundlegende genannt wurde gegenüber allem, wodurch sie sich nach außen kundgibt und betätigt, so ist wiederum die stoffgestaltende Form letztlich grundlegend. Ist sie es nicht auch, durch die das Ganze sich zum Ganzen beschließt, sich zum »Gebilde«, zur abgegrenzten Einheit gestaltet und damit der Leerform des Dinges einfügt? Nach dem, was früher über die verschiedenen Grundarten der Raumerfüllung gesagt wurde, scheint es, daß nicht allen Formen diese Kraft zur Selbstabschließung eigen ist. Es wird also nötig sein, die verschiedenartigen Formen auf die Besonderheit ihrer Stoffgestaltung hin zu betrachten. Zuvor aber muß noch erwogen werden, wie die Gestaltung zu denken ist, wenn es sich um massenbeschwerten Stoff handelt. Wir haben die atomistische Auffassung kennengelernt, die sich die pure Masse in letzte unteilbare Einheiten zerlegt und diese Einheiten wieder in mannigfacher Weise zusammengefaßt denkt. Es wurde gesagt, daß solche Teilung und Zusammenfassung nur als das Werk von »Kräften« möglich sei, die der Masse als solcher nicht eigen sind. Wem sind sie dann eigen? »Freie Kräfte«, d. h. Kräfte ohne ein Etwas, dem sie eigen wären, sind ja etwas Undenkbares. Es ist hier daran zu erinnern, daß die pure Masse nicht als etwas Ursprüngliches zu denken ist, sondern als Ergebnis des Zerfalls einer ursprünglichen Einheit. Der aus lebendigen Formen heraus geborene und gestaltete Stoff wird zur puren Masse, wenn er aus der Wesenseinheit mit den ihn gestaltenden Formen heraus- und dem Raum anheimfällt. Wie solcher »Fall« möglich ist, das lassen wir hier dahingestellt. Wäre er bis an sein Ende gelangt, d. h. die Einheit von Form und Stoff restlos gelöst, die Form ihrer stoffgestaltenden Kraft beraubt, der Stoff völlig zur nicht mehr gestaltbaren Masse geworden, dann wäre keine »Natur«, keine raum-dingliche Welt mehr möglich. So ist es tatsächlich nicht. Die Masse bleibt der Gestaltung unterworfen, und die Formen haben etwas von der Kraft zur Stoffgestaltung bewahrt, aber es ist eine äußere Bewältigung eines ihnen »entglittenen« und nicht mehr genau angemessenen Stoffes. Das ist nicht so zu verstehen, als wäre zu einem Zeitpunkt die pure Masse als solche – völlig gestaltlos – vorhanden und wäre dann der Formung durch eine hinzutretende Form unterworfen. Was uns erfahrungsmäßig begegnet, ist schon auf der untersten Stufe geformter Stoff; aber die Formen sind nicht mehr solche, die den ihnen geeinten und wesensgemäßen Stoff frei und ungehemmt beherrschen und gestalten, sondern sind an die

raum-verhaftete Masse gebunden und nur noch imstande, sie in einer ihrer Eigenart entsprechenden Weise zu ordnen. So ergibt sich die Möglichkeit der Elemente als einer Mannigfaltigkeit von Stoffen, die in verschiedener Weise den Raum erfüllen und dieser Eigenart entsprechend sich sinnenfällig offenbaren.

6. Formen von verschiedener Gestaltungskraft. Erste Stufe: stoffgestaltende Formen

»Stoffe« im Sinne von Elementen, Mischungen oder Verbindungen begegnen uns in »Stücken« oder »Mengen«: ein Stück Gold, eine Wassermenge. Der Unterschied hängt mit der früher behandelten Eigentümlichkeit der Grundarten der Raumerfüllung zusammen: nur festen Stoffen ist es eigen, sich als geschlossene Einheit dingförmig abzugrenzen, Flüssiges und Gasförmiges bedarf zur abschließenden Umgrenzung eines »Gefäßes« oder einer beherrschenden, ihnen nicht innerlich eigenen Kraft. Aber auch die »Stücke« verdanken zumeist ihre tatsächliche Umrißgestalt nicht allein der Gestaltungskraft der die stoffliche Eigenart bestimmenden Form. Größe und Gestalt der äußeren Raumumgrenzung sind wohl »von innen her«, d. h. durch die stoffliche Eigenart, mitbestimmt, vorwiegend aber bedingt durch äußere Einwirkungen, denen die Stoffe im Naturzusammenhang ausgesetzt sind. Sie erscheinen darum als etwas »Zufälliges«, d. h. nicht im Wesen Begründetes, und das Wesen eines solchen Dinges erscheint gleichbedeutend mit seiner letzten Artbestimmtheit. Dürfen wir demnach sagen, daß den stoffgestaltenden Formen auf dieser Stufe die Kraft zur Gestaltung eigengesetzlicher, ihrem Wesen entsprechend abgegrenzter Gebilde fehle? Als allgemeines Gesetz läßt sich das jedenfalls nicht aussprechen, da es stoffliche Gebilde gibt, die rein von innen her eigengesetzlich ausgeformt sind: die Kristalle. Sie erscheinen wie Grenzgebilde zwischen den Gebieten der »toten Stoffe« und der »Lebewesen«. Wenn wir es als Eigentümlichkeit der Lebewesen ansehen, daß sie sich von innen heraus nach einem eigenen Gesetz gestalten, mit Hilfe der Ernährung bis zu einem natürlichen Vollmaß wachsen, sich in der ausgebildeten Gestalt mit wechselndem Stoff erhalten, sich fortpflanzen, d. h. andere Lebewesen ihrer Art hervorbringen, und schließlich sterben, so kann der Kristall ganz ähnliche Erscheinungen aufweisen: er »wächst« nach einem inneren Gestaltungsgesetz; wenn er in seiner Bildung gestört wird, so zerfällt er in zwei Kristalle von gleichem Aufbau und scheint sich damit wie eine Amöbe durch Teilung »fortzupflanzen«. Allerdings handelt es sich nicht um echtes Wachstum, denn der Kristall lagert nur bereits vorhandene Teilchen desselben Stoffes an, während beim lebendigen Wachstum fremde Stoffe umgewandelt und nach demselben Bildungsgesetz gestaltet werden. Und daß auch keine echte Fortpflanzung vorliegt, dafür ist entscheidend, daß Kristalle nicht nur und auch nicht in der Regel durch Teilung entstehen, sondern zumeist aus unkristallisierten Lösungen, während Lebewesen nur aus Lebewesen hervorgehen und niemals aus totem Stoff ein Lebewesen entsteht. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, welchem Gebiete die Kristalle angehören. Soll nun die Kraft zu solcher letzten Ausgestaltung von innen her nur vereinzelt den Stoffen zugeschrieben werden? Hedwig Conrad-Martius nennt die »Kristallität« den »natürlichen Zustand der Materie«. Das darf wohl in dem Sinn gedeutet werden, daß in jedem Stoff

die Richtkräfte liegen, die zu kristallischer Gestaltung führen können. Aber wie es nicht für jeden Stoff »natürlich« ist, in den festen Zustand überzugehen, obwohl er durch besondere Bedingungen dazu gebracht werden kann, so ist es auch nur bestimmten Stoffen eigen, sich »natürlicherweise« bis zur Kristallgestalt auszuformen, und es ist für die Gestaltung des »Kosmos« wesentlich, daß nicht alle Stoffe dahin gelangen. Andererseits ist für die Gestaltungskraft der Formen dieses Gebietes festzuhalten, daß sie an sich dazu ausreichen, Dinge von eigengesetzlicher Geschlossenheit des Aufbaus zu bilden. Die Gesamtgestalt der äußeren Natur aber ist das Ergebnis des Zusammenwirkens mannigfacher stoffgestaltender Formkräfte und verlangt von den beteiligten Stoffen verschiedene Stufen der Ausgestaltung. Der Kristall stellt die höchste erreichbare Stufe dar: das Gebilde von höchster Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit, das den größten Anspruch hat, als οὐσία anerkannt zu werden. Er veranschaulicht den Grundsatz, den der hl. Thomas häufig in seinen Schriften ausgesprochen hat: daß jedes Seinsgebiet mit seiner höchsten Stufe bereits an das nächsthöhere heranreicht. An ihm können wir erkennen, bis zu welcher Grenze die Gestaltungskraft jener Formen reicht, deren Aufgabe die Verwirklichung reiner Stoffwasheiten ist. Nicht alle Formen dieses Gebiets wirken sich bis zur äußersten Grenze ihrer Leistungsfähigkeit aus: sie gestalten keine von innen heraus umgrenzten »Gebilde«, sondern nur »Stoffe« schlechthin, die dann erst unter Einwirkung von außen zu Gebilden werden oder zum Aufbau geschlossener Gebilde beitragen (z. B. das Wasser, das durch die einfassenden Gestade zum See gestaltet wird). Die Stoffe sind »Stoff« im doppelten Sinn: als Raumfüllendes und als das, was weitere Formung zuläßt, Formung durch das Naturgeschehen oder durch menschliches Schaffen.

7. Reine Form und Wesensform der Stoffgebilde. Ihre Sinnbildlichkeit. Wesen als »Geheimnis«

Jedes Gebilde wie jeder Stoff ist Verkörperung einer Washeit, einer »reinen Form«. Die Verwirklichung wird geleistet durch die Wesensformen. Es ist möglich, daß eine reine Form (z. B. die einer Landschaft) eine Mannigfaltigkeit von Stoffen und damit auch von Wesensformen zu ihrer Verwirklichung fordert. Der Unterschied ist aber auch für die einfachen Stoffe festzuhalten.

Das Gold, das es in der Welt gibt, ist als dieser so geartete Stoff geschaffen worden; es hat im Lauf der Jahrtausende mancherlei »Schicksale« erfahren: z. T. ist es noch gar nicht aufgefunden und nur den Einwirkungen des Naturgeschehens ausgesetzt; z. T. ist es von Menschen entdeckt, verarbeitet und den verschiedensten Zwecken dienstbar gemacht worden. Was aber der Name »Gold« besagt und was in all diesen »Stücken Gold« oder »Dingen aus Gold« verwirklicht ist, das ist nicht geschaffen worden – jedenfalls nicht im selben Sinne wie das »wirkliche« Gold – und hat auch keine Schicksale erfahren. Es war, ehe die Welt wurde, und wird fortbestehen, wenn die Welt mit allem Gold, was darin ist, untergeht. Das ist es, was wir die »Wesenheit« oder die »reine Form Gold« nennen. Alles Gold, das wir kennen, ist »Gold«, nur weil und soweit es dieser reinen Form entspricht. Wir gelangen zur Kenntnis der reinen Form nur durch das Gold, das uns in der Erfahrung begegnet. Aber wir gelangen

an der Hand der Erfahrung über sie selbst hinaus zu etwas, was uns nun zum Maßstab für die Dinge der Erfahrung wird. Das »wirkliche« Gold ist mehr oder weniger »reines« Gold. Das besagt zunächst, daß es mit anderen Stoffen gemischt sein und darum sein eigenes Wesen nicht ungehemmt entfalten kann. Aber auch ungemischtes Gold braucht nicht in reinem Goldglanz zu strahlen; ja wir werden sogar sagen müssen, daß kein irdisches Gold die reine Wesenheit vollkommen verwirklicht: wir können uns viel strahlenderes, viel »goldigeres« Gold denken als alles Gold, das wir kennen – aber keines, das an Vollkommenheit die »reine Form« übertreffen würde, denn in ihr ist die höchste Vollkommenheit beschlossen, sie ist das »Ideale«, d. h. die »Grenze«, der sich alles wirkliche Gold sowie auch unsere »Idee« des Goldes zu nähern sucht.

Die Dinge bleiben also mit ihrem ausgewirkten Wesen hinter der entsprechenden reinen Form zurück. Und doch verdanken sie ihr ganzes Sein der »reinen Form«. Wir stehen vor der Rätsselfrage des »Teilhabens der Dinge an den Ideen«. Aristoteles hat diese Schwierigkeit lösen wollen, indem er die Ideen (als »reine Formen« verstanden) ganz wegstrich. Aber wir haben gesehen, welche neuen Schwierigkeiten daraus entstehen. Die Dinge sind, was sie sind, auf Grund der in ihnen wirkenden Wesensform. Die Wesensform gestaltet sie zum Abbild der reinen Form. Können wir den Stoff dafür verantwortlich machen, daß sie hinter der reinen Form zurückbleiben? In der Welt, wie sie ursprünglich geschaffen ist, müßte der Stoff einer reinen Verwirklichung der Formen dienen, er wäre ja dann rein durch die Wesensform und ihr gemäß gestaltet. Nur im Zustand des »Falls«, als aus der ursprünglichen Einheit gelöster, kann er die reine Ausgestaltung hemmen.

Rein philosophisch ist der »gefallene« Zustand nur als eine mögliche Abwandlung der Natur zu begreifen. Die theologische Lehre vom Sündenfall gibt uns einen Anhaltspunkt, diesen tatsächlichen Zustand der Welt mit dem Abfall der Menschen von Gott in Verbindung zu bringen und die Verkehrung in der ursprünglichen Ordnung der menschlichen Natur in der ganzen irdischen Welt wiederzufinden.

Wir sprachen früher davon, daß alles Geschaffene sein Urbild im göttlichen Logos hat. Als ein Abbild des göttlichen Wesens, das einen Strahl der göttlichen Herrlichkeit widerspiegeln soll, haben wir alles endliche Seiende anzusehen. Es ist aus Gott heraus – und in sich selbst hineingestellt: mit eigenem Wesen und selbständigem Dasein begabt (οὐσία = Substanz). Sein Wesen ist durchaus bestimmt durch das göttliche Wesen, muß aber in mehrfachem Sinn hinter dem göttlichen Wesen zurückbleiben: es kann in seiner Endlichkeit dessen unendliche Fülle nicht in sich fassen, und es kann nicht nur dem Umfang, sondern auch dem Grad nach die göttliche Vollkommenheit nicht erreichen. Sein Seinsanteil (Wesen und Dasein) ist ihm zugemessen, während es für das göttliche Sein kein Maß gibt (auch nicht in der Einschränkung des göttlichen Seins zum Urbild eines endlichen Seienden). Darüber hinaus gibt es aber noch ein Zurückbleiben der wirklichen Dinge hinter dem ihnen erreichbaren Höchstmaß. Und dieses Zurückbleiben ist nur begreiflich durch den »status naturae lapsae«, durch die Entartung aller Dinge im Zustand der fallenen Natur. So ist auch der Glanz des »Goldes verdunkelt« worden. Es ist dadurch in die Wesensbestimmtheit der Dinge selbst ein Bruch hineingekommen. Sie sind immer noch

Spiegel der göttlichen Vollkommenheit, aber zerbrochener Spiegel. Es besteht in ihnen ein Zwiespalt zwischen dem, was sie eigentlich sein sollten, und dem, was sie tatsächlich sind; und ebenso ein Zwiespalt zwischen dem, was sie an sich werden könnten, und dem, was tatsächlich aus ihnen wird. Das letztere betrifft nicht mehr bloß die einzelnen Stoffe in ihrer Artbestimmtheit, sondern den Zusammenhang des Naturgeschehens und die Stoffe in ihrer Eigenschaft als »Stoff« zu menschlichen Werken. Wir haben ja gesehen, daß sie Möglichkeiten in sich tragen, die nur durch äußere Einwirkungen verwirklicht werden können: ihre äußere Beschaffenheit wird bestimmt durch das, was mit ihnen geschieht. Wir dürfen annehmen, daß in der ursprünglichen Ordnung alles Naturgeschehen den Dingen zu einer vollen Entfaltung ihres Wesens und damit zu einer reinen Wiedergabe ihres göttlichen Urbildes verhelfen sollte; daß die in sie gelegten Kräfte der vollkommenen Gestaltung jedes einzelnen und des ganzen »Kosmos« angemessen und dienstbar waren und nicht als »rohe Kräfte« sinnlos oder zerstörend wirken konnten. Und so sollte auch das »Schaffen« des Menschen dazu dienen, die Gottebenbildlichkeit der Natur mehr und mehr herauszuarbeiten. Jedes »Werk« sollte nicht nur »nützlich« (d. h. den Zwecken des Menschen dienstbar), sondern auch »schön« (d. h. ein Spiegel des Ewigen) sein. Durch den Fluch über die Schöpfung sind nun die Elemente nicht bloß »entartet«, sondern auch in Aufruhr gegeneinander, so daß das Naturgeschehen zu einer wechselseitigen Hemmung ihrer Wesensentfaltung führen und »zerstörend« wirken kann. Und wenn der Mensch »im Schweiß seines Angesichtes sein Brot essen« muß, so liegt das nicht nur an der Erde, die ihm Disteln und Dornen trägt und erst nach harter Mühe gute Früchte hervorbringt, sondern an dem Widerstand aller Stoffe, an die er die arbeitende Hand legt.

So geben uns Erbsünde und Strafzustand der Schöpfung einen Schlüssel zum Verständnis des Gegensatzes zwischen ausgewirktem Wesen und reiner Form. Wir müssen aber auch das Verhältnis beider in der ursprünglichen Ordnung noch etwas näher erwägen. Das wird uns im Verständnis dessen, was Wesen besagt, noch etwas weiterführen. Wir sagten vorhin, das Wesen der Dinge sei durchaus bestimmt durch das göttliche Wesen. Wir versuchten die »reine Form« als »Urbild« der Dinge in Gott zu verstehen. Aber das göttliche Wesen ist uns ja in diesem Leben unzugänglich: wir können es nicht nur seiner Unendlichkeit wegen nicht »begreifen«, d. h. als Ganzes umfassen – wir können es überhaupt nicht anschauen, nicht »hineinschauen« und darum auch nicht die Urbilder der Dinge darin vorfinden. Das ist der große Einwand, der von scholastischer Seite immer wieder gegen die phänomenologische »Wesenserkenntnis« erhoben worden ist: man sah darin den vermessenen Anspruch, schon in diesem Leben der »visio beatifica« teilhaftig zu sein. Vielleicht ist schon aus den Ausführungen dieses und des vorausgehenden Kapitels klar geworden, daß es sich darum nicht handelt. Aber das bisher Gesagte bedarf doch noch einer Ergänzung, wenn Glaubenswahrheit und philosophische Erkenntnis nicht ohne Zusammenhang und unausgeglichen nebeneinander stehen bleiben sollen.

Wir kommen zum »Wesen« als der festen und dauernden, von äußeren Einflüssen unabhängigen inneren Wasbestimmtheit der Dinge rein durch die Betrachtung des endlichen Seienden, dem wir in der

natürlich erfahrbaren Welt begegnen, ohne Zuhilfenahme von Glaubenswahrheiten oder gar besonderer übernatürlicher Erleuchtung. Und wir kommen noch darüber hinaus: die tatsächliche Wesbestimmtheit der Dinge weist über sich selbst hinaus auf das, was sie sein sollten und könnten, auf ihr Urbild, das Maß und Richtschnur für sie bedeutet. Die Rätsel, die uns Sein und Erkennbarkeit dieser Urbilder, reinen Formen oder Wesenheiten aufgeben – wir fassen sie und fassen sie doch eigentlich nicht, sondern nähern uns ihnen nur an; und doch können wir sie nicht abweisen, weil wir nur mit ihrer Hilfe erfassen, was wir überhaupt von den Dingen erfassen –, veranlassen uns, die Antwort, die uns eine Philosophie aus rein natürlicher Erkenntnis schuldig bleibt, auf einem anderen Gebiet zu suchen: in den Glaubenswahrheiten und der theologischen Lehrüberlieferung. Der göttliche Logos, durch den und nach dem alles geschaffen ist, Joh 1 bietet sich uns als das urbildliche Seiende, das alle endlichen Urbilder in sich befaßt. Sie werden dadurch für uns nicht begreiflicher, aber der Grund ihrer Unbegreiflichkeit leuchtet auf: sie sind von dem Schleier des Geheimnisses umhüllt, der alles Göttliche vor uns verbirgt und doch in gewissen Umrißlinien andeutet. Und dieser Schleier fällt nun auch auf die innere Wesensbestimmtheit der Dinge, die zunächst als etwas so Klares und Nüchternes erscheint und ja tatsächlich das eigentlich »Begriffliche« für uns ist, d. h. das, was wir mit unseren Begriffen zu fassen suchen. Die Naturwissenschaft bestimmt das Gold nach seiner Farbe, seiner Härte, seinem spezifischen Gewicht, nach seinem Verhalten zu anderen Stoffen usw. Wenn wir versuchen, sein Wesen zu fassen, so werden wir Farbe, Glanz, die Fähigkeit, sich hämmern zu lassen und mancherlei Gestalten anzunehmen, und noch anderes mehr als »wesentlich« oder »im Wesen begründet« ansehen. Aber das Wesen läßt sich nicht in solche Einzelzüge auflösen oder aus ihnen zusammensetzen. Es ist ein Einheitliches und Ganzes und ist mehr als die Summe aller Einzelzüge, die wir entdecken können, und in dieser Einheit und Ganzheit schließlich nur noch mit Namen zu nennen. Und es schließt etwas in sich, was sich überhaupt nicht als »stoffliche Eigenschaft« fassen läßt. Wir haben ja »Stoff« (in einem Sinn des Wortes) als Gattungsnamen für das genommen, was den Raum erfüllt, sich darin ausbreitet und darbietet und auswirkt. Aber das Wesen der stofflichen Dinge erschöpft sich nicht in ihrem räumlichen Sein. Warum werden aus Gold Kronen und Schmuck gefertigt? Doch nicht nur, weil es selten und darum kostbar ist, sondern weil es dazu »paßt«, weil sein Glanz etwas von königlicher Herrlichkeit an sich hat. Und warum nennt man einen Menschen »treu wie Gold«? Weil Gold beständig ist und nicht leicht durch äußere Einflüsse angegriffen wird – gewiß. Aber es handelt sich doch nicht um eine bloße äußere Ähnlichkeit. Die bildlichen Redewendungen unserer Sprache bringen einen inneren Zusammenhang zwischen den verschiedenen Gattungen des Seienden zum Ausdruck und darüber hinaus den Zusammenhang mit dem göttlichen Urbild. Es gehört zum Wesen alles Endlichen, »Sinnbild« zu sein, und zum Wesen alles Stofflichen und Räumlichen, »Gleichnis« von Geistigem zu sein. Das ist sein geheimer Sinn und sein verborgenes Inneres. Eben das, was es zum Gleichnis des Geistigen macht, macht es zum Sinnbild des Ewigen, weil Gott Geist ist und das endliche Geistige nächstehendes Sinnbild als das Stoffliche.

So trägt jedes Ding mit seinem Wesen sein Geheimnis in sich und weist gerade dadurch über sich selbst hinaus. Wie die Flüchtigkeit und Hinfälligkeit des endlichen Seins uns die Notwendigkeit eines ewigen Seins enthüllt, so die Unvollkommenheit aller endlichen Wesen die Notwendigkeit eines unendlich vollkommenen Wesens.

8. Zweite Stufe: Lebewesen. Leib – Seele – Geist als Grundformen wirklichen Seins

Ein neues Gebiet stofflichen Seins liegt in dem vor, was wir »Lebewesen« nennen. Das Eigentümliche gegenüber dem niederen Gebiet der sogenannten »toten« Dinge wurde schon nach mancher Richtung – im Gegensatz zu den Kristallen – gekennzeichnet: es besteht hier die Möglichkeit, fremde Stoffe umzuformen und sich einzugestalten oder »einzuverleiben« und neue Gebilde der eigenen Art aus sich herauszusetzen. Die Formen, denen solche höhere Gestaltungskraft eigen ist, werden von Aristoteles und der Scholastik als »Seele« bezeichnet, und das Stoffgebilde, das von einer solchen Form gestaltet wird, ist als »Leib« anzusprechen.

Die Ausdrücke »Seele« und »Leib« erhalten in den verschiedenen Bereichen des »Lebendigen« eine verschiedene inhaltliche Erfüllung. Darüber hinaus aber bezeichnen sie verschiedene Grundformen wirklichen Seins, denen als dritte die des »Geistes« an die Seite zu stellen ist. »Das leibliche Sein ist wesenhaft das, worin eine Entität sich selber in gleichsam »ausgeborener«, d. h. zu faktischer Entfaltung gelangter und sich hierin mit sich selbst beschließender und ungrenzender Gestalt besitzt – einer Gestalt, in der sie ruhend endgültig darstellt und offenbart, was sie ist ... Das seelische Sein ist das verborgene »Leben« oder die verborgene Quelle, aus der heraus eine solche Entität zur Leibhaftigkeit zu gelangen vermag ... Im geistigen Sein aber vermag eine also substantiierte und leibhaft gewordene Entität wiederum in selbstloser und unfixierter Form aus sich herauszugehen, sich rein und frei vom beschwerenden und ungrenzenden Selbst anderem »hinzugeben« und an ihm »teilzunehmen«. Diese drei Grundformen grenzen drei verschiedene Reiche wirklichen Seins ab, aber nicht in ausschließender Weise, sondern so, daß »die Einzelgestaltungen innerhalb dieser Reiche selbst wieder unter der Gestaltungsherrschaft dieser drei Kategorien stehen«, nur jeweils bestimmt und modifiziert durch die Hauptkategorie. »Das Reich der Leiblichkeit ist das der »Natur« oder ... das »irdische« Reich im prägnanten Sinne ... Das Reich des Geistes ist das Reich des Überirdischen, das Reich der Seele das des Unterirdischen ...«; das letzte ist »die Dimension des noch unoffenbaren Lebens ...«, das als solches zur Entfaltung, zur Leiblichkeit ... drängt. Das Überirdische aber ist das Reich der durch und durch aktuellen und damit in der Herrlichkeit der vollkommenen Selbstlosigkeit (bei höchstmöglicher Fülle und Wesenhaftigkeit!), Unbeschwertheit und Lichthaftigkeit stehenden Entfaltung«

Wenn auf der Stufe der »toten« Dinge noch nicht von wahrer Leibhaftigkeit gesprochen werden kann, so hat das zwei Gründe: 1. daß die Gestalt dieser Dinge nicht reine Auswirkung ihrer eigenen Wesensform ist, sondern weitgehend äußerlich bedingt und in diesem Sinn »zufällig«, 2. weil in der

»gefallenen« Natur die stoffliche Fülle nicht in lebendiger Einheit mit der Wesensform, sondern der Herrschaft der Form nur äußerlich unterworfen ist. Eben darum kann von »toter« Natur gesprochen werden. Was gibt uns aber ein Recht, bei den sogenannten »Lebewesen« von »Leib«, »Leben« und »Seele« zu sprechen, da sie doch mit dem Stoff, aus dem sie sich aufbauen, dessen »tote Natur« in sich aufnehmen? Von einem »Leib« kann hier gesprochen werden, weil das in sich geschlossene Gebilde von der Wesensform als Ausdruck ihres eigenen Selbst gestaltet ist, wenn auch aus einem Stoff, der sich der Gestaltung widersetzen, die Reinheit des »Ausdrucks« trüben und zum Zerfall des Gebildes führen kann. Die Wesensform selbst ist als »Seele« in Anspruch zu nehmen, weil sie ein »Verborgenes« ist, das nach Gestaltung und Offenbarung in leibhafter Fülle drängt. Und diese Gestaltung von innen nach außen ist »Leben«, freilich ein dem Tode unterworfenenes Leben.

9. Die Pflanzenseele

In dem umgrenzten Sinn hat schon die Pflanze Seele und Leib. Hedwig Conrad-Martius nennt die Pflanzenseele eine »gestaltende Seele«. Sie wird von der Tier- und Menschenseele dadurch abgegrenzt, daß ihr Sein sich im »Gestalten« erschöpft, daß alle ihre Leistungen diesem Zweck dienen, während bei den Seelen der anderen Lebewesen diese Aufgabe nur eine unter anderen ist. Wenn wir unter »Seele« die einem Lebewesen innerwohnende Wesensform verstehen, so ist es jeder Seele als solcher eigen, daß sie die Kraft zu eigentümlicher Stoffgestaltung in sich trägt: in jener der Formkraft der bloßen Stoffgebilde überlegenen Weise, die ihr die Umformung fremder Stoffe möglich macht. Es ist die eigentümliche Seinsweise der Lebewesen, sich fortschreitend von innen heraus mit Hilfe der aufgenommenen Stoffe aufzubauen und zu gestalten: die eigentümliche Seinsweise, die wir »Leben« nennen. Freilich ist es kein wahres und volles Leben, weil es nicht von Grund aus und ohne Einschränkung Gestaltung von innen heraus, d. h. aus der Form heraus ist. Die Form ist wohl »lebendig«, sofern sie gestaltungskräftig ist, aber sie ist gebunden an einen Stoff, in dem sie sich nicht völlig frei auswirken kann. Ihre Lebendigkeit ist kraftvoller und freier als die der »toten Dinge«, nicht nur, weil schon der ihr ursprünglich zu Gebote stehende Stoff von innen her zum Ganzen gestaltet ist, sondern weil sie auf diesen Stoff nicht beschränkt ist, vielmehr sich von »außen« – d. h. von dem, was jenseits der Grenzen dieses Ganzen und damit ihres ursprünglichen Gestaltungsbereichs liegt – Stoff aneignen, in dieses Ganze einbeziehen und es mit seiner Hilfe ausgestalten kann. Aber diese Stoffbeherrschung ist nicht unbegrenzt. Von der Eigengesetzlichkeit der »fremden« Stoffe hängt es ab, in welchem Maß das ausgestaltete Ganze Verwirklichung der Form ist.

10. Die Entwicklung der Lebewesen

Die Verwirklichung ist eine »fortschreitende«, es gehört zur Eigentümlichkeit der Lebewesen, nicht »fertig« ins Dasein zu treten. In gewissem Sinn kann man das allerdings für alles Irdische in Anspruch nehmen. Alles irdische Wirkliche, die gesamte sichtbare Schöpfung ist ein Reich des »Werdens«. Jedes schon gestaltete Ding trägt noch Möglichkeiten in sich, die der Verwirklichung harren. Das gilt auch von den noch nicht dinglich geschlossenen Stoffen. Wir wissen nicht, was unter

dem »Chaos« zu verstehen ist, das uns als Anfangszustand der geschaffenen Welt genannt wird. Wir können es uns als ein »Durcheinander«, eine Vermengung aller Elemente denken, in der es den einzelnen noch nicht möglich gewesen wäre, sich ihrer Eigentümlichkeit entsprechend zu entfalten. Es bedurfte eines »Anstoßes der Bewegung«, um zu jenem geordneten Spiel der Kräfte zu gelangen, das wir Kausalgeschehen nennen. Die Erschaffung der Stoffe und der Anstoß der Bewegung sind nicht zeitlich getrennt zu denken, und nicht eine zwischen beiden Zeitpunkten liegende Strecke als Dauer des »Tohuwabohu«. Die Stoffe können ja nur als formdurchwirkte ins Dasein treten, also in Gestaltung begriffen und ihrer Form gemäß nach außen wirkend; und so gehört zu ihrem Dasein auch die Bewegung, durch die sie sich trennen oder auch verbinden, jedenfalls aber zu einer solchen Scheidung und in eine solche Ordnung gelangen, daß sie sich als »Gebilde« entfalten können: die festen Körper als in sich geschlossene und fest umgrenzte Raumgestalten, die flüssigen und gasförmigen Körper durch die festen abgegrenzt oder sie umspielend. Es darf wohl auch angenommen werden, daß nach der ursprünglichen Ordnung der Schöpfung die Bewegung und wechselseitige Beeinflussung der Stoffe ihnen dazu helfen sollte, sich in der ihnen eigentümlichen Weise zu gestalten und zu entfalten und durch ihre ganze äußere Erscheinung jene Sprache zu sprechen, die von dem Ewigen kündigt: eine Sprache, die sich nicht in Worte übersetzen läßt, deren Sinn nicht in Begriffe zu fassen ist, die aber sich immer noch eindringlich aus dem Ragen der Berge, dem Wogen des Meeres, dem Brausen des Sturmes und dem leisen Lufthauch vernehmen läßt. Daß das Naturgeschehen vielfach zu Hemmungen und Störungen, ja zur Zerstörung von Gebilden führt, das läßt sich als im Zustand der gefallenen Natur begründet ansehen; es blickt aber die ursprüngliche Ordnung immer noch durch: die Welt ist immer noch Kosmos und nicht Chaos.

Es gibt also Entstehen und Vergehen, Veränderung und Umwandlung schon in der »toten« Natur. Das »Werden« des Lebendigen hebt sich aber davon eigentümlich ab. Ein bloßes Stoffgebilde (starr, wie es als massenbeschwertes ist) würde so, wie es ist, unverändert beharren, wenn es keine äußere Einwirkung erführe. Eben darum heißt es »tot«. Was lebt, dem ist es gegeben, sich von innen heraus zu bewegen und zu gestalten. Solches Leben tritt als Pflanzenleben zu Tage von dem Augenblick an, wo der Same zu keimen beginnt. Der »Werdegang« des Gebildes ist eine Entwicklung auf ein bestimmtes Ziel hin: die vollentfaltete Gestalt mit allem, was dazu gehört – bis zur reifen Frucht. Dieser Werdegang hat selbst eine ganz bestimmte »Gestalt«: keine Raumgestalt, eher noch eine »Zeitgestalt«, weil es sich um ein bestimmt geartetes Fortschreiten handelt. Es ist aber doch auch in gewisser Weise der Raum daran beteiligt, weil es ein fortschreitendes Sichhineingestalten in den Raum ist und eine fortschreitende Umbildung der Raumgestalt. Im Verhältnis dazu möchte man die »toten Dinge« fertig nennen. Es gibt bei ihnen ein beharrendes Sein, und wir können bei ihnen von dem sprechen, was sie sind, von ihrer Wesensbestimmtheit als dem Wesen, das sie haben und in ihrer äußeren Erscheinung wie in ihrem Wirken und Leiden kundgeben. Bei den Lebewesen ist die Wesensbestimmtheit vielmehr das, was ihnen vorschreibt, was sie werden sollen, und was sie sich fortschreitend aneignen. Zugleich haben sie doch aber auf jeder Entwicklungsstufe schon ein

eigentümliches Wesen und eine darin begründete äußere Erscheinung und Betätigung: wir stoßen hier wieder auf das, was schon früher festgestellt wurde: bei den Lebewesen ist das Wesen selbst ein fortschreitend sich wandelndes, in der jeweils entwickelten Wesensbestimmtheit ist das »Vermögen« (als »Möglichkeit« und als »Kraft«) zum Fortschreiten begründet. Zur Verwirklichung dieser Möglichkeit bedarf es jeweils der nötigen Aufbaustoffe. Hedwig Conrad-Martius hat hervorgehoben, daß die Pflanze durch ihre Verwurzelung im Boden und ihr Hineinreichen in Luft und Licht in das »hineingetaucht sei«, was sie brauche. Sie hat es nicht nötig, sich ihre Nahrung zu suchen, und bedarf daher weder der freien Ortsbewegung noch der Empfindung, um ihre Aufgabe zu erfüllen: anorganische Stoffe aufzunehmen und in organische zu verwandeln. Andererseits muß sie mit dem auskommen, was sie an ihrem Standort vorfindet, und davon hängt nun der tatsächliche Gang ihrer Entwicklung ab: das, was von dem, was sie werden soll, wirklich wird. Wir stoßen hier wieder auf den Gegensatz der »reinen Form« – der »Idee« der Pflanze oder der bestimmten Pflanzenart, die »über« dem Entwicklungsgang steht, der »Wesensform«, die in der einzelnen Pflanze wirksam ist, und dem sich wandelnden »ausgewirkten Wesen«, das der reinen Form mehr oder weniger entspricht. Bei den rein stofflichen Gebilden können wir keinen von der Wesensform getrennten, selbständigen Stoß finden, auf den sich die Mängel des ganzen Gebildes, wie es tatsächlich ist, zurückführen ließen. Es müssen zur Erklärung die äußeren Umstände mit herangezogen werden – neben dem Grundübel: der »Entartung« aller Stoffe nach dem Fall, dem Herausfallen der »Masse« aus der inneren Einheit mit ihrer Wesensform. Bei den Lebewesen dagegen haben wir eine stoffüberlegene Formkraft gegenüber einem fremden Stoff; es wird hier in der Tat ein vorgefundener Stoff von Grund aus umgeformt: in einen anderen Stoff verwandelt, belebt und in die Gestaltseinheit des Leibes eingefügt. (Die »bildende Kunst« ahmt in ihrer Weise diese Formungsarbeit der »lebendigen Form« oder »Seele« nach.) Die Pflanzenseele ist, obwohl stoffüberlegen, doch noch durchaus stoffgebunden. Ihr Sein erschöpft sich in der Stoffgestaltung. Für sie ist der Name »innere Form« oder »Form des Leibes« besonders angemessen. Sie ist in höherem Maße »Form«, d. h. gestaltungskräftig, als die stofflichen Formen, und ist nur Form des Leibes und nichts weiter; während die Tier- und Menschenseele darüber hinaus Wesensgrundlage eines »inneren« Lebens sind. Wenn eine Pflanze ein unvollkommenes Abbild ihrer »Idee« – der Idee der Pflanze und der Idee der Rose oder Eiche – ist, ein verkümmertes oder verkrüppeltes »Exemplar«, so können hier neben den »äußeren Umständen« (ungeschützter Standort, Einflüsse der Witterung) auch mangelhafte Aufbaustoffe als Ursachen in Betracht kommen.

11. Form, Stoff und Wesen. Einheit der Wesensform. Form und Akt

Nachdem das Verhältnis von Form und Stoff zu einiger Klarheit gebracht ist, kann noch einmal die Frage aufgegriffen werden, wie »Form« und »Wesen« zueinander stehen. Wir fanden bei Aristoteles ein gewisses Schwanken, ob die Form allein als Wesen anzusprechen sei oder das Ganze aus Form und Stoff – dort nämlich, wo eine solche »Zusammensetzung« vorliegt. Es werden ja bei Aristoteles und Thomas dreierlei »Substanzen« (οὐσία = selbständiges und selbsteigenes Wirkliches) unterschieden: das erste Seiende (Gott), einfache Substanzen (reine Geister) und zusammengesetzte Substanzen

(Stoffdinge und Lebewesen: Pflanzen, Tiere und Menschen). Von den letzten sagt der hl. Thomas: »In den zusammengesetzten Substanzen also sind Form und Stoff, wie bekannt, z. B. beim Menschen Seele und Leib. Man kann aber nicht sagen, daß eins von ihnen für sich allein Wesen (essentia) genannt werden könne. Denn daß der Stoff allein kein Wesen ist, ist klar: denn ein Ding ist durch sein Wesen erkennbar und in Art und Gattung eingeordnet; der Stoff aber ist weder Erkenntnisprinzip noch wird nach ihm etwas seiner Gattung oder Art nach bestimmt, sondern nach dem, wodurch etwas wirklich ist (quo aliquid actu est). Doch auch die Form für sich allein kann nicht das Wesen der zusammengesetzten Substanz genannt werden, obwohl einige dies zu behaupten versuchen. Aus dem Gesagten geht hervor, daß das Wesen das ist, was durch die Definition der Sache bezeichnet wird: die Definition der natürlichen Substanzen aber umfaßt nicht nur die Form, sondern auch den Stoff ... es ist also klar, daß das Wesen Stoff und Form umfaßt.«

Um diese Stelle recht zu verstehen, müssen wir daran denken, daß Thomas unter »Stoff« nicht ein bestimmtes Wirkliches versteht, sondern den unbestimmten Stoff, der für sich allein nicht wirklich sein kann. Der geformte Stoff hat seine eigene Wesensbestimmtheit und ist durch sie in Gattung und Art eingeordnet. Er stellt die niederste Stufe des Wirklichen dar. Auf dieser Stufe sehen wir Stoff und Form als im wirklichen Sein untrennbar an, aber als sachlich unterschieden. Um die Frage zu beantworten, ob von einem Form und Stoff umfassenden Wesen zu sprechen sei, müssen wir uns vor Augen halten, was unter Wesen zu verstehen sei. Thomas hat soeben das Wesen als das bestimmt, wodurch das Ding erkennbar und in Gattung und Art eingeordnet ist. Das ist das, was sich begrifflich fassen läßt und was wir früher als »allgemeines Wesen« bezeichnet haben. Stofflichkeit als räumliche Fülle gehört zur Gattungsbestimmtheit der Dinge, die hier in Frage stehen, und die besondere Eigentümlichkeit der Raumerfüllung zu ihrer Artbestimmtheit. Beides ist also als zu ihrem »allgemeinen Wesen« gehörig anzusehen. Wir sprachen aber außerdem vom »individuellen Wesen«, das dem Einzelding eigen ist und es zu dem macht, was es ist. Das allgemeine Wesen ist nicht etwas neben und außerhalb des Individuellen Bestehendes, sondern das, was in ihm allgemein faßbar ist. Beim »individuellen Wesen« kann man nun wieder an Verschiedenes denken. Was das Ding zu dem Bestimmten macht, was es ist, das ist seine Wesensform. Weil aber die Wesensformen der sogenannten »zusammengesetzten Substanzen« sich notwendig in stofflicher Fülle auswirken, so gehört diese ihre stoffliche Fülle zu dem, was sie sind, und ihre Stoffbestimmtheit ist als Teil ihres individuellen Wesens anzusehen. Um den Unterschied zwischen der Wesensform und dem durch sie bestimmten Wesensganzen deutlich zu machen, haben wir dieses als das »ausgewirkte Wesen« bezeichnet. Der Unterschied ist schon bei den bloßen Stoffdingen aufzuzeigen, er tritt aber noch deutlicher hervor bei den Lebewesen, weil die Wesensform sich hier fremder, zunächst von ihr getrennter Stoffe bemächtigt. Diesem Gebiet hat der hl. Thomas auch sein Beispiel für Form und Stoff entnommen: Seele und Leib des Menschen. Wir bleiben noch auf der niederen Stufe stehen, um nicht die neuen Fragen hineinzuziehen, die durch das Wesen des Menschen als solchen nahegelegt werden, und setzen dafür »Seele« und »Leib« der Pflanze. Streng genommen sind allerdings nicht Seele und »Leib« trennbar,

sondern nur Seele und Körper. Denn unter »Leib« verstehen wir den beseelten Körper; ein Körper, in dem kein Leben und somit keine Seele, die ihm Leben gibt, ist, verdient den Namen »Leib« nicht mehr. Das Leben ist das Sein des Lebewesens, und wo kein Leben ist, da »ist« auch kein Lebewesen. Die Seele formt den »Organismus«, in dem jeder Teil als »Glied« oder »Organ« in das Gesamtleben einbezogen ist. Die Trennung von Stoff und Form ist hier so deutlich, weil etwas Stoffliches da ist, ehe das Leben sich regt und die lebendige Formung von innen beginnt; ebenso bleibt etwas Stoffliches zurück, wenn das Leben, das darin war, aufhört. Eben darum sagen wir, daß ein bereits geformter Stoff neu geformt werde, daß in ihm das Leben »sich zu regen beginne« und wieder daraus entschwinde, wenn der Organismus »absterbe«. Wir können von »demselben Ding« sprechen, das erst lebendig und dann tot ist. In diesem Sinne nennt es der hl. Thomas eine Äquivokation, wenn man von »Auge« oder »Ohr« des Toten spreche. Das heißt nichts anderes, als daß der Körper nicht mehr Leib ist, wenn ihn die Seele verlassen hat. Aber der Körper, der vorher Leib war, ist noch da. Der Tod als der Übergang vom lebendigen zum toten Dasein ist keine Veränderung, wie es die Veränderungen des Lebewesens und die Veränderungen des toten Körpers sind. Bis zum Augenblick des Todes ist es das Lebewesen, das alle Veränderungen durchmacht und in diesem Geschehen lebt. Von diesem Augenblick an ist das Lebewesen nicht mehr da, sondern an seiner Stelle etwas anderes. Freilich nicht so, als wäre ein Ding fortgetragen und ein anderes an die Stelle gelegt worden (eins, das ihm zum Verwechseln gleicht). Es hat vielmehr eine Verwandlung stattgefunden: was vorher Lebewesen war, ist jetzt totes Ding.

Die Auffassung dieser Vorgänge hängt mit der Frage der Einheit der Wesensform in einem Lebewesen zusammen: der Einheit, die der hl. Thomas so entschieden gegen die Mehrzahl seiner Zeitgenossen verfochten hat. Die Wesensform (*forma substantialis*) ist das, wodurch etwas ein selbständiges und selbsteigenes Sein (*esse substantiale*) hat. »Damit etwas die Wesensform eines anderen sein könne, ist zweierlei erforderlich: das eine ist, daß die Form der Grund des selbständigen und selbsteigenen Seins (*principium essendi substantialiter*) für das sein muß, dessen Form sie ist; ich meine aber nicht den bewirkenden Seinsgrund (*principium effectivum*), sondern den formalen, wodurch etwas ein Seiendes ist und genannt wird. Daraus folgt das andere: daß nämlich Form und Stoff zusammen ein Sein haben (*convenient in uno esse*); für den bewirkenden Seinsgrund und das, dem es das Sein gibt, trifft das nicht zu; und das ist das Sein, in dem das zusammengesetzte Seiende als selbständiges und selbsteigenes ist (*in quo subsistit substantia composita*); es ist dem Sein nach eines, besteht aber aus Form und Stoff.« In dem Zusammenhang, dem diese Stelle entnommen ist, handelt es sich um die Beweisführung dafür, daß die geistige Seele des Menschen Form des Leibes sein könne. Aber das Gesagte muß für jeden Stoff und jede Form gelten. Nach unserer Auffassung sind die niedersten stofflichen Gebilde eine untrennbare Einheit von Stoff und Form, stoffgestaltende Form oder geformter – d. h. in seiner Eigenart bestimmter – Stoff; ohne diese Bestimmtheit ihres Was wären sie nichts, und damit würde auch ihr Sein zunichte. Ihr Sein ist eines, aber eins, das durch Form und Stoff bedingt ist. Der ursprüngliche »bewirkende Seinsgrund«, dem sie ihr Sein verdanken, ist die göttliche

Schöpfungstat: deren Sein ist ein anderes als das des Geschaffenen. Der Fall, mit dem wir uns gegenwärtig beschäftigen – die Pflanze und ihre Wesensform –, ist schon weniger einfach. Eine Reihe von Stoffen tragen zu ihrem Aufbau bei. Das Ganze ist in eigentlicherem Sinn ein zusammengesetztes Gebilde. Hat jeder Stoff seine eigene Form? Und ist die belebende Form, die wir »Seele« nennen, eine zu den anderen hinzutretende? Oder ist sie es, die dem ganzen Gebilde sein Sein gibt, und ist dieses Sein eines für das ganze Gebilde? Die Stoffe, die zum Aufbau des ganzen Gebildes beitragen, hatten eine Form und ein Sein: die Pflanze, die aus einem Keim erwächst, entsteht ja nicht aus nichts, sondern aus dem Keim und aus den Aufbaustoffen, die aus der Luft und dem Boden aufgenommen werden. Das ganze Gebilde aber, das aus diesen »Teilen« erwächst, ist nicht die Summe der Teile, sondern ein neues Gebilde mit einer neuen Form und einem neuen Sein. Dabei ist ein wesentlicher Unterschied zwischen dem Keim und den neu hinzukommenden Aufbaustoffen: der Keim ist der Anfang des neuen Gebildes: er ist es, der andere Stoffe »aufnimmt« und in ein neues Sein überführt. Das neue und andersartige Sein ist das »Leben«, und die Form, die das Leben gibt, ist die »lebendige Form« oder »Seele«. Weil das ganze Gebilde eines ist, muß auch das, was ihm Einheit gibt, eines sein. Das, was vor dem Beginn des Lebens vorhanden war, ist nach der Belebung nicht mehr dasselbe, was es vorher war. Das, Stoffliche, das vorher war, und das Stoffliche, das nach dem Entschwinden zurückbleibt – sie wären nicht als »dasselbe« erkennbar ohne die Folge von Veränderungen, die während der Dauer des Lebens vor sich gingen und aus dem einen das andere werden ließen. Diese Veränderungen aber haben das Lebendige, nicht den toten Stoff zur Grundlage. Der Körper, der beim Entschwinden des Lebens zurückbleibt, wäre nicht das, was er ist, ohne das Leben, das ihn zu dem, was er nun ist, geformt hat. Das spricht für die Auffassung, daß die Seele nicht nur das Leben gibt – als etwas zu dem bereits vorhandenen, andersartigen Sein Hinzukommendes –, sondern das ganze Sein bestimmt. Das Lebewesen ist auch das, was es als stofflicher Körper ist, dadurch, daß es dieses so geartete Lebewesen ist. Lebewesen sein heißt sich als lebendiger Körper aufbauen, und darin ist eingeschlossen: sich als stofflicher Körper aufbauen. Ehe das Leben begann, war eine andere Form da: in den fremden Aufbaustoffen eine stoffliche Form; bei den Samen und sonstigen »Anfängen« eines neuen pflanzlichen Lebens haben wir einen merkwürdigen Zwischenzustand – sie sind nicht tot, aber auch noch nicht lebendig; wäre die erste Form geblieben, statt der lebendigen Platz zu machen, so wäre mit dem, was durch sie geformt wurde, ganz anderes geschehen. Und wenn das Leben aufgehört hat, geschieht mit dem Körper, den die Lebensseele gestaltet hat, wiederum ganz anderes, als geschehen würde, wenn er noch lebendig wäre. Der Körper ist geformter Stoff, aber herausgelöst aus der Einheit mit der lebendigen Form, die ihn gestaltet hat. Er ist ein »Ding«, ein Gebilde von geschlossener Einheit, und »wirklich«: er wirkt und erfährt Einwirkungen, aber nicht im Sinn seiner ursprünglichen Wesensform. Soll man sagen, daß sein Sein und das, was er ist, nur Nachwirkungen dieser ursprünglich gestaltenden Form sind? Und fehlt es diesem »zurückgelassenen« Sein und Wesen jetzt an einem eigenen »Träger«? Oder tritt eine neue Form – eine rein stoffliche – an die Stelle der lebendigen, die das Gebilde »aus sich entlassen« hat, oder auch eine Mehrheit solcher Formen, wenn der Körper »zerfällt«? Ich lasse diese Frage offen. Eine mögliche Deutung wäre, daß die Formen der Stoffe, die

zum Aufbau des lebendigen Leibes beitragen, unter der Herrschaft der lebendigen Wesensform nicht einfach verschwinden, sondern nur außer Kraft treten, und daß sie ihre Stelle wieder einnehmen, sobald die Wesensform, die sie »bindet«, sich zurückzieht. Ich wage keine Entscheidung.

Bei den Wandlungen vom Tod zum Leben und vom Leben zum Tod erhält sich etwas, was es erlaubt, trotz der Wandlung von »demselben« vorher und nachher zu sprechen: das »Diesda«, die Leerform des Dinges, erfüllt von einem Inhalt, der ein Restbestand des ursprünglich gestalteten Gebildes ist. Es gibt auch Stoffeinheiten, bei denen nur einzelne Teile aus dem Lebensganzen entlassen sind: ein dürres Blatt an einem blühenden Zweig, ein abgestorbener Ast an einem grünen Baum – das sind von der lebendigen Form gestaltete Dingteile, die nicht mehr Glieder des Lebewesens, nicht mehr von seinem Leben durchströmt sind.

Der hl. Thomas bezeichnet öfters die Form, die dem Ganzen das Sein gibt, als »Akt« und setzt sie mit dem Sein selbst gleich: »... es ist nicht unangemessen (zu sagen), daß das Sein, in dem das Zusammengesetzte als Selbständiges und Selbsteigenes ist, dasselbe sei wie die Form, da das Zusammengesetzte nur durch die Form ist und beides getrennt voneinander kein selbständiges Sein hat (nec seorsum utrumque subsistat).« Wenn wir dabei bleiben – wie wir es für sachlich gefordert halten und wie es letztlich auch der Auffassung des hl. Thomas entspricht –, Seiendes und Sein bei allem endlichen Seienden zu trennen, so werden wir die Form nicht als Sein bezeichnen können. Und wenn wir unter »Akt« das wirkliche Sein verstehen, so werden wir demnach auch die Form nicht als »Akt« bezeichnen können, sondern nur als etwas »Aktuelles«, d. h. als das, was in dieser so gearteten Pflanze wirklich und wirksam ist und es macht, daß die Pflanze eine so geartete und wirkliche ist. Entsprechend müssen die Stoffe, die zum Aufbau der Pflanze beitragen, als etwas »Potenzielles« bezeichnet werden, d. h. etwas, was in sich die Möglichkeit (passive Potenz) hat, durch diese Form »belebt« und als Teil oder Glied in die Einheit dieses Pflanzenleibes einbezogen zu werden. Dabei sind noch verschiedene Stufen zu unterscheiden: die Fähigkeit der »anorganischen« Stoffe, in »organische« umgewandelt zu werden, und die der organischen Stoffe, in die Lebenseinheit des Pflanzenleibes einzugehen und damit neue Wirkungsmöglichkeiten (aktive Potenzen) zu erhalten. Das Leben der Pflanze ist eine beständige Verwirklichung von Möglichkeiten. Wenn wir noch einmal an die Bedeutungsverschiedenheit und den Bedeutungszusammenhang der Ausdrücke ἐνέργεια – ἔργον – ἐντελέχεια (Wirklichkeit, Wirksamkeit – Werk – Seinsvollendung) zurückdenken, die alle mit dem einen Wort »Akt« wiedergegeben werden, so werden wir als ἐνέργεια, als wirkliches und wirksames Sein, am treffendsten das Leben selbst bezeichnen, das wirkliche und wirksame Seiende aber – die Wesensform und das in ihrer Kraft wirksame Lebensganze – als ἐνεργεία ὄν; ἔργον = Werk kann einmal das Lebewesen auf der jeweiligen Entwicklungsstufe genannt werden: als das Ergebnis des formenden Wirkens; sodann aber jede seiner »Leistungen«, jede Lebenstätigkeit; ἐντελέχεια, Seinsvollendung ist das Ziel des ganzen Entwicklungsganges; damit wäre einmal die Entwicklungshöhe zu bezeichnen: das Sein des vollentfalteten Lebewesens; andererseits die Zielgestalt, auf die der ganze Werdegang durch die Wesensform gerichtet ist.

Als »Wesen« der lebendigen Stoffgebilde ist nach diesen Ausführungen und in Übereinstimmung mit der angeführten Thomasstelle ihre Form- und Stoffbestimmtheit anzusehen. Denn sie sind das, was sie sind, dadurch, daß bestimmt geartete Stoffe fortschreitend nach einem eigentümlichen Bildungsgesetz umgeformt werden. So kommen wir auch auf dieser Stufe zu einer Trennung von Wesen und Wesensform (τὸ τί ἦν εἶναι und μορφή).

12. Gattungs- und Artbestimmtheit der Lebewesen. Zeugungsfähigkeit

Zur Wesensbestimmtheit der Lebewesen gehört aber noch mehr als die Zusammensetzung aus Form und Stoff und die Kraft der Form zur Stoffgestaltung oder des ganzen Gebildes zur Selbstgestaltung. Die Lebewesen stellen gegenüber den bloßen Stoffdingen eine neue Gattung des Wirklichen dar. Zu ihrer Gattungsbestimmtheit gehört außer der Zusammengesetztheit aus Form und Stoff die stoffüberlegene Gestaltungskraft der Form. Die Artbestimmtheit ist nicht bloß auf seiten der Form zu suchen wie bei den reinen Stoffgebilden, die Eigentümlichkeit der Form erfordert auch eine entsprechende Artung des Stoffes. Schließlich gehört zur Gattungsbestimmtheit nicht bloß die Kraft zur Selbstgestaltung des Einzelgebildes, sondern die darüber hinausgehende Kraft des Einzelgebildes, gleichgeartete Gebilde hervorzubringen. Damit bekommt »Art« einen neuen Sinn: es bezeichnet nicht bloß das, was eine gemeinsame Wesensbestimmtheit hat, sondern zugleich die Gesamtheit dessen, was in einem Abstammungszusammenhang steht. Die beiden Bedeutungen von »Art« fallen nicht zusammen. Jedes Lebewesen hat seine Artbestimmtheit – die »gleiche« wie alle anderen »seiner Art« – und verdankt sie seiner Zugehörigkeit zu dem »Ganzen«, das eine gemeinsame Wesensbestimmtheit hat, weil es in einem Abstammungszusammenhang steht.

Es gehört also zum Wesen des Lebendigen, daß die Formkraft mehr ist als Kraft zur Selbstgestaltung. Es ist seinem gattungsmäßigen Wesen nach zeugungsfähig. Was bedeutet das: »zeugungsfähig«? Wir sagen: fähig, ein Einzelgebilde derselben Art hervorzubringen. Wenn wir das wörtlich nehmen, so heißt es, daß ein neues Lebewesen, ein Gebilde aus Stoff und lebendiger Form, erzeugt werde. Sicher ist, daß ein neues Lebewesen entsteht und daß ein eigentümliches Stoffgebilde von dem erzeugenden Lebewesen geformt und zu eigenem Dasein abgesondert wird. Verdankt aber das Erzeugte dem Erzeugenden auch seine Form und sein Leben? Ein Apfelbaum im Schmuck seiner reifen Früchte ist noch eine Lebenseinheit. Die Früchte sind lebendig, weil sie von seinem Leben durchströmt sind; seiner Formkraft verdanken sie, was sie sind, sie sind noch Glieder des Ganzen. Der abgefallene Apfel beginnt ein Sonderdasein. Und in sich birgt er den lebensfähigen Samen. Wo liegt der Anfang des neuen Lebens?

Aristoteles sieht den Selbstaufbau der Lebewesen durch Ernährung und Wachstum und die Bildung neuer Lebewesen durch Zeugung als eng zusammengehörig an: er erklärt die Zeugung durch das Vorhandensein überschüssiger Aufbaustoffe in dem erzeugenden Lebewesen; dessen Formkraft bildet aus diesem Überschuß, den es ausscheiden muß, den Samen, der das neue Lebewesen potenziell in sich enthält. In ihren Untersuchungen über das Wesen der Pflanze, die im Zusammenhang einer

großangelegten *Ontologie* und in engster *Fühlung* mit den jüngsten biologischen Forschungen erwachsen sind, kommt *Hedwig Conrad-Martius* zu einem ähnlichen Ergebnis: »Wachstum und Fortpflanzung ... hängen aufs engste zusammen. *Karl Ernst v. Baer* hat einmal die Fortpflanzung als »Wachstum über das individuelle Maß« hinaus bezeichnet. Wir können aber auch umgekehrt sagen: Wachstum ist »Fortpflanzung« innerhalb der einen Individualität. Auch Wachstum ist ein ständiges Zeugen und Gestalten der Pflanze oder lebenden Zelle aus sich selber heraus.« Wachstum wie Erzeugung sind Auswirkungen dessen, was *H. Conrad-Martius* als »das innerste und eigentlichste Wesen des Lebens und alles Lebendigen« ansieht: der »Selbsterzeugungspotenz«. Ihr sichtbarer Ausdruck ist die Verzweigung als »Urgestaltungsmoment der Pflanze«. Die »Fortpflanzung« in immer neuen Einzelgebilden ist wie eine Fortsetzung dieses Verzweigungsvorganges. Immerhin wird nicht verkannt, daß »Wachstum und Fortpflanzung in einem gewissen Gegensatz zueinander stehen, insofern sich die Pflanze im Wachstum als individuelle Ganzheit forterzeugt, in der Fortpflanzung dagegen über sich selber hinaus nur der Erhaltung ihrer Art dient«. Dieser Gegensatz findet seinen »gestaltlich differenzierten Ausdruck« in der Unterschiedenheit des (assimilierenden, ernährenden und damit dem Wachstum und der Individuation dienenden) Blätterwerks und des (der Fortpflanzung dienenden) Blütenwerks«. *H. Conrad-Martius* findet den Gegensatz »von Individuation und Arterhaltung ... innerhalb des vegetativen Organismus relativ unwesentlich, weil die Pflanze ihrem Wesen gemäß überhaupt noch keine geschlossene (geinnerte, zentrierte) Individualität besitzt, sondern eine wesenhaft offene«. Wichtiger ist ihr zur Kennzeichnung des Pflanzenwesens, »daß 1. Wachstum und Fortpflanzung innerhalb des pflanzlichen Organismus aus dem gleichen Wesensgrund (der – existentiellen – Fähigkeit zur Selbstumfassung und Selbstbegründung) hervorgeht und daß 2. und infolgedessen das Reproduktionsprinzip, die Fortpflanzung, die eigentlichste und wesentlichste (grundlegende) Leistung des pflanzlichen Organismus ist, wie sich in der schließlichen Ausbildung der Blüte und des Blütenstandes als dem ‚Haupt‘ der Pflanze deutlichst offenbart«.

13. Selbstgestaltung und Fortpflanzung; Einzelwesen und Art; Eigenleben und Wesensform des Einzelwesens

In unserem Zusammenhang ist aber gerade der Unterschied von Wachstum und Fortpflanzung von entscheidender Bedeutung. Ist es ein »Zufall«, daß der Apfel zur Erde fällt? Könnte an sich auch auf dem alten Stamm ein neues Bäumchen erwachsen usw.? Man wird sagen, die neue Pflanze brauche die Nahrungsstoffe aus Boden und Luft und müsse darum, von der alten abgetrennt, einen ausreichenden »Lebensraum« haben, um sich entwickeln zu können. Wenn das der einzige Grund der Abtrennung wäre, dann wäre die junge Pflanze gar nicht als ein neues »Einzelwesen« anzusehen. Sie wäre wohl ein lebendiges Stoffgebilde von geschlossener Raumgestalt, aber sie hätte keine eigene »innere Form«, keine eigene »Seele«. Es wäre dann die »Art« als das Ganze aus allen von der einen Form gestalteten Stoffgebilden – mit allen »Abarten«, die damit in Abstammungszusammenhang stehen – die eigentliche Lebensseinheit. Sicher ist es wichtig, die über das Einzelgebilde hinausgreifende, es umfassende wirkliche Lebensseinheit klar herauszustellen. Es darf darin aber nicht so weit gegangen

werden, daß das Einzelgebilde in seinem selbsteigenen Sein bedroht wird. Das scheint mir nun der Fall zu sein, wenn man die Grenzlinie zwischen Wachstum und Fortpflanzung – und damit zwischen Einzelwesen und Art – nicht scharf genug zieht. Wenn die Entstehung eines neuen Lebewesens nichts wesentlich anderes wäre als die Teilung einer Zelle oder die Verzweigung eines Baumes, dann wäre sein Sonderdasein nur ein äußerliches und sein Eigenleben nur ein scheinbares. Dann würde ihm die »Selbstumfassung« und »Selbstbegründung« genommen, in der H. Conrad-Martius ja gerade die Seinsgrundlage sowohl für das Wachstum als für die Fortpflanzung sieht. Wenn man die Fortpflanzung als den alleinigen oder auch nur als den vorwiegenden Daseinssinn der Pflanze in Anspruch nimmt, dann kommt die Entfaltung des Einzelwesens zu einem Gebilde von eigentümlicher Gestalt nicht zu ihrem Recht. Wenn Aristoteles von einem »Stoffüberschuß« spricht, den das Einzelwesen zu seinem Selbstaufbau nicht braucht und der darum zur Bildung neuer Einzelwesen dienen kann, so hängt das mit dem zusammen, worum es uns jetzt geht. Von einem »Überschuß« kann nur die Rede sein, wenn ein bestimmtes Maß vorgesehen ist. Und so ist es in der Tat. H. Conrad-Martius hat selbst in dem Kapitel über »Aufbau und Formengesetze des Pflanzenreichs« in aller Klarheit und mit größter Überzeugungskraft herausgearbeitet, daß es auf die Bildung bestimmter Gestalteinheiten, bestimmter Formganzen ankomme. Gewisse Grundtypen spalten sich in immer neue Arten und Unterarten gleich »einer Zentralsonne oder einem Urbild ..., das sich in allen besonderen Einzelformen in immer neuer tatsächlicher Ausführung widerspiegelt«; und dies zu keinem anderen Zweck als »dem einen einzigen des Formenreichtums und Formenüberschwangs selber«. Die Welt ist ein Kosmos solcher »Ganzen«, die »sich zudem miteinander und nacheinander wieder zu höheren Formeinheiten zusammengeschlossen zeigen und so in wunderbar rhythmisch gegliederten Entwicklungsreihen und Prozessen« seit »Anbeginn der Welt« zu »einem ebenso wunderbaren hierarchischen Aufbau von den niedersten Gestaltungen bis zu den höchsten, vom Einzelsten bis zum Allumfassendsten« geführt haben. Träger dieses Formenreichtums aber sind die Einzelwesen, in denen die Arteigentümlichkeit zu sichtbarer Gestalt wird. Sie müssen das Maß ihrer Artgestalt innehalten, sich in bestimmter Weise abschließen und umgrenzen. Wenn sie darüber hinaus wuchern, so ergeben sich Mißbildungen. Daß sie aber einen Stoffüberschuß aufnehmen können, hängt damit zusammen, daß ihr Daseinssinn sich nicht mit ihrer Selbstgestaltung erschöpft, daß sie etwas darüber hinaus zu leisten haben. Durch die Fortpflanzung dienen sie der Erhaltung der Art, aber auch ihrer Umbildung, der Entstehung neuer Spielarten. Die Art tritt in den Einzelwesen ins Dasein, kommt in ihnen zur Ausprägung, wird in ihnen fort- und umgebildet. Indem jedes über sich selbst und sein eigenes Dasein hinauswirkt, treten sie alle in eine Ursachen- und Daseinkette. Aber jedes Glied dieser Kette ist ein in sich gerundetes und begründetes, mit jedem beginnt ein neues Dasein und ein neues Leben. Und dennoch ist jedes zugleich »geöffnet«, weil es neue Einzelwesen aus sich heraus entläßt und die Arteigentümlichkeit – umgewandelt oder abgewandelt – weitergibt. Mit dem ersten Einzelwesen einer Art beginnt zugleich das Dasein der Art als der umfassenden Ganzheit, der alle in Abstammungszusammenhang stehenden Einzelwesen als »Glieder« angehören. Sie verwirklicht sich im Nacheinander und Nebeneinander ihrer »Exemplare«.

Nun stellen wir noch einmal die Frage: hat jedes Einzelwesen seine eigene Wesensform (nur dann verdient es den Namen »Einzelwesen«) und sein eigenes Leben? Sodann: empfängt es Form und Leben von dem Erzeugenden? Auf die erste Frage antworten wir wie früher: Ja, es trägt seine Form in sich und gestaltet sich von innen heraus nach dem ihm eigenen Bildungsgesetz, und diese Gestaltung, von der ersten Lebensregung bis zur Erreichung der Vollgestalt und darüber hinaus, solange die Gestalt in dauerndem »Stoffwechsele« erhalten wird, ist sein »Leben«, das mit seinem »Dasein« gleichbedeutend ist. Das Hervorbringen reifer Früchte ist darin eingeschlossen. Das Einzelwesen hat sein eigenes Leben, das anfängt und endet. Es gibt sich dieses Leben nicht selbst, sondern empfängt es. Wer gibt es ihm? Das ist die zweite Frage. Wenn die reife Frucht zur Lebenseinheit des erzeugenden Einzelwesens gehört, wenn andererseits in dem erzeugten ein neues Leben beginnt, so scheint dazwischen ein Bruch zu liegen. Bei geschlechtlicher Zeugung ist es deutlich, daß das, was das Einzelwesen hervorbringt, noch kein neues Lebewesen ist. Erst das »befruchtete« Ei ist vollendete »Frucht«, aber die Frucht ist noch nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit dem selbständigen und »lebendigen« Lebewesen. Die Einrichtungen, die bei den verschiedenen Arten von Lebewesen zur »Vorbereitung« des neuen Lebens dienen, sind mannigfach. Überall aber scheint ein Zwischenzustand vorhanden zu sein, in dem die »Frucht« oder der Same wohl lebensfähig und dadurch von allen toten Stoffgebilden unterschieden, aber noch nicht selbständiges Lebewesen ist. In dem vollausgebildeten (befruchteten) Samen ist »die neue Pflanze als ein wahres Miniaturbild enthalten«. D. h. es ist darin vorgezeichnet, zu welcher Gestalt und zu welchen Wirkfähigkeiten sie heranwachsen und sich ausgliedern soll. Nur aus einem Weizenkorn und aus nichts anderem kann eine Weizenpflanze (natürlicherweise) erwachsen, und nur eine Weizenpflanze – nichts anderes – kann auf dem Wege der natürlichen Entwicklung daraus werden. Das unterscheidet das lebensfähige Gebilde wesentlich von dem toten »Stoff« eines Kunstwerkes, etwa von dem Stück Wachs, aus dem vielerlei Gestalten geformt werden können und das andererseits – zur Formung solcher Gestalten – durch einen anderen Stoff ersetzt werden kann. Der Same hat also seine Artbestimmtheit als sein Bildungsgesetz in sich, und das verdankt er seiner »Abstammung«. Aber er ist das, was er werden soll, nur der potenziellen Potenz nach, d. h. er muß erst heranwachsen und sich gestalten, und er muß sich obendrein den Stoff dazu erst erobern. Damit dies aber geschehen könne, muß die Form lebendige Form werden. Und dies »Erwachen des Lebens«, mit dem erst das Sein des neuen Lebewesens als solchen beginnt, scheint mir ein jedesmal neuer Einsatz zu sein, der sich aus der Zeugung nicht herleiten läßt, obwohl sie ganz und nur darauf hingeeordnet ist. Darin sehe ich erst das größte Geheimnis und Wunder des Lebens. Daß Lebendiges nicht aus Totem werden kann, sondern nur aus Lebendigem, daß es sich aller willkürlichen »Herstellung« entzieht – das ist schon geeignet, Ehrfurcht vor dem Leben zu erwecken. Daß es aber durch alle »Einrichtungen« der belebten Natur, die darauf abzielen, nicht eigentlich hervorgebracht, sondern nur vorbereitet wird, daß es immer wieder wie aus einem geheimen Urquell aufspringt, das macht es erst zur geheimnisvollen Offenbarung des Herrn alles Lebens. Für die Menschenseele ist es Lehre der Kirche, daß jede einzelne unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgehe. Für die tieferstehenden Lebewesen gibt es keine solche Lehrentscheidung. Aber die Ehrfurcht vor der »Heiligkeit

des Lebens« als solchen, die zum echten religiösen Sinn gehört, scheint mir für den göttlichen Ursprung des Lebens (in einem besonderen, über den des Geschaffenseins hinausgehenden Sinn) zu sprechen.

Demnach haben wir jedes Lebewesen als ein echtes Einzelwesen zu betrachten. Es trägt seine Wesensbestimmtheit in sich, und zwar als »lebendige Form«, die zur Entfaltung in seinem Leben drängt, das die eigentümliche Art seines Seins ist. Es ist ihm ein bestimmtes Maß des Seins mitgeteilt: das, was es werden soll, ist eine nach bestimmten Maßen geordnete Gestalt; und auch das Leben, das zur Ausbildung dieser Gestalt und darüber hinaus zur Vorbereitung der neuen Einzelwesen, der »Erben« der Artbestimmtheit, dienen soll, ist ihm »zugemessen«. Es erschöpft sich in diesen Leistungen. Es ist Werkzeug des Schöpfers bei der Verwirklichung der Artformen, und zwar nicht nur in der Weise, in der das auch die toten Stoffgebilde sind, sondern schöpferisches Werkzeug, indem es sich selbst (im Wachstum) und seine Nachkommen (in der Fortpflanzung) erzeugt. Aber es bleibt auch im Erschaffen Geschöpf: seine »Schöpferkraft« (H. Conrad-Martius spricht von »schöpferischer Potenz«) ist eine verliehene und bemessene. Indem es in Selbstgestaltung und Fortpflanzung der Ausprägung der Art, ihrer Erhaltung und Fortbildung dient und sich darin aufzehrt, wird es gleichsam zum »Opfer« seiner Lebensaufgabe. H. Conrad-Martius hat wiederholt ausgesprochen, daß in der blumenhaften Blüte das pflanzliche Sein den vollkommensten Ausdruck finde. »... Die Ausbildung der Blumenblüte ist ein höchster und folgerichtiger Formausdruck des eigenen, innersten Wesens der Pflanze. Als die unendlich sich selber Neuerzeugende und Wiedergebärende schlägt die Pflanze in der Blume gleichsam ihr Auge auf und offenbart in diesem lieblichen Zeichen, was ihre Seele ist.« Darin, daß die Blüte, die der Fortpflanzung dient, die Bekrönung der ganzen Gestalt ist, sieht sie ein Zeugnis dafür, daß nicht das eigene Selbst, sondern die Erhaltung der Art der hauptsächlichste Lebenssinn der Pflanze sei – im Gegensatz zum Tier, bei dem bereits das Eigenwesen den Vorrang hat. »Die tierische Entwicklung verläuft im Sinne einer immer reicheren Ausbildung der Sinnesorgane, Nervenzentren und des Gehirns, d. h. derjenigen Bildungen, die das individuelle, in ein eigenes selbsthaftes Inneres hineingeformte Wesen des Tieres tragen und krönen. Die Gestalt des Tieres vollendet sich deshalb im Kopf, der das Gehirn birgt, während die für die Arterhaltung bestimmten Fortpflanzungsorgane, die Keimdrüsen, in immer tiefere Regionen hinabwandern. Umgekehrt ist bei der Pflanze die blumenhafte Blüte Krone und Haupt. Sie ist nur ganz sie selbst, wo sie über sich selbst hinaus ihresgleichen fort und fort erzeugt. Mit der samenbergenden Frucht, in der sie sich zugunsten weiterer Selbsterzeugung völlig ihrer selbst entäußert, vollendet sich ihre lebendige Leistung.«

So schön und erleuchtend diese Wesensbestimmung ist, so sehr auch ich in der Verwirklichung der Artformen die Lebensaufgabe der Pflanze sehe, so scheint es mir wiederum notwendig, die Bedeutung der Selbstgestaltung für diese Aufgabe nicht hinter der Fortpflanzung zu sehr zurücktreten zu lassen. H. Conrad-Martius bietet auch dafür selbst die sachlichen Unterlagen. Sie weist darauf hin, daß Pflanzen mit unscheinbaren Blütchen durch Häufung und geeignete Anordnung dieser Blütchen das Scheingebilde einer großen Einzelblüte zustande bringen (z. B. das Gänseblümchen). Man kann diese Scheinbildungen nicht nur durch Anpassung an die Aufgabe, Insekten zur Bestäubung anzulocken,

erklären, weil die »Anähnlichung an eine regelmäßige Einzelblüte in Form, Farbe, Zeichnung, Bildung eines ScheinKelches weit über das hinausgeht, was für Insekten, entsprechend dem Grad ihrer Wahrnehmungsfähigkeit, überhaupt Sinn haben kann«. Darum darf man »wohl sagen, daß in den höheren Pflanzen an und für sich eine innere Formtendenz liegen muß, eine – sagen wir – strahlende und auffallende »Blume« hervorzubringen«. »Wieder stehen wir mit dieser Tendenz zur Ausbildung einer ausgeprägten und auffallenden Blumenblüte vor der Offenbarung des tiefsten Wesens der Pflanze.« Dieses Hindrängen der Pflanze zur Bildung einer strahlenden Blumenblüte scheint mir darauf hinzuweisen, daß eine solche Blüte zunächst einmal – und abgesehen von ihrer Bedeutung als Organ der Fortpflanzung – die krönende Vollendung der Einzelgestalt ist, in der sich der das ganze Gebilde durchherrschende »Stik« erst die vollkommene Erscheinungsform schafft. Die Pflanze im Blütenschmuck ist der Höhepunkt der Selbstgestaltung. Daß aber dieser Höhepunkt überschritten wird, daß die Blüten der Fruchtbildung dienen und aus den Früchten die neuen Gebilde erwachsen, das scheint mir allerdings der Hinweis darauf, daß es im pflanzlichen Sein nicht das Einzelleben ist, worauf es letztlich ankommt. Das Einzelleben dient dem Gesamtleben und dient der Herausbildung der Artformen; das Leben als solches aber und die Fülle der Gestalten, die seinem schöpferischen Wirken entspringen, sind Offenbarungen des ewigen Seins, das als letztbegründendes hinter beiden steht. Die Einzelgestalten sind Abwandlungen bestimmter Grundformen; in ihnen »spielt« eine unendliche Schöpferkraft mit einer unendlichen »Ideenfülle«. Die Grundformen aber sprechen wieder in immer neuer und immer vollkommenerer Weise das Eigentümliche des pflanzlichen Seins als solchen aus. »So wächst ... die Pflanze nicht nur in ihre besondere typische Raumgestalt hinein, sondern in die totale äußere und innere Gestalt, die ihren gegebenen und immer wieder vererbten artlichen Charakter ausmacht und die zugleich bestimmt wird von ... dem allgemeinen pflanzlichen Grundwesen in seiner jeweiligen Entfaltungshöhe und besonderen Differenzierung ... Jeder besondere Typus steht also vor uns als ein von einer vielheitlichen Gesamtidee beherrschtes und durchformtes, dazu von den gerade gegebenen Verhältnissen und dem verfügbaren Material abhängiges Kunstwerk.

Diese komplexe Gesamtidee zieht gleichsam gebietend vor der Pflanze her, bis sie von der sich aus sich selber heraus entwickelnden, sich gestaltenden und wachsenden ganz und gar erfüllt und verwirklicht ist.« Die vor der Pflanze »herziehende Idee« – das ist die reine Form oder das Urbild. Daß sie in der Pflanzenwelt, wie sie tatsächlich ist, ganz und gar erfüllt und verwirklicht sei, dagegen sprechen die Entwicklungshemmungen und Mißbildungen, an denen es auch hier nicht fehlt: auch die Pflanzenwelt steht unter dem Gesetz der Sünde, obgleich der Paradiescharakter der ursprünglichen Natur hier noch unversehrter erscheint als auf den höheren Seinstufen. Es offenbart sich darin – was auch von verschiedenen anderen Seiten her immer wieder sichtbar wird – die Einheit der gesamten geschaffenen Welt.

§ 5. Abschluß der Untersuchungen über Form, Stoff und οὐσία

1. Zusammenhang der verschiedenen Seinsgebiete. Form – Stoff, Akt – Potenz in der unbelebten und der belebten Natur

In der Tat erscheint es mir unmöglich, eine der großen Grundgattungen des Seins ausreichend zu kennzeichnen, ohne ihre Beziehungen zu den anderen Grundgattungen mit hereinzunehmen – nicht nur das Gegensätzliche, das zur scharfen Abgrenzung der verschiedenen Reiche der Natur führt (dieses herrscht bei H. Conrad-Martius vor, weil es ihr vor allem um die scharfe Abgrenzung zu tun ist), sondern auch die aufweisbaren Zusammenhänge. Es sind Wirkungs- und Sinnzusammenhänge: ein Wirkungszusammenhang ist es, wenn die unbelebte Natur die Stoffe für den Aufbau der Pflanzenwelt bietet und wenn die Pflanzen – durch ihre Fähigkeit, anorganische in organische zu verwandeln – die Aufbaustoffe für Tier- und Menschenkörper vorbereiten. Sinnzusammenhänge sind es, wenn die Grundformen des Wirklichen (Leib, Seele, Geist) sich im rein Stofflichen (durch die Grundarten der Raumerfüllung: fester, flüssiger, gasförmiger Zustand) widerspiegeln; wenn der eigentümliche Gegensatz des pflanzlichen und des tierischen Seins als sichtbares Sinnbild des weiblichen und des männlichen Seins erscheint oder wenn Einzelwesen und Artganzheit im Pflanzenreich in ihrer Gegensätzlichkeit und in ihrem Zusammenhang die Gegensätzlichkeit und den Zusammenhang von Einzelperson und Abstammungsgemeinschaft (Familie, Stamm, Rasse) im Menschenleben Vorbildern.

Das sind nur andeutende Hinweise auf die Zusammenhänge, denen eine tiefergehende Erforschung der verschiedenen Gattungen des Seins nachgehen müßte. Das ist hier nicht die Aufgabe. Wir haben den Aufbau der Lebewesen nur herangezogen, um dadurch zu klären, was »Stoff« und »Form« bedeuten und was wir unter dem Seienden zu verstehen haben, das aus beiden zusammengesetzt ist. Die Lebewesen sind in vollem Sinn »zusammengesetzt«. Während bei den bloßen Stoffgebilden nur ein gleich-förmiger Stoff vorhanden ist – gleich-förmig, weil von einer ihm innewohnenden und von ihm unabtrennbaren Formkraft durchwaltet und nur räumlich zerstückbar und zusammensetzbar –, ist hier eine Mannigfaltigkeit von Stoffen durch eine ihr überlegene, lebendige Form zusammengefaßt, von ihr durchherrscht und zu einer ihrem Bildungsgesetz entsprechenden gegliederten Ganzheit gestaltet. Die Stoffüberlegenheit der Form offenbart sich in der Erhaltung und Fortbildung der Gestalt in beständigem »Stoffwechsel«. Das Sein der Form ist Leben, und Leben ist Stoffgestaltung in den drei Stufen: Umformung der Aufbaustoffe, Selbstgestaltung und Fortpflanzung. Die Zusammensetzung aus Stoff und Form und die fortschreitende, niemals abgeschlossene Gestaltung des Stoffes durch die Form gehört zum Wesen dieser Gebilde.

Die aristotelische Form-Stoff-Lehre scheint mir von daher zu begreifen, daß sie auf Grund der Anschauung der belebten Natur ausgebildet wurde. Der Versuch, sie als ein Grundgesetz alles

Stofflichen zu fassen, brachte die Gefahr mit sich, das Eigenwesen der bloßen Stoffe zu verkennen und die Grenze zwischen den beiden Seinsgebieten zu verwischen. Dazu kamen die mangelhaften Vorstellungen einer eben erst anfangenden Naturwissenschaft, der die tatsächliche Beschaffenheit der Stoffe (Zahl und Eigenart der Elemente, ihr innerer Aufbau und die Gesetze ihrer Mischung und Verbindung) sowie die Zusammensetzung der belebten Körper noch sehr viel unbekannter waren als der modernen und allermodernsten Chemie, Physik und Biologie mit dem ganzen Aufgebot ihrer Hilfsmittel und Methoden. Schließlich war auch die ständige Nebeneinanderstellung von Naturgebilden und Kunstwerken der scharfen Abgrenzung und Herausarbeitung der »lebendigen Form« nicht günstig.

Wie der Gegensatz von Form und Stoff erst im Bereich des Lebendigen zu scharfer Ausprägung kommt, so erhält auch der Gegensatz von Akt und Potenz, der die ganze geschaffene Welt als das Reich des Werdens beherrscht, hier eine erhöhte Bedeutung. Hans André, der dieser Bedeutung besonders nachgegangen ist, gibt »Akt« mit »bestimmungsmächtiges Verwirklichungsfeld« und »Potenz« mit »bestimmungsbedürftiges Materialfeld« wieder. Diese Ausdrücke sind wohl nicht imstande, alles zusammenzufassen, was in »Akt« und »Potenz« begriffen ist, und sind auch nicht geeignet zur Bezeichnung der Grundbedeutung – des wirklichen und möglichen Seins –, aber sie lenken den Blick auf die eigentümlichen Verhältnisse im Bereich des Lebendigen. Die bloßen Stoffgebilde – so sagten wir schon früher – sind im Vergleich zu den Lebewesen in gewissem Sinne »fertig«. Wohl sind auch sie noch dem Werden unterworfen. Sie sind ein Wirkliches, das Möglichkeiten in sich birgt: Fähigkeiten zu wirken und Wirkungen zu erleiden, sind also »bestimmungsmächtig« und »bestimmungsbedürftig« zugleich, aber im Hinblick auf Verschiedenes. Es wirkt umgestaltend auf anderes und wird von anderem umgestaltet, aber es bildet sich nicht selbst fort und um. Eine Ausnahme stellt nur der Vorgang der Kristallisation dar, der darum die Abgrenzung von bloßen Stoffgebilden und Lebewesen so erschwert hat. Hier haben wir in der Tat noch ein »Werden« vor uns, das kein bloßes Verändertwerden durch äußere Einwirkungen ist, sondern das »Fertigwerden« des Stoffgebildes, das vorher noch nicht ganz »es selbst« ist (also »substantielles Werden«), ein Sichhineinbilden des Stoffes in die ihm gemäße Gestalt. Aber das Stoffgebilde wird fertig, das Lebewesen niemals: es ist ein immer neu werdendes, ein beständig sich selbst gestaltendes und damit zugleich bestimmungsmächtig und bestimmungsbedürftig im Hinblick auf sich selbst. Der aristotelische Grundsatz, daß nichts im Hinblick auf dasselbe zugleich aktuell und potenziell sein könne, wird dadurch nicht beeinträchtigt, da es ja die Form ist, die bestimmt, und der Stoff, der bestimmt wird. Das Ganze aber ist etwas, was zugleich gezeugt und erzeugt wird und damit nicht bloß wirksam oder »bestimmungsmächtig« ist, sondern gleichsam schöpferisch. Während es so nach der einen Seite alle Wirksamkeit und Wirkfähigkeit der bloßen Stoffgebilde übersteigt, gibt es hier auf der anderen Seite eine Seinsstufe, die noch hinter den ausgebildeten Fähigkeiten (aktiven wie passiven Potenzen) zurückbleibt und die Rede von »potenzieller Potenzialität« rechtfertigt. Das unentwickelte Lebewesen ist noch nicht im Besitz der Fähigkeiten, die es erlangen kann und soll: das entwickelte hat

die Sehfähigkeit – es kann sehen, wenn es auch im Augenblick nicht tatsächlich sieht, das unentwickelte hat die Fähigkeit noch nicht, es kann noch nicht sehen, aber es kann in den Besitz dieser Fähigkeit gelangen, und so ist auch dieses Können schon eine Möglichkeit, die als Vorstufe zur Wirklichkeit anzusehen ist, und von dem bloßen Nichtvorhandensein unterschieden, das im Nichtsehenkönnen der toten Dinge vorliegt. Das Erlangen von Fähigkeiten im Fortgang der Entwicklung beim Lebewesen ist auch unterschieden von dem Erwerben von Fähigkeiten, wie es bei bloßen Stoffdingen vorkommt. Ein Stück Eisen, das nicht magnetisch ist, kann magnetisch gemacht werden und damit fähig werden, Eisenstückchen anzuziehen. Darin liegt auch der Gegensatz von »potenzieller Potenz« und »aktueller Potenz«. Aber das Eisen muß sich nicht erst zu dieser Fähigkeit »entwickeln«, muß nicht erst das Seiende (die »Substanz«) werden, in der eine solche Möglichkeit begründet ist, sondern es hat bereits die stoffliche Eigenart, die den Übergang in den magnetischen Zustand unter bestimmten Einwirkungen möglich macht. Das Lebewesen dagegen muß erst das Seiende werden, in dem eine Stelle für die Sehfähigkeit ist.

So ist die Bedeutung von »Akt« und »Potenz« für die Lebewesen noch mannigfaltiger als für die bloßen Stoffdinge und die Spannweite zwischen beiden größer, und gerade in dieser Spannweite zwischen bloß »möglicher Möglichkeit« und schöpferischer Wirklichkeit liegt die Eigentümlichkeit ihres beide Pole umspannenden Seins.

2. Das Lebewesen als οὐσία. οὐσία – Substanz – essentia – Wesen

Es gilt nun noch die Eigentümlichkeit des Lebewesens als οὐσία herauszustellen und dann die Frage zu beantworten, von der dieses ganze Kapitel ausging: wie οὐσία, »essentia«, »Substanz« und »Wesen« sich zueinander verhalten. Wir haben für οὐσία die Bedeutung »Seiendes in vorzüglichem Sinne« gefunden. Dabei konnte der »Seinsvorzug« noch ein verschiedener sein: der des Existierenden gegenüber dem bloß Gedachten, des Wirklichen gegenüber dem Möglichen, des Selbständigen gegenüber dem Unselbständigen, das kein eigenes Sein, sondern nur am Sein eines »Zugrundeliegenden« Anteil hat. All diese Vorzüge vereint das Seiende, das herkömmlicherweise als »Substanz« bezeichnet wird. Wir haben es als »selbständiges und selbsteigenes Wirkliches« gekennzeichnet. Das berührt sich sehr nahe mit dem, was H. Conrad-Martius in ihrer Abhandlung »L'existence, la substantialité et l'âme« herausgestellt hat. Auch bei ihr gehören wirkliches Sein (sie nennt es »Existenz«) und Substantialität zusammen. Den Unterschied zwischen dem »absoluten Sein« (das wir »reines« oder »erstes« genannt haben) und dem endlichen sieht sie darin, daß jenes durch sich selbst (per se) und von sich selbst aus (a se) ist und Macht über alles Sein besitzt, das endliche Sein dagegen sei Selbstsein und in dieser »seitas« gründe ein »in se« und »per se esse«. Es hat ein Wesen (Essenz) und hat Macht zu seinem eigenen Sein. Dies Letzte bedeutet eine »dynamische Potenzialität«: das endliche Wirkliche ist immer auf dem Wege zu seinem Sein und darum wesenhaft zeitlich.

Wenn wir die »Substanz« als »selbsteigenes Seiendes« bezeichneten, so sollte darin zum Ausdruck kommen, daß dieses Seiende »es selbst« ist und sein eigenes Wesen und Sein hat. Das Sein aber haben

wir als das Sichauswirken der Wesensform, als die Entfaltung zum ausgewirkten Wesen verstanden, als die Verwirklichung der im Wesen begründeten Möglichkeiten (darin ist die Zeitlichkeit eingeschlossen und die »Macht zum eigenen Sein«) und bei der besonderen Gattung des Seienden, die wir als »Stoff« bezeichnen, das Sich Hineingestalten in den Raum, Sich-ausbreiten, Sich-darbiehen und Sich-auswirken im Raum.

Übereinstimmend ist auch bei H. Conrad-Martius und in unseren Untersuchungen die Auffassung von »Stoff« und »Geist« als verschiedenen Gattungen des Wirklichen, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen. Das, was wir für das Stoffliche im Gegensatz zum Lebendigen betont haben – daß es in gewissem Sinne »fertig« sei –, nimmt sie auch für den Geist in Anspruch: sie nennt Körper und Geist »aktuelles Seiendes«, dessen Konstitution vollendet sei. Dagegen hebt sich das eigentümliche Sein der Lebewesen dadurch ab, daß sie erst in den Besitz ihres Wesens gelangen müssen. Von den bloßen Stoffnaturen unterscheidet sich das Lebendige dadurch, daß es eine eigene »Mitte« seines Seins, eine »Seele« hat (oder ein »beseelendes Prinzip«, wenn wir den Ausdruck »Seele« für die erst innerhalb der ichhaft geformten menschlichen Totalität auftretende persönliche Seele aufbewahren wollen). Auch die reinen Stoffnaturen, die »seelenlosen« Substanzen, entbehren als Substanzen, als selbständig daseiende, nicht des selbsthaften Seinsprinzips, nicht der existentiellen Potenz zum eigenen Sein. Aber diese Potenz nimmt in ihnen (den Stoffnaturen) keine »eigene Mitte«, keinen besonderen »Raum« ein, da sie eben mit ihrem ganzen Selbst völlig an die sie konstituierende Selbstveräußerung hinausgegeben oder gewissermaßen in sie »hineinverstreut« sind. Wenn dagegen »in einer Substanz dieses selbsthafte Seinsprinzip als ein eigenes »Zentrum« innerhalb des Selbst auftritt, da kann, ja muß man von einem seelischen oder beseelenden Prinzip sprechen. Eine vegetative Totalität ist nicht mehr nur eine zur völligen Selbstveräußerung aus sich selbst herausgehobene (obwohl diese stoffliche Substantialität des »Substrats« bleibt, auf dem sie sich aufbaut!), sondern sie ist mit ihrem selbstveräußerten (stofflichen) Sein in die selbsthafte Seinspotenz als in eine Seinsmitte zurückgenommen, von der nunmehr das Ganze ihrer selbst als Ganzes selbsthaft umfaßt, gestaltet und organisiert werden kann«. Von der Seinsmitte her wird das Ganze aufgebaut. »Das seelische Prinzip liegt also in der potenziellen, seinskonstituierenden vorwirklichen Sphäre!« Während die göttliche »Potenz« Macht über das Sein ist und damit »sozusagen ein »Überakt« : mehr als Aktualität, nicht weniger«, kann man von »Seele« nur dort sprechen, wo es sich um ein »weniger« als das aktuelle Sein handelt, nämlich um die bloße Kraftmöglichkeit zum Sein. In unserer Sprache müßten wir das etwas anders ausdrücken. Wir sehen im göttlichen Sein den »reinen Akt«, und daran gemessen ist alles endliche Sein – in verschiedenem Maßverhältnis – teils potenziell, teils aktuell: auch die Seele. Als das im Lebewesen Wirkende und es zum wirklichen Sein Gestaltende ist sie selbst wirklich, aber ihr Wirken ist zugleich ständige Verwirklichung ihrer eigenen Möglichkeiten. Diese Überlegenheit über das bloß potenzielle Sein soll durch den Namen »Kraftmöglichkeit« ausgesprochen werden. »Denn die Seinspotenzialität der »Seele« (wie überhaupt das selbsthafte Seinsprinzip!) ist keine »Potenz« im Sinne einer nur materialen Formungsbereitschaft, die allererst eines wirkenden Faktors bedürfte, um in den Akt versetzt zu

werden. Nein, die Seele ist selber das wirkungsmächtige Prinzip; sie ist die Potenz im Sinne der positiven Macht zum Sein. Sie ist nur noch nicht dieses Sein in seiner – durch die zu Grunde liegende Seinspotenz – ausgewirkten Aktualität.« Die Seele kommt aus dem Nichts und birgt doch die Macht zum Sein in sich; »deshalb ist ihr Wesen dieses eigentümliche zugleich »abgründige« (im Sinne eines bodenlosen Abgrunds) und »schöpferische«. Sie steht ihrem eigenen Seinsgrunde nach im »Nichts«, und doch ist sie es, aus der die ganze Substanz ihr ganzes Sein und Selbst schöpft.« Diese schöpferische Macht zum eigenen Sein ist es wohl, die in dem Buch über die Pflanzenseele in den Worten »Selbstumfassung« und »Selbstbegründung« ausgedrückt wird. Die Eigentümlichkeit des Seelischen macht es auch verständlich, wie der Gegensatz Stoff – Geist mit der früher herausgestellten Dreiteilung Leib-Seele-Geist zu vereinen ist. Wenn »Stoff« (im Sinne des Raumfüllenden) und »Geist« einander gegenübergestellt werden, so handelt es sich um einen letzten inhaltlichen Gegensatz verschiedener Wirklichkeitsbereiche. Wenn Leib, Seele und Geist gegeneinander abgehoben wurden, so waren sie als Grundformen wirklichen Seins gekennzeichnet: das sich in geschlossener Gestalt Bewahrende, das zur Gestaltung Drängende, das sich frei Hingebende und Verströmende. Die Form, nach der das Stoffliche als solches verlangt, ist die des Leibes; die Form, nach der das Geistige als solches verlangt, ist die des Geistes. Das Seelische aber als das »Schöpferische«, »Unterirdische«, wirkt sich nicht in einer dritten Art inhaltlicher Fülle aus, sondern in stofflicher oder geistiger Gestalt. Was man »Lebewesen« zu nennen pflegt, sind »Substanzen«, deren Sein fortschreitende Gestaltung eines stofflichen Leibes aus einer Seele heraus ist. Das Lebendige ist niemals fertig, es ist immer auf dem Wege zu seinem eigenen Selbst, aber es hat in sich – in seiner Seele – die Macht, sich selbst zu gestalten.

Wir kommen zum Schluß: *ὄντα* im engsten und eigentlichsten Sinn, um den es Aristoteles im Grunde zu tun war, ist »Substanz«, d. h. ein auf sich selbst gestelltes, sein eigenes Wesen umfassendes und entfaltendes Wirkliches. »Essentia« ist das Wesen als die zu seinem Sein unaufhebbar gehörige, es begründende Wasbestimmtheit dieses Seienden. Bei den räumlichen Stoffgebilden wurzelt es in der stoffgestaltenden Wesensform; sind es bloße Stoffgebilde, so lassen sich Form und Stoff nicht voneinander trennen: das Wesen ist die bestimmt geartete oder geformte Stofflichkeit, der Stoff ist immer eigentümlich geformter und ohne Form nicht denkbar. Bei den Lebewesen treten Form und Stoff auseinander. Die Form ist »lebendige Form« oder »Seele«. Sie hat die Macht, das Ganze auf eigentümliche Weise zu gestalten und zu beleben. Ihr Sein ist Leben, und Leben ist fortschreitende Stoffgestaltung und damit fortschreitende Verwirklichung des Wesens, das in der eigentümlichen Formung des Stoffes besteht.

Die räumlichen Stoffgebilde – tote und lebendige – erschöpfen nicht den Umfang dessen, was mit *ὄντα* bezeichnet ist. Selbständiges und selbst-eigenes Seiendes gibt es auch im Bereich des Geistes. Ja, nach allem, was über das »erste Seiende« bereits gesagt wurde, ist schon klar, daß ihm der Name *ὄντα* im höchsten und eigentlichsten Sinn zukommt, weil es einen unendlichen »Seinsvorzug« vor allem Endlichen hat. Um über das eigentümliche Sein des unendlichen Geistes und der unendlichen Geister

im Gegensatz zu den Stoffgebilden etwas sagen zu können, müßten wir noch klarer herausstellen, was unter »Geist« zu verstehen ist. Was bisher davon angedeutet wurde, ist keine ausreichende Grundlage. Vorläufig begnügen wir uns mit der Klärung jener Grundform des Seienden, die mit den Namen οὐσία oder Substanz bezeichnet wird und in allen gattungsmäßig getrennten Wirklichkeitsgebieten eine Erfüllung findet.

V. Seiendes als solches (die Transzendentalien)

§ 1. Rückblick und Ausblick

Wir haben nach dem Sein gefragt und haben eine vielfältige Antwort gefunden. Es schied sich ewiges (unendliches) und endliches (begrenzt) Sein, und bei allem Endlichen war es nötig, Sein und Seiendes zu unterscheiden. Das Seiende erwies sich seinem Inhalt nach, d. h. nach dem, was es ist, als mannigfaltig und teilte sich dementsprechend in verschiedene Gattungen, und den verschiedenen Gattungen des Seienden entsprachen verschiedene Seinsweisen. Was wir gewonnen haben, ist durchaus kein vollständiger Überblick über alle Gattungen und Seinsweisen. Wir haben von verschiedenen Ausgangspunkten einen Zugang zum Verständnis des Seienden gesucht: wir sind dem augustinischen Weg gefolgt, der von dem uns Nächsten, weil von uns Untrennbaren – dem Ichleben – ausgeht; und dem aristotelischen Weg, der von dem sich uns zuerst Aufdrängenden – der Welt der sinnenfälligen Dinge – ausgeht. Wir haben hier und dort ein Seiendes von eigentümlichem Bau gefunden und gewisse Gemeinsamkeiten des Aufbaus: die Scheidung in mögliches und wirkliches Sein und Seiendes und die Begründung des Wirklichen wie des Möglichen (als real Möglichen) in einem jenseits dieser Scheidung liegenden wesenhaften Sein und Seienden. Wir haben aber noch nicht festgestellt, in welchem Verhältnis diese beiden Welten – die äußere und die innere – zueinander stehen: hier liegt eine wichtige, noch ungelöste Aufgabe.

Weitere Aufgaben eröffnen sich von dem aristotelischen Wege her. Aristoteles bezeichnete die Frage nach dem ὄν und nach der οὐσία als gleichbedeutend. Nun haben wir für οὐσία die Bedeutung »Seiendes in vorzüglichem Sinne« gefunden und bei verschiedenem Seienden verschiedene »Seinsvorzüge« entdeckt. Sollte es nicht gelingen, den Sinn des Seins und des Seienden als solchen herauszustellen, der in den verschiedenen Bedeutungen von οὐσία enthalten ist und dem sie alle bestimmenden, in gewisser Weise aber noch »darüber« hinausgreifenden ὄν entspricht? Wenn Heidegger οὐσία als »Seinssinn« deutet, so scheint mir das die Meinung des Aristoteles nicht ganz zu treffen. Alle unsere Bemühungen um das Verständnis dieses dunklen Wortes führten ja darauf, daß es dabei um das Seiende ginge: allerdings um das Seiende, sofern in ihm der Sinn des Seins erfüllt ist, oder um das Seiende als Seiendes, ὄν ἢ ὄν.

Wenn wir *οὐσία* als »Seiendes in vorzüglichem Sinne« auffaßten, so besagt das doch nur, daß es in eigentlicherem Sinne sei als anderes, das auch als seiend bezeichnet wird. Es deutet sich darin ein mehrfacher Sinn des *ὄν* an, ein eigentlicher und ein uneigentlicher, und mit dem *ὄν* im eigentlichen Sinne ist *οὐσία* gleichzusetzen. Die Aufgabe wird nun sein zu zeigen, wie die Frage nach dem Seienden als solchen auf die Frage nach dem Sinn des Seins zurückweist.

Wir haben noch nicht alle Gattungen des Seienden aufgesucht, in denen der engste Begriff der *οὐσία* – der des selbständigen und selbsteigenen Seienden – Erfüllung findet. Wir haben ihn mit Aristoteles an den sinnenfälligen Stoffdingen aufgewiesen und nur vorgreifend festgestellt, daß er auch auf die geistige Wirklichkeit anzuwenden ist. Dafür ist noch der sachliche Nachweis zu erbringen: Es muß gezeigt werden, daß es Formen gibt, deren Sein nicht in der Gestaltung eines raumfüllenden Stoffes besteht oder sich nicht darin erschöpft, die aber doch ein selbständiges Wirkliches bilden. Sind es überhaupt noch »gestaltende« Formen und was gestalten sie? Ferner: wie stehen die Gegensatzpaare Form – Stoff und Stoff – Geist zueinander? Wie verhalten sich Geist und Form? Schließlich ist zu fragen, ob nur dinglich Wirkliches oder ob nicht auch »ideale Gegenstände« ein selbständiges und selbsteigenes Seiendes zu nennen seien.

Damit hängt eine andere Frage zusammen, die in verschiedenen Zusammenhängen sich immer wieder ankündigte, aber bisher noch nicht aufgegriffen wurde: *οὐσία* im engsten Sinne schien gleichbedeutend mit »Einzelwesen« oder »Individuum«. Was bedeutet »Individualität«, und bedeutet es auf allen Seinsgebieten dasselbe?

In der letzten Frage ist noch eine andere mitenthalten, die für alle vorausgehenden von Bedeutung ist. Wenn es sich herausstellen sollte, daß der Begriff »Individuum« auf verschiedenen Gebieten eine Erfüllung findet, aber eine jeweils verschiedene, wenn also das Wort – ebenso wie *ὄν* und *οὐσία* – einen festen und einen wechselnden Sinnbestand hat, sollte dann nicht der feste Bestand als eine »Leerform« aufzufassen sein, die auf den verschiedenen Seinsgebieten einen verschiedenen Inhalt erhält? Oder ist der feste Bestand etwas inhaltlich Gemeinsames, was nur eine »Leerstelle« für verschiedene Erfüllung offen läßt, wie wir es bei dem Verhältnis von Gattung und Art fanden? Dieser Gegensatz von Form und Inhalt ist uns früher schon begegnet, als wir uns mit dem formalen Aufbau des Dinges beschäftigten. Und er hat – unausgesprochen – in allen bisherigen Untersuchungen eine Rolle gespielt, weil es uns – auch dort, wo wir die inhaltlichen Unterschiede des Seienden in Betracht zogen – nicht um diese Unterschiede, sondern um den Aufbau des Seienden als solchen zu tun war. So wird auf das bereits Erörterte ein neues Licht fallen, und die folgenden Untersuchungen werden in größerer Klarheit durchgeführt werden können, wenn wir diese Frage – nach der Bedeutung und dem wechselseitigen Verhältnis von Form und Inhalt – an den Anfang stellen.

§ 2. Form und Inhalt

Wir haben Ding und dingliche Eigenschaft als »Leerformen« in Anspruch genommen. Dabei ist Ding – πρώτη οὐσία – selbständiges und selbsteigenes Seiendes: im Besitz seines eigenen Seins und Wesens und auf Grund seines Wesens in bestimmter Weise wirkend und Einwirkungen erleidend. Setzen wir für »Ding« »dieses Stück Sandstein« und für »Eigenschaft« die »rote Farbe« (dieses Stückes Sandstein), dann sind die Formen bis zur letzten Bestimmtheit erfüllt. Allerdings ist die letzte Bestimmtheit – welches Stück und welches Rot gemeint ist – nicht sprachlich ausgedrückt, sondern durch den hinweisenden Finger bezeichnet und nur anschaulich erfaßbar. Aber auch das, was mit Namen genannt ist – Farbe, Rot, Sandstein –, ist, obwohl es etwas Allgemeines ist und in vielen Einzeldingen vorkommen kann, doch schon inhaltliche Fülle im Verhältnis zu den genannten Leerformen. Und alles Inhaltliche ist ursprünglich nur anschaulich erfaßbar. Es gibt freilich ein unanschauliches Verstehen der allgemeinen Namen – beim Hören und Lesen, ja selbst beim Sprechen und Schreiben ist es sehr häufig –, aber ich verstehe die Bedeutung der allgemeinen Namen, ohne das Gemeinte vor dem leiblichen oder geistigen Auge zu haben, weil ich aus einer vorausgehenden Anschauung weiß, was gemeint ist. Höre ich von unbekanntem Sachen reden, so ist wohl auch noch ein gewisses Verständnis möglich, aber das ist nur ein vorläufiges und uneigentliches, das der Einlösung in einer erfüllenden Anschauung harret. »Vor dem leiblichen oder geistigen Auge« – das wurde gesagt, um anzudeuten, daß »Anschauung« nicht gleichbedeutend ist mit »sinnlicher Wahrnehmung« dieses Rot, das ich vor mir habe, sondern auch die Vergegenwärtigung eines Rot, das ich früher einmal gesehen habe. Wahrnehmung und Vergegenwärtigung sind sinnliche Anschauungen, und die Farbe eines bestimmten Einzeldinges ist nur durch sinnliche Anschauung zugänglich. Was dagegen »Rot« überhaupt bedeutet, und auch dieses besondere Rot – wenn ich es nicht als Farbe dieses Dinges nehme, sondern als eine letztbestimmte Besonderung von Rot, die auch anderswo vorkommen könnte, als »Idee« oder »Spezies« –, das ist nicht mit den Sinnen wahrzunehmen oder in einer vergegenwärtigenden sinnlichen Anschauung (Erinnerung oder Phantasie) zu erfassen. Es ist aber auch nicht bloß unanschaulich zu verstehen – in jener uneigentlichen und vorläufigen Weise, die zum unanschaulichen Verstehen gehört –, sondern geistig anzuschauen, in jener eigentlichsten Weise zu verstehen (intelligere), die der Grund alles Verstehens ist und in der der Geist sich seine Gegenstände – die Sinnelemente und zusammengesetzten Sinngebilde – zu eigen macht.

Können wir nun Inhalt und Form so gegeneinander abgrenzen, daß das eine anschaulich, das andere unanschaulich sei? Das wäre voreilig. Wenn wir »Anschauung« in dem weiten Sinne nehmen, daß es das ursprünglichste geistige Erfassen, das eigentliche »Verstehen« in sich begreift, dann gibt es auch für die Formen eine »Anschauung«, ein letztbegründendes Verstehen. Die Anschauung der Formen ist aber eine andere als die der Inhalte. Wenn wir zusammengesetzte Inhalte, z. B. alles, was einem Ding seine »Fülle« gibt, zergliedern, so stoßen wir schließlich auf die letzten Sinnelemente, die wir »Wesenheiten« genannt haben: Röte, Farbe oder auch Freude, Schmerz u. dgl. Im »Anschauen« der

Wesenheiten kommt der Geist zur Ruhe. Er ist hier auf dem für ihn erreichbaren Grund angelangt und steht vor einer letzten Tatsächlichkeit, über die er nicht mehr hinaus kann. Heben wir von diesen Inhalten die allgemeine Form ab, die einem jeden Inhalt noch eigen ist, das »Etwas«, so ist auch das ein verstehbarer Sinn, aber im Verstehen dieses Sinnes kann man nicht ruhen, er weist durch seine Leere selbst über sich hinaus: er verlangt nach einer Ausfüllung und vermag in seiner Bedürftigkeit dem Geist nichts zu geben, wobei er sich beruhigen könnte. Damit glauben wir den eigentlichen Unterschied von »Form« und »Inhalt« oder »Fülle« gefaßt zu haben. Beides gehört zueinander. Wo immer wir einen Inhalt erfassen, erfassen wir ihn mit seiner Form; ohne irgendeine Form, und sei es auch nur die allgemeinste: »Etwas«, kann ein Inhalt weder sein noch gedacht werden: Sie ist gleichsam seine Umrißlinie und gehört zu ihm wie zu einem stofflichen Ding seine umgrenzende Raumgestalt. Die Formen können für sich gedanklich abgelöst und begrifflich gefaßt werden; aber sie haben dann jene eigentümliche Leere und Bedürftigkeit, die sie als Formen kennzeichnet. Alles Seiende ist Fülle in einer Form. Die Formen des Seienden herauszustellen ist die Aufgabe der Wissenschaft, die Husserl als »formale Ontologie« bezeichnet hat. Sie steht in engstem Zusammenhang mit der formalen Logik, weil ihren Formen die gedanklichen Gebilde angemessen sind, mit denen es die Logik zu tun hat.

§ 3. »Etwas«, Kategorien und »Seiendes«

Als die allgemeinste Form haben wir das »Etwas« oder den »Gegenstand« im weitesten Sinne des Wortes bezeichnet. Ihr gibt jedes Seiende Ausfüllung. »Ding« dagegen ist eine Form, die eine bestimmte Einschränkung bedeutet: sie findet nur in einem bestimmten Gebiet Erfüllung, nämlich im Bereich des Wirklichen, und nicht durch alles Wirkliche, sondern nur durch ein Wirkliches, das ein selbständiges und eigenständiges ist. »Ding« war uns gleichbedeutend mit der aristotelischen πρώτη οὐσία und mit »Substanz«. Wir haben die aristotelischen Kategorien als Formen des Seienden bezeichnet. »Form« hat dabei den Sinn der Leerform, wie er jetzt herausgestellt wurde. Es sind die Formen der Dinge und dessen, was in den Dingen ist (ihr Wie und Was) oder ihr Sein bedingt (ihr Wo und Wann) oder dadurch bedingt ist (ihre wechselseitigen Beziehungen, ihr Tun und Leiden). Jeder Form des Seienden entspricht eine besondere Seinsweise: der Dingform das selbständige Sein, den verschiedenen Formen dessen, was dem Ding »zukommt« (den »akzidentellen Kategorien«), verschiedene Weisen unselbständigen Seins (Sein im Ding, Sein auf Grund des dinglichen Seins usw.). Der Name »Kategorie« wird sowohl für die Formen des Seienden als für die ihnen zugehörigen Seinsweisen gebraucht. Aber das Ding und das, was mit ihm unmittelbar zusammenhängt, erschöpft nicht alles Seiende schlechthin. (Wir erinnern an die »reinen Formen« und an das erste Seiende, das nicht dem Aufbau der endlichen Dinge entspricht.) Wenn die Kategorien auch »Gattungen« genannt werden, so ist zu bemerken, daß dann auch »Gattung« als Name für Formen des Seienden aufzufassen ist und nicht – wie wir es zumeist getan haben – als Bezeichnung eines Inhaltlichen mit einer Leerstelle zu weiterer inhaltlicher Bestimmtheit; d. h. »Gattung« – formal verstanden – bezeichnet die Leerform der inhaltlich verstandenen Gattungen.

Das »Etwas« umspannt alle aristotelischen Kategorien und auch alles, was von ihnen nicht erfaßt wird: alles Seiende überhaupt. Nur von dem ersten Seienden kann man nicht ohne Einschränkung sagen, daß es sich in diese Form einfüge: faßt man »etwas« – wie es dem Wortsinn entspricht – als »irgendein Seiendes«, so ist dadurch nahegelegt, es auf ein endliches Seiendes zu beziehen, das neben anderen steht: das widerspricht aber der Unendlichkeit des allumfassenden ersten Seienden. Deutet man aber »etwas« als das, was »nicht nichts« ist, so findet es im allumfassenden Seienden seine höchste Erfüllung. Darum ist es möglich, das »Etwas« so weit zu spannen, daß es das Seiende, das alles ist, und das Seiende, das nicht alles und nicht nichts ist, in sich begreift – damit allerdings auch die unendliche Kluft, die wir als »analogia entis« bezeichnen.

Sind »etwas« und »Seiendes« danach gleichbedeutend und ist das Seiende selbst als Leerform aufzufassen? Indem wir sagten, daß jedes Seiende eine Erfüllung des Etwas sei, haben wir diese Frage im Grunde schon verneint. Das Seiende – im vollen Sinn – ist ein »erfülltes Etwas«, und das »Etwas« ist eine Form des Seienden.

Wir sind damit wieder bei der Frage angelangt, welches der Sinn des Seienden als solchen sei, der in allem Seienden erfüllt sein muß, welches immer seine Form und Seinsweise sein mag. Wir erinnern uns, daß der hl. Thomas in »De ente et essentia« – anschließend an die aristotelische Definition des *ὄν* im Buch Δ der Metaphysik – einen doppelten Sinn des Seins unterscheidet: den des »Seins«, das im »ist« des Urteils zum Ausdruck kommt, und den des Seins, das durch die Kategorien eingeteilt wird. Wenn hier und dort mit Recht von »Sein« und »Seiendem« gesprochen wird, so muß auch für diese getrennten Bedeutungen noch ein Sinnzusammenhang aufweisbar sein. Ehe das möglich ist, muß aber versucht werden, den Sinn des Seienden herauszustellen, der allen Kategorien gemeinsam ist.

§ 4. Die Transzendentalien (Einleitender Überblick)

Das Seiende als solches und unabhängig von seiner Scheidung nach verschiedenen Formen und Seinsweisen zu bestimmen, ist die Aufgabe dessen, was die Scholastik »Transzendentalien« nennt. Sie drücken das aus, was »jedem Seienden zugehört«. Thomas nennt an einer der grundlegenden Stellen – am Anfang der *Quaestiones disputatae de veritate* – als solch streng allgemeine Bestimmungen des Seienden als solchen: *ens, res, unum, aliquid, bonum, verum* (Seiendes, inhaltlich Bestimmtes, Eines, Etwas, Gutes, Wahres). An manchen anderen Stellen wird noch das Schöne (*pulchrum*) hinzugefügt, es wird als eine besondere Art des Guten behandelt. Zwischen diesen Bestimmungen ist noch ein Unterschied zu machen, je nachdem sie das Seiende in sich selbst bezeichnen oder im Hinblick auf ein anderes Seiendes. Das Seiende in sich bezeichnet – nach Thomas – außer diesem Namen selbst (*ens* – das Seiende) positiv nur noch der Ausdruck *res* (das inhaltlich Bestimmte). Der Unterschied zwischen diesen beiden transzendentalen Formen ist der, daß *ens* das Seiende bezeichnet, sofern es ist, »*res*« aber die »Washeit« oder »Wesenheit« des Seienden ausdrückt (*quidditatem sive essentiam entis*), also das Seiende mit Rücksicht auf das, was es ist. Negativ wird das Seiende in sich bestimmt, wenn man es *unum* (Eines) nennt. Denn das besagt, daß es ungeteilt ist. Alle anderen transzendentalen

Bestimmungen setzen das Seiende in Beziehung zu anderem. Nennt man es *aliquid* (Etwas), so setzt man es in Gegensatz zu einem anderen Seienden, und zwar rein formal als »ein Anderes«. Schließlich kann das Sein in seiner Übereinstimmung mit einem anderen Seienden betrachtet werden. Als eine transzendente Bestimmung kann eine solche Übereinstimmung nur in Betracht kommen, wenn es ein Seiendes gibt, dem es eigen ist, mit allem Seienden übereinstimmen zu können. Das trifft – nach Aristoteles und Thomas – zu bei der Seele. Auf die Übereinstimmung ihres Willens mit dem Seienden zielt ihr Streben, auf die Übereinstimmung des Verstandes mit dem Seienden ihr Erkennen. Das Seiende als Gegenstand des Strebens heißt das Gute, als Gegenstand des Erkennens das Wahre. (Das Schöne hat mit beiden etwas Gemeinsames: es ist das Seiende als Gegenstand des Wohlgefallens, das in dem Erlebnis der objektiven Übereinstimmung des Seienden mit dem Erkennen – in der Ordnung ihres Aufbaus – begründet ist.) Sofern alles Seiende als solches Gegenstand des Erkennens, Strebens und Wohlgefallens ist, sind das Wahre, Gute und Schöne transzendente Bestimmungen. Es gilt nun den Sinn der transzendentalen Bestimmungen recht zu verstehen. Klar ist, daß sie das Seiende als solches und unabhängig von seiner Scheidung in formal und inhaltlich unterschiedene Gattungen kennzeichnen wollen. Zu fragen ist aber, ob sie seinen Inhalt angeben oder es formal fassen wollen.

§ 5. Das Seiende als solches (*ens, res*)

Der grundlegende Transzendentalbegriff ist der des »*ens ut ens*«, ($\acute{\omicron}\nu\ \eta\acute{\nu}\ \acute{\omicron}\nu$), des Seienden als solchen. Nach Gredt soll es so allgemein gefaßt werden, daß es sowohl das geschaffene als das ungeschaffene Seiende in sich begreift, damit auch das wirkliche und mögliche (aktuelle und potenzielle), da ja nur das ungeschaffene Seiende reiner Akt, alles geschaffene Wirkliche teils aktuell, teils potenziell ist. Das ist aber gerade die große Frage, ob und wie eine solche – Geschaffenes und Ungeschaffenes zusammenfassende – Begriffsbildung möglich (d. h. sachlich zu rechtfertigen) ist. Wir werden auf diese entscheidende Frage bald zurückkommen.

Gredt unterscheidet sodann zwischen zwei Bedeutungen dieses »*ens*« im allgemeinsten Sinne: »*ens*« als Name bezeichne in der allgemeinsten Weise das, was ist, d. h. jedes beliebige als ein Was; »*ens*« als Partizip dagegen bezeichne das Seiende als das, was ist, d. h. es lege das Gewicht auf das Sein; im ersten Sinne werde jedes Seiende wesenhaft ein Seiendes genannt, im zweiten aber nur Gott, während bei allem anderen das Sein zu dem, was es sei, hinzukomme. Gegen diese Trennung in »Namen« und »Partizip« besteht das Bedenken, daß im »*ens ut ens*« die Unterstreichung des Seins liegt und sich nicht wegstreichen läßt: die Partizipialbedeutung gehört zum Sinn des »Namen« *ens*. Das Seiende als Was will Thomas, wenn ich die angeführte Stelle recht verstehe, mit dem Namen »*res*« ausdrücken, für den sonst kein eigener Sinn mehr übrig bleibt. Daß aber das Sein nur Gott wesenhaft zukomme, hat zur Voraussetzung, daß Sein = Existenz = wirkliches Sein sei, was sich wiederum nicht mit unserer Auffassung deckt. Von dem, was wir als wesenhaftes Sein bezeichnet haben, kann man nicht sagen, daß es zu dem, was wesenhaft ist, hinzukomme. Die »Washeiten« oder »Sinngebilde«, die wir als wesenhaft seiend ansahen, werden ja nicht geschaffen im Sinn der Hineinsetzung in ein zeitliches

Dasein wie das Wirkliche, das sie nachbildet. Wenn das Sein, das ihnen unabhängig von ihrer Verwirklichung zukommt, von Gredt gar nicht berücksichtigt wird, so liegt das wohl daran, daß er es als »gedankliches« Sein betrachtet und das gedankliche Sein nicht als Sein im eigentlichen Sinne gelten läßt, darum auch nicht im »ens ut ens« eingeschlossen sein läßt. Wir haben über das Verhältnis von wesenhaftem und gedanklichem Sein bereits früher gesprochen und werden jetzt bald noch einmal darauf zurückkommen müssen.

Demnach behalten wir nicht zwei verschiedene Bedeutungen des Seienden als solchen, sondern nur die eine, »das, was ist« (»Ens est habens »esse« seu id quod est«). Daran sind aber verschiedene Teilbedeutungen zur Abhebung zu bringen. Gredt unterscheidet das Subjekt und die Form. Subjekt setzt er = essentia = das, wodurch das Ding das ist, was es ist, oder wodurch es artmäßig bestimmt ist (»id quo res est id, quod est, seu quo constituitur in specie«). Darin ist das »id quod« (das, was) als Eines genommen. Wir haben hier früher noch unterschieden: »das« als den »Träger« der Wesensbestimmtheit und »was« als die Wesensbestimmtheit selbst. »Das« – der Träger ohne die Wesensbestimmtheit – ist als Leerform anzusehen. Träger des Seins ist erst die erfüllte Leerform. Als »Fülle« ist aber noch nicht das »was« aufzufassen, wie es in der allgemeinen Beziehung »das, was es ist« steht, sondern das bestimmte Was des jeweiligen einzelnen Seienden. Das Was in der allgemeinen Bezeichnung ist nur die Leerform der Fülle. Danach wird die Frage, ob »ens« als der Name des Seienden etwas Inhaltliches bezeichne, auf die andere Frage zurückgeführt, ob das Sein etwas Inhaltliches oder etwas Formales besage. Wenn Gredt Form = Sein setzt, so ist selbstverständlich »Form« nicht in unserem Sinn der Leerform aufzufassen. Sie hat aber auch nicht den Sinn der »Wesensform«; wie wir sie bei den stofflichen Dingen kennengelernt haben: durch sie wird ja das Was der Dinge bestimmt. Ich verstehe den Gebrauch des Wortes »Form« hier aus der Gleichung $\text{Essenz} : \text{Existenz} = \text{Potenz} : \text{Akt}$. Das Was wird hier als »möglich« gesetzt im Sinne der Wesensmöglichkeit. Was bei seiner Verwirklichung hinzukommt, ist das wirkliche Sein oder der Akt. Bei den aus Stoff und Wesensform zusammengesetzten Dingen ist es nach scholastischer Auffassung die Form, die den Übergang des Stoffes aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit möglich macht; darum wird sie selbst als »Akt« bezeichnet (actus formalis im Gegensatz zum actus entitativus seu existentiae). Umgekehrt wird dort, wo keine Zusammensetzung aus Stoff und Form angenommen wird, sondern nur aus Washeit und wirklichem Sein (Essenz und Existenz), wie es nach der Auffassung des hl. Thomas bei den reinen Geistern der Fall ist, das wirkliche Sein (der Akt) auch »Form« genannt. Andererseits ist die Gleichsetzung $\text{Form} = \text{Akt} = \text{Sein}$ vielleicht daher zu verstehen, daß in Gott dies alles zusammenfällt. Weil aber dieses Zusammenfallen gerade das ist, was Gott von den Geschöpfen unterscheidet, scheint es mir wichtig, für alles Endliche diese Begriffe scharf auseinanderzuhalten. Den mehrfachen Sinn von »Form« als »Leerform, reine Form« (= Wesenheit) und »Wesensform« können wir nicht entbehren, und durch die Zusätze ist er unschädlich zu machen. Durch den eben erwähnten Gebrauch des Wortes (im Sinne von Sein) möchten wir aber die Gefahr der Verwirrung nicht noch vermehren.

Die Frage nach dem Sinn des Seins, auf die uns die Frage nach dem Seienden als solchen zurückführt, wollen wir erst aufgreifen, wenn wir die anderen transzendentalen Begriffe erörtert haben. Sie fassen nämlich das am Seienden, was außer dem Sein noch darin steckt, oder fassen das Sein selbst von einer bestimmten Seite her. Von »res« haben wir bereits gesagt, daß es der allgemeine Name für das Was sei. Es besagt, daß jedes Seiende einen Inhalt oder eine Fülle habe, aber es gibt selbst keinen Inhalt, sondern ist die »Form der Fülle«.

Die anderen Transzendentalien bezeichnet Gredt als Eigenschaften (proprietas) oder Prädikate, die jedem Seienden als solchen zukommen oder unmittelbar aus ihm folgen. Sie sind nicht völlig gleichbedeutend mit dem Seienden, aber die Begriffe haben ein »fundamentum in re«, eine sachliche Grundlage im Seienden selbst. Gredt sagt, es gebe so viel Transzendentalbegriffe außer dem Seienden, als es Seinsweisen (modi essendi) gebe, die jedem Seienden zukämen. Wir müssen wohl überlegen, was hier unter »Seinsweisen« gemeint ist. Bisher haben wir das Wort einmal für den Unterschied des wirklichen und möglichen (aktuellen und potenziellen) Seins genommen, sodann für die Unterschiede des Seins, die den Kategorien entsprechen (selbständiges Sein und verschiedene Gattungen unselbständigen Seins). Beides kommt hier nicht in Frage. Denn nach diesen Seinsweisen unterscheidet sich das Seiende: jedes Seiende ist entweder wirklich oder möglich (und wenn es beides zugleich ist, dann nicht mit seinem ganzen Bestande, sondern teils so, teils so), entweder selbständig oder unselbständig. Hier soll es sich aber um verschiedene Seinsweisen handeln, die alle zugleich dem Seienden als solchem zukommen. Ob es ratsam ist, dann überhaupt den Ausdruck »Seinsweisen« zu gebrauchen, das werden wir bei der Betrachtung der einzelnen Transzendentalbegriffe erwägen.

Gredt sagt noch, daß die Transzendentalien zum Seienden nichts Reales hinzufügenen, sondern nur etwas Gedankliches. Sie bestünden in dem Seienden selbst, so wie es Grundlage dieser Bezeichnung sei. Ich kann diese beiden Sätze miteinander in Einklang bringen, wenn ich unter dem »Realen« nicht etwas »Wirkliches« oder »Existierendes« (im Gegensatz zum »bloß Gedachten«) verstehe, sondern – im Sinne der Deutung von res als »Was« – etwas Inhaltliches. Der Gegensatz ist dann (in unserer Sprache) etwas Formales (im Sinne der Leerform), und das ist dann nicht etwas »bloß Gedachtes«, sondern die dem Seienden selbst angehörende Grundlage der transzendentalen Begriffe. Wir haben hier dieselbe Scheidung in Formen des Seienden und ihnen nachgebildete begriffliche Formen wie bei den Kategorien. Der Unterschied ist (wie schon wiederholt hervorgehoben wurde), daß die Kategorien das Seiende nach Gattungen teilen, die Transzendentalien dagegen das ganze Seiende »entfalten«. Der formale Bau des Seienden als solchen wird durch sie auseinandergelegt, jedes stellt einen anderen »Zug« darin dar.

§ 6. Das Seiende als »Eines« (unum)

Wenn das Seiende »Eines« genannt wird, wie es jedem Seienden zukommt, so ist damit die formale Eigentümlichkeit ausgedrückt, in der die Verneinung der Geteiltheit begründet ist. Die Einheit heißt transzendental, weil es sich um die Einheit des Seienden als solchen handelt, d. h. Eines ist, was ein

Sein hat. Was Eines ist, kann, aber muß nicht, einfach, es kann auch zusammengesetzt sein: und zwar so, daß nicht nur das Was aus Teilen besteht, sondern daß jeder Teil ein eigenes Sein hat, daß sie aber miteinander in die Einheit eines Seins eingegangen sind. (Das Sein der Rose als solcher und das Sein ihrer roten Farbe gehören beide zum einen Sein dieser roten Rose. Noch deutlicher ist es vielleicht, wenn wir etwas nehmen, was aus selbständigen Einheiten zusammengesetzt ist: eine Familie hat als solche ein Sein, obgleich jedes Glied sein eigenes Sein hat. Denken wir die Einheit des Seins aufgehoben, dann ist die Familie nicht mehr. An Stelle der Einheit ist die Geteiltheit getreten, und damit ist das Ganze zerstört, in die getrennten Teile aufgelöst.) Was hier mit »Einheit« bezeichnet ist, ist ein Letztes, was nicht mehr auf anderes zurückgeführt werden kann. Wenn es als Ungeteiltes bezeichnet wird, so ist das nur eine Erläuterung durch den Gegensatz, keine Zurückführung. Sehr richtig sagt Gredt, daß die Geteiltheit des Seienden (= »transzendente Vielheit«) die Einheit voraussetze. Die Einheit ist nach dem Gesagten als eine Form aufzufassen, die bei jedem einzelnen Seienden eine bestimmte Erfüllung finden muß, und zwar nicht nur als Form des Seienden, sondern des Seins, dem sie ursprünglich zukommt. Das unterscheidet sie von ens, res und aliquid.

§ 7. Das Seiende als Etwas (aliquid)

Von der Form »aliquid« (etwas) waren wir zunächst ausgegangen. Wir hatten es als die Leerform des Seienden bezeichnet. Damit können wir uns jetzt nicht mehr begnügen, da wir gesehen haben, daß der formale Bau des Seienden sich in eine Reihe von Bestimmungen auseinanderlegt. Gredt zieht (wie bereits erwähnt) drei Bedeutungen des »aliquid« in Betracht: 1) = »aliqua essentia« (irgendein Was), 2) = »non nihil« (nicht nichts), 3) = »aliud quid« (ein anderes Was). Die erste Bedeutung schaltet er aus, weil dann »aliquid« und »res« dasselbe besagen würden, die dritte (vom hl. Thomas angenommene), weil das Seiende als Eines im Gegensatz zu einem anderen das unum voraussetze, sich aber nicht unmittelbar aus dem Seienden als solchem ergebe. So bleibt ihm das »non nihil«. Darin findet er etwas, was das »ens« noch nicht ausdrücke, was aber unmittelbar daraus folge. Hierbei sehe ich eine Schwierigkeit darin, daß das »Nichts« keinen eigenen Sinn hat, sondern nur durch den Gegensatz zum Etwas zu verstehen ist. Dann läßt sich aber das Etwas nicht auf das Nichts zurückführen; es ist durch den Gegensatz wohl zu verdeutlichen, aber nicht erschöpfend zu kennzeichnen. Ich finde aber in dem formalen Bau des Seienden (das, was ist) einen Teilbestand, der noch durch keinen der bisher behandelten Begriffe gefaßt ist: das, was ist, Etwas im Sinne des »Gegenstandes«, dem Was und Sein eigen sind. Dafür möchte ich das »aliquid« in Anspruch nehmen. In ihm hat, außer im Sein selbst, auch das unum seine Stelle. So gefaßt ist das aliquid noch nicht (wie aliud quid) das Seiende in seiner Beziehung zu anderem, sondern es gehört zum Bau des Seienden, wie es in sich ist. Die Auseinanderlegung des »ens« in aliquid, res und esse (Gegenstand, Was und Sein) ist die ursprünglichste. Der Gegenstand als solcher und als seiender ist einer und auf Grund davon im Verhältnis zu anderen »ein anderer«. Erst mit dieser letzten – abgeleiteten – Bestimmung beginnt die Betrachtung des Seienden in seinem Verhältnis zu anderem.

Werfen wir auf die bisher erörterten Transzendentalien einen Blick zurück, so bezeichnet »ens« das Seiende als Ganzes: »das, was ist«, unterstreicht aber darin das Sein; »res« hebt das Was hervor, aliquid das Das; »unum« ist eine sowohl zum Das (= Gegenstand) als zum Was und zum Sein gehörige formale Eigenschaft. Die Rede von »Seinsweisen« halten wir hier nicht für angebracht. Es handelt sich – wenn wir vom Sinn des Seins vorläufig immer noch absehen – um formale Bestandteile des Seienden als solchen, und zwar so, wie es in sich selbst ist. Erst wenn wir das »aliquid« nicht als etwas (= Gegenstand), sondern als »anderes Etwas« deuten (was die Auffassung des Seienden als Gegenstand aber schon voraussetzt) bringen wir es in Beziehung zu anderem Seienden: in die Beziehung der Nichtübereinstimmung als Gegenstand und dem Sein nach. »Ein anderer Gegenstand« – das ist wiederum eine leere Form. »Gegenstände, deren jeder ein anderes Sein hat« – ob sich das rein formal verstehen läßt, das kann erst vom Sinn des Seins her beantwortet werden. Kann die Nichtübereinstimmung im Sein als »Seinsweise« bezeichnet werden? Offenbar nicht. Sie ist eine Beziehung, die im Sein des einen und im Sein des anderen begründet ist; als solche auch erst vom Sinn des Seins her zu verstehen.

§ 8. Versuch einer formalen Fassung des Wahren, Guten und Schönen

Als transzendente Bestimmungen, die das Seiende als solches in seiner Beziehung zu anderem kennzeichnen – und zwar in Übereinstimmung mit anderem –, sind uns schließlich das Wahre und das Gute (dieses einschließlich des Schönen) genannt worden. Das Seiende, zu dem sie eine Beziehung herstellen, ist aber nicht irgendein Seiendes, sondern ein ganz bestimmtes: die Seele. Damit scheinen die Grenzen einer formalen Untersuchung überschritten.

Wenn von der Übereinstimmung des Seienden mit der Seele oder dem Geist (wie wohl sachlich angemessener zu sagen wäre) die Rede ist, so wird damit etwas Inhaltliches hereingezogen. »Seele« und »Geist«, im vollen, unverkürzten Sinn genommen, sind keine Leerformen. Aber wenn Thomas von »etwas« spricht, »das geeignet ist, mit jedem anderen übereinzustimmen«, so ist damit ein formaler Ausdruck gefunden, der von dem absieht, was die Seele ihrem materialen Wesen nach ist. Allerdings bleibt darin unbestimmt, was mit »übereinstimmen« gemeint ist. Wir können es als Leerform einer Beziehung nehmen, wenn wir den ganzen Satz als einen rein formalen deuten wollen und r nennen. Nun bedeutet es aber jedesmal etwas anderes, je nachdem wir das Seiende als wahr, gut oder schön bezeichnen. Wir müssen also r_1 , r_2 und r_3 unterscheiden. Der Unterschied ist bedingt durch die Beziehung des Seienden auf das Streben, Erkennen und Wohlgefallen. Dies sind wiederum Namen für materiale Wesenheiten eines bestimmten Seinsgebietes: Akte einer geistigen Person: a_1 , a_2 , a_3 . Nur wenn es gelingt, a_1 , a_2 und a_3 auf einen rein formalen Ausdruck zu bringen, werden r_1 , r_2 und r_3 als formale Bestimmungen des Seienden in Anspruch zu nehmen sein. Entsprechende Formulierungen sind bei Thomas zu finden: Das Gute und das Wahre sind ihrer Bedeutung nach mit dem Seienden

nicht identisch, aber sie fügen ihm nichts »Reales« hinzu: Nichts Hinzukommendes, was nicht zu seinem Wesen gehört (wie ein accidens) – denn es gibt nichts, was zum Seienden hinzukommen könnte, da alles Sachliche darin eingeschlossen ist; auch nichts Einschränkendes wie die kategorialen Bestimmungen, die das Seiende auf eine bestimmte Form und Seinsweise festlegen. Was sie hinzufügen, kann also nur etwas Gedankliches sein. »Rein gedanklich aber heißt jene Beziehung ..., vermöge deren etwas in Beziehung steht, was nicht von dem abhängt, wozu es in Beziehung steht, sondern umgekehrt, ... z. B. zwischen dem Wissen und dem Gegenstand des Wissens; das Wissen nämlich hängt vom Gegenstand des Wissens ab und nicht umgekehrt: darum ist die Beziehung, in der das Wissen zu seinem Gegenstand steht, eine reale; die Beziehung aber, worin der Gegenstand zum Wissen steht, eine gedankliche.« Die »gedankliche« Bestimmung nun, die das Wahre und Gute zum Begriff des Seienden hinzufügen, ist die des Vollkommenheitgebenden. Das Seiende gibt als Gehalt dem erkennenden Geist Vollkommenheit, ohne mit seinem Sein in ihn einzugehen; und das ist es, was ihm den Charakter des Wahren gibt. Sofern aber ein Seiendes dem anderen auch durch sein Sein Vollkommenheit gibt, heißt es gut. Diese Definitionen lassen eine rein formale Deutung zu: wir können das Wahre und das Gute mit ihrer Hilfe so fassen, daß wir das, was das Erkennen und das Streben ihrem inhaltlichen Wesen nach sind, gar nicht darin aufnehmen. a_1 und a_2 sind jetzt zu kennzeichnen als ein Seiendes, das durch ein anderes Seiendes zur Vollkommenheit geführt werden muß: d. h. zu seinem vollkommenen Sein. Sie unterscheiden sich durch die Art ihrer Bedürftigkeit, und dem entspricht die verschiedene Art, wie das Vollkommenheitgebende sie zur Vollendung führt.

§ 9. Die Begriffspaare »inhaltlich – formal«, »gedanklich – sachlich«

Es läßt sich indessen nicht leugnen, daß wir mit dieser Art formaler Bestimmung noch kein ausreichendes Verständnis dessen gewonnen haben, was »wahr« und »gut« bedeutet. Ja, es will mir scheinen, daß wir uns damit in eine Sachferne begeben, die ein eigentliches Verständnis geradezu ausschließt. Wir müssen »wahr« und »gut« in ihrem vollen Sinn nehmen, um unterscheiden zu können, ob es sich dabei um etwas Inhaltliches oder Formales handelt. Dabei verstehen wir – wie an früheren Stellen – unter »formal« etwas zum Seienden (zur »Sache«) selbst Gehöriges, was ebenso wie das Inhaltliche ein sachliches Verständnis zuläßt und fordert. Demnach haben wir dreierlei sorgfältig auseinanderzuhalten: das, was ein bestimmtes Seiendes inhaltlich ist (die Fülle seines Was); die Formen des Seienden, die zu dieser Fülle gehören (die Formen des Seienden als solchen, die als Transzendentalien bezeichnet werden, oder die Formen, durch die sich die Gattungen des Seienden scheiden: die Kategorien oder auch Formen von noch eingeschränkterer Erfüllungsmöglichkeit); schließlich die gedanklichen Gebilde, durch die das Seiende begrifflich gefaßt wird: sie können wiederum inhaltlich erfüllt oder leer sein, je nachdem sie die Fülle des Seienden oder nur eine leere

Form wiedergeben wollen. Es gibt aber hier noch eine andere »Leere«: die des Abgelöstseins von der sachlichen Grundlage. Wenn ich von »irgendeinem Gegenstand« spreche, so ist das ein Ausdruck, der ein sachliches Verständnis zuläßt. Was gemeint ist, findet in der Leerform des »aliquid« seine Erfüllung. Der Ausdruck »nichtseiender Gegenstand« dagegen läßt keine Erfüllung zu, er entspricht einem leeren Denken. Es wird von solchen leeren Gedankengebilden später noch ausführlicher die Rede sein.

§ 10. Versuch einer tieferen Erfassung der Wahrheit (logische, ontologische, transzendente Wahrheit)

Es ist wichtig, diese Unterschiede zu beachten, wenn wir nun Klarheit darüber zu gewinnen suchen, was der hl. Thomas an der angeführten Stelle unter einer »rein gedanklichen Beziehung« versteht. Er nennt die Beziehung des Gegenstandes zum Wissen (und zwar ist dabei nur an das geschöpfliche Wissen gedacht) eine rein gedankliche, weil der Gegenstand von diesem Wissen unabhängig ist: d. h. der Gegenstand bleibt, was er ist, gleichgültig ob ein Mensch von ihm weiß oder nicht; es wird dadurch weder an seinem Inhalt noch an seinem formalen Aufbau etwas geändert. Dagegen wird die Beziehung des Wissens zu seinem Gegenstand »real« genannt, weil das Wissen von seinem Gegenstand abhängt: 1. gibt es kein Wissen ohne Gegenstand: das Wissen verdankt also dem Gegenstand (wenn auch nicht ihm allein) sein Dasein, 2. gibt der Gegenstand dem Wissen seinen eigentümlichen »Gehalt« und damit das, was es von einem anderen Wissen unterscheidet; so kann das Wissen auch seinem Was nach nur im Hinblick auf einen Gegenstand zum Abschluß kommen. Demnach bedeutet die »Realität« der Beziehung ein Doppeltes: die Beziehung zum Gegenstand hilft das Was des Wissens aufbauen und ist Bedingung seines Wirklichseins (Wissen als »Potenz« des Verstandes, als seelische Fähigkeit, wird durch einen Gegenstand in den »Akt«, d. h. in lebendiges geistiges Tun, übergeführt). Ist damit gesagt, daß die Beziehung des Wissens zum Gegenstand etwas Wirkliches sei, d. h. etwas, was auf dieselbe Weise da wäre wie Dinge, dingliche Eigenschaften oder Geschehnisse: wirklich in dem Sinne, wie dieser Mensch und dieses sein gegenwärtiges Wissen wirklich ist? Diese Frage ist zu bejahen, wenn wir unter der Beziehung zum Gegenstand die dem Wissen selbst innewohnende Richtung auf seinen Gegenstand verstehen: das »Meinen« des Gegenstandes. Dieses Meinen (die »Intention«) ist ja ein wesentliches Bestandteil des Wissenserlebnisses und hat an dessen Sein Anteil. Etwas Entsprechendes ist im Gegenstand nicht aufzuweisen. Aber diese Beziehung ist noch nicht die Übereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstand, die wir Wahrheit nennen. Von »Übereinstimmung« und »Wahrheit« kann erst gesprochen werden, wenn der Gegenstand, den wir als einen wirklichen meinen, auch wirklich ist; wenn er das ist, als was unser Wissen ihn meint, und so, wie es ihn meint. Es kommt dabei zweierlei zur Deckung: der Gehalt des Wissens (sein »intentionaler Inhalt« oder »logischer Sinn«) und der wirkliche

Gegenstand, wie er in einer »erfüllenden Anschauung« gegeben ist: sein Sein, sein Was oder sein Wie, auch sein rein formaler Bau. Es ist also ein doppeltes Seiendes für die Übereinstimmung vorausgesetzt: ein Gegenstand und ein Wissen, das ihm entspricht. Die Übereinstimmung ist weder in dem einen noch in dem anderen, sondern ist ein Seiendes besonderer Art, das in diesem und jenem Seienden begründet ist. Es ist ein »Seiendes besonderer Art« – d. h. es gehört zu einer bestimmten Gattung des Seienden, zu dem, was wir im eigentlichen Sinn »Beziehung« (Relation, $\pi\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota$) nennen.

Wäre demnach das Ergebnis, daß die Wahrheit als Übereinstimmung des Wissens mit seinem Gegenstand gar keine transzendente Bestimmung sei, sondern zu einer Kategorie gehöre? Das wäre zu schnell geschlossen. Die Wahrheit, wie wir sie bisher betrachtet haben, ist – nach Gredt – noch gar nicht die transzendente, sondern die logische Wahrheit: sie setzt das Seiende in Beziehung zu einem Denken, das sich ihm in einem zeitlichen Verlauf annißt, oder (was wir bisher nicht erwogen haben) zu einem Denken, an dem es gemessen und dem es nachgebildet wird (das Verhältnis der Werke zum Denken des Bildners, der Geschöpfe zum Schöpfer), oder schließlich zu einem Denken, mit dem es ganz und gar zusammenfällt (Gottes Wesen und Wissen). Immer aber hat die Übereinstimmung des Seienden mit einem so oder so gearteten Denken eine Grundlage im Seienden selbst. Dort werden wir die transzendente Wahrheit zu suchen haben. Gredt bezeichnet sie auch als ontologische Wahrheit und setzt sie dem Sinne nach gleich mit Echtheit. Wahres Gold ist echtes Gold, d. h. es ist im Besitz alles dessen, was zum Wesen des Goldes gehört. Es scheint klar, daß damit zum Seienden nichts hinzukommt. Jedes Seiende muß ja »in Wahrheit« sein und »in Wahrheit« das sein, was es ist. Das »in Wahrheit« bekommt überhaupt erst einen Sinn, wenn das Seiende an etwas, was nicht es selbst ist, gemessen wird, und dazu gehört ein erkennender und messender Verstand. Wenn ich Messing für Gold halte und dann enttäuscht werde, so stelle ich fest, daß es »in Wahrheit« nicht Gold, sondern Messing ist. Ich messe das Ding, das ich vor mir habe, an meiner »Idee des Goldes« und finde, daß es damit nicht übereinstimmt, nachdem es anfangs so schien. Aber irgend etwas muß es »in Wahrheit« sein. Auf Grund dessen, was es ist, ist es geeignet, von einem erkennenden Geist erfaßt zu werden; das, was es ist, ist in gewisser Weise auch Grundlage für die vermeintliche Erkenntnis und ihre Enttäuschung. Das Seiende als solches, wie es in sich ist, ist Bedingung der Möglichkeit für die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dem erkennenden Geist, die »logische« Wahrheit und Falschheit. Und als Grundlage der logischen Wahrheit wird das Seiende selbst – in transzendentelem Sinne – wahr genannt. Es ist hier aber noch Verschiedenes zu unterscheiden. Meine »Idee des Goldes« ist nicht das letzte Maß: sie kann selbst noch wahr oder falsch sein, je nachdem sie mit der »reinen Idee«, dem göttlichen Urbild, übereinstimmt oder nicht. Dieses ist das letzte Maß sowohl für die menschlichen »Ideen« als für die Dinge. Das Ding ist, was es ist; aber damit ist noch nicht gesagt, daß es voll und ganz das ist, was es sein soll: darin gibt es ein Mehr und Minder. Wir stoßen hier wieder auf den Gegensatz zwischen dem wirklichen und wesenhaften Sein der Dinge, zwischen Wesensform und reiner Form. Die Übereinstimmung eines Wirklichen mit der entsprechenden reinen Form wollen wir als Wesenswahrheit bezeichnen. Sie ist von der ontologischen Wahrheit (im Sinne von Echtheit) noch

unterschieden, aber für sie vorausgesetzt, weil ein Ding nur insoweit »in Wahrheit« etwas ist, als es mit einer reinen Form in Übereinstimmung ist. Die Eigentümlichkeit des Seienden aber, die letztlich seine Übereinstimmung mit einem erkennenden Geist möglich macht und im eigentlichsten Sinne »transzendente Wahrheit« genannt zu werden verdient, scheint mir noch etwas anderes zu besagen, als daß es in Wahrheit etwas ist und mit einer reinen Form übereinstimmt, obgleich es mit beiden aufs engste zusammenhängt: Wir haben früher in anderem Zusammenhang davon gesprochen, daß alles Seiende einen Sinn habe oder – scholastisch ausgedrückt – ein intelligibile sei: etwas, was in einen erkennenden Geist »eingehen«, von ihm »umfaßt« werden kann. Beides scheint mir mit der transzendentalen Wahrheit gleichbedeutend zu sein. Alle drei Ausdrücke sprechen eine Zuordnung von »Geist« und »Seiendem« aus. Die »Zuordnung« wird je nach dem Geist, den wir in Betracht ziehen, einen anderen Sinn bekommen: wir haben bisher nur die Erkenntnis erwogen, die zu einem unabhängig von ihr bestehenden Seienden hinzutritt, noch nicht die des gestaltenden Künstlers und des Schöpfers. Aber schon jetzt dürfen wir eine Antwort auf die Frage wagen, ob die transzendente Wahrheit etwas »bloß Gedankliches« sei. Für die logische Wahrheit haben wir es abgelehnt. Wir sahen in ihr ein Seiendes, das in anderem Seienden (dem erkannten Seienden und der entsprechenden Erkenntnis) begründet ist. Die Zuordnung von Geist und Seiendem ist für sie vorausgesetzt. Sie fügt zum Seienden (wenn wir darunter »irgendein Seiendes« verstehen) – wie es in sich ist – nichts hinzu. Aber das Seiende ist nicht ausreichend gekennzeichnet, wenn man es nur nimmt, wie es in sich ist. Es gehört zu ihm, »offenbar« zu sein, d. h. dem erkennenden Geist zugänglich, wenn nicht von vornherein für ihn durchsichtig (wie es für den göttlichen Geist ist). Im Verhältnis zu dem, was »irgendein Seiendes« in sich ist, ist sein Offenbarsein oder seine Zuordnung zum Geist etwas Neues. Versteht man allerdings unter »das Seiende« »alles Seiende«, und zwar als Ganzes: die Gesamtheit alles dessen, was ist, dann ist auch die Ordnung dieses Ganzen darin eingeschlossen. Es gehört zum Seienden als Ganzem, daß es ein geordnetes Ganzes ist: daß jedes einzelne Seiende darin seinen Platz und seine geregelten Beziehungen zu allem anderen hat; die Ordnung ist ein Teil des (so verstandenen) Seienden, und das Offenbarsein oder die Zuordnung zum Geist, die uns mit der transzendentalen Wahrheit gleichbedeutend ist, ist ein Teil dieser Ordnung.

Die Zuordnung zum Geist gehört nicht bloß zu einer Gattung des Seienden, sondern zu allem Seienden – zu jedem Einzelnen und zum Ganzen. Darum ist der Name »transzendental« hier gerechtfertigt. »Geist« aber bezeichnet eine Gattung des Seienden, denn nicht alles Seiende ist Geist. Indessen ist es eine ausgezeichnete Gattung, weil es dem Geist eigen ist, für alles Seiende geöffnet zu sein, davon erfüllt zu werden und in der Beschäftigung mit ihm sein Leben, d. i. sein eigentlichstes (aktuelles) Sein zu haben. Das alles sind inhaltliche Angaben, geschöpft aus dem Verständnis dessen, was zum Wesen des Geistes gehört. So können wir auch ein volles Verständnis der transzendentalen Wahrheit nur gewinnen, wenn wir uns das, was »Geist«, »Geöffnetsein« des Geistes und »Offenbarsein für den Geist« besagt, inhaltlich klarmachen. Wir können aber daran die Formen zur Abhebung bringen, durch die wir früher die transzendente Wahrheit zu fassen suchten: Geist = die Gattung des

Seienden, die allem Seienden in bestimmter Weise zugeordnet ist; Wahrheit = eine bestimmte Form der Zuordnung alles Seienden zu der Gattung des Seienden, die allem Seienden in entsprechender (nicht in derselben) Form zugeordnet ist.

Wir hatten das Seiende gedeutet als »das, was ist« und können jetzt fragen, an welcher Stelle die Zuordnung zum Geist ansetzt. Offenbar gehört sie zu jedem einzelnen Teil und zum Ganzen mit seiner eigentümlichen Gliederung. In besonderer Weise aber gehört sie dem Sein zu. »Offenbar sein«, »zugeordnet sein« – darin steckt ja das Sein selbst. Darin ist aber nicht eine besondere Art des Seins zu sehen, sondern es gehört zum Sein selbst. Sein ist (ohne daß damit sein voller Sinnbestand erschöpft wäre) Offenbarsein für den Geist.

So hat uns das Bemühen um das Verständnis der transzendentalen Wahrheit vom Seienden zum Sein und von der rein formalen Betrachtung zur inhaltlichen Betrachtung geführt. Es sind aber noch eine Reihe von ergänzenden Erwägungen nötig, ehe wir uns dem Sinn des Seins als eigentlichem Gegenstand der Untersuchung zuwenden können.

§ 11. Wahrheit des Urteils

Die Aristoteles-Stelle, die für den hl. Thomas in »De ente et essentia« und auch für uns den Ausgangspunkt der Erörterung des Seienden bildete, unterschied einen dreifachen Sinn des Seins und des Seienden. Als das im eigentlichen Sinn Seiende galt ihm das Seiende, das durch die Kategorien eingeteilt wird. Die transzendente Untersuchung wollte daran herausstellen, was dem Seienden aller Kategorien gemeinsam ist. Daneben war als zweiter Sinn des Seins die Wahrheit des Urteils genannt und als dritter der des »mitfolgenden« Seins, das zum Inhalt gewisser Urteile gehört. Auf Grund der Erörterung der Wahrheit, soweit wir sie bisher geführt haben, ist vielleicht schon ein Verständnis dieses früher ausgeschalteten Seins zu gewinnen.

Wenn wir die Wahrheit des Urteils erwägen wollen, so müssen wir uns wenigstens kurz darüber erklären, was wir unter »Urteil« verstehen. Das Wort wird in verschiedenen Bedeutungen gebraucht, die aber in einem Sinnzusammenhang stehen. Wenn ich von »meinem Urteil« spreche, so kann damit das geistige Tun (der »Urteilsakt«) gemeint sein, der der Aussage »Der Baum ist grün« zu Grunde liegt. Wahrheit oder Falschheit wird aber nicht eigentlich meinem Urteilen zugesprochen (davon heißt es vielmehr: »ich urteile richtig«), sondern dem, was ich urteile, dem Sinn der Aussage. Mit der Aussage behaupte ich das Bestehen eines Sachverhalts. Wenn der Sachverhalt »in Wahrheit« besteht, dann ist das Urteil »wahr«. Der Sachverhalt ist ein Seiendes in dem von der Urteilswahrheit vorausgesetzten Sinn des Seins: d. h. er besteht unabhängig davon, ob tatsächlich darüber geurteilt wird oder nicht. Das »in Wahrheit« hat den Sinn der transzendentalen Wahrheit, die für die logische Wahrheit Grundlage ist. Die Wahrheit des Urteils aber ist nichts anderes als logische Wahrheit: Übereinstimmung des Urteilssinnes mit einem bestehenden Sachverhalt. (Man kann die logische

Wahrheit weiter fassen als die Urteils-wahrheit und diese als darin eingeschlossen ansehen: sofern der Urteilsakt und das Urteil als bestimmt geformtes gedankliches Gebilde etwas voraussetzt, was auch schon »Erkenntnis« genannt werden kann und auf Übereinstimmung mit einem Seienden Anspruch erhebt – in unserem Fall die sinnliche Wahrnehmung eines grünen Baumes und ihr Wahrnehmungs-»Sinn«.) Die logische Wahrheit als Übereinstimmung einer Erkenntnis mit dem erkannten Gegenstand (d. i. im Falle der Urteils-wahrheit der bestehende Sachverhalt) haben wir als ein Seiendes besonderer Art angesehen: es setzt das Sein des erkannten Gegenstandes und das (mindestens mögliche) Sein eines erkennenden Geistes voraus. Weil aber die Möglichkeit einer solchen Übereinstimmung zum Seienden als solchen gehört (in der transzendentalen Wahrheit begründet ist), erstreckt sich die Reichweite der logischen Wahrheit auf alles Seiende. Darauf beruht die Wechselbezogenheit von formaler Ontologie und Logik.

Wir versuchen nun zum Verständnis dessen zu gelangen, was Aristoteles als »mitfolgendes Sein« bezeichnet. Wenn wir sagen, dieser gerechte Mensch sei gebildet, so wird in diesem Urteil der ganze Sachverhalt, das Gebildetsein dieses Gerechten, behauptet. Am Bestehen dieses Sachverhaltes wird die Wahrheit des Urteils gemessen. Es sind aber in diesem Urteil noch mehrere andere Sachverhalte mitbehauptet, ohne daß die Behauptung urteilsmäßig gegliedert wäre; die entsprechenden Urteile sind jedoch daraus zu entnehmen; »Dieses ist ein Mensch«, »Dieser Mensch ist gerecht«, »Diesesda (der Mensch, der Gerechte) ist (wirklich)« (wenn es sich um ein Erfahrungsurteil handelt und nicht etwa um einen Satz aus einer Erzählung; in diesem Fall würde an Stelle des wirklichen Seins eine andere Art des Seins behauptet werden). Man könnte demnach unter »mitfolgendem Sein« das Bestehen der mitbehaupteten Sachverhalte verstehen und schließlich das Sein des Gegenstandes (in engerem Sinn des Wortes »Gegenstand« – hier des bestimmten einzelnen Menschen), dem alle diese Aussagen gelten. Aber augenscheinlich ist es nicht das, worauf Aristoteles abzielt. Das »Mitfolgen« soll besagen, daß der gerechte Mensch auch gebildet sei, obgleich das weder zu seinem Menschsein noch zu seiner Gerechtigkeit notwendig gehöre. Es handelt sich um eine bestimmte Art des Zusammenseins von Beschaffenheiten in einem Ding, d. h. um eine Einzelfrage des inneren Aufbaus innerhalb einer bestimmten Gattung des Seienden, die in der transzendentalen Behandlung des Seienden als solchen mit Recht ausgeschaltet werden konnte.

§ 12. Künstlerische Wahrheit

Wir haben zunächst versucht, ein Verständnis der logischen Wahrheit zu erlangen, soweit es sich dabei um die Übereinstimmung des Seienden mit einer nachträglich hinzugefügten Erkenntnis handelt, und sind dabei auch schon zu einem Verständnis der transzendentalen Wahrheit vorgedrungen. Es ist aber bereits ausgesprochen worden, daß »Zuordnung« zu einem »Geist« etwas anderes bedeutet, wenn es sich nicht um ein nachträglich Hinzutretendes, sondern um ein schöpferisches geistiges Tun handelt. Diese Art der Zuordnung und ihr Verhältnis zur transzendentalen Wahrheit muß jetzt geprüft werden.

Der Künstler, der ein Werk schafft, hat ein Wissen um dieses Seiende, das dessen Dasein vorausgeht, und kraft dieses Wissens ruft er es ins Dasein. An seiner »Idee« mißt er das fertige Werk und beurteilt, ob es so ist, wie es sein sollte. Nach scholastischer Auffassung ist hier die Beziehung »real« von seiten des Dinges, das geschaffen wird, »gedanklich« von seiten des schöpferischen Verstandes. Wir wissen schon von der nicht-schöpferischen Erkenntnis her, was darunter zu verstehen ist. Wie dort die Erkenntnis ihrem Gegenstand Dasein und Gehalt verdankt, so ist es hier das Werk, das durch das schöpferische Tun ins Dasein gerufen wird und das wird, was es ist. Das Werk ist »geschaffen« und d. h. verursacht; es ist durch ein wirkliches Geschehen, die schöpferische Tätigkeit, zustande gebracht worden, und diese Tätigkeit hat ihren Ursprung im Geist des Künstlers. Worin wir die Beziehung des Künstlers zum Werk zu sehen haben, die als »gedankliche« bezeichnet wird, das ist nicht ohne weiteres ersichtlich. Der Vorgang von der ersten Anregung zu einem Werk bis zur Durchführung ist ein verwickelter und kann auf sehr verschiedene Weise verlaufen. Der Bildhauer kann zuerst die »Idee« haben und dann nach einem passenden »Stoff« (Material) dazu suchen. Es kann aber auch sein, daß ihm beim Anblick des Marmorblocks zuerst der »Einfall« kommt, was man daraus machen könnte. Im zweiten Fall werden einem schon Zweifel kommen, ob es sich um eine rein gedankliche Beziehung vom Künstler zum Werk handelt. Der Marmorblock ist zwar noch nicht das Werk, aber doch ein wesentlicher Bestandteil davon; und der künstlerische »Plan« verdankt ihm sein Dasein, kann auch in seinem Gehalt davon mitbedingt sein.

Betrachten wir etwas näher, was von seiten des Künstlers geschieht, so ist das »Auftauchen« der »Idee« – wie schon früher betont wurde – eher einem Empfangen als einem Schaffen zu vergleichen. Der Menscheng Geist ruft nicht die »Ideen« ins Dasein wie die Werke, die er nach ihnen gestaltet. Es muß hier von einem Erkennen eigener Art, von einem Erfassen von »Sinngestalten« gesprochen werden: sie »zeigen« sich seinem Geist und regen ihn zur Tätigkeit an. Sie zeigen sich aber meist nicht sofort in aller Klarheit und Deutlichkeit, sondern verhüllt und verschwommen. Die erste Arbeit, die erforderlich ist, ist darum die rein geistige der scharfen Herausarbeitung der Idee. Und es ist für ein »echtes« oder »wahres« Kunstwerk von größter Wichtigkeit, daß dabei nichts willkürlich geschieht, daß die innere Gesetzmäßigkeit des Gebildes durch keine Zutaten, Fortlassungen oder Änderungen gestört wird.

Wenn diese rein geistige Arbeit als die »erste« bezeichnet wird, so ist das nicht so zu verstehen, als müßte sie vollendet sein, ehe die ausführende Tätigkeit beginnen könnte. Vielmehr ist es wohl so, daß sich die Klärung schrittweise während und mit der Durchführung ergibt, so daß der Name »praktische Erkenntnis« sich hier in einem ganz wörtlichen und eigentlichen Sinne erfüllt. Der Vorgang des menschlichen »Schaffens« kann in unserem Zusammenhang nicht weiter verfolgt werden. Es sollte nur daran dargetan werden, daß ein eigentümliches Zusammenspiel von erschauter Idee, schauendem, tätigem und durch den Leib nach außen wirkendem Geist und werdendem Werk vorliegt. Als rein und unabhängig vom schaffenden Geist wie vom geschaffenen Werk erscheint hier nur die Idee (= »reine Form« oder Sinngestalt); Wirken und Werk sind von ihr und wechselseitig voneinander bedingt; und wenn wir unter »Idee« nicht die reine Form verstehen, sondern das menschliche Gedankengebilde, das

sie zu fassen sucht, so ist auch dieses von den genannten Bedingungen abhängig. Wenn sie sich auf Grund von Täuschungen und Irrtümern von der reinen Form entfernt, kann von einer »verfehlten Idee« gesprochen werden.

Damit kommen wir zur Frage der Wahrheit des Kunstwerks. Sie besagt, daß es das ist, was es sein sollte. Das »sollte« ist aber noch doppelsinnig. Es kann heißen: der Absicht des Künstlers entsprechend oder: der reinen Idee entsprechend. Wenn das Werk das ist, was der Künstler machen wollte, wenn aber die Idee, die er sich »zurechtgemacht« hat, von der reinen Idee abweicht, dann ist es kein echtes oder wahres Kunstwerk. Es ist nun zu sagen, was diese künstlerische Wahrheit mit der logischen und mit der transzendentalen Wahrheit zu tun hat. Künstlerische Wahrheit ist Übereinstimmung des Werkes mit der reinen Idee, die ihm zu Grunde liegt. Darin liegt eine Verwandtschaft mit der »ontologischen« Wahrheit (auch »wahres Gold« entspricht ja der »Idee des Goldes«), aber es besteht auch eine Verschiedenheit zwischen beiden, die dem Unterschied zwischen dem Wesen eines Naturdinges und dem Wesen eines Kunstwerks entspricht. Es ist früher davon gesprochen worden, daß Menschenwerke keine οὐσία (im engsten Sinn des Wortes), keine »Substanz« seien. Sie sind wohl im selben Sinne »Kunstwerk« wie ein Naturding. »Naturding« ist, d. h. wir haben hier und dort die Einordnung in eine Gattung des Seienden. Aber der marmorne Napoleon oder der Napoleon einer Dichtung ist nicht im selben Sinn Napoleon (auch nicht im selben Sinne Mensch) wie der wirkliche Napoleon. Sie sind »Bilder« des wirklichen, sie »stellen ihn vor«; ihr Verhalten (das selbst nur das »Bild« eines Verhaltens ist) entspricht seinem Wesen, aber dieses Wesen ist ihnen nicht eigen, es ist ein ihnen »zugedachter« Sinn. Die künstlerische Wahrheit ist Übereinstimmung des Kunstwerks mit einer reinen Idee; dabei kommt es nicht darauf an, ob dieser Idee etwas in der »wirklichen« Welt, in der Welt unserer natürlichen Erfahrung entspricht. In diesem Sinn kann ein Napoleon-Kopf »wahr« sein, der dem geschichtlichen Napoleon wenig gleicht. Davon unterschieden ist die geschichtliche Wahrheit: sie bedeutet die Übereinstimmung eines »Bildes« mit einem Wirklichen, das es darstellen will, und fehlt, wenn das Bild seinem wirklichen Urbild nicht gleicht. Wenn bisweilen gesagt worden ist, daß die Kunst »wahrer« sei als die Geschichte, so ist dabei an das Verhältnis beider zu dem »Urbild« zu denken, das auch noch über dem Wirklichen – als sein Wesen bestimmend – steht. Es ist uns ja bei der Erörterung dessen, was οὐσία bedeutet, klar geworden, daß bei den geschaffenen Dingen zwischen Wesensform und reiner Form zu unterscheiden ist und daß die wirklichen Dinge dem, was sie sein sollen, mehr oder minder entsprechen. Das Leben des geschichtlichen Napoleon ist sicher keine reine Verwirklichung dessen gewesen, was er werden sollte. Der Geschichtsschreiber muß berichten, was Napoleon wirklich getan hat und wie er in Wirklichkeit gewesen ist. Aber seine Aufgabe wäre unvollkommen gelöst, wenn aus seinem Bild nichts von der »reinen Idee« hervorleuchtete, der Napoleon entsprechen sollte. Denn was ein jeder Mensch werden soll – seine persönliche »Bestimmung« –, gehört zu seinem Wesen. Darum kann der Künstler, der durch das rein Äußerlich-Tatsächliche zum Urbild vordringt, mehr von der Wahrheit bieten als der Geschichtsschreiber, der an den äußeren Tatsachen hängen bleibt. Wenn er das wahre Urbild trifft und sich dabei in den Grenzen des Überlieferten hält,

ist sein Werk auch im Sinn der geschichtlichen Wahrheit wahrer als das des nicht tiefer dringenden Geschichtsforschers. (Abweichungen des Künstlers von der geschichtlichen Wahrheit können einmal darin bestehen, daß er Begebenheiten erfindet, die niemals stattgefunden haben, aber wesenhaft möglich und geeignet sind, das Wesen Napoleons sichtbar zu machen. Sehr viel weiter entfernt er sich von der geschichtlichen Wahrheit, wenn er einen Napoleon zeichnet, der dem wirklichen – und damit auch seinem Urbild – gar nicht entspricht. Es könnte dem Werk trotzdem noch künstlerische Wahrheit zukommen, wenn die Gestalt »echt« – d. h. einer Wesensmöglichkeit entsprechend – wäre. Immerhin dürfte man dem Künstler das Recht absprechen, eine solche Gestalt »Napoleon« zu nennen – denn darin liegt ein gewisser Anspruch auch auf geschichtliche Wahrheit.)

Daß ein Seiendes das ist, was es sein soll, daß sein wirkliches Wesen seiner »Idee« entspricht, das können wir als Wesentlichkeit oder Wesenswahrheit bezeichnen. Wir haben sie von der ontologischen und von der transzendentalen Wahrheit unterschieden. Der Unterschied ist aber noch von einer anderen Seite her zu fassen. »Transzendental« soll nur das genannt werden, was zum Seienden als solchem gehört, nicht das, was nur einer bestimmten Gattung eigen ist. Nun hat aber Wesenswahrheit als Übereinstimmung des wirklichen Wesens mit seinem Urbild, der reinen Form oder Idee, nur dort eine Stelle, wo der Gegensatz von wesentlichem und wirklichem Sein eine Stelle hat, d. h. in der Welt der wirklichen Dinge, die in der Zeit entstehen und vergehen und in ihrer zeitlichen Entwicklung eine zeitlose reine Form mehr oder weniger vollkommen nachbilden. Für die reinen Formen selbst besteht dieser Gegensatz nicht. Ihr Sein ist die von ihnen selbst unabtrennbare Entfaltung ihres Was. Sie bilden nichts mehr ab, dem sie mehr oder minder entsprechen könnten. Darum ist hier keine Stelle für eine Wesenswahrheit. Ein Seiendes sind aber auch sie, und so muß ihnen – wie allem Seienden – auch ontologische und transzendente Wahrheit zukommen: d. h. sie sind, was sie sind, und zu ihrem Sein gehört das Offenbarsein oder die Zuordnung zu einem erkennenden Geist, die für die logische Wahrheit Voraussetzung ist. Die künstlerische Wahrheit (ebenso die geschichtliche) setzt die Wesenswahrheit voraus und kann so wenig wie diese der transzendentalen Wahrheit gleichgesetzt werden. Auch sie ist an eine bestimmte Gattung des Seienden – die menschlichen Werke – gebunden. Aber auch das Seiende dieser Gattung ist Seiendes, und als solchem kommt ihm transzendente Wahrheit zu. Es ist, was es ist – Kunstwerk oder Machwerk – »in Wahrheit« und als solches erkennbar.

Gredt hat die Übereinstimmung des Werkes mit der es verursachenden Erkenntnis des Künstlers als eine besondere Art logischer Wahrheit eingeordnet. Wir suchen zu verstehen, was mit der »verursachenden Erkenntnis« gemeint sei. Zu dem, was als Ursache für die Entstehung des Werkes vorausgesetzt ist, gehört – wie wir sahen – an erster Stelle das Erschauen der Idee. Die Übereinstimmung des Werkes mit der Idee haben wir als »künstlerische Wahrheit« in Anspruch genommen und darin eine Abwandlung der Wesenswahrheit gesehen. Weil aber das Werk seine künstlerische Wahrheit der erschauten Idee des Künstlers verdankt, weil dieses Erschauen das Tun des Künstlers, womit er die Idee in den Stoff hineinbildet, erleuchtet und leitet und in dem werdenden

Werk fortschreitend erfüllende Verwirklichung findet, ist mit der künstlerischen Wahrheit eine eigentümliche Art logischer Wahrheit verbunden. (Unterschieden davon ist die logische Wahrheit, die der nachträglich an das Werk herantretenden Erkenntnis des Kunstkenners zukommt.)

Die transzendente Wahrheit kommt dem Seienden als solchem zu, und zwar vorzüglich dem Sein, zu dem das Offenbarsein gehört. Das Seiende »teilt« sich in inhaltlich und formal unterschiedene Gattungen und Arten; damit besondert sich auch das Sein und mit ihm auch das Offenbarsein oder die Zuordnung zum Geist. Naturgebilde und Menschenwerke haben eine verschiedene Zuordnung zum Menscheng Geist und die Werke wiederum eine verschiedene Zuordnung zum schaffenden und zum nachträglich hinzutretenden (»machsaffenden« oder »verstehenden«) Geist. Dem entsprechen verschiedene Arten der Erkenntnis und der logischen Wahrheit.

§ 13. Göttliche Wahrheit

Wiederum anders liegen die Verhältnisse, wenn wir unter dem »schöpferischen Geist« den allein wahrhaft schöpferischen Gottesgeist verstehen. Wie alle Worte eine Abwandlung ihres Sinnes erfahren müssen, wenn sie von den Geschöpfen auf Gott übertragen werden sollen, so auch das Wort »Erkenntnis«. Im Erkennen liegt eigentlich ausgedrückt, daß es sich um etwas Anfangendes handelt, um das ursprüngliche Erwerben eines Wissens. Das gibt es bei Gott nicht. Sein »Erkennen« ist ein Wissen von Ewigkeit her. Darum ist sein Wissen in Wahrheit ein den geschaffenen Dingen vorausgehendes und von ihnen völlig unabhängig{{es}}, während das im Fall des menschlichen Schaffens nicht ohne Einschränkung zugestanden werden konnte. Sein Wissen ist auch allein in vollem Sinn schöpferisch – menschliches »Schaffen« ist ja nur Umformung eines gegebenen Stoffes nach einem gleichfalls – wenn auch in völlig anderer Weise – gegebenen Urbild. Auch in dem Sinn ist das göttliche Wissen um das Werk wahrhaft schöpferisch, als es sich nicht erst – wie das menschliche – in ein Tun umzusetzen braucht, das äußerlich wirksam ist: es enthält das schöpferische »Fiat!« in sich. So können wir hier die scholastische Bezeichnung »rein gedanklich – nicht real« für die Beziehung des göttlichen Wissens zu den geschaffenen Dingen ihrem Sinn nach annehmen: in dem uns nun schon vertrauten Sinn, daß das göttliche Wissen weder in seinem Dasein noch in seinem Gehalt von den Dingen abhängig ist. Unter »Beziehung« verstehen wir dabei die dem Wissen selbst innewohnende Richtung auf die Dinge. Daß sie »rein gedanklich« ist, hebt nicht auf, daß sie im höchsten Grade wirklich und wirksam ist: ihr verdanken ja die Dinge, daß sie sind und was sie sind. Das wird ausgedrückt, wenn man sie von seiten der Dinge »real« nennt. Von der Rolle der »Ideen« im schöpferischen Denken ist schon früher gesprochen worden. Sie sind zusammen mit ihrem Verhältnis zu den geschaffenen Dingen im Gehalt des göttlichen Denkens eingeschlossen. Sie sind nicht etwas von außen zum göttlichen Geist Hinzukommendes, sondern sein eigenes Wesen in der Selbsteinschränkung und Begrenzung, die es setzt, indem es sich zum Urbild endlicher Dinge bestimmt. Darin liegt

wiederum eingeschlossen, was schon einmal ausgesprochen wurde: daß die »Ideen« nicht anders als »wahr« sein können. Es gibt für sie nichts anderes mehr, woran sie gemessen werden können, wie das göttliche Denken an ihnen die Dinge mißt. Sie sind, was sie sind, und sind für den göttlichen Geist offenbar. Von einer »Zuordnung« kann aber hier kaum noch gesprochen werden, weil die Ideen nichts anderes sind als der göttliche Geist, der als solcher für sich selbst offenbar ist. Hier fallen transzendente Wahrheit und logische Wahrheit zusammen. Sie sind im göttlichen Sein eingeschlossen. Auch die logische Wahrheit als Übereinstimmung der Dinge (nicht ihrer Urbilder) mit dem göttlichen Denken gehört unabtrennbar zu diesem göttlichen Denken selbst. Aber auf seiten der Dinge treten Sein und Wahrheit auseinander. Ihr Dasein ist mit ihrem Offenbarsein für den göttlichen Geist nicht einfach gleichbedeutend und durch diesen selbst als von ihm unterschiedenes gesetzt, damit zugleich ihre Zuordnung zu einem erkennend hinzutretenden Geist und logische Wahrheit als mögliche Übereinstimmung mit diesem. Bei ihnen hat auch erst die Wesenswahrheit als Übereinstimmung der Dinge mit ihrem Urbild eine Stelle. Wie ihre mögliche Nicht-Übereinstimmung mit ihrem Urbild zu verstehen ist, davon ist früher gesprochen worden.

Die Behauptung, daß es für die »Wahrheit« der Ideen kein Maß mehr gebe, kann eine Frage herausfordern, die in der mittelalterlichen Behandlung der Ideenlehre tatsächlich erörtert worden ist: ob Gott in der Gestaltung der Ideen frei und in diesem Sinne ihr Schöpfer sei oder ob sie eine notwendige und unabänderliche Gesetzmäßigkeit des inneren Aufbaus hätten, an die auch Gott nicht rühren könne. Die verschiedene Beantwortung dieser Frage bestimmt wesentlich den Gegensatz zwischen mittelalterlichem Voluntarismus und Intellektualismus: Für Duns Scotus beruht – nach der Darstellung von G. Manser – die Verbindung einfacher Wesenheiten zu den zusammengesetzten Ideen, die als Urbilder der Dinge anzusehen sind, auf Gottes freier Wahl, für Thomas von Aquino geht das göttliche Wissen dem Willen voraus, und nicht der Wille, sondern »die göttlichen Ideen und die göttliche Natur« sind das »letzte Prinzip der Dingwesenheiten«. Ich möchte mich nicht vermessen, diese Frage zu entscheiden. Ich möchte nur die andere Frage dagegenstellen, ob bei der vollkommenen Einfachheit des göttlichen Seins, in dem Wissen und Wollen zusammenfallen, die Möglichkeit eines Früher und Später und einer Bedingtheit des einen durch das andere überhaupt noch sinnvoll erwogen werden kann. Ist der göttliche Wille anders zu denken als frei (d. h. völlig unabhängig von allem, was nicht er selbst ist) und zugleich völlig durchleuchtet von der göttlichen Weisheit, weil mit ihr eins? Vom endlichen Seienden aufsteigend werden wir auf ein ewiges erstes Sein als Grund alles Seins geführt und auf eine Mannigfaltigkeit von Ideen als Grund der Mannigfaltigkeit in der Welt des Werdens und Vergehens. Die Erkenntnis der Ideen (Washeiten oder Sinngebilde), die wir tatsächlich besitzen, enthüllt uns noch Unterschiede ihres inneren Aufbaus: es gibt solche, in denen ein Zug den anderen notwendig fordert, so daß sie nicht anders gedacht werden können (z. B. die reinen geometrischen Gebilde: der Kreis, das Dreieck usw.), und andere, bei denen es nicht einzusehen ist, warum sie so und nicht anders sind (daß der Mensch zwei Hände und zwei Füße hat, daß er der Sinne zur Erkenntnis bedarf, daß zwischen Leib und Seele bestimmte Abhängigkeitsverhältnisse bestehen u. dgl.). Wir

stehen hier vor einer *Tatsächlichkeit*, deren Gründe wir nicht mehr durchdringen können; und der Unterschied zwischen *Notwendigkeit* und *Zufälligkeit* noch innerhalb des *wesenhaften Seins* ist selbst für uns eine letzte, undurchdringliche Tatsache. Ihren Grund im göttlichen Wesen aufzeigen zu wollen, das scheint mir die *Möglichkeiten des natürlichen Verstandes* durchaus zu übersteigen. Schon der Versuch, die *Einfachheit des göttlichen Seins* mit der *Vielheit der Ideen* in Einklang zu bringen, trägt den Stempel der vom Glauben beschwingten Vernunft, die – von Offenbarungsworten angetrieben – Geheimnisse zu fassen sucht, an denen die menschlichen Begriffe zerbrechen.

§ 14. *Transzendente Wahrheit, göttliches und geschöpfliches Sein*

Wir sind von der thomistischen Bestimmung der Wahrheit ausgegangen: daß sie zum Seienden als solchen gehöre und zu ihm nur eine »gedankliche« Beziehung hinzufüge: nämlich die des Vollkommenheitgebenden. Welchen Sinn bekommt sie für uns nach den durchgeführten Scheidungen? Wir haben als den eigentlichen Sinn der transzendenten Wahrheit das »Offenbarsein« oder die Zuordnung zum erkennenden Geist verstanden, die zum Sein selbst und damit auch zum Seienden als solchen gehört. Denken wir an das erste Seiende, wie es für sich selbst offenbar ist, so fallen Sein und Wahrheit hier zusammen. (Darum wird ja auch Gott selbst »die Wahrheit« genannt.) Deshalb kann hier im eigentlichen Sinn weder von einer Zuordnung noch von einem Vollkommenheitgeben die Rede sein. Denken wir an die Gesamtheit alles geschaffenen Seienden in ihrer Zuordnung zum göttlichen Geist, so bedeutet diese Zuordnung für den göttlichen Geist weder etwas Hinzukommendes noch etwas Vollkommenheitgebendes, für das Seiende aber ist sie Grundlage aller seiner Vollkommenheit: daß und was es »in Wahrheit« ist, beruht darauf. Denken wir schließlich an die Zuordnung alles geschaffenen Seienden zum geschaffenen Geist, so beruht darauf die Vollkommenheit des Geistes, sofern das Seiende das ist, was den Geist zu seinem vollkommenen Sein – d. i. zu seinem Tätigsein – führt, indem es Gegenstand seiner Erkenntnis wird und ihm damit einen Gehalt gibt. Zur Gesamtheit des Seienden fügt die Zuordnung zum Geist – wie wir bereits sagten – nichts hinzu, weil sie schon darin eingeschlossen ist. Verstehen wir unter »dem Seienden« irgendein Seiendes, so wird das, was es ist, durch die Zuordnung zum Geist nicht verändert. Aber sie ist etwas, was zum Was hinzukommt (wie wir ja auch das Sein, dem wir sie zurechnen, als etwas zum Was Hinzukommendes – wenn auch bei gewissem Seiendem notwendig dazu Gehöriges – ansehen). Und für manches Seiende kann auch die Zuordnung zum Geist in gewisser Hinsicht Bedingung seiner Vollendung sein: indem es im Erkenntwerden in ein geistiges Sein überführt wird (ein »actu intelligibile« wird).

§ 15. Göttliche und geschöpfliche Gutheit

Wie die Wahrheit so ist auch die »Gutheit« als dem Seienden selbst zukommend bezeichnet worden. Als Unterschied war genannt, daß »gut« die Übereinstimmung des Seienden mit dem Streben bezeichne; ferner daß das Gute nicht nur – wie das Wahre – durch seinen Gehalt, sondern auch durch sein Sein Vollkommenheit gebe. Diesen Unterschied gilt es nun zu klären.

Das Seiende ist gut, sofern es vollkommen ist, und es ist in Übereinstimmung mit dem Streben, sofern das Streben seinem Wesen nach auf die Vollkommenheit gerichtet ist. Vollkommenheit besagt ein Doppeltes: daß an dem, was das Seiende ist (oder sein soll), nichts fehlt und daß es im vollen Sinn des Wortes ist, d. h. auf der höchsten Stufe des Seins steht. Beides trifft – völlig uneingeschränkt – nur für Gott zu. Er ist die unendliche Fülle und die höchste Wirklichkeit (reiner Akt). Darum ist er die Vollkommenheit oder die Güte selbst.

Kann man hier von einer Übereinstimmung des Seienden mit dem Streben sprechen? Wenn man unter Streben das Gerichtesein auf ein erst zu erreichendes Ziel versteht, so ist für Gott kein Streben möglich. Er ist von Ewigkeit her am Ziel. Es liegt aber hier das vor, worauf alles irdische Streben abzielt: das Ruhen am Ziel oder die Erfüllung, die »Genuß« ist und auf der höchsten Stufe Seligkeit. Man kann sagen: Gottes Willen ruht in seinem Sein, er ist mit sich selbst im Einklang. Es ist aber nicht Übereinstimmung eines Seienden mit einem anderen, sondern Übereinstimmung des Einen mit sich selbst.

Kein Seiendes außer Gott ist im selben Sinn vollkommen, weil jedes nur etwas und nicht alles ist: jedem ist sein Was und sein Sein zugemessen. Es kann aber vollkommen genannt werden, sofern es sein Vollmaß erreicht hat: ganz das ist, was es sein soll, und auf der höchsten ihm erreichbaren Stufe des Seins steht. Wenn das Seiende ein sich entwickelndes Geschöpf ist, so ist das Höchstmaß seines Seins das Ziel seines gesamten Strebens (wenn es auch ein »falsches« Streben – Verirrungen des Strebens – gibt, die nicht »in Wahrheit« auf das Ziel gerichtet sind); im erreichten Höchstmaß findet das Streben Erfüllung und kommt zur Ruhe im Genuß. Dann ist die volle »Übereinstimmung« zwischen dem Streben und dem, worauf es gerichtet ist, erreicht. Aber schon vor Erreichung des Zieles kann von einer Übereinstimmung gesprochen werden, weil im Streben das Erstrebte als das Erfüllungsversprechende und Vollkommenheitgebende und darum Gute vor Augen steht (beim bewußten Streben für das Strebende selbst, beim unbewußten – rein triebhaften oder naturhaften – für einen verstehenden Zuschauer). Sofern einem jeden Geschöpf das Maß seines Seins durch den göttlichen Willen bestimmt ist, bedeutet die erreichte Vollendung seines Seins zugleich die vollkommene Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen und damit das ihm erreichbare Maß an Güte. Aber auch vor seiner Vollendung ist alles Seiende durch das, was es ist, und sofern es überhaupt ist, bereits in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen und darum gut: durch den göttlichen Willen ist es ja und ist es das, was es ist. Und auch das Streben nach der Vollendung ist gut, weil im Einklang mit dem göttlichen Willen. (Als bewußtes Streben ist es sittlich gut.)

Dem Streben nach dem Höchstmaß seines Seins, das als das Grundstreben alles Geschaffenen anzusehen ist, sind eine ganze Fülle von einzelnen Strebungen ein- und untergeordnet, die auf einzelne »Güter« gerichtet sind. Darunter sind teils Zustände des Strebenden selbst zu verstehen, teils anderes Seiendes, das zur Erreichung dieser Zustände dienlich sein kann: so streben alle Lebewesen nach Sättigung und darum nach der Speise, die sie herbeiführt. (Was nicht um seiner selbst willen, sondern nur als Mittel zum Zweck erstrebt wird, das wird herkömmlicherweise als »bonum utile«, als »nützlich« bezeichnet.) Was erstrebt wird, aber nicht in Wahrheit geeignet ist, zur Vollendung zu führen, das ist nur scheinbar, nicht in Wahrheit ein Gut, weil es nicht im Einklang mit dem göttlichen Willen steht. In der Ordnung des Seienden ist aber jedes endliche Seiende bestimmt, irgendwelchem anderen Seienden zur Vollendung zu dienen, darum gut im Sinne des Vollkommenheitgebenden, nicht nur als von Gott Geschaffenes, so wie es für sich allein ist.

Gehört es zum Guten als solchem, ein Wirkliches zu sein? Gredt sagt, das Streben gehe auf etwas Wirkliches, nicht auf bloß Mögliches, weil das Wirkliche das Vollkommene sei. Aber auch das Mögliche sei schon in gewisser Weise gut, weil auf das Wirkliche hingebend. Das ist sicher richtig, sofern es sich um ein Seiendes handelt, bei dem der Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit eine Stelle hat. Das Streben des Kranken geht darauf, wirklich gesund zu werden; deshalb muß es auch auf wirkliche Heilmittel gehen, weil Nicht-Wirkliches keine Heilung wirken kann. Gut ist aber auch das, was jenseits des Gegensatzes von Wirklichkeit und Möglichkeit steht: z. B. die Gesundheit als solche oder der Sinn der Gesundheit. Sie ist freilich nicht das, worauf das Streben des Kranken gerichtet ist und was ihm Erfüllung geben kann. Aber sie ist im Einklang mit dem göttlichen Willen, weil sie selbst eine göttliche Idee ist. Und die »wirkliche« Gesundheit ist soweit Gesundheit, als sie mit ihr übereinstimmt.

§ 16. Verhältnis von Wahrheit und Gutheit

Wir stoßen hier auf die Frage, wie Wahrheit und Gutheit zueinander stehen. In Gott fällt beides miteinander und mit dem Sein zusammen. Gott weiß um sein Sein und will sein Sein, und beides ist im Sein selbst enthalten. Nehmen wir aber Wahrheit als Zuordnung zum endlichen erkennenden Geist und Gutheit als Zuordnung zum endlichen Streben (oder als Zuordnung eines Seienden zu einem anderen, dem es zur Vollkommenheit dienen kann), dann treten beide auseinander, es bleibt aber ein bestimmter Zusammenhang zwischen ihnen. Das Seiende ist (transzendental) wahr, sofern es dem erkennenden Geist zugeordnet, d. h. geeignet ist, Gehalt seiner Erkenntnis zu werden. Im Erkennen gelangt der Verstand zu seiner Seinsvollendung: das Seiende, das ihm dazu verhilft, gibt ihm Vollkommenheit, ist also, sofern es wahr ist, auch gut – allerdings nicht schlechthin, sondern in dieser ganz bestimmten Hinsicht. (In anderer Hinsicht kann es schlecht sein: z. B. eine schlechte Tat; ja es kann sogar für den erkennenden Menschen schlecht sein: wenn ihm das an sich gute Wissen um die schlechte Tat Versuchung zur Sünde wird.)

Umgekehrt muß man auch sagen, daß das Gute als solches (das Seiende, sofern es gut ist) auch wahr sein muß, sofern es als gut erkennbar ist. Beim bewußten Streben ist die (wirkliche oder vermeintliche) Erkenntnis des Erstrebten als gut sogar Grundlage des Strebens. Beim naturhaften Streben ist für einen vernunftbegabten Beobachter das Erstrebte als Gut für das Strebende erkennbar. In dem Namen »wahres Gut« kommt diese Verbindung zum Ausdruck; nur wenn die Erkenntnis des Seienden als gut wahr ist, ist es »in Wahrheit« ein Gut; dann ist es nicht nur in Übereinstimmung mit dem Streben eines Geschöpfes, sondern auch mit dem Willen des Schöpfers und damit zugleich – weil in Gott Erkenntnis und Wollen eins ist – im Einklang mit seinem »Urbild« im göttlichen Geist, d. h. »wahr« im Sinne der Wesenswahrheit.

Die Zusammengehörigkeit und Wechselbedingtheit von Wahrheit und Gutheit bringt nur auf eine neue Weise zum Ausdruck, daß das Seiende als solches wahr und gut ist. Der Sinn von »wahr« und »gut« bleibt dabei unterschieden, wie »Erkennen« und »Streben« verschieden und doch wechselseitig durcheinander bedingt sind. Wir müssen jetzt noch prüfen, ob sich das früher Gesagte bestätigt, daß das Wahre als Gehalt Vollendung gebe, das Gute dagegen durch sein Sein.

Wenn ich erkenne, daß dieser Baum grün ist, so umfasse ich mit dem Verstand sowohl das, was den Inhalt dieses Sachverhalts ausmacht, als sein Bestehen. Beides zusammen bildet den »Gehalt« meiner Erkenntnis. Im Vollzug dieser Erkenntnis geht der Verstand vom »möglichen« zum »wirklichen« Sein über; erfährt also eine gewisse Seinsvollendung. Aber in diesem Sein ist der erkannte Sachverhalt und sein Bestehen nicht als ein Teil enthalten, er ist nicht (in diesem Sinn) wirklich darin aufgenommen. Das Bestehen des Sachverhaltes und mein Sein bleiben in der Erkenntnis seinsmäßig getrennt, obgleich ich dem Bestehen des Sachverhalts die Seinssteigerung verdanke, die der Vollzug der Erkenntnis bedeutet. Darum ist es auch nicht von entscheidender Bedeutung, welcher Art das Sein ist, das in den Gehalt meiner Erkenntnis eingeht (obwohl verschiedenartige Erkenntnisse – wie sie im verschiedenen Sein der erkannten Gegenstände begründet sein können – eine höhere oder mindere Seinssteigerung für den Geist bedeuten können: z. B. eine sinnliche Wahrnehmung oder die Einsicht in einen metaphysischen Zusammenhang). Damit der Verstand durch »eine Wahrheit« Vollkommenheit erlange, kommt es nicht darauf an, daß er etwas Wirkliches erkenne, wohl aber, daß er wirklich erkenne. »Wirklich erkennen« kann dabei noch einen doppelten Sinn haben: 1. die Aktualität des Verstandes im Erkennen; 2. daß es sich um eine wahre und nicht bloß um eine vermeintliche Erkenntnis handelt. Auch die vermeintliche Erkenntnis ist »wirklich« im ersten Sinn, d. h. aktuelle Verstandesbetätigung, insofern auch eine gewisse Seinsvollendung, aber nicht die Vollendung, zu der der Verstand bestimmt ist. Daß der erkannte Gegenstand kein wirklicher zu sein braucht, gilt nicht nur für die vermeintliche, sondern auch für die wahre Erkenntnis: es muß in diesem Fall die Nichtwirklichkeit erkannt sein.

Wenn der Arzt erkennt, daß der Kranke durch eine Erholungsreise gesund werden könne, so erkennt er die Reise als »Gut« für den Kranken. Sein Verstand (und wenn er dem Kranken dieselbe Erkenntnis vermittelt hat, auch dessen Verstand) hat dadurch eine Bereicherung erfahren, auch wenn die Reise nicht zustandekommt. Aber das Gut, das für die beiden Ziel des Strebens ist, die Gesundheit, kann

nur durch die wirkliche Reise herbeigeführt werden. Darum ist die wirkliche Reise mittelbares Ziel: die Fahrt, die den Kranken an den geeigneten Ort bringt, die Luft, die er dort einatmet, die Bäder, die er nimmt usw. Es handelt sich hier um eine Kette ursächlich verknüpfter wirklicher Geschehnisse, deren Ergebnis der veränderte Gesamtzustand des erholungsbedürftigen Menschen sein soll. Damit ein Streben Erfüllung finde, muß das erstrebte Ziel – und das ist, wenn es sich nicht um ein bloßes Mittel handelt, immer ein Gesamtzustand eines Wirklichen, eine Annäherung an sein vollkommenes Sein – in dem Seienden, für das es erstrebt wird, wirklich werden. (Das braucht nicht immer das Strebende selbst zu sein: in unserem Beispiel ist ja das Streben des Arztes auf die Gesundheit des Kranken gerichtet.) Weil das Streben (im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes) immer auf Verwirklichung eines noch nicht Wirklichen gerichtet ist, sind sowohl das erstrebte Gut als das, wofür es erstrebt wird, Dinge, dingliche Geschehnisse oder Zustände in der Welt des Werdens, in der Möglichen wirklich wird. Die Erfüllung des Strebens ist ein wirklicher Vorgang, in dem das Ziel, die Mittel zum Ziel und das Seiende, dessen größere Vollkommenheit Ziel ist, in einen Wirkungszusammenhang – das ist eine Einheit des Seins – treten.

Wie ist mit diesen Klarstellungen die frühere Behauptung verträglich, daß das Wahre als solches (oder das Seiende als Wahres) auch gut sei? Auch beim Erkenntnisstreben wird für ein Seiendes eine größere Vollkommenheit erstrebt: für den Verstand und damit für den erkennenden Menschen. Und auch dieses Streben findet in einem wirklichen Vorgang – im Vollzug der Erkenntnis – Erfüllung. Der Gehalt der Erkenntnis aber, der zu den Bedingungen ihrer Verwirklichung gehört, tritt nicht mit ihr in einen ursächlichen Zusammenhang und in eine Einheit des Seins, sondern in jene eigentümliche Beziehung, die wir die »intentionale« nennen und die in der transzendentalen Wahrheit (als der eigentümlichen Zuordnung des Seienden zum erkennenden Geist) ihre Grundlage hat.

§ 17. Sein, Gut und Wert

Wir haben von der Wahrheit als Zuordnung des Seienden zum erkennenden Geist gesagt, daß sie vom Was irgend eines Seienden unterschieden sei und im Sein als solchem inbegriffen sei. Gilt dasselbe auch von der Gutheit? Eine Übertragung ist nicht ohne weiteres möglich, weil infolge der Verschiedenheit von Erkennen und Streben auch die Zuordnung des Seienden zum einen und zum anderen einen ganz verschiedenen Sinn hat. Zuordnung zum Streben bedeutet zunächst nicht – wie Zuordnung zum Erkennen – in jedem Fall eine Zuordnung zum Geist. Denn das Streben als Gerichtetsein auf die Vollkommenheit des eigenen Seins ist allem geschaffenen Wirklichen als einem Werdenden eigen: neben dem bewußten und in Erkenntnis begründeten (= geistigen) Streben der vernunftbegabten Geschöpfe stehen das sinnliche der sinnenbegabten, aber vernunftlosen Lebewesen und das naturhafte Streben der nur belebten (aber nicht empfindenden) und der unbelebten Geschöpfe. (Die Hinwendung der Pflanze zum Licht, das Einschließen gelöster Stoffe in ihre Kristallform können als Beispiele naturhafter Strebenstätigkeit dienen.) Nun gibt es außer dem Geist kein anderes Seiendes,

das – wie er – allem Seienden zugeordnet ist. Darin ist es begründet, daß »Gutheit« keine so allgemeine Zuordnung bedeuten kann wie Wahrheit; d. h. es ist wohl alles Seiende gut, aber nicht jedes Seiende ist ein Gut für jedes andere (bzw. für jedes Strebende). Nur das höchste Gut, das alle Vollkommenheit in sich schließt, ist ein Gut für alles Seiende, weil ihm alles Seiende seine Vollkommenheit verdankt (die Vollkommenheit, die es bereits besitzt, die höhere, zu der es bestimmt ist, und die Möglichkeit, in deren Besitz zu gelangen). Jedes endliche Gut hingegen – »endlich« bedeutet dabei nicht zeitliche, sondern sachliche Begrenztheit und ist darum mit Ewigkeit verträglich – hat nur für einen eingeschränkten Kreis des Seienden die Bedeutung eines Vollkommenheitgebenden. So ist selbst die Wahrheit nur für den erkennenden Geist ein Gut, nicht aber für die ungeistigen Geschöpfe. (Mittelbar kann allerdings auch die erkannte Wahrheit ein Gut für die ungeistigen Geschöpfe bedeuten: die Einsicht in die Natur der Stoffe kann den Menschen dazu führen, ihnen die ihnen gemäße Form zu geben.)

Demnach entspricht es dem Sinn des Guten, sich der inhaltlichen Mannigfaltigkeit des Seienden gemäß zu sondern. Ein Seiendes, sofern es bestimmt ist, anderem Seienden Vollkommenheit zu geben, nennen wir »ein Gut«. Das, was es zum Gut macht: die in seinem Was begründete Bedeutung für andere, hat in der modernen Philosophie den Namen »Wert« bekommen (»bonum« bezeichnet beides: das Seiende als Gutes und die Güte des Seienden). Die Mannigfaltigkeit der Gattungen und Arten des Seienden begründet eine Mannigfaltigkeit voneinander verschiedener Werte. Die Scheidung von »Gut« und »Wert« ist wichtig, um die Verankerung der Gutheit im Sein klarzustellen.

Das Streben als solches ist schon an eine bestimmte Gattung des Seienden gebunden: streben kann nur ein Werdendes, d. h. ein Wirkliches, das noch unvollendet (also auch nicht vollwirklich, sondern zugleich wirklich und möglich – aktuell und potenziell) ist. Die Vollendung eines Unvollendeten ist das eigentliche Ziel des Strebens, Übergang von der Potenz zum Akt seine Erfüllung. So ist die ganze Güter- und Werteordnung eine Ordnung der wirklichen Welt. Das, was ein jedes Seiende unmittelbar erstrebt, ist sein eigenes Gutsein: die Vollendung seines Was und die Höchststufe seines Seins (die höchste Aktualität). Mittelbar ist für dieses Seiende alles andere Seiende gut, das auf seine Vollendung hinwirken kann. Weil es wirken soll, muß es ein Wirkliches sein: das Wirken gehört zum wirklichen Sein selbst; was es wirkt, das hängt davon ab, was es ist. So gehört das Gutsein auch des mittelbaren Gutes (d. h. des Vollkommenheitgebenden) sowohl zum Sein als zum Was des Seienden. Die ganze Welt des Werdens ist durchwaltet von der Ordnung, die jedes Geschaffene nach seiner eigenen Vollkommenheit streben und anderem auf dem Wege zur Vollkommenheit helfen läßt. Diese Ordnung selbst aber ist nicht dem Werden und Vergehen unterworfen, sondern ist ungeworden und unvergänglich. So wie das, was der Name »Mensch« bedeutet, nicht geboren wird und stirbt, so ist das, was das Wort »Heiligkeit« sagt (= Vollkommenheit einer Person; in abgeleitetem Sinn auch auf das zu übertragen, was der Vollkommenheit einer Person dient oder ihren Stempel trägt), nicht dem Werden unterworfen, obwohl Heiligkeit wirklich werden und darum Ziel des Strebens sein kann. »Güter« werden und vergehen. Aber das, was einem Seienden die Bedeutung eines Gutes gibt und was

wir »Wert« nennen, gehört in den Bereich des wesenhaften Seins. Nicht nur was ein Seiendes in sich betrachtet ist, sondern auch welche Bedeutung im Gesamtzusammenhang des Seienden – d. h. welcher Wert – ihm zukommt, ist von Ewigkeit her vorgezeichnet. Wenn es in Wahrheit das ist, was es sein soll (d. h. wenn es Wesenswahrheit besitzt), dann ist es auch wahrhaft gut (besitzt Wesensgüte) und – je nach dem Bereich, dem es angehört – wahrhaft heilig, schön, edel oder nützlich.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, in Einzelheiten der Güter- und Wertlehre einzugehen. Es war nur zu zeigen, wo sie ihren Ansatzpunkt in der Lehre vom Seienden als solchen haben. Jedem geschaffenen Wirklichen ist ein erreichbares Höchstmaß des Seins als das von ihm zu erstrebende Gut bestimmt; jedes hat zugleich für anderes die Bedeutung eines Vollkommenheitgebenden und ist darum für dieses ein Gut. Jedes Gute als solches ist im Einklang mit der ewigen (göttlichen) Ordnung des Seienden, die der Grund alles Gutseins und darum selbst gut ist.

§ 18. »Voller Sinn« des Guten und Wahren

Haben wir damit das Gute als eine »formale« Bestimmung des Seienden herausgestellt, d. h. als eine »Leerform«, die durch die verschiedenen inhaltlich bestimmten Güter und Werte eine Erfüllung findet? Der Begriff des Guten ist auf den des Seienden zurückgeführt worden in der Weise, daß es nur vom Seienden und von der Ordnung des Seienden her zu verstehen ist, daß ihm aber doch ein eigener Sinn zukommt, und zwar ein »voller Sinn«. Wenn wir die Zusammenhänge von Sein und Gutsein durchschauen, so bestimmt sich dieser Sinn als der formale des Vollkommenen oder Vollkommenheitgebenden. Aber schon das natürliche (vorphilosophische) Sprachverständnis schreibt dem Wort »gut« (ebenso wie dem Wort »wahr«) eine inhaltliche Bedeutung zu: einen Sinn, in dessen Verstehen der Geist ruhen kann. »Gut« ist das, worin ein Streben seine Erfüllung findet. Das mag den Verdacht eines »circulus vitiosus« erwecken, wenn man bedenkt, daß »Streben« nichts anderes ist als das Sichausstrecken nach einem Gut. Bei richtigem Verständnis der Sachlage löst sich aber die Schwierigkeit. »Streben« und »Gutheit« (ebenso »Erkennen« und »Wahrheit«) sind ihrem Sinne nach nicht eines ohne das andere zu erfassen; sie gehören untrennbar zueinander und keins ist »früher« als das andere. Wahrheit gibt es nur, wo ein erkennender Geist mit einem Seienden im Einklang ist, Gutheit nur (innerhalb des Endlichen), wo ein Bedürftiges sein Ziel findet. Nur wo der Geist erkennt, kann er »ursprünglich verstehen«, was »Erkenntnis« und »Wahrheit« ist; nur wo der Geist strebt oder im Besitz eines Erstrebten ruht, kann ihm der »volle Sinn« dessen, was »Streben« und »Gut« bedeuten, aufgehen. Und dieses ursprüngliche Verstehen ist die Grundlage für das begriffliche Erfassen und Einordnen in die letzten Seinszusammenhänge.

§ 19. Schönheit als transzendente Bestimmung

Indem wir dem Wahrsein und Gutsein einen »vollen« (= inhaltlichen) Sinn zusprechen und es andererseits als zum Sein selbst gehörig ansehen, nehmen wir auch für das Sein selbst einen inhaltlichen Sinn in Anspruch. Die Frage nach dem Sinn des Seins ist es ja, auf die alle Transzendentalien immer wieder zurückweisen. Ehe wir uns aber dieser Kernfrage zuwenden, soll auch noch die letzte der transzendentalen Bestimmungen, die Schönheit, kurz erörtert werden. Sie ist bei Aristoteles nur andeutend behandelt. Er unterscheidet das Schöne vom Guten, sofern dieses zur Handlung gehöre, jenes auch dem »Unbewegten« zukomme, und bestimmt es in sich als Ordnung, Ebenmaß und Bestimmtheit begründet. Daß das Gute zur Handlung gehöre, das läßt sich vielleicht in dem Sinn deuten, daß es Ziel des Strebens sei und als Wirkliches in Wirkungszusammenhang mit dem Strebenden stehe. Entsprechend würde die mögliche Unbewegtheit des Schönen bedeuten, daß seine Wirklichkeit nicht erforderlich sei und daß es durch das Wohlgefallen, das es auslöst, so unberührt bleibe wie das Erkannte durch das Erkennen. So scheint es der Auffassung des hl. Thomas zu entsprechen, der das Schöne als mit dem Guten zusammenfallend und doch dem Sinne nach davon unterschieden ansieht: »Das Schöne und das Gute sind zwar in ihrem Träger (in subiecto) dasselbe, denn sie beruhen auf derselben sachlichen Grundlage, nämlich auf der Form: darum wird auch das Gute als schön gerühmt. Begrifflich aber sind sie verschieden. Denn das Gute steht in eigentlicher Beziehung zum Streben: gut ist das, wonach alle streben. Darum ist es auch seinem Wesen nach Ziel: denn das Streben ist gleichsam eine Bewegung zu seinem Gegenstand hin. Das Schöne aber steht in Beziehung zum Erkenntnisvermögen: denn schön nennt man, was beim Anschauen gefällt. Daher besteht das Schöne in einem angemessenen Verhältnis: denn die Sinne finden Genuß in Dingen, die in den rechten Maßen geordnet sind (in rebus debite proportionatis), wie an ihresgleichen. Denn die Sinne, wie jede Art von Erkenntniskraft, sind eine Art Vernunft. Und weil die Erkenntnis durch Verähnlichung zustandekommt, die Ähnlichkeit aber im Hinblick auf die Form besteht, darum fällt das Schöne im eigentlichen Sinn unter den Begriff der Formenursache.«

Wenn alles Gute auch schön ist, ergibt sich – da alles Seiende als solches gut ist –, daß auch das Schöne zu den transzendentalen Bestimmungen gehört. Mit Wahrheit und Gutheit hat die Schönheit gemeinsam, daß sie das Seiende zu einem bestimmten Seienden in Beziehung setzt und zwar – wiederum wie die Wahrheit – in Beziehung zum Geist: denn sie ist das am Seienden, wodurch es geeignet ist, Wohlgefallen zu erwecken; Wohlgefallen aber ist ein geistiger Akt. (Auch wenn es sich um sinnenfällige Schönheit handelt, ist sie als Schönheit doch nur geistig faßbar.) Wie die Wahrheit den Verstand zu seinem vollkommenen Sein führt (d. i. zum Erkennen) und darum als sein eigentümliches Gut anzusehen ist, so ist auch die Schönheit das eigentümliche Gut einer besonderen Geisteskraft. Welches ist die Kraft, die dem Schönen zugeordnet ist und im Wohlgefallen ihre Vollendung findet? Es ist der dem Geist eigene »Sinn« für »Maß, Bestimmtheit und Ordnung«, worin ja Aristoteles die Schönheit begründet sah. Das, was zu seinem eigenen Sein gehört – denn er ist ja nach Maß und Art

bestimmt und verfährt nach einer in ihn gelegten Ordnung: jener Ordnung, die wir »Vernunft« nennen –, das findet er in dem Seienden, das er erkennt, wieder. Wir haben es ja für alles Geschaffene als wesentlich angesehen, daß ihm ein bestimmtes Maß des Seins zuerteilt ist. Ein jedes ist auch als das, was es ist, bestimmt. Das ist es wohl, was Aristoteles im Auge hat, wenn er es ein »Begrenztes« nennt. Und in jedem sind die Teile, aus denen es aufgebaut ist, nach einem bestimmten Gesetz geordnet. In diesem Sinn darf wohl auch die Schriftstelle gedeutet werden, daß alles nach Maß, Zahl und Gewicht geschaffen sei. Wenn der hl. Thomas (im Anschluß an Augustinus) das Gute in Art, Maß und Ordnung (*species, modus, ordo*) begründet sein läßt, so hat er dabei wohl neben der genannten Schriftstelle auch die aristotelische Bestimmung des Schönen vor Augen. Alle diese verwandten Ausdrücke wollen sagen, daß das Seiende als Geschaffenes ein seinem Was nach klar Bestimmtes und in bestimmten Maßen Geordnetes sei: einmal in seinem inneren Aufbau, sodann in seinem Verhältnis zu anderem (Thomas versteht an der zuletzt genannten Stelle unter Ordnung das Verhältnis der Geschöpfe zueinander, wodurch eines für die anderen die Bedeutung des Vollkommenheitgebenden und darum des Guten hat). Der geschaffene Geist (und insbesondere sein Erkennen) stimmt nicht nur als Seiendes mit allem andern Seienden darin überein, daß auch ihn diese Gesetzmäßigkeit des Seienden durchherrscht, er ist als Geist dadurch ausgezeichnet, daß er dieses Einklangs erlebnismäßig inne werden kann: dieses Innewerden ist es, was wir als »Wohlgefallen« oder »Freude am Schönen« oder »ästhetischen Genuß« bezeichnen. Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, wieweit diese verschiedenen Ausdrücke sachlich Gemeinsames, wieweit Verschiedenes bezeichnen, wie Erkenntnis des Schönen und Freude am Schönen sowie die anderen möglichen Verhaltensweisen ihm gegenüber zueinander stehen, welche Rolle die Sinne dabei spielen, kurz alle die Fragen, die in eine ausgebaute Lehre vom Schönen und vom Erleben des Schönen hineingehören würden. Es soll in unserem Rahmen nur versucht werden, die Einbeziehung des Schönen in die Reihe der transzendentalen Bestimmungen, d. i. der Eigenschaften des Seienden als solchen, verständlich zu machen. Es dürfte klar geworden sein, daß die Schönheit im Aufbau des Seienden als solchen ihre Grundlage hat und daß ihr besonderer Sinn die Möglichkeit einer in diesem Aufbau begründeten erlebten Beziehung des Geistes zum Seienden ist: einer eigentümlichen Beziehung, die von der Wahrheit als Übereinstimmung von Erkenntnis und Seiendem wie von der Gutheit als Übereinstimmung des Strebens mit dem Seienden unterschieden ist, aber mit beiden etwas gemeinsam hat: mit der Wahrheit, daß es ein »Erkanntes« (in einem weiten Sinn von »Erkennen«) ist, das gefällt (*visa placent*), aber mit dem Unterschied, daß es eben nicht nur erkannt ist, sondern »gefällt« (*visa placent*); und dieses Gefallen bedeutet für den Geist ein Ruhen am Ziel, wie er es in der Erfüllung des Strebens findet. Darin fallen Gutheit und Schönheit zusammen. Der hl. Thomas bringt diese Zusammenhänge zum Ausdruck mit den Worten: »Wenn man sagt, das Streben habe das Gute und den Frieden und das Schöne zum Ziel, so sind damit nicht getrennte Ziele zum Ausdruck gebracht. Denn eben auf Grund dessen, daß etwas das Gute erstrebt, erstrebt es zugleich das Schöne und den Frieden; das Schöne, sofern es in sich selbst nach Maß und Art bestimmt ist (*modificatum et specificatum*), was im Begriff des Guten eingeschlossen ist; das Gute fügt jedoch das Verhältnis des Vollkommenheitgebenden für anderes hinzu. Wer immer also das Gute erstrebt, der

erstrebt eben dadurch das Schöne. Der Friede aber bedeutet die Entfernung alles dessen, was beunruhigt und das Erlangen hindert. Also wird eben damit, daß etwas begehrt wird, die Entfernung dessen begehrt, was ihm im Wege steht. So wird mit einem und demselben Streben das Gute, das Schöne und der Friede erstrebt.«

Da Wahrheit und Gutheit auf dem beruhen, was das Seiende ist, und zugleich zu seinem Sein selbst gehören, so ist auch die Schönheit in der Wasbestimmtheit des Seienden begründet (darum der inhaltlichen Mannigfaltigkeit des Seienden entsprechend eine jeweils verschiedene) und zugleich – als im rechten Maße Geordnetsein und mit der Ordnung des Geistes Im-Einklang-sein – zum Sein selbst gehörig

Wenn die Schönheit dem Seienden als solchen eigen (also eine echte transzendente Bestimmung) sein soll, dann darf sie nicht nur dem geschaffenen Seienden zugehören, wie es nach den bisherigen Ausführungen scheinen könnte (da nur das Geschaffene, Endliche ein nach Maß und Art Begrenztes ist). Wie es nun eine göttliche Wahrheit und Gutheit als letzten Grund alles Wahren und Guten gibt, so muß es auch eine göttliche Schönheit als letzten Grund alles Schönen geben. Der hl. Thomas kann uns mit einer Bestimmung des Schönen, die bisher noch nicht angeführt wurde, in dieser Richtung weiterhelfen. Bei der Behandlung der Unterschiede der göttlichen Personen schreibt er die Schönheit in besonderer Weise dem Sohn zu und führt dabei aus: »... zur Schönheit ist dreierlei erforderlich: erstens Unversehrtheit oder Vollkommenheit – denn was verstümmelt ist, das ist eben dadurch häßlich –, sodann Ebenmaß oder Harmonie und schließlich Klarheit. Darum nennt man die Dinge schön, die eine glänzende Farbe haben.« Vollkommen ist ein Seiendes, wenn es ganz das ist, was es sein soll, wenn nichts daran fehlt, und wenn es das Höchstmaß seines Seins erreicht hat. Diese Vollkommenheit bedeutet Übereinstimmung des Seienden mit der göttlichen Idee, die sein Urbild ist (d. h. Wesenswahrheit), und damit zugleich mit dem göttlichen Willen (d. h. Wesensgutheit). Was vollkommen ist, das ist wahr, gut und schön. In der Vollkommenheit ist im Grunde auch schon eingeschlossen, daß das Seiende das rechte Maß hat: daß es als Ganzes im Besitz des ihm zugemessenen Seins ist und daß alle Teile in ihm im rechten Verhältnis sind (daß es auch die rechte Ordnung hat, fügt noch hinzu, daß es auch im Zusammenhang des Seienden den angemessenen Platz einnimmt). Wenn es sich um ein Bild handelt, so bedeutet das rechte Maß überdies, daß es eine vollkommen getreue Wiedergabe des Dargestellten ist: »Ein Bild heißt schön, wenn es seinen Gegenstand – mag er auch noch so häßlich sein – vollkommen darstellt.« (Sofern jedes Geschaffene Abbild eines göttlichen Urbilds ist, fällt das rechte Maß mit der Wesenswahrheit zusammen.) Die »Klarheit« aber ist wie ein Lichtglanz, der über das Seiende ausgegossen ist und seinen göttlichen Ursprung verrät. Es scheint, daß mit diesem Wort der eigentliche Zauber des Schönen ausgesprochen ist: das, was in so eigentümlicher Weise die Seele ergreift und was der natürliche Mensch meint, wenn er etwas »schön« nennt. Wie wir »ursprünglich verstehen«, was Wahrheit ist, wenn wir erkennen, und was Gutheit ist, wenn unser Streben Erfüllung findet, so verstehen wir, was Schönheit ist, wenn jener »Glanz« uns an die Seele rührt. Er begegnet uns in der sinnlichen Welt als das Strahlen des

körperlichen Lichtes selbst, ohne das uns alle sinnliche Schönheit verborgen bliebe, als Farbenglanz und als Liebreiz körperlicher Gestalten. Aber er ist nicht an die Sinnenwelt gebunden. Es gibt eine geistige Schönheit: die Schönheit der Menschenseele, deren »Wandel oder Tun nach der geistigen Klarheit der Vernunft im rechten Maß geordnet ist«. Je näher ein Geschaffenes dem göttlichen Urbild alles Seienden steht, desto vollkommener ist es. Darum muß die geistige Schönheit eine höhere sein als die sinnliche. Und weil die Seele durch die Gnade in einem ganz neuen Sinn dem göttlichen Sein angenähert wird, muß der Glanz, den die Gnade über eine Seele ausgießt, alle natürliche Harmonie übertreffen. Was aber allem Geschaffenen Sein und Schönheit gibt, muß die höchste Schönheit – die Schönheit selbst – sein. Gott ist das vollkommene Sein, ohne jeden Mangel und Fehl. Wenn er für uns unbestimmbar und unmeßbar ist, weil seine Unendlichkeit alle unsere Maße und Bestimmungen übersteigt, so ist es doch sein eigenes Maß, in und für sich selbst »ausgemessen« und bestimmt, in und mit sich selbst in vollem Einklang, in und für sich selbst ganz durchleuchtet: das Licht selbst, »in dem kein Schatten von Finsternis ist«.

VI. Der Sinn des Seins

§ 1. Gemeinsamer Sinnbestand alles endlichen Seins und verschiedene Seinsweisen (wesenhaftes Sein, Existenz, wirkliches und gedankliches Sein)

Die Untersuchung der einzelnen transzendentalen Bestimmungen hat ergeben, daß es Unterschiede zwischen ihnen gibt. Nur ein Teil von ihnen bestimmt das Seiende, wie es in sich ist und (wenn wir vom Sinn des Seins selbst absehen) in seinem rein formalen Aufbau. (In dieser Weise glaubten wir das ens, res, unum, aliquid verstehen zu müssen – das letzte, wofern wir es nicht mit Thomas als aliud quid auffassen.) Dagegen sahen wir im Wahren, Guten und Schönen Bestimmungen, die das Seiende als solches in Beziehung zu einem inhaltlich bestimmten engeren Seinsgebiet setzen und selbst einen entsprechenden inhaltlichen Sinn haben. In allen transzendentalen Bestimmungen aber – als Bestimmungen des Seienden als solchen – ist das Sein enthalten, und so kann man keine volle Klarheit darüber gewinnen, wenn es nicht gelingt, den Sinn des Seins zu klären. Als Ausgangspunkt dafür bieten sich uns die verschiedenen Bedeutungen des Seins, die sich im Verlauf unserer Untersuchungen herausgestellt haben. Je nach dem Sinn, den wir in der Bestimmung des Seienden (ὄν, ens) = »etwas, was ist« dem »ist« geben, wird sich das leere Etwas verschieden erfüllen, und umgekehrt.

Denken wir uns als Erfüllung des Etwas eine »Wesenheit« oder ein »Sinngebilde«, so ist das entsprechende Sein das »wesenhafte«. Darunter verstanden wir die ruhende (nicht zeitliche)

»Entfaltung« dessen, was in der Einheit des Sinnes enthalten ist. Bei den einfachen Wesenheiten ist das ein schlichtes Hingebreitesein und damit zugleich Offenbarsein für den verstehenden und in diesem Verstehen ruhenden Blick des Geistes. Bei zusammengesetzten Sinngebilden ist es zugleich ein Ineinander und Auseinander der geordneten Mannigfaltigkeit von Einzelzügen eines Gefüges. Ihm entspricht in einem zeitlich gebundenen Geist ein schrittweise vorgehendes und wachsendes Erkennen. Von diesem wesenhaften Sein haben wir gesagt, daß es dem entsprechenden »Etwas« unabtrennbar zugehöre. Dieses Sein ist nicht eine besondere Art des Seins, sondern ein unaufhebbarer Sinnbestandteil allen Seins: Wie jedes Etwas einen Sinn hat, so steckt in jedem Sein das dem Sinn zugehörige Sein. Das gilt nicht nur für die Sinnesfülle, die die Stelle des Was einnimmt; auch das leere Etwas und alle leeren Formen haben noch Sinn und Sein als zum Aufbau des Seienden gehörig.

Eine Schwierigkeit macht hier das »Nichts«, das einen verstehbaren Sinn zu haben scheint, aber keine Wesenheit ist. Es hat nicht nur keinen »vollen Sinn«, sondern nicht einmal einen »leeren« im Sinn einer leeren, aber erfüllbaren Form, wie es das Etwas ist, sondern einen unerfüllbar leeren; und in der Unerfüllbarkeit der Leere enthüllt sich die »Wesenlosigkeit«. Darum kommt ihm kein Sein, sondern das Nichtsein zu, und alles, was von ihm ausgesagt werden kann, ist Verneinung.

Das wesenhafte Sein ist also ein unaufhebbarer Bestandteil allen Seins, aber bei jedem Etwas, das nicht bloß reines Sinngebilde ist, kommt zu diesem Sein noch etwas anderes hinzu. Wir haben für diesen reicheren und volleren Sinn des Seins den Namen »Existenz« gewählt und haben darunter nicht nur »Dasein« (= »wirkliches Sein«) verstanden, sondern auch das Sein von »idealen Gegenständen«, wie es die mathematischen sind. Daß »Dasein« im Sinne von wirklichem Sein etwas über das wesentliche Sein hinaus ist (d. h. noch etwas anderes als wesentliches Sein – das ist nicht als etwas »Höheres« zu verstehen), braucht nach allen vorausgehenden Untersuchungen kaum noch gezeigt zu werden: es wird etwas »ins Dasein gesetzt«, sein wirkliches Sein nimmt einen zeitlichen Anfang. Aber das, was es ist, war, ehe es wirklich wurde, und hat keinen zeitlichen Anfang. Für das Sein der »idealen Gegenstände« dagegen (der Zahlen, der geometrischen Gebilde, der reinen Farben usw.), für die wir auch »Existenz« in Anspruch genommen haben, ist noch nicht der Nachweis erbracht, daß ihr Sein noch etwas anderes sei als wesenhaftes Sein. Daß ihr Sein ein anderes ist als das wirkliche (das Dasein der Dinge und dessen, was zu ihrem Aufbau gehört oder in ihnen begründet ist), das ist leicht einzusehen: das Dreieck, der Kreis, die Zahlenreihe, die reinen Farben haben niemals angefangen zu sein und existieren, gleichgültig ob ihnen etwas in Wirklichkeit entspricht oder nicht. Schwerer ist es, einen Unterschied zwischen ihrem Sein und dem wesenhaften Sein aufzuweisen. Es wird nur gelingen, wenn man den eigentümlichen Aufbau ihres Was untersucht; das muß im Zusammenhang mit der Frage geschehen, ob sie – neben den wirklichen Dingen – als πρώτη οὐσία in Anspruch zu nehmen seien. Nur andeutungsweise möchte ich sagen, daß sie Sinngebilde besonderer Art sind; ihr Aufbau folgt einer strengen Gesetzmäßigkeit, wie sie nicht allen Sinngebilden eigen ist. Dem entspricht die Eigentümlichkeit ihres wesenhaften Seins: wir haben das wesenhafte Sein als (zeitlose) Entfaltung oder Entfaltetein der reinen Sinngebilde bezeichnet; wenn ihr Was in eigentümlicher Weise aufgebaut

ist, dann muß es sich auch in eigentümlicher Weise entfalten. Der strengen Gesetzmäßigkeit ihres Aufbaus entspricht die Notwendigkeit der Sätze, die über sie ausgesagt werden, und die Eigenart der Wissenschaften, deren Gegenstand sie bilden.

Das »ideale Sein« können wir also als eine besondere Art des wesenhaften Seins verstehen: als die eigentümliche Art, wie »ideale Gegenstände« sich (zeitlos) entfalten. Das Reich des wesenhaften Seins wird damit nicht überschritten. Im wirklichen Sein dagegen kommt zur zeitlosen Entfaltung des Was der Dinge eine völlig neue Weise der Entfaltung hinzu: das Hineingestelltwerden und Sichhineingestalten der Dinge in eine zeitliche und räumliche Welt; und das zugrundeliegende Hineingestelltsein in sich selbst und Begründetsein in sich selbst, das wir als Eigentümlichkeit des dinglichen (= substantialen) Seins erkannt haben und das für das »Sichgestalten« vorausgesetzt ist. Die Verbindung zwischen dem wesenhaften Sein des Was und dem wirklichen Sein des entsprechenden Dinges ist begründet im Wesen als der Wasbestimmtheit des Dinges: das Ding könnte sich nicht entfalten, wenn ihm nicht sein Was bestimmt wäre. Wenn wir das Wesen als Wassein der Dinge bezeichnet haben, so muß dies Sein von dem wesenhaften Sein des reinen Was unterschieden werden: Es hat seine Wurzel in der Wesensform, die als ein neuer Anfang des Seins gesetzt ist. Ihr Sein ist Gestaltung eines wirklichen Wesens und damit eines durch dieses Wesen bestimmten Gebildes im Zusammenhang der wirklichen Welt. Das Sein dieses Gebildes ist fortschreitendes Sicherschließen eines in sich Verschlossenen: Übergang von Potenzialität zu Aktualität.

»Existenz« haben wir als Sein unabhängig von einem erkennenden (endlichen) Geist, als Sein auf sich selbst gestellter Gegenstände gefaßt. Den Gegensatz dazu bildet das gedankliche Sein, das denkende Geister voraussetzt. Alles Denken ist Denken an oder über etwas oder auch Gestalten von etwas. Wenn das Etwas erfüllt ist, ist das Gedachte ein »voller Sinn«.

An etwas denken heißt den geistigen Blick auf einen Gegenstand (im weitesten Sinn) richten, und zwar auf einen, den ich nicht unmittelbar vor Augen habe. Wenn ich einem Ding, das ich sinnlich wahrnehme, zugleich mit dem Geist zugewendet bin, so nennen wir das nicht »Denken an«. Dagegen kann ich die Bücher vor mir wahrnehmen und zugleich »an ein Buch denken«, das ich gestern gesehen habe. Das bedeutet mehr als daß »mir das Buch einfällt« oder daß ich »mich daran erinnere«. Das »Denken an« ist ein tätiges Ergreifen und damit auch etwas, was mit »Begreifen« etwas zu tun hat: Entweder habe ich von dem Gegenstand schon vorher etwas begriffen und fasse ihn jetzt unter dem entsprechenden Begriff: »das vorzügliche Buch, das ich gestern gelesen habe ...«, oder das Ergreifen ist ein Ansatz zum Begreifen: ich sehe in der Ferne ein Ding, das ich noch nicht erkennen kann, und gerade seine Unbestimmtheit reizt zur denkenden Beschäftigung damit: »Dieses geheimnisvolle Etwas will ich mir doch näher besehen.« Das Bemühen um das begriffliche Eindringen ist dann schon »Nachdenken über«: »Ob es wohl ein Baum ist oder ein Haus?« In solchen Fällen ist der Gegenstand noch nicht mit seinem vollen Sinn erfaßt, aber es ist vorausgesetzt, daß er einen vollen Sinn hat. Der Gegenstand und der volle Sinn, der ihm »in Wirklichkeit« zukommt, sind in diesen Fällen unabhängig von meinem Denken. Das Was dagegen, das ich ihm in meinen Fragen »zudenke« – »Baum«, »Haus«

–, steht in einer gewissen Abhängigkeit zu meinem Denken. Es wird durch mein Denken an den Gegenstand herangetragen, und es ist ein gedankliches Gebilde, wohl aus einer sachhaltigen Erkenntnis (in diesem Fall aus der sinnlichen Erfahrung) gewonnen, aber von seiner ursprünglichen Seinsgrundlage abgelöst und vom Geist getragen. Eben dieses »vom Geist getragen sein« oder »im Geist sein« ist es, was wir unter »gedanklichem Sein« verstehen. Weil es ein anderes Sein voraussetzt – das des Seienden, aus dessen Erkenntnis die gedanklichen Gebilde genommen oder nach dem sie »gebildet« werden –, haben wir es ein »Sein aus zweiter Hand« genannt. Das Sein, das ihm zugrunde liegt, braucht nicht das wirkliche zu sein. Die gedanklichen Gebilde sind »Abbilder« der reinen Sinngebilde und können nicht nur aus der Erfahrung wirklicher Dinge, sondern auch aus der Erkenntnis von Wesensmöglichkeiten gewonnen werden. Das ist uns früher am Beispiel des dichterischen Schaffens klar geworden. Dieses Schaffen von Gebilden auf Grund von Wesensmöglichkeiten ist das, was wir »gedankliches Gestalten« nennen. Es ist nicht nur für die künstlerische, sondern auch für die wissenschaftliche Arbeit von grundlegender Bedeutung.

Es ist nun aber noch zu fragen, ob es nicht auch ein Denken und gedankliche Gebilde gibt, denen kein wesenhaftes Sein zugrunde liegt. Wie steht es mit dem »Nichts«, mit »Unsinn« und »Widersinn«? Vom »Nichts« war schon die Rede. Wir denken es, aber es ist kein »Gebilde«. Es ist inhaltslos und damit wesenlos. Ja es ist nicht einmal eine leere Form zu nennen, sondern nur die Aufhebung oder Durchstreichung einer leeren Form – nämlich der des Etwas. Es erweist die Unfähigkeit des Denkens, »etwas« aus sich zu erzeugen, das nicht auf etwas Gegebenem beruht.

Von »Unsinn« ist dort zu sprechen, wo etwas vorliegt, das einen Sinn vermuten läßt, aber auf keinen verstehbaren Sinn führt. Dahin gehören »sinnlose Silben« (ba – ce – dam): als geformte Lautgebilde legen sie es nahe, einen Wortsinn in ihnen zu suchen, aber es entspricht ihnen keiner. Man kann ihnen nur den unbestimmt-allgemeinen Sinn geben: Rohstoff für Wortbildungen. Die sachliche Grundlage dafür bietet das Wesen der Sprache. Auch Wortreihen, die nicht den Formgesetzen der Satzbildung genügen und darum keinen geschlossenen Sinn ergeben, sind als »unsinnig« oder »sinnlos« zu bezeichnen; z. B. »er und oder«. Der »Unsinn« legt Zeugnis dafür ab, daß es eine strenge Formgesetzmäßigkeit für Sinngebilde gibt.

Von »Widersinn« ist dort zu sprechen, wo volle sachhaltige Sinngebilde zusammengefügt werden, die miteinander unverträglich sind: z. B. »dreiekkiger Kreis«. Das Denken fügt hier sinnvolle Teile zu einem Ganzen zusammen, dem kein erfüllbarer Sinn entspricht. Während beim Widersinn durch die Unmöglichkeit einer erfüllenden Anschauung die Wesenlosigkeit des gedanklichen Scheingebildes erwiesen wird, ist sie beim Widerspruch in der fehlerhaften Form begründet. »Das Blatt ist grün und nicht grün« läßt seiner Form nach keine sachliche Erfüllung zu; setzt man dafür die inhaltlose Formel A ist b und nicht b , so wird schon daraus die Wesenlosigkeit erkennbar.

All diese ohnmächtigen Versuche des Denkens, nach eigener Willkür etwas Sinnvolles zu gestalten, beleuchten nur das Verhältnis von gedanklichem und wesenhaftem Sein: echtes gedankliches Sein, d. h.

das Sein sinnvoller Gedankengebilde, beruht auf dem wesenhaften Sein reiner Sinngebilde. Ihr Sein ist ein anderes als das wesenhafte, weil sie vom Geist den reinen Sinngebilden nachgestaltet und von ihm im Sein erhalten werden. Wo der Geist sich von den Gesetzen der reinen Sinngebilde losmacht und »selbständig« verfahren will, bringt er nur leere Scheingebilde zustande, und auch das nur mit Hilfe von Teilgebilden, die er der Welt des echten Sinnes entnimmt. Es gehört zur eigentümlichen Freiheit des Denkens einerseits, zur selbständigen Gesetzmäßigkeit der Sinnformen andererseits, daß es dem Geist möglich ist, mit leeren Formen sein Spiel zu treiben und ganze Gebäude von leeren Gedankengebilden zu errichten. Solange die formalen Gesetze dabei nicht verletzt werden, ist es nicht ausgeschlossen, daß sich für diese Gebilde ein erfüllender sachlicher Sinn finden läßt. Ob es etwas entsprechendes Sachliches gibt oder nicht, das läßt sich aber nicht vom leeren Denken her, sondern nur auf Grund sachlicher Einsicht entscheiden.

Nach den vorausgehenden Überlegungen können wir es nun versuchen, den gemeinsamen Sinnbestand allen (endlichen) Seins zu bestimmen. Endliches Sein ist Entfaltung eines Sinnes; wesenhaftes Sein ist zeitlose Entfaltung jenseits des Gegensatzes von Potenz und Akt; wirkliches Sein Entfaltung aus einer Wesensform heraus, von der Potenz zum Akt, in Zeit und Raum. Gedankliches Sein ist Entfaltung in mehrfachem Sinn: die ursprüngliche Entstehung der echten Gedankengebilde ist zeitlich wie die Denkbewegung, durch die sie gebildet werden. Die »fertigen« Gebilde aber haben etwas von der Zeitlosigkeit des Seienden, dem sie nachgebildet wurden und in dem sie als »möglich« immer vorgezeichnet waren. Andererseits ist in jedem Gedankengebilde die Möglichkeit einer neuen Denkbewegung begründet, durch die es nacherzeugt wird und in einem denkenden Geist ein neues Sein gewinnt (ein »actu intelligibile« wird). Bei den Gedankengebilden, denen kein erfüllender sachlicher Sinn entspricht, ist Sein: bloßes Gedacht-sein. Das ist ein Schein-Sein, das echtes Sein vortäuscht.

§ 2. Die transzendentalen Bestimmungen und der »volle Sinn« des Seins

Ist der Sinn des Seins mit dem, was wir als gemeinsamen Sinnbestand in allem wahren Sein gefunden zu haben glauben – Sein als »Entfaltung«, was aber nur ein anderer Name, keine Erklärung oder Zurückführung ist –, erschöpft und ist dies ein »voller Sinn« oder nur die Form einer Fülle, die durch die verschiedenen Seinsweisen eine verschiedene Ausfüllung erfährt? Auf die erste Frage werden wir eine Antwort finden, wenn wir uns das vergegenwärtigen, was schon bei der Erörterung der einzelnen transzendentalen Bestimmungen über den Sinn allen Seins herausgestellt wurde. Sein als Entfaltung eines Was bedeutet nicht nur das Auseinander und Ineinander dessen, was in diesem Was enthalten ist, sondern zugleich sein Offenbarsein (bzw. -werden) oder Faßbarsein für einen erkennenden Geist (d. h. alles Sein ist als solches wahres Sein); es bedeutet: seinen Platz in der Gesamtheit alles Seienden einnehmen und damit zu der Vollkommenheit dieses Ganzen beitragen (d. h. gut sein); es bedeutet:

nach einem bestimmten Aufbaugesetz geordnet sein und dadurch sowohl mit dem ordnenden als mit dem in einer entsprechenden Ordnung erkennenden Geist in Einklang sein (d. h. schön sein und zugleich vernünftig sein). Wenn vom Ineinander und von der Ordnung der Teile eines Ganzen die Rede ist, so ist darin ferner eingeschlossen, daß zum Sein Einssein gehört. Wo das Was ein Einfaches ist, da schränkt sich die Bedeutung von Auseinander und Ineinander und die Ordnung der »Teile« im »Ganzen« ein auf den Gegensatz von »Form« und »Fülle«, wie ihn der Grundaufbau des Seienden: etwas, was ist, andeutet. Die Einheit hat im Etwas und im Sein ihre Stelle, durch beide ist die Fülle zusammengeschlossen.

Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit gehören zum Sinnbestand des Seins selbst; und es gehört dazu, daß es Sein eines Etwas – und zwar eines erfüllten Etwas – ist. Da die transzendentalen Bestimmungen das Seiende als solches auseinanderlegen, kann es ja auch nicht anders sein, als daß sie zugleich das Sein auseinanderlegen. Der »volle Sinn« des Seins aber ist mehr als die Gesamtheit der transzendentalen Bestimmungen, weil das Seiende, das ist, nicht die leere Form des Seienden, sondern das Seiende in der Fülle seines Was ist. Auch die leere Form ist zwar, aber nur sofern sie an dem Sein des Ganzen Anteil hat, das sie aufbauen hilft. Das Sein ist eines, und alles, was ist, hat daran teil. Sein »voller Sinn« entspricht der Fülle alles Seienden. Wir meinen diese ganze Fülle, wenn wir vom »Sein« sprechen. Aber ein endlicher Geist vermag diese Fülle niemals in die Einheit einer erfüllenden Anschauung zu fassen. Sie ist die unendliche Aufgabe unseres Erkennens.

Wenn wir das Sein eines nennen, so meinen wir nicht die Einheit eines »Allgemeinen«; es ist keine Gattung, die sich in Arten teilt und in Individuen vereinzelt. Wenn der hl. Thomas sagt, daß das Seiende keine Gattung sei, so gilt das, weil vom Seienden als solchen, eo ipso auch vom Sein. Es ist nur dann die Frage, welchen Sinn die Rede von verschiedenen Seinsweisen behält und die Rede von einem Seienden gegenüber einem anderen (d. h. von einer Einheit der Zahl nach) und von einem Sein, das einem jeden Seienden als sein Sein zugehört.

§ 3. Einheit des Seins und Vielheit des Seienden – Eigensein des einzelnen Seienden

Wir wollen die zweite Frage zuerst erwägen. Wir haben die ganze Betrachtung in der stillschweigenden Voraussetzung geführt, die der natürlichen Erfahrung entspricht: daß es eine Vielheit von Gegenständen gibt. Nur unter dieser Voraussetzung hat es z. B. einen Sinn, zu fragen, ob »das Seiende« »irgendein Seiendes« bedeute oder »alles Seiende«. Gäbe es keine Vielheit, so könnte ja weder von »irgendeinem« noch von »allem« gesprochen werden. Es würde auch allen Ausführungen über Dinge, die ihr eigenes Sein haben (damit allem, was über οὐσία gesagt wurde), der Boden entzogen. Es ist bekannt, wie die Schwierigkeit, Einheit und Vielheit in Einklang zu bringen, das griechische Denken beschäftigt hat. Die Eleaten haben die augenscheinliche Erfahrungstatsache der Vielheit

preisgegeben, um die Einheit des wahren Seins aufs schärfste herauszuarbeiten. Demgegenüber wird es Aristoteles als besonderes Verdienst nachgerühmt, daß er das philosophische Denken wieder auf den sicheren Boden der Erfahrung gestellt habe. Die Scholastik ist ihm darin gefolgt. Es ist nicht Ziel dieser Arbeit, thomistische und phänomenologische Erkenntnislehre einander gegenüberzustellen. Dazu wäre ein eigenes großes Werk erforderlich. Es soll hier nur die in unserem Zusammenhang wichtige Übereinstimmung hervorgehoben werden, daß beide in der natürlichen Erfahrung den Ausgangspunkt für alles darüber hinausführende Denken sehen. Wenn nicht alle Erkenntnis aus der Erfahrung ihr Recht nimmt, wenn es vielmehr noch eine aus reiner Vernunft erkennbare Rechtsgrundlage der Erfahrung gibt, so bleibt es eben doch Ziel alles Denkens, zum Verständnis der Welt der Erfahrung zu gelangen. Ein Denken, dessen Ergebnis nicht die Begründung, sondern die Aufhebung der Erfahrung bedeutet (und zwar nicht einer einzelnen Erfahrungstatsache, die sich ja immer als Täuschung herausstellen kann, sondern der gesamten Welt der Erfahrung), ist bodenlos und verdient kein Vertrauen.

Wir müssen also versuchen zu verstehen, wie die Vielheit des Seienden und seine Einheit, das eigene Sein jedes einzelnen Seienden und das eine Sein nebeneinander bestehen können. Was über den Sinn des Guten und des Schönen gesagt wurde, kann uns Wegweiser sein. Wenn jedes Seiende für anderes die Bedeutung eines Vollkommenheitgebenden hat und wenn jedes nach einem Aufbaugesetz gebildet ist, das sich einer allgemeinen Ordnung einfügt, so ist damit ausgesprochen, daß alles Seiende ein einheitlich geordnetes Ganzes, also Eines ist: das Seiende, als dessen Teile alle als in sich geschlossen auffaßbaren Sinn-Einheiten anzusehen sind. Das eine Sein ist das Sein dieses Ganzen, an dem alle »Teile« »teilhaben«.

Es ist wohl zu erwägen, was dabei unter dem »Ganzen« und den »Teilen« zu verstehen ist. Es mag zunächst an die »Natur« als die Welt der sinnlichen Wahrnehmung und Erfahrung gedacht werden und an die Dinge, aus denen sie sich aufbaut. Es ist aber dann sofort an die Verflechtungen zu denken, in denen »Natur« (in diesem mehr dem neuzeitlichen als dem mittelalterlichen Denken entsprechenden Sinn) und »Geist« stehen: die der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar zugängliche Welt ist nicht gleichbedeutend mit der »wirklichen Welt« schlechthin, sie ist kein in sich abgeschlossenes Ganzes, sondern bildet mit der geistigen Welt einen Wirkungs- und damit einen Wirklichkeitszusammenhang; sie ist überdies – als geistig faßbare – eine Welt für den Geist und auch durch die (»intentionale«) Beziehung mit ihm zu einer Einheit zusammengeschlossen. Indessen ist mit Natur und Geisteswelt »das Seiende« noch nicht erschöpft, wenn wir unter »Geisteswelt« nur endliche Geister und die von ihnen geschaffenen Gebilde verstehen. Die gesamte geschaffene Welt weist ja zurück auf die ewigen und ungewordenen Urbilder alles Geschaffenen, die Wesenheiten oder reinen Formen, die wir als göttliche Ideen aufgefaßt haben. In ihrem wesenhaften Sein ist alles wirkliche Sein, das ein Werden und Vergehen ist, verankert. Auf ihrer Unwandelbarkeit beruht alle Gesetzmäßigkeit und Ordnung der sich stetig wandelnden geschaffenen Welt. Ihre Mannigfaltigkeit aber ist geeint in dem einen unendlichen göttlichen Sein, das sich in ihnen zum Urbild der geschaffenen Welt begrenzt und gliedert.

In diesem letzten und letztbegründeten Einen ist alle Fülle des Seins beschlossen. Es ist früher schon davon gesprochen worden, daß das Wirklichwerden eines wesenhaft möglichen Was weder vom wesenhaften Sein her (als dem Sein eines begrenzten Sinngebildes) noch vom wirklichen Sein her (als dem Sein eines endlichen Wirklichen) zu verstehen ist, sondern nur von einem Sein her, das wesenhaft und wirklich zugleich und beides von Ewigkeit her ist. Jedes endliche Mittelglied muß schließlich auf diesen anfangs- und endlosen Urgrund führen: das erste Sein, die πρώτη οὐσία.

§ 4. Das erste Sein und die »analogia entis«

Wir haben das erste Sein »reines Sein« genannt und werden das jetzt vielleicht noch etwas besser verstehen können. Es wurde »rein« genannt, weil in ihm nichts von Nichtsein ist wie bei dem zeitlich Begrenzten, das einmal war und einmal nicht sein wird, und bei dem sachlich Begrenzten, das etwas und nicht alles ist. Weil es bei ihm keinen Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit gibt, keinen Gegensatz von Potenz und Akt, wurde es auch »reiner Akt« genannt. All das aber – die zeitliche und sachliche Unbegrenztheit wie die unwandelbare Seinsvollendung (die der Name »reiner Akt« ausdrückt) – weist hin auf jene so schwer faßbare Auszeichnung des Ewigen und Unendlichen: daß bei ihm nicht mehr – wie bei allem Endlichen – Sein und Seiendes zu trennen sind. Es wird wohl auch das »erste Seiende« (primum ens) genannt. Aber das »ens« – wie alle transzendentalen Namen – gilt von ihm nur in einem analogen Sinn, ja hier ist die eigentliche Stelle der »analogia entis«: des eigentümlichen Verhältnisses von endlichem und ewigem Sein, das es gestattet, auf Grund eines gemeinsamen Sinnbestandes hier und dort von »Sein« zu sprechen.

1. Sinn der analogia entis bei Aristoteles und Thomas

Bei Aristoteles ist unter »analogia entis« zunächst noch nicht das Verhältnis von endlichem und ewigem Sein gemeint, sondern das Verhältnis, in dem alles, was seiend genannt wird, zueinander steht: »Man spricht vom Seienden in vielfachem Sinn, aber im Hinblick auf Eines und auf eine [allem Seienden als solchem zugehörige] Natur« (Metaphysik Γ 2, 1003 a 33 f.). Und etwas weiter heißt es, jedes Seiende werde so genannt im Hinblick auf ein Erstes (πρὸς μίαν ἀρχήν; Γ 1003 b 5 f.). Im Anschluß daran sagt der hl. Thomas, dies Erste sei nicht Ziel oder Wirkursache (wie im Beispiel des Aristoteles alles »gesund« genannt wird, was die Gesundheit zum Ziel hat oder bewirkt), sondern das »Subjekt«. (Wir nannten es »Träger« des Seins.) Es ist dabei, ganz im Sinne des Aristoteles, an die οὐσία gedacht, das selbständige, wirkliche Seiende, das in ursprünglicherem Sinne seiend ist als seine Zustände oder Eigenschaften oder auch das, was »seiend genannt wird, weil es ein Weg zur Substanz ist wie die Vorgänge der Entstehung und Bewegung« (In Met. 1. 1, lect. 4). Hier stoßen wir wieder auf die verschiedenen »Seinsweisen«, deren Sinn uns fraglich geworden ist und bald noch einmal erörtert werden muß. Wenn das dingliche Sein in ursprünglicherem und eigentlicherem Sinne Sein ist

als das »unselbständige« von Zuständen und Eigenschaften, so weist es doch auf ein noch ursprünglicheres und eigentlicheres zurück: eben auf das erste Sein, dem alle Dinge ihren Ursprung verdanken. Was es erlaubt, bei Gott und Geschöpf von »Sein« zu sprechen, ist nach thomistischer Auffassung eine »Verhältnisgleichheit« (*analogia proportionalitatis*). Was darunter zu verstehen ist, hat der hl. Thomas ausführlich erklärt: »Die Übereinstimmung gemäß einem Verhältnis kann eine doppelte sein ... Sie ist nämlich eine Übereinstimmung zwischen den Gegenständen selbst, zwischen denen ein wechselseitiges Verhältnis besteht, weil sie einen bestimmten Abstand oder eine andere Beziehung zueinander haben, wie die Zwei zur Eins, weil sie das Doppelte davon ist; bisweilen trifft man auch auf eine Übereinstimmung zweier Gegenstände, zwischen denen kein Verhältnis besteht, sondern vielmehr eine wechselseitige Ähnlichkeit zweier Verhältnisse, z. B. stimmt die Sechs mit der Vier darum überein, weil Vier das Doppelte von Zwei ist wie Sechs das Doppelte von Drei.« Zur ersten Art der Übereinstimmung gehört, wie gesagt wurde, eine bestimmte Beziehung zwischen den Verhältnisgliedern, zur zweiten dagegen nicht. Auf die zweite Art wird z. B. »der Ausdruck Sehen (*visus*) vom körperlichen Sehen und von der geistigen Einsicht (*intellectus*) gebraucht, weil die Einsicht so im Geist ist wie das Sehen im Auge«. Nach der ersten Art ist es unmöglich, »etwas von Gott und einem Geschöpf zu sagen; denn kein Geschöpf hat ein solches Verhältnis zu Gott, daß die göttliche Vollkommenheit dadurch bestimmt werden könnte. Aber nach der anderen Art der Analogie ist kein bestimmtes Verhältnis zwischen den Gegenständen gemeint, die etwas durch Analogie gemeinsam haben; und darum steht nichts im Wege, daß auf diese Weise ein Ausdruck analogisch von Gott und einem Geschöpf gebraucht werden könne.« Es wird dadurch der unendliche Abstand zwischen Gott und dem Geschöpf nicht gemindert wie dort, wo ein bestimmtes Verhältnis behauptet wird; »denn die Ähnlichkeit der Proportionalität ist nicht größer zwischen zwei und eins und sechs und drei als zwischen zwei und eins und hundert und fünfzig. Und so hebt der unendliche Abstand zwischen Gott und Geschöpf die erwähnte Art der Ähnlichkeit nicht auf.«

2. Zusammenfallen von Was und Sein in Gott

Im Sinne dieser Verhältnisgleichheit ist es zu verstehen, wenn Gredt sagt: »Wie sich das Geschöpf zu seinem Sein verhält, entsprechend verhält sich Gott zu seinem Sein: das geschaffene Sein ist der Akt des geschaffenen Wesens und das, wodurch es existiert, und das göttliche Sein ist der Akt des göttlichen Wesens und das, wodurch es existiert; es wird nämlich von uns so aufgefaßt (*concipitur enim a nobis ut quo*), obgleich es in Gott dasselbe ist wie das Wesen und ein sich selbst tragendes Sein (*esse subsistens*) ist.« Auf den letzten Zusatz kommt es in unserem Zusammenhang besonders an. Hat es noch einen Sinn, vom »Akt« des göttlichen Wesens oder vom »Verhältnis« von Wesen und Sein (*essentia und esse*) zu sprechen, wenn Wesen und Sein völlig zusammenfallen? Fehlt nicht hier die Grundlage für ein Verhältnis und damit auch für die Verhältnisgleichheit? Wir müssen fest im Auge behalten, daß sowohl Wesen als Sein bei Gott einen anderen Sinn haben als beim Geschöpf. Und so kann auch »Verhältnis« nicht denselben Sinn haben. Wir können von einem sich selbst tragenden oder in sich selbst begründeten Sein – einem Sein, das nicht Sein eines von ihm selbst unterscheidbaren Etwas ist –

keine erfüllende Anschauung gewinnen. Das können hieße Gott schauen. Wir können nur schließen, daß alles Endliche – sowohl das, was es ist, als sein Sein – in Gott vorgebildet sein muß, weil beides aus ihm herkommt. Die letzte Ursache alles Seins und Wasseins aber muß beides in vollkommener Einheit sein. Dafür gibt der hl. Thomas drei Gründe an. »Erstens: Alles, was sich in einem Ding außer seinem Wesen findet, das muß sich entweder aus den Wesensgründen herleiten lassen ... oder aus einer äußeren Ursache ... Wenn also das Sein des Dinges von seinem Wesen verschieden ist, so muß es entweder von etwas Äußerem verursacht sein oder von den Wesensgründen des Dinges selbst. Es ist aber unmöglich, daß sich das Sein eines Dinges nur aus seinen Wesensgründen ableiten lasse, denn kein Ding genügt als Ursache seines Seins, wenn es ein verursachtes Sein hat. Wo also das Sein vom Wesen verschieden ist, da muß das Seiende von einem anderen verursacht sein. Das kann man aber von Gott nicht sagen, weil wir Gott die erste Wirkursache nennen. Es ist also unmöglich, daß Gottes Sein etwas anderes wäre als sein Wesen.« Was in diesem Beweis dem göttlichen Sein gegenübergestellt ist, das ist offenbar das Dasein wirklicher Dinge, das einen Anfang nimmt und etwas Mögliches verwirklicht. Der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist nicht vom Möglichen her, sondern nur von einem Wirklichen her zu verstehen. Gott – als das letzte Wirkliche, auf das alles Wirkliche zurückweist – kann von keinem anderen mehr verursacht sein. Es gibt in ihm keinen Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, keinen Anfang des Daseins. Aber wäre es nicht möglich, daß Wesen und Dasein gedanklich getrennt werden müßten, trotzdem sie in Wirklichkeit untrennbar sind: daß das göttliche Wesen zwar von Ewigkeit her wirklich wäre, aber doch etwas anderes bedeutete als das göttliche Sein? Die Antwort auf dieses Bedenken ist aus dem dritten Beweis zu entnehmen: »Wie das, was Feuer in sich hat und doch nicht Feuer ist, durch Teilhabe feurig ist, so ist das, was Sein hat und nicht das Sein ist, seiend durch Teilhabe. Gott aber ist sein Wesen, wie gezeigt wurde (a 3). Wäre er also nicht sein Sein, so wäre er seiend durch Teilhabe und nicht durch sein Wesen. Also wäre er nicht das erste Seiende – eine widersinnige Behauptung. Also ist Gott sein Sein und nicht nur sein Wesen.«

Daß Gott sein Sein ist, wird hier damit begründet, daß er sein Wesen sei. Der Beweis dafür wurde im vorausgehenden Artikel der theologischen Summe (I q 3 a 3) geführt, und zwar daraus, daß Gott reine Form sei, die keinen stofflichen Träger habe. Bei Dingen, die geformter Stoff seien, komme zu dem, was sie ihrem Wesen nach seien, immer noch etwas hinzu: so bei diesem Menschen zu seinem Menschsein das, was ihm allein eigen sei und nicht zum Menschsein als solchem gehöre – seine besondere körperliche Bestimmtheit, daß er gerade diese und keine andere Größe, Gestalt, Farbe habe usw. »Dagegen sind bei den Dingen, die nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt sind, bei denen daher das Einzelsein nicht auf einem einmaligen Stoff beruht (*individuatō non est per materiam individualem*), sondern die Formen selbst durch sich selbst ein einmaliges Sein haben, die Formen selbst notwendig ein sich selbst tragendes Seiendes (*supposita subsistentia*). Darum gibt es bei ihnen keinen Unterschied zwischen der Natur und ihrem Träger. Und da Gott, wie gezeigt wurde (a 2),

nicht aus Form und Stoff zusammengesetzt ist, so ist Gott notwendig seine Gottheit, sein Leben und alles, was sonst noch in dieser Weise von Gott ausgesagt wird.«

Diese Beweisführung ist mit einer Reihe von schwierigen Fragen belastet: Fragen, in denen wir der thomistischen Lösung nicht folgen können, wie es jeder Kenner des Thomismus schon aus früheren Ausführungen ersehen hat. An erster Stelle steht hier die Lehre von den Gründen des Einzelseins (den »Prinzipien der Individuation«), deren Behandlung bisher immer zurückgeschoben wurde. Auch jetzt würde ihre ausführliche Erörterung den Zusammenhang zerreißen; sie muß einem besonderen Abschnitt vorbehalten bleiben. Es soll vorläufig nicht mehr darüber gesagt werden, als zur Klärung des Verhältnisses von Wesen und Sein unbedingt erforderlich ist. Es kann für jetzt die Frage ausgeschaltet bleiben, ob wirklich beim Menschen das, was ihm als Einzelwesen eigen ist, rein vom Körperlich-Stofflichen her zu begründen ist, da sie an dieser Stelle nur das Beispiel, nicht die Sache selbst betrifft. Dagegen sind von unmittelbarer sachlicher Bedeutung die Fragen, ob der Stoff als der »Träger« der »Natur« anzusehen sei und ob bei einem stofflosen Seienden beides zusammenfalle; ferner, ob bei den »reinen Formen« das Sein notwendig zum Wesen gehöre und ob es erlaubt sei, Gott als eine von ihnen zu behandeln. Die beiden letzten Fragen hängen nahe zusammen: der hl. Thomas hat sich an mancher anderen Stelle bemüht, zu zeigen, daß bei Gott allein Wesen und Sein zusammenfallen und daß auch bei den geschaffenen reinen Formen noch das Sein zum Wesen hinzukomme, wenn sie auch keine Zusammensetzung nach Stoff und Form hätten. Schon im opusculum »De ente et essentia« haben wir diese Auffassung gefunden. Sie ist auch in der »Summa« nicht aufgegeben: »Es gibt beim Engel zwar keine Zusammensetzung aus Stoff und Form, es gibt aber bei ihm wirkliches und mögliches Sein (Akt und Potenz). Das ist deutlich zu ersehen aus der Betrachtung der stofflichen Dinge, in denen es eine doppelte Zusammensetzung gibt: die erste aus Form und Stoff, aus denen sich die Natur aufbaut. Die so zusammengesetzte Natur ist aber nicht ihr Sein, sondern das Sein ist ihre Verwirklichung. Darum verhält sich die Natur zu ihrem Sein wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit. Entfällt also der Stoff und hat die Form keinen Stoff als Seinsgrundlage (subsistit non in materia), so bleibt noch das Verhältnis der Form zum Sein selbst, das dem von Möglichkeit und Wirklichkeit entspricht. So ist die Zusammensetzung bei den Engeln zu verstehen. Und dies wird von manchen Schriftstellern in der Form zum Ausdruck gebracht, daß der Engel aus dem, wodurch er ist, und dem, was er ist (quo est und quod est), zusammengesetzt sei oder, wie Boëthius sagt, aus dem Sein und dem, was er ist (esse und quod est). Denn das, was er ist, ist die in sich selbst ruhende Form (forma subsistens): das Sein selbst aber ist das, wodurch das selbständige Seiende (substantia) ist; so wie das Laufen das ist, wodurch der Laufende läuft. In Gott aber ist das Sein nichts anderes als das, was er ist, wie früher gesagt wurde (q 3 a 4). Darum ist Gott allein reiner Akt.«

Wenn die verschiedenen angeführten Beweisführungen ohne Widerspruch vereinbar sein sollen, so ist unter den »in sich selbst ruhenden« oder »sich selbst tragenden« Formen offenbar noch nicht ohne weiteres ein wirklich Seiendes zu verstehen – wie es Gott ist –, aber doch ein Seiendes. Sie sind »selbständig«, sofern sie in sich geschlossene Seinseinheiten sind, und es kommt ihnen das, was wir

wesenhaftes Sein nannten, unaufhebbar zu. Und das, was sie sind, haben sie nicht anderswoher (»durch Teilhabe«), sondern als ihren eigensten Bestand. Verstehen wir unter den »reinen Formen« die Wesenheiten, so gibt es anderes, was an ihnen Anteil hat und dadurch ist, was es ist (z. B. alles Rote an der Röte). Sie selbst erlangen durch ihre Verwirklichung Anteil am Dasein, das ihnen nicht wesenhaft zugehört. Bei den Engeln liegt es anders, weil sie kein »Allgemeines« sind, sondern Einzelwesen: an ihnen hat nichts von ihnen Getrenntes Anteil, und sie gewinnen nicht in einem anderen Seienden Dasein. Aber auch sie »treten ins Dasein« und »gewinnen Anteil daran«. Das gerade unterscheidet Gott von den reinen Formen, daß ihm das Sein so zu gehört wie ihnen ihr Was: Das ist der Sinn der analogia entis als »Verhältnisgleichheit«. Es gibt kein Sein außer ihm mehr, an dem er Anteil gewinnen könnte.

Ist damit aber auch schon ausgesprochen, daß Gottes Sein und Wesen dasselbe bedeute? Thomas braucht Wendungen wie: »Gott ist seine Güte, sein Leben« usw., und ebenso: »Gott ist sein Sein«. Das sind alles Versuche, etwas in Urteilsform auszusprechen, was sich im Grunde nicht mehr in Form eines Urteils aussprechen läßt. Denn zu jedem Urteil gehört eine Zergliederung, das vollkommen Einfache aber läßt keine Zergliederung zu. Am ehesten ist noch die Aussage möglich: »Gott ist – Gott« als Ausdruck der Unmöglichkeit einer Wesensbestimmung durch etwas anderes als Ihn selbst. Gottes Name bezeichnet Wesen und Sein in ungeschiedener Einheit.

3. Der Name Gottes: »Ich bin«

Ich möchte nun versuchen, die letzte aller Seinsfragen noch von einem ganz anderen Punkt her in Angriff zu nehmen: von dem Namen her, mit dem Gott sich selbst genannt hat: »Ich bin der Ich bin«. Es scheint mir höchst bedeutsam, daß an dieser Stelle nicht steht: »Ich bin das Sein« oder »Ich bin der Seiende«, sondern »Ich bin der Ich bin«. Man wagt es kaum, diese Worte durch andere zu deuten. Wenn aber die augustinische Deutung zutrifft, so darf man wohl daraus folgern: Der, dessen Name ist »Ich bin«, ist das Sein in Person. Daß das sogenannte »erste Seiende« Person sein muß, ist schon aus vielem, was früher gesagt wurde, zu entnehmen: Nur eine Person kann erschaffen, d. h. kraft ihres Willens ins Dasein rufen. Und anders denn als freie Tat ist das Wirken der »ersten Ursache« nicht zu denken, weil alles Wirken, das nicht freie Tat ist, verursacht, also nicht das erste Wirken ist. Auf eine Person als Urheber weist auch die vernünftige Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt zurück: nur durch ein vernünftiges Wesen kann eine Vernunftordnung ins Werk gesetzt werden; nur ein erkennendes und wollendes Wesen kann Zwecke setzen und Mittel darauf hinordnen. Vernunft und Freiheit aber sind die Wesensmerkmale der Person.

Der Name, mit dem jede Person sich selbst als solche bezeichnet, ist »Ich«. »Ich« kann sich nur ein Seiendes nennen, das in seinem Sein seines eigenen Seins inne ist und zugleich seines Unterschiedenseins von jedem anderen Seienden. Jedes Ich ist ein Einmaliges, es hat etwas, was es mit keinem anderem Seienden teilt, d. h. etwas »Unmittelbares« (die thomistische Deutung von Individualität). Damit ist noch nicht ausgesprochen, daß es ein Einzigartiges sei: daß es das, was es

ist, mit keinem anderem teile. Der Name »Ich« hat ja einen allgemeinen Sinn, der überall zur Erfüllung kommt, wo er mit Recht angewendet wird. Ob daneben jeder Person eine »Eigenart« zukomme, die sie mit keiner anderen teilt, können wir hier dahingestellt sein lassen. Im Namen »Ich« liegt das jedenfalls nicht. Das Unmittelbare, das zu jedem Ich als solchem gehört, ist eine Eigentümlichkeit des Seins: jedem entquillt sein Sein, das wir Leben nennen, von Augenblick zu Augenblick und wird zu einem in sich geschlossenen Seienden, und jedes ist in seiner Weise für sich selbst da wie für kein anderes Seiendes, und wie kein anderes für es da ist.

Jeder Mensch ist »ein Ich«. Jeder fängt einmal an, sich »Ich« zu nennen. Darin liegt, daß auch sein »Ichsein« einen Anfang hat. Es kann sein, daß er das Wort »Ich« ausspricht, ehe er noch den Sinn vollziehen kann. Es kann auch sein, daß ihm der Sinn schon aufgegangen ist (in der schlichten Form des »bewußten Lebens«, ohne daß etwa der Begriff »Ich« schon gebildet werden könnte), ehe er anfängt, das Wort zu gebrauchen. Das sind kleine Unstimmigkeiten zwischen dem geistigen Leben und seinem natürlichen Ausdruck im Wort, die in der Eigentümlichkeit der Sprache als eines leiblich bedingten menschlichen Ausdrucksmittels und des Sprechenlernens begründet sind. Sie heben die wesentliche Ausdrucksbedeutung der Sprache nicht auf, und so ist der vorstehende Gebrauch des Wortes »Ich« das Zeichen des erwachten Ichlebens. Das Leben des Ich ist sein Sein, aber es deckt sich nicht mit dem Sein des Menschen, und der Beginn des wachen Ichlebens ist nicht gleichbedeutend mit dem Beginn des menschlichen Daseins. Vom eigentümlichen Sein des Ich ist früher ausführlich gesprochen worden: daß es vor den Gehalten, die sein Leben erfüllen, einen doppelten Seinsvorzug habe: sein Leben ist in jedem Augenblick gegenwärtig (aktuell), während die Gehalte nur je einen Augenblick der Gegenwartshöhe haben; und es ist »Träger« der Erlebnisgehalte, sie empfangen ihr lebendiges Sein von ihm und werden von ihm und in ihm zur Einheit zusammengeschlossen. Trotz dieser Vorzüge ist sein Sein ein bedürftiges und aus sich nichtiges: es ist leer, wenn es nicht mit Gehalten erfüllt wird, und die Gehalte empfängt es aus den »jenseits« seines eigenen Bereichs liegenden Welten, der »äußeren« und der »inneren«. Und sein Leben selbst kommt aus dem Dunkel und geht ins Dunkel, hat unausfüllbare Lücken und wird von Augenblick zu Augenblick erhalten. Ein unendlicher Abstand unterscheidet es offenbar vom göttlichen Sein, und doch gleicht es ihm mehr als irgend etwas anderes, was im Bereich unserer Erfahrung liegt: eben dadurch, daß es Ich, daß es Person ist. Wir werden von ihm aus zu einem – wenn auch immer nur gleichnishaften – Erfassen des göttlichen Seins kommen, wenn wir alles entfernen, was Nichtsein ist. Es gibt bei Gott nicht – wie beim Menschen – einen Gegensatz von Ichleben und Sein. Sein »Ich bin« ist ewig-lebendige Gegenwart, ohne Anfang und Ende, ohne Lücken und ohne Dunkelheit. Dieses Ichleben hat alle Fülle in sich und aus sich selbst: es empfängt nichts anderswoher – es ist ja das, woraus alles andere alles empfängt, das alles andere Bedingende, selbst Unbedingte. Es gibt darin keine wechselnden Gehalte, kein Auftauchen und Versinken, keinen Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit oder von niederer zu höherer Wirklichkeit: die ganze Fülle ist ewig-gegenwärtig, d. h. alles Seiende. Das »Ich bin« heißt: Ich lebe, Ich weiß, Ich will, Ich liebe – all das nicht als ein Nacheinander oder Nebeneinander zeitlicher »Akte«, sondern von Ewigkeit her

völlig eins in der Einheit des einen göttlichen »Aktes«, in dem alle verschiedenen Bedeutungen von »Akt« – wirkliches Sein, lebendige Gegenwart, vollendetes Sein, geistige Regung, freie Tat – völlig zusammenfallen. Das göttliche Ich ist kein leeres, sondern das in sich selbst alle Fülle bergende, umschließende und beherrschende. Seine vollkommene Einheit kommt noch besser zum Ausdruck in einer Sprache, die für das »Ich bin« ein einziges Wort hat, etwa in dem lateinischen *sum*. Beim Ich, bei dem das Sein Leben ist, können wir es am ehesten fassen, daß »Ich« und »Leben« oder »Sein« nicht zweierlei ist, sondern untrennbar eins: die Fülle des Seins persönlich geformt. »Form« im Gegensatz zur »Fülle« hat die Bedeutung der Leerform, nicht der Wesensform (die schon »geformte Fülle« ist). Aber hier, im Ursprung alles Seins, ist auch das kein Gegensatz. Das Unendliche, Allumfassende umfaßt und umgrenzt sich selbst – während beim Endlichen die Form die Umgrenzung eines von anderem unterschiedenen Inhalts ist –, das Ich besagt hier Form und Fülle zugleich, das sich selbst völlig besitzende und beherrschende Sein. Von der Fülle des Ich her wird auch am ehesten faßlich, daß darin Was und Sein zusammenfallen (die Frage, die uns die größten Schwierigkeiten bereitet hat). In ihm ist jegliches Was beschlossen: es umfaßt ja alles Seiende, und alles Endliche hat in ihm seinen Ursprung. Seine Fülle ist aber auch Fülle des Seins in jeglichem Sinn des Wortes. Es ist wesenhaftes Sein, das ja zum Was untrennbar gehört, und ist wirkliches Sein, weil Ichleben höchste Wirklichkeit ist, und beides ist in ihm eines, weil das göttliche Ich wirkliches, lebendiges Wesen ist. Es ist zugleich gedankliches Sein, weil es sich selbst geistig umfaßt oder für sich selbst durchsichtig ist. Es ist vollwirkliches Sein, in dem es keine unerfüllte Möglichkeit gibt. Dennoch ist in ihm auch der Gegensatz von wirklichem und möglichem Sein vorgebildet, weil Gott ja der Urheber der ganzen Welt des Werdens und Vergehens ist und die Ordnung der Übergänge vom möglichen zum wirklichen Sein festgelegt hat. Wir stehen hier wiederum vor dem großen Geheimnis der Schöpfung: daß Gott ein von dem seinen verschiedenes Sein hervorgerufen hat; eine Mannigfaltigkeit des Seienden, in der alles das gesondert ist, was in Gott eins ist. Ehe wir uns dieser Rätselfrage noch einmal zuwenden, wollen wir die noch ungelöste Schwierigkeit wieder aufgreifen, ob Gottes Sein sein Wesen sei oder – anders ausgedrückt – ob in Gott Wesen und Sein nicht nur notwendig zusammengehören, sondern dasselbe bedeuten. Solange wir Wesen – oder besser Was, wenn wir die früher durchgeführte Scheidung von Was und Wesen (= Wassein) wahren wollen – und Sein in dem Sinn nehmen, wie es uns bei allem Endlichen entgegentritt, so wird immer eine Bedeutungsverschiedenheit bestehen bleiben. Es kann uns einleuchten, daß zu Gottes Wesen das wirkliche Sein so notwendig gehöre wie zu den begrenzten Wesenheiten ihr wesensmäßiges Sein, aber das bedeutet noch keine Zurückführung des Wesens auf das Sein oder umgekehrt. Eine solche Rückführung scheint mir überhaupt unmöglich. Die Lösung sehe ich darin, daß in Gott als dem »Ich bin« beides ungeschieden enthalten ist. Wie die Scheidung von Form und Fülle, so tritt die Scheidung von Was und Sein und in der Folge die Scheidung des Was in getrennte Gattungen und Arten des Seienden, des Seins in verschiedene Seinsweisen erst in der geschaffenen Welt (als der Gesamtheit alles endlichen Seienden) ein. Damit ist ausgesprochen, daß Gott nicht nur über den Kategorien, sondern auch über den Transzendentalien steht. Tatsächlich blieb ja bei der Behandlung jeder transzendentalen Bestimmung das Sein als ungelöster Rest. Und jede hatte

bei Gott eine andere Bedeutung als beim endlichen Seienden: im »Ich bin« sind sie alle ungeschieden vorgebildet.

4. Die »Teilung« des Seins in der Schöpfung

Das Verhältnis des göttlichen »Ich bin« zur Mannigfaltigkeit des endlichen Seienden ist die ursprünglichste *analogia entis*. Nur weil alles endliche Sein im göttlichen »Ich bin« sein Urbild hat, hat alles einen gemeinsamen Sinn. Weil sich aber das Sein in der Schöpfung »teilt«, hat das Sein nicht in allem Seienden streng denselben Sinn, sondern neben dem gemeinsamen einen verschiedenen Sinnbestand. Eben diese Teilung des Seins und den Sinn des endlichen Seins als Anteil am Einen Sein gilt es zu verstehen, soweit ein göttliches Geheimnis zu verstehen ist. Die Teilung ist nicht als eine Aufteilung zu verstehen: so als wenn das Eine göttliche Sein sich wie eine Größe – eine Menge oder ein räumlich oder zeitlich Ausgedehntes – in das gesonderte endliche Sein als in getrennte Bestandteile zerlegte. Das hieße den Schöpfer in die Geschöpfe auflösen und damit leugnen, wie es im Pantheismus geschieht. Die »Analogia« als ein Abbildverhältnis verlangt einen Gegensatz von ewigem und endlichem Sein. Und der Sinn der Schöpfung als eines Ins-Dasein-rufens verlangt den Beginn eines Seins, das einmal nicht war. Damit scheint die Einheit des Seins aufgehoben. Wenn Gott etwas ins Dasein ruft, was nicht er selbst ist, was ein »selbständiges« Sein hat, so besteht offenbar außer dem göttlichen Sein noch ein anderes. Wie ist es dann noch möglich zu behaupten, daß alles Sein eines sei und alles endliche Sein Anteil an dem einen? Diese Behauptung behält ihr Recht in dem Sinn, daß nichts ist, was nicht von Gott hervorgerufen, was nicht in ihm vorgebildet wäre und was nicht durch ihn im Sein erhalten würde. Die Selbständigkeit des Geschaffenen ist nicht einmal der des Bildes gegenüber dem Dargestellten oder des Werkes gegenüber dem Künstler an die Seite zu stellen. Eher ließe sich das Verhältnis des Spiegelbildes zum abgespiegelten Gegenstand oder des gebrochenen Strahles zum ungebrochenen Licht zum Vergleich heranziehen. Aber auch das sind unvollkommene Bilder für etwas, was ohnegleichen ist.

Es liegt im Sinn der Schöpfung, daß das Erschaffene kein vollkommenes Abbild sein kann, sondern nur ein »Teilbild«, ein »gebrochener Strahl«: Gott, der Ewige, Unerschaffene und Unendliche, kann nicht seinesgleichen erschaffen, weil es kein zweites Ewiges, Unerschaffenes und Unendliches geben kann.

5. Vergleich zwischen dem Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung und dem Verhältnis der göttlichen Personen zueinander

Es liegt hier nahe, dem Verhältnis des Schöpfers zur Schöpfung das des Vaters zu den andern göttlichen Personen gegenüberzustellen. Das *athanasianische* Glaubensbekenntnis nennt den Sohn »gezeugt, nicht erschaffen«. Er tritt nicht ins Dasein – er ist »gleich ewig mit dem Vater«. Er ist eines Wesens mit dem Vater und darum – weil ja Sein und Wesen in Gott zusammenfallen – auch eines Seins. Er ist kein Teilbild, sondern das Ganze. Es ist üblich, ihn das »vollkommene Bild« des Vaters

zu nennen. Dabei ist aber zu bedenken, daß auch »Bild« hier noch ein bildlicher Ausdruck ist. Denn selbst das Spiegelbild, so sehr es auch mit seinem Sein an den abgespiegelten Gegenstand gebunden ist, ist ein anderes Seiendes als der Gegenstand – Vater und Sohn aber sind eins, »ein Gott und Herr«. Wir kommen dem, was hier mit »Bild« gemeint ist, am ehesten nahe, wenn wir daran denken, daß Gott Geist ist. Er schaut sich selbst nicht in einem anderen als er selbst ist – wie es ein gemaltes Bild oder der Spiegel ist –, sondern in sich selbst. Unsere Selbsterkenntnis, so unvollkommen sie ist und so groß ihr Abstand von der göttlichen Selbsterkenntnis, ist ein treffenderes Bild. Wir sehen uns selbst geistigerweise »im Bilde«, wenn unser eigenes Wesen uns in anderen Menschen entgegentritt. Schillers Sinnspruch: »Willst du dich selber erkennen, so sieh, wie die anderen es treiben«, weist darauf hin, welche Bedeutung solches bildhaftes Anschauen für die Selbsterkenntnis hat. Aber wir könnten unser eigenes Bild nicht in anderen wiederfinden, wenn wir von uns selbst nicht durch eine ursprünglichere, unbildliche Erkenntnis wüßten: durch jenes »Selbst-bewußtsein«, das unmittelbare Innesein des eigenen Selbst und Seins, das zu unserem Selbst und Sein gehört. Es ist keine klare, deutliche und vollständige Erkenntnis, sondern ein dunkles, unumgrenztes und ungeformtes Spüren – immerhin Grund und Wurzel alles dessen, was wir natürlicherweise von uns und unseresgleichen wissen. Gottes Wissen um sich selbst ist vollkommen klar und sein ganzes unendliches Sein lückenlos und unverfälscht umfassend. Was das unsere mit ihm teilt, ist die Unmittelbarkeit: daß es nicht durch ein »Mittel« erreicht wird (wie es jedes Bild ist), sondern zum Sein selbst – zum geistigen Sein als solchem gehört. So ist die Erzeugung eines vollkommenen »Ebenbildes« Gottes nicht die Hervorbringung eines neuen Seins außer dem göttlichen und eines zweiten göttlichen Wesens, sondern die innere, geistige Umfassung des einen Seins. Dabei macht es die größte Schwierigkeit, dieses Sein als zweite Person zu denken. Gehört es nicht zum Personsein als solchem, zum Ichleben, seines »Selbst« – des eigenen Ich – inne zu sein, und wird nicht dieses Wesen des Personseins zugleich mit der Einheit des göttlichen Seins aufgehoben, wenn eine zweite (und dritte) Person hinzukommt? Es wurde früher als Lösung vorgeschlagen, daß die Dreiheit der Personen zum göttlichen Wesen selbst gehöre. Aber wie sollen wir das verstehen nach allem, was über das göttliche Sein gesagt wurde? Bei endlichen Personen können wir ihr Personsein als Form (= Leerform) ihrer Fülle auffassen. Von Gott aber sagten wir, daß in ihm Form und Fülle ebenso ungeschieden seien wie Was und Sein und alles andere, was uns in den Geschöpfen getrennt entgegentritt. So ist es offenbar auch nicht möglich, die Dreipersonlichkeit als Form der Fülle des einen Wesens entgegenzusetzen. Und was: wird aus der vollkommenen Einheit des »Ich bin« bei drei Personen? Aber vielleicht ist gerade von hier aus ein Zugang zu gewinnen. Das göttliche Personsein ist Urbild alles endlichen Personseins. Dem endlichen Ich aber steht ein Du gegenüber – als ein »anderes Ich«, als seinesgleichen, als ein Seiendes, an das es sich Verständnis und Antwort heischend wenden kann und mit dem es, auf Grund der Gemeinsamkeit des Ichseins, in der Einheit eines »Wir« lebt. Das »Wir« ist die Form, in der wir das Einssein einer Mehrheit von Personen erleben. Das Einssein hebt die Vielheit und Verschiedenheit der Personen nicht auf. Die Verschiedenheit ist einmal eine Verschiedenheit des Seins, wie wir sie als zum Wesen des Ich gehörig erkannt haben: das Eingegliedertsein in eine höhere Einheit hebt die »monadische« Geschlossenheit des

Ichlebens nicht auf. Es ist aber auch eine Verschiedenheit des Wesens: die Artgemeinschaft, die Grundlage des Wirseins ist, läßt Raum für eine »persönliche Eigenart«, die das Ich mit keinem anderen teilt. Eine solche Wesensverschiedenheit kommt für die göttlichen Personen nicht in Betracht. Gottes »persönliche Eigenart« ist das allumfassende Sein, das als allumfassendes einzig und von allem Endlichen verschieden ist. Es gibt darin keinen Gegensatz von »Allgemeinem« und »Einzelnem«, so wie darin auch der Gegensatz von wesenhaftem und wirklichem Sein aufgehoben ist. Das ganze Wesen ist allen drei Personen gemeinsam. So bleibt nur die Verschiedenheit der Personen als solcher: eine vollkommene Einheit des Wir, wie sie von keiner Gemeinschaft endlicher Personen erreicht werden kann. Und doch in dieser Einheit die Geschiedenheit des Ich und Du, ohne die kein Wir möglich ist. Neben der Offenbarung des göttlichen Namens »Ich bin« steht im Alten Testament jene Wendung des Schöpfungsberichtes »Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde«, die von unsern Theologen als erste Hindeutung auf das Geheimnis der Dreifaltigkeit aufgefaßt wird, und steht das klare Wort des Heilandes: »Ich und der Vater sind eins.« Das Wir als die Einheit aus Ich und Du ist eine höhere Einheit als die des Ich. Es ist – in seinem vollkommensten Sinn – eine Einheit der Liebe. Liebe als Jasagen zu einem Gut ist auch als Selbstliebe eines Ich möglich. Aber Liebe ist mehr als solches Jasagen, als »Wertschätzung«. Sie ist Selbsthingabe an ein Du und in ihrer Vollendung – auf Grund wechselseitiger Selbsthingabe – Einssein. Weil Gott die Liebe ist, muß das göttliche Sein Einssein einer Mehrheit von Personen sein und sein Name »Ich bin« gleichbedeutend mit einem »Ich gebe mich ganz hin an ein Du«, »bin eins mit einem Du« und darum auch mit einem »Wir sind«. Die Liebe als innergöttliches Leben kann nicht durch die Liebe zwischen Gott und den Geschöpfen ersetzt werden, weil dies niemals die Liebe in ihrer höchsten Vollendung sein kann (auch wenn sie in der dem Geschöpf erreichbaren Vollendung in der Glorie gedacht wird). Die höchste Liebe ist wechselseitige ewige Liebe: Gott liebt die Geschöpfe von Ewigkeit her, aber er wird nicht von Ewigkeit von ihnen geliebt. So würde der Liebe ein Wandel und der Mangel der Unerfüllbarkeit anhaften, überdies würde Gott von den Geschöpfen abhängig gemacht, wenn die göttliche Liebe auf die Geschöpfe angewiesen wäre. Und die Liebe zwischen Gott und Geschöpf bleibt immer eine unvollkommene, weil noch in der restlosen Selbsthingabe des Glorienlebens wohl Gott das Geschöpf in sich aufzunehmen vermag, aber kein Geschöpf – auch alle Geschöpfe zusammen nicht – Gott fassen kann. Gottes inneres Leben ist die völlig freie, von allem Geschaffenen unabhängige, wandellose ewige Wechselliebe der göttlichen Personen. Was sie einander schenken, ist das eine, ewige, unendliche Wesen und Sein, das eine jede vollkommen umfaßt und alle zusammen. Der Vater schenkt es – von Ewigkeit her – dem Sohn, indem er ihn erzeugt, und indem Vater und Sohn es einander schenken, geht aus ihnen, als ihre Wechselliebe und Gabe, der Heilige Geist hervor. So ist das Sein der zweiten und dritten Person ein empfangenes und doch kein neu entstehendes wie das geschaffene: es ist das eine göttliche Sein, das zugleich gegeben und empfangen wird – das Geben und Empfangen gehört zum göttlichen Sein selbst. Man kann auch noch von einer anderen Seite her einen Zugang zum Geheimnis des dreifaltigen Seins suchen: Gottes Sein ist Leben, d. h. eine Bewegung aus dem eigenen Innern heraus, letztlich ein zeugendes Sein. Es ist keine Bewegung ins Dasein hinein wie die des Endlichen, Geschaffenen; auch keine Bewegung über

sich selbst hinaus wie die eines endlichen Zeugens, sondern eine ewige Bewegung in sich selbst, ein ewiges Sich-selbst-schöpfen aus der Tiefe des eigenen unendlichen Seins als schenkende Hingabe des ewigen Ich an ein ewiges Du und ein entsprechendes ewiges Sichempfangen und Sichwiederschicken. Und weil das in diesem Geben und Empfangen ewig entspringende Einssein das Gegebene und Empfangene noch einmal gemeinsam aus sich hervorbringt – weil das höchste Einssein als solches fruchtbar sein muß –, darum schließt sich der Ring des innergöttlichen Lebens in der dritten Person, die Gabe, Liebe und Leben ist.

6. Das göttliche Wort und die Schöpfung

Das innergöttliche Leben ist vorläufig nur zum Vergleich herangezogen worden, um das Verhältnis des unerschaffenen Seins zum geschaffenen Sein deutlicher zu machen. Es wird noch näher erörtert werden müssen, weil es ja für das göttliche Sein wesentlich ist, daß es ein dreipersönliches ist, und weil die Dreipersönlichkeit darum auch für das Abbildverhältnis von ewigem und endlichem Sein nicht ohne Bedeutung sein kann. Zunächst soll aber versucht werden, die angeschnittene Frage – nach der Teilung des Seins – soweit zu klären, als es auf Grund des Ausgeführten möglich ist. Die innergöttlichen Hervorgänge lassen das Sein noch ungeteilt, aber die Teilung ist in ihnen schon vorgebildet. Es ist früher bereits von dem Verhältnis des Göttlichen Wortes zur Schöpfung gesprochen worden. Von dem Göttlichen Wort oder »Sinn« (Λόγος) – der göttlichen Selbsterkenntnis in Person – sagte uns die Heilige Schrift, daß durch ihn alle Dinge gemacht seien und in ihm Bestand und Zusammenhang hätten. Den »Zusammenhang« haben wir als Sinnzusammenhang alles Seienden im Logos, als göttlichen Schöpfungsplan gedeutet, den »Bestand« als Begründetsein der geschaffenen Dinge in schöpferischen Urbildern, die im Logos ein zugleich wesenhaftes und wirkliches (darum wirksames) Sein haben. Für die Lösung der Schwierigkeit, wie die Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens mit der Vielheit der »Ideen« in Einklang zu bringen sei, haben wir an die thomistische Deutung angeknüpft, wonach die Vielheit der Ideen in der Beziehung des einen göttlichen Wesens auf die Mannigfaltigkeit der Dinge begründet ist. Wir fanden dabei für das Sein des Endlichen im Ewigen noch einen doppelten Sinn: das Umfaßtsein alles Endlichen vom göttlichen Geist und das ursächliche Begründetsein alles Endlichen im göttlichen Wesen. Dabei ist freilich zu bedenken, daß »göttlicher Geist« und »göttliches Wesen« nicht voneinander zu scheiden sind und daß das »geistige Umfassen« aller wirklichen und möglichen Dinge bei Gott zugleich ihre ursächliche Hineinsetzung in die ihnen entsprechende Ordnung des Seienden bedeutet. Dennoch bleibt die Gegensätzlichkeit des einen und einfachen Wesens als der ursächlichen Wirklichkeit und der sie abbildenden Mannigfaltigkeit – die beide von Gottes allumfassendem Wissen umspannt werden – bestehen. Wir haben von einem »doppelten Antlitz« des Logos gesprochen, sofern er zugleich das erkannte göttliche Wesen (das »Bild des Vaters«) und Urbild und Ursache alles Geschaffenen ist. Weil der Schöpfungsplan – wie alles in Gott – ewig ist, darum gehören der Logos und die Schöpfung von Ewigkeit her zusammen, obwohl die Schöpfung einen zeitlichen Anfang und Werdegang hat. Indem der Vater den Sohn erzeugt (oder das »Wort ausspricht«), übergibt er ihm die Schöpfung als von Ewigkeit her vorhergesehene. Die

Mannigfaltigkeit des Seienden als eines gegliederten und geordneten Ganzen und das einem jeden Teil eigene und doch mit allem andern zusammenhängende Sein ist darin vorgesehen.

7. Scheidung von ewigem und zeitlichem, wesentlichem und wirklichem, wirklichem und möglichem Sein, Form und Inhalt

Zur »Ordnung« der Schöpfung gehört die Zeit als das, wodurch sich ganz eigentlich das Endliche vom Ewigen scheidet. Denn wenn wir auch einen Sinn von Endlichkeit gefunden haben, der kein Anfangen und Enden in der Zeit bedeutet – die inhaltliche Begrenztheit der mannigfaltigen Sinneinheiten –, so ist doch ihre Abgrenzung gegenüber der Einheit des göttlichen Seins zu verstehen als eine Hinordnung auf zeitliche Verwirklichung. Damit ist zugleich der Gegensatz des wesentlichen und wirklichen Seins und Möglichkeit in einem doppelten Sinn vorgezeichnet: Möglichkeit als Begründetsein des zeitlich-wirklichen im wesenhaften Sein der begrenzten Sinneinheiten (Wesensmöglichkeit) und Möglichkeit als Vorstufe zu höherer Wirklichkeit (Potenzialität gegenüber Aktualität), als niedere Weise zeitlichen Seins.

Zeitlich-wirkliches Sein ist nicht vollendete Wirklichkeit (= reiner Akt), sondern beginnende und fortschreitende Verwirklichung von Wesensmöglichkeiten. Dazu gehört der Gegensatz des selbständigen und unselbständigen Seins: Beginn der Verwirklichung ist Übergang von Wesensmöglichkeit zu zeitlicher Wirklichkeit oder Eintritt ins zeitliche Dasein; zu fortschreitender Verwirklichung gehört ein Seiendes, das in sich selbst unverwirklichte Möglichkeiten trägt: etwas, was noch nicht ist, was es sein soll, was aber schon als das bestimmt ist, was es sein soll, und dadurch einen vorgezeichneten Werdegang hat. Das Zeitlich-Wirkliche ist ein auf sich selbst Gestelltes und Wesensbestimmtes (οὐσία = Substanz). Seine unverwirklichten Möglichkeiten (Potenzen) sind in ihm begründet, und ihr Sein ist Anteil an seinem Sein. Ihre Verwirklichung ist seine Verwirklichung und damit sein eigener Übergang zu einer höheren Stufe des Seins.

Zum endlichen Sein als dem eines sachlich Begrenzten gehört die Scheidung von Form und Inhalt. Die Leerform ist die sachliche Umgrenzungslinie, durch die es sich von anderm, als es selbst ist, äußerlich abscheidet und innerlich als ein Gefüge sachlich unterschiedener aufbauender Teile ordnet. Die Leerform des selbständigen Seienden ist die des Gegenstandes (im engeren Sinne) oder des Trägers von Was und Sein (Hypostase = subsistens).

VII. Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung

§ 1. Person und Hypostase

Das Suchen nach dem Sinn des Seins hat uns auf das Sein geführt, das Urheber und Urbild allen endlichen Seins ist. Es hat sich uns selbst als das Sein in Person, ja als dreipersönliches Sein enthüllt. Wenn der Schöpfer das Urbild der Schöpfung ist, muß sich dann nicht in der Schöpfung ein wenn auch noch so fernes Abbild der Drei-Einheit des ursprünglichen Seins finden? Und sollte von daher nicht ein tieferes Verständnis des endlichen Seins zu gewinnen sein? Geschichtlich läßt sich zeigen, daß das Bemühen, die Offenbarungslehre von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit begrifflich zu fassen, Veranlassung zur Bildung der philosophischen Begriffe »Hypostase« und »Person« gegeben hat. Damit war etwas Wesentliches nicht nur für das Verständnis der Offenbarung von der Dreipersönlichkeit Gottes, sondern auch für das Verständnis des menschlichen Seins und des Dinglich-Wirklichen überhaupt gewonnen. Von dieser Seite her wollen wir nun auch versuchen, die Offenbarung für die Erkenntnis des endlichen Seins fruchtbar zu machen. Des heiligen Augustinus 15 Bücher »De Trinitate« dürfen wohl als Grundlage aller späteren Trinitätstheologie bezeichnet werden. Er bemüht sich darin, erst den Inhalt der Offenbarungslehre klar herauszustellen und dann dem Verstand Wege zu ihrem Verständnis zu bahnen. Die Glaubenslehre hebt die Einheit der »Substanz« (d. h. hier: des Wesens) in allen drei Personen hervor: dadurch sind sie völlig gleich und sind Eines. Das Unterscheidende sind die »Relationen«: daß der Vater den Sohn »erzeugt« und Vater und Sohn den Heiligen Geist »hauchen«. Dazu kommt der Unterschied in der zeitlichen Erscheinung der zweiten und dritten Person: nur der Sohn ist aus der Jungfrau geboren, gekreuzigt, gestorben und begraben, nur der Heilige Geist in Tauben- und Zungengestalt erschienen. Diese Erscheinungen sind nicht mit den Personen selbst gleichzusetzen, ihre Unterschiede sind darum auch nicht als Unterschiede der Personen selbst anzusehen, aber sie weisen als Zeichen auf deren Unterschiedenheit hin. Besonders die Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit der Person Christi setzt die Scheidung der göttlichen Personen voraus. Äußerst schwierig aber ist es für uns, die Unterschiede der Personen selbst zu fassen – ja wir dürfen ruhig sagen: sie sind für uns unfaßlich. Wenn wir den Unterschied in die »Relationen« der Personen verlegen, so müssen wir bedenken, daß »Relation« hier nicht dasselbe bedeutet wie bei endlichen Dingen. Augustinus sucht das klarzumachen, indem er zeigt, daß die Relationen hier weder Substanz noch Akzidens seien. Substantiell sind sie nicht, weil alles, was von Gott substantiell (d. h. hier: als zu seinem Wesen gehörig) ausgesagt wird – und das ist alles außer den Relationen –, von allen drei Personen gilt und von jeder einzelnen ohne Rücksicht auf die andern. Beides trifft für die Namen der göttlichen Personen nicht zu. Akzidentiell aber können die Relationen nicht sein, weil sie

nicht – wie bei allem Endlichen – veränderlich sind, was zu den Akzidentien als solchen gehört. So ist es nötig, von der Substanz (hier = οὐσία = essentia gesetzt) die Hypostase als ihren Träger zu unterscheiden. Der Einheit der Substanz steht eine Dreiheit von Trägern gegenüber. Wenn wir sie Person nennen, so ist das nur eine menschliche Redeweise, um Unsagbares auszudrücken. Alles, was wir sonst Person nennen – Menschen wie Engel –, ist »rationalis naturae individua substantia« (Einzelwesen von vernünftiger Natur) in dem Sinne, daß es in seinem Was etwas »Unmittelbares« enthält, etwas, was es mit keinem andern teilt. Hier aber stehen wir vor drei Personen, die ihr ganzes Was gemeinsam haben und von denen keine ohne die andern möglich ist. Und die drei Personen sind nicht mehr als eine: die unendliche Vollkommenheit, die einer jeden für sich eigen ist, ist unvermehrbar.

Auf die Frage, ob dennoch der Name »Person« auf Gott anwendbar sei, antwortet der hl. Thomas: »Person bezeichnet das Vollkommenste in der ganzen Natur, nämlich etwas, was in sich selbst Bestand hat, und eine vernunftbegabte Natur (subsistens in rationali natura). Da nun alles, was zur Vollkommenheit gehört, Gott zugeschrieben werden muß, weil sein Wesen alle Vollkommenheit in sich enthält, ist es angemessen, Gott den Namen Person zu geben, aber nicht im selben Sinne wie bei den Geschöpfen, sondern in einem vorzüglichen Sinn«. Daß es sich um einen »analogen« Gebrauch des Wortes handelt, ist ja früher schon gezeigt worden. Dieser analoge Gebrauch ist – nach Thomas – auch auf den ursprünglichen Sinn des Wortes »persona« auszudehnen, wonach es die Rollen in einem Schauspiel bezeichnet. In dieser Bedeutung kommt der Name Person Gott allerdings nicht zu im Hinblick auf das, wovon er hergenommen ist, aber doch im Hinblick auf das, was er zum Ausdruck bringen soll. »Weil nämlich in Komödien und Tragödien Männer von Ruf dargestellt werden, wurde der Name Person zur Bezeichnung von Würdenträgern verwendet. ... Daher geben manche für Person die Definition: »Die Person ist eine Hypostase, deren unterscheidende Eigenschaft eine Würde ist (proprietate distincta ad dignitatem pertinente). Und weil es eine große Würde ist, Träger einer vernunftbegabten Natur zu sein, darum wird jedes Einzelwesen von vernunftbegabter Natur Person genannt ... Die Würde der göttlichen Natur aber übersteigt jede Würde; darum kommt Gott der Name Person im höchsten Maße zu.«

Thomas wendet auch den Namen »Hypostase« auf Gott an, ohne ihn mit »Person« gleichzusetzen. Die Unterscheidung ist für uns wichtig. Die Bestimmung des Begriffs ὑπόστασις wird durch das Verhältnis zum Begriff »Substanz« gegeben. Dabei wird die Deutung von Substanz = essentia ausgeschaltet zugunsten des andern: »subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae« (ein Gegenstand, der als für sich bestehender zur Gattung der Substanz gehört). »Zur Bezeichnung dieser Sache gibt es drei Namen, nämlich: Ding, Subsistenz und Hypostase (res naturae, subsistentia, hypostasis), die die sogenannte Substanz von drei verschiedenen Gesichtspunkten betrachten. Sofern sie nämlich durch sich selbst und nicht in einem andern existiert, heißt sie Subsistenz (subsistentia), denn das nennen wir subsistierend, was nicht in einem andern, sondern in sich selbst existiert. Sofern es aber Träger einer allgemeinen Natur ist (supponitur), heißt es Ding (res

naturae); z. B. ist dieser Mensch ein Ding, dem die Menschennatur eigen ist. Als Träger der Eigenschaften (Akzidentien) aber heißt es Hypostase oder Substanz. Was aber diese drei Namen gemeinsam in der ganzen Gattung der Substanzen bezeichnen, das bezeichnet Person in der Gattung der vernunftbegabten Substanzen.«

*»Person« ist hier der engere Begriff, die Vernunftbegabung ist der artbildende Unterschied. Wollte man sich streng an die festgelegten Bedeutungsunterschiede der Namen *res*, *subsistentia*, *hypostasis* halten, so dürfte man die göttlichen Personen nicht Hypostasen nennen, weil sie ja keine Träger von Akzidentien sind. Es ist aber üblich geworden, »Hypostase« im Sinn von »Subsistenz« zu nehmen. Und in diesem Sinne trifft es auch für die göttlichen Personen zu. Es ist aber wohl zu beachten, wie »subsistere« zu verstehen ist. Thomas sagt: was in sich selbst, nicht in einem andern ist. Wenn wir das als »Selbständigkeit« deuten wollen, würde es den göttlichen Personen in ihrer Unterschiedenheit voneinander und vom göttlichen Wesen nicht entsprechen, weil ja keine ohne die anderen und ohne das allen gemeinsame Wesen sein kann. Wir haben früher für Hypostase das Wort »Träger« gesetzt. Nun ist aber das Wort »Träger« (für das lateinische *suppositum*) schon in zwei Bedeutungen gebraucht worden, die sich beide nicht mit der hier geforderten decken: das Ding wurde Träger einer allgemeinen Natur genannt und Träger seiner Eigenschaften. Beides kommt für die göttlichen Personen nicht in Betracht: es gibt hier keine (vom Wesen unterscheidbaren) Eigenschaften; und das göttliche Wesen ist keine »allgemeine Natur«, die sich in den Personen »vereinzelt«, sondern ein Einziges und Einmaliges, das ihnen gemeinsam ist. Das, was »getragen« wird, ist das eine, unteilbare göttliche Wesen, und die Personen sind es, die es tragen. Dieser Begriff des Wesensträgers scheint mir höchst bedeutsam für den Aufbau alles Seienden. Bei den Bemühungen um das Verständnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit mußte er rein zur Abhebung gebracht werden. Es kam hier nicht ein verschiedener Stoff als »Träger« einer allgemeinen Wesensform in Betracht, um die Personen voneinander zu unterscheiden (wie es bei den Körperdingen geschah), noch eine inhaltliche Unterscheidung verschiedener Formen als »Träger« verschiedener Eigenschaften (wie bei den geschaffenen reinen Geistern): die Geistigkeit, Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens ließ nichts anderes übrig als einen völlig stoff- und inhaltlosen Träger – einen, der nichts anderes ist als Träger, als leere Form der Wesensfülle. Wir sind in ganz verschiedenen Zusammenhängen auf diese Leerform des Trägers gestoßen. Das »reine Ich« erschien uns als Träger der Erlebnisfülle, die (endliche) Person als Träger ihrer Eigenart, die Dingform als Träger ihrer Inhaltsfülle und in der allgemeinsten Fassung des Seienden als solchen der »Gegenstand« oder das »Etwas« als Träger des Was und des Seins. Jetzt glauben wir beim Urbild dieser verschiedenen Trägerformen angekommen zu sein und sie im Verhältnis zu ihm und zueinander fassen zu können. Allerdings stehen wir hier wieder vor der Tatsache, daß Urbild und Abbild durch einen unendlichen Abstand voneinander getrennt sind. Aber dieser Abstand und die Unfaßlichkeit des Urbildes ändert nichts daran, daß sich der Sinn des Abbilds von ihm her bestimmt. Der Gegensatz des einen Wesens und der drei Personen führt zur Ablösung der leeren Form – aber gerade hier bilden Form und Fülle eine untrennbare Einheit. Auch anderswo sind Form und Fülle aufeinander angewiesen: alles Seiende*

ist gefüllte Form oder geformte Fülle. Aber die einzelne Form ist an ihre jeweilige Fülle nicht unwandelbar gebunden: es gibt Veränderung als teilweisen Wechsel des inhaltlichen Bestandes, und es gibt – als äußerste Grenze – Wesenswandel, bei dem der Träger bleibt, aber ein anderes Wesen annimmt. Bei Gott gibt es weder Veränderung noch Wandel. Form und Fülle sind hier untrennbar eins. Es ist keine andere Fülle denkbar, die in diese Form sich fügen, keine andere Form, die diese Fülle fassen könnte.

§ 2. Person und Geist

Das Suchen nach dem Sinn des Seins hat uns bis zum ersten Sein geführt: zum »Sein in Person«, ja in drei Personen. Um es zu verstehen, soweit hier noch ein Verstehen möglich ist, und um auf Grund des ersten Seins dann ein neues Verständnis des endlichen Seins zu gewinnen, ist die Klärung dessen, was »Person« besagt, unternommen worden. Aber das Personsein als solches und damit das erste Sein selbst bleibt völlig im Dunkeln, wenn es nicht gelingt, noch etwas anderes zu größerer Klarheit zu bringen, als es bisher geschehen ist, nämlich das Wesen des Geistes. Das göttliche Sein ist als geistiges in Anspruch genommen worden. Und wenn die Person als Träger einer vernunftbegabten Natur bezeichnet wurde, so scheint auch damit ihre Geistnatur ausgesprochen zu sein, denn »Geist« und »Vernunft« scheinen untrennbar zueinander zu gehören. Was aber besagt »Geist«? Wir haben schon von verschiedenen Seiten her einen Zugang dahin gesucht. Das Geistige ist gekennzeichnet worden als das Unräumliche und Unstoffliche; als das, was ein »Inneres« in einem völlig unräumlichen Sinn hat und »in sich« bleibt, indem es aus sich herausgeht. Dieses Aus-sich-herausgehen ist ihm wiederum wesenhaft eigen: es ist das völlig »Selbstlose«: nicht als hätte es kein Selbst, sondern weil es sein Selbst ganz und gar hingibt, ohne es doch zu verlieren, und in dieser Hingabe restlos offenbar wird – im Gegensatz zu der Verborgenheit des Seelischen. In der restlosen Selbsthingabe der göttlichen Personen, in der jede sich ihres Wesens vollkommen entäußert und es doch vollkommen bewahrt, jede ganz in sich selbst und ganz in den andern ist, haben wir den Geist in seiner reinsten und vollkommensten Verwirklichung vor uns. Die Dreifaltige Gottheit ist das eigentliche »Reich des Geistes«, das »Überirdische« schlechthin. Alle Geistigkeit oder Geistbegabtheit von Geschöpfen bedeutet eine »Erhebung« in dieses Reich, wenn auch in verschiedenem Sinn und auf verschiedene Weise.

Dennoch haben auch die andern Grundformen des Seins hier im Reich des Geistes ihr Urbild, und es kann ja nicht anders sein, wenn das Reich des Geistes mit dem ersten Sein zusammenfällt und alles Sein einen »Anteil« am ersten Sein bedeutet, von ihm seinen Ausgang nimmt und in ihm vorgezeichnet ist. Wenn wir »leiblich« ein Seiendes nennen, das sein Wesen in »ausgeborener« Gestalt besitzt, so müssen wir sagen, daß Gott einen wahren Leib hat (natürlich keinen stofflichen, sondern einen Geistleib), denn er besitzt die ganze Fülle seines Wesens in ausgewirkter, offener, lichthafter Gestalt und trotz ihrer Unendlichkeit als mit sich selbst umschlossene, weil er sich selbst ganz in der Hand hat. Hier ist nichts »Vorwirkliches«, erst der Gestaltung Harrendes. Und doch hat auch das Seelische als das »Schöpferische«, als »Lebensquell« in Gott sein Urbild, weil das göttliche Leben sich ewig neu

aus sich selbst schöpft und aus der eigenen Tiefe aufquillt. Wäre es starr und unbewegt, so wäre es nicht Leben; und es ist doch das Leben – alles irdische Leben nur ein fernes Abbild davon. Sollten nicht die drei Grundformen des wirklichen Seins in ihrer Einheit aufs engste mit der Dreifaltigkeit zusammenhängen? Dem Vater, aus dem alles ist, der selbst aber nur aus sich selbst ist – dem Ur-Schöpfer –, würde das seelische Sein entsprechen, dem Sohn als der »ausgeborenen« Wesensgestalt das leibliche; das freie und selbstlose Ausströmen aber verdient noch einmal in besonderem Sinne den Namen »Geist«. So hätten wir im ganzen Bereich des Wirklichen eine dreieinige Seinsentfaltung.

Wie hängen Geistigkeit und Personhaftigkeit zusammen? Wir haben unter Person den Wesensträger, und zwar den Träger einer vernunftbegabten Natur, verstanden. Die Vernunftbegabung scheidet die Person von der Hypostase als dem Wesensträger im weiteren Sinn. Wenn zwischen beiden ein echter Unterschied vorhanden ist – und das wird der Fall sein müssen, wenn eine »Leerform« und ihre »Fülle« nicht nur äußerlich verbunden sind, sondern wesenhaft zusammengehören –, dann muß nicht nur die Natur, sondern auch das »Tragen« bei der Person etwas Besonderes sein. Es ist früher das »Ich« Träger seines Lebens genannt worden: es ist das, dem das innere Leben entquillt (»inneres Leben« als Gegensatz zu dem in Stoffgestaltung sich »veräußernden« der sogenannten »Lebewesen«), das in diesem Leben lebt und es als das seine erlebt. Es ist klar, daß das Tragen hier ein anderes ist als bei einem Ding das Tragen eines Wesens: das »Leben« wird nicht nur getragen, sondern das Tragen ist selbst Leben, und zu diesem Leben gehört ein Innesein seiner selbst, wenn auch nicht notwendig ein »Erkennen« seiner selbst (in dem engen Sinne eines begrifflichen Fassens) und kein so geartetes »Bewußtsein«, daß daraus eine begriffliche Erkenntnis hervorgehen kann. Es gibt also ein Ichleben und ein zugehöriges »Innesein«, das kein Begreifen und kein Verstehen seiner selbst ist. Darum kann hier auch von keinem »Vernehmen« die Rede sein und von keiner Vernunft. Denn von Vernunft sprechen wir da, wo eine innere Gesetzlichkeit des Seins herrscht und verstanden ist. Wo ein Seiendes zwar von einer verstehbaren Gesetzlichkeit beherrscht ist und sich ihr gemäß verhält, aber sie nicht verstehen kann, da spricht man von verborgener Vernunft. Vernunftbegabt aber nennt man ein Geschöpf, das die Gesetzlichkeit seines eigenen Seins verstehen und sich mit seinem Verhalten danach richten kann. Dazu gehört Verstand als die Gabe des Verstehens und Freiheit als die Gabe, das eigene Verhalten selbst aus sich heraus zu gestalten. Wenn zum Personsein Vernunftbegabung gehört, dann muß die Person als solche Verstand und Freiheit besitzen. So kommen wir zu der Scheidung von Ich und Person, daß nicht jedes Ich ein persönliches zu sein braucht. Dagegen muß jede Person ein Ich sein: d. h. ihres eigenen Seins inne sein, da dies zur Vernunftbegabung gehört. Es kommt in unserem Zusammenhang darauf an, die besondere Art des »Tragens« zu verstehen, die im Personsein liegt. Wenn zum Ich als solchem gehört, daß ihm sein Leben entquillt und daß es dieses Lebens als des seinen inne ist, so muß das persönliche Ich überdies sein Leben verstehen und es frei aus sich gestalten können. So verstehen wir, daß Gott, der in vollkommener Freiheit sein Leben selbst gestaltet und der durch und durch Licht ist (dem nichts verborgen ist), im höchsten Sinne Person sein muß. Weil das persönliche Leben ein Aus-sich-herausgehen und zugleich ein Sein und Bleiben in sich selbst ist, dieses

beides aber das Wesen des Geistes kennzeichnet, darum muß persönliches Sein auch geistiges Sein bedeuten. Es wird aber noch zu fragen sein, ob persönliches Sein und geistiges Sein schlechthin zusammenfallen: ob ein »unpersönliches« geistiges Sein denkbar ist und ob das, dessen Träger die Person ist, notwendig ein rein Geistiges sein muß. Das hängt mit der anderen Frage zusammen, wie die Person Träger ihres »Wesens« ist. Indem wir die Person als Ich und das Ich als Träger seines Lebens verstanden, sind wir dahin gelangt, die besondere Weise zu kennzeichnen, wie die Person Träger ihres Lebens ist. Bei Gott ist kein Unterschied zwischen Leben und Wesen – so wenig wie zwischen Sein und Wesen. Wo aber Wesen und Leben sich nicht decken, da wird auch das »Tragen« des einen und des andern Verschiedenes bedeuten.

§ 3. Das menschliche Personsein

So werden wir zur Eigentümlichkeit des Personseins der geschaffenen, endlichen Personen geführt. Die reinen Geister als solche stehen wohl Gott näher als die Menschen. Wegen der größeren Einfachheit ihres Wesens scheint auch die Untersuchung bei ihnen leichter. Indessen ist es doch das Natürlichste, von dem uns Nächstliegenden, der menschlichen Natur, auszugehen. Und auch rein sachlich kommt ihr eine besondere Stellung zu, weil – gerade durch die Verbindung von Geist und Stoff – in ihr die ganze Schöpfung zusammengefaßt ist. Wenn wir hier von der »Natur« des Menschen sprechen, so ist damit das Wesen des Menschen als solches gemeint, und es ist darin inbegriffen, daß er Person ist. Das Wesen ist nach den früher durchgeführten Untersuchungen die Wasbestimmtheit, das, was es macht, daß der Mensch Mensch ist. Was gehört zum Menschsein des Menschen, und in welchem Sinn kann man sagen, daß er sein Menschsein »trage«?

1. Das menschliche Sein als leiblich-seelisch-geistiges. Eigentümlichkeit des menschlichen Geisteslebens

Das menschliche Sein ist leiblich-seelisch-geistiges Sein. Sofern der Mensch seinem Wesen nach Geist ist, geht er mit seinem »geistigen Leben« aus sich selbst heraus und in eine sich ihm erschließende Welt ein, ohne dabei sich selbst zu verlassen. Er »atmet« nicht nur – wie jedes wirkliche Gebilde – sein Wesen auf geistige Weise aus, sich selbst unbewußt aussprechend: er ist überdies persönlich-geistig tätig. Die Menschenseele als Geist erhebt sich in ihrem geistigen Leben über sich selbst. Aber der Menscheng Geist ist von oben und von unten bedingt: er ist eingesenkt in das Stoffgebilde, das er zu seiner Leibgestalt beseelt und formt. Die menschliche Person trägt und umfaßt »ihren« Leib und »ihre« Seele, aber sie wird zugleich davon getragen und umfaßt. Ihr geistiges Leben erhebt sich aus einem dunklen Grunde, es steigt empor gleich einer Kerzenflamme, die leuchtet, aber von einem selbst nicht leuchtenden Stoff genährt wird. Und sie leuchtet, ohne durch und durch Licht zu sein: der Menscheng Geist ist für sich selbst sichtbar, aber nicht restlos durchsichtig; er vermag anderes zu erhellen, aber nicht völlig zu durchdringen. Wir haben seine Dunkelheiten schon kennengelernt: er weiß durch sein eigenes inneres Licht wohl um sein gegenwärtiges Leben und um vieles, was einmal sein

gegenwärtiges Leben war, aber das Vergangene ist lückenhaft, das Zukünftige nur in Einzelheiten mit einiger Wahrscheinlichkeit vor auszusehen, in weit größerem Umfang unbestimmt und ungewiß, wenn auch in dieser Unbestimmtheit und Ungewißheit faßbar, Ursprung und Ziel völlig unzugänglich (solange wir uns an das zum Leben selbst gehörige Bewußtsein halten und nicht fremde Erfahrung, urteilendes und schließendes Denken oder Glaubenswahrheiten zu Hilfe nehmen – lauter Hilfsmittel, deren der reine Geist zu seiner Selbsterkenntnis nicht bedarf). Und das unmittelbar gewisse Gegenwartsleben ist die flüchtige Erfüllung eines Augenblicks, sofort zurücksinkend und sehr bald völlig entgleitend. Das ganze bewußte Leben ist nicht gleichbedeutend mit »meinem Sein« – es gleicht der belichteten Oberfläche über einer dunklen Tiefe, die sich durch diese Oberfläche kundgibt. Wenn wir das menschliche Personsein verstehen wollen, müssen wir versuchen, in diese dunkle Tiefe einzudringen.

2. Ichleben und leiblich-seelisches Sein

Wir sprachen von einem doppelten Jenseits, zu dem der Menschengeist in seinem wachen, bewußten Leben vordringt: die äußere und die innere Welt. (Über beide hinaus führen die Wege in das »höhere« Jenseits des göttlichen Seins.) Die »äußere« Welt kann doppelt verstanden werden: als alles, was nicht zu »mir«, zur »monadischen« Einheit meines Seins gehört – dann würde sie auch die inneren Welten anderer Geister umfassen. Oder als das, was nur äußerer Wahrnehmung zugänglich ist, die Körperwelt mit allem, was ihr zugehört. Dann würden zur »inneren« Welt auch die inneren Welten anderer Personen gehören. Wir beschränken die Betrachtung zunächst auf die eigene innere Welt. Damit ist jetzt nicht allein das bewußte Ichleben gemeint – das gegenwärtige und das von ihm her im Rückwärts- und Vorwärtsgreifen zugängliche vergangene und künftige, die Einheit des Erlebnisstroms –, sondern das nicht unmittelbar Bewußte, aus dem das bewußte Leben aufsteigt. Ich denke über eine schwierige Frage nach und bemühe mich vergebens, eine Lösung zu finden. Schließlich stecke ich es auf, weil ich »heute zu dumm bin«. Meine Dummheit kann ich nicht mit den äußeren Sinnen wahrnehmen (von dem äußerlich wahrnehmbaren Gepräge, das sie dem Körper geben kann, dürfen wir hier absehen); sie kann mir auch nicht »unmittelbar bewußt sein« wie das Nachdenken, dessen Verlauf sie mir kundgibt. Aber ich »erfahre« sie – sie gibt sich mir kund, wie ich die Stumpfheit des Messers erfahre, das mir beim Brotschneiden den Dienst versagt. Die ursprünglichste Form solcher Erfahrung, auf die sich darüber hinausgehende Urteile und Schlüsse aufbauen und die – gedächtnismäßig bewahrt – in allmählicher Ansammlung zu jenem festen Erfahrungsbesitz führt, durch den wir »uns selbst kennen«, nennen wir mit Husserl »innere Wahrnehmung«. Sie ist von dem das Ichleben (als Leben des »reinen Ich«) unaufhebbar begleitenden Bewußtsein durchaus verschieden, es spielt aber dafür eine unentbehrliche Rolle. Das, was ich innerlich wahrnehme und im Laufe meines Lebens immer besser kennenlerne, ist ein dingartiges Etwas: es hat dauernde Eigenschaften (Gaben des Verstandes – z. B. mehr oder minder große Leichtigkeit der Auffassung, Schärfe des Urteils, Fähigkeit, Zusammenhänge zu entdecken), wechselnde Zustände, die sich über mehr oder minder lange Zeitspannen erstrecken (Fröhlichkeit und Aufgelegtheit zu allerhand Unternehmungen oder

Niedergeschlagenheit und Gehemmtheit), ist auf mannigfache Weise tätig, erfährt Einwirkungen von außen und übt selbst eine über seine eigene innere Welt hinausreichende Wirksamkeit aus, reiht sich damit in den Wirkungszusammenhang der ganzen Erfahrungswelt ein. Das sind nur einige erste Andeutungen, um auf ein Seiendes von höchst verwickeltem Aufbau aufmerksam zu machen. Das kleine Erlebnis, von dem wir ausgingen, kann uns noch in verschiedener Richtung weiterführen. Ich habe festgestellt, daß ich heute zu dumm sei. Ich bin also ein andermal gescheiter gewesen und hoffe es auch morgen wieder zu sein. Dann handelt es sich nicht um eine unwandelbare Eigenschaft, sondern um eine vorübergehende Beschaffenheit. Ich glaube auch zu wissen, womit sie zusammenhängt: mein Kopf ist heute so dumpf; es ist, als ob ein lastender Nebel darüber läge. Diese Feststellung lenkt den Blick auf ein ganz neues Gebiet: daß der Kopf mit dem Denken etwas zu tun hat, das gehört in den großen Fragenkreis des Verhältnisses von Leib und Seele. Was ist die Seele? Was ist der Leib? Ist die Seele das dingartige Etwas, das ich innerlich wahrnehme und erfahre, oder ist es das Ganze aus Leib und Seele? Eine verwirrende Fülle von Fragen taucht auf. Wir wollen nur versuchen, uns so weit hindurchzuarbeiten, daß die Eigentümlichkeit der menschlichen Person und damit des Menschseins überhaupt faßbar wird.

Der Kopf und der ganze Leib ist ein Körperding, das ich mit den äußeren Sinnen wahrnehmen kann. Aber ich bin bei dieser Wahrnehmung merkwürdigen Beschränkungen unterworfen wie bei keinem andern Körper: ich besitze ihm gegenüber keine volle Bewegungsfreiheit, kann ihn nicht von allen Seiten betrachten, weil ich nicht »von ihm loskomme«. Dafür bin ich ihm gegenüber nicht auf die äußere Wahrnehmung angewiesen: ich nehme ihn auch von innen wahr. Darum ist er »Leib« und nicht bloß Körper, und »mein« Leib, wie nichts Äußeres »mein« ist, weil ich in ihm wohne als in meiner mir »angeborenen« Behausung und spüre, was in ihm und an ihm vorgeht, und mit diesem Spüren zugleich ihn wahrnehme. Das Spüren der leiblichen Vorgänge ist so gut »mein Leben« wie mein Denken und meine Freude, obgleich es Lebensregungen ganz anderer Art sind. Die Kälte, die über die Haut rieselt, der Druck im Kopf, der Schmerz im Zahn – das alles vollziehe ich nicht wie eine willkürliche Denktätigkeit, es steigt auch nicht aus einer inneren Tiefe auf wie die Freude, aber ich bin darin: was meinen Leib trifft, das trifft auch mich und eben dort, wo es ihn trifft – ich bin in allen Teilen meines Leibes gegenwärtig, wo ich etwas Gegenwärtiges spüre. Das Spüren kann in einer unpersönlichen Form vor sich gehen: als rein sinnliches Empfinden, wovon das geistige Ich nicht eigentlich erreicht wird. Insofern wird es freilich erreicht, als ihm das Empfinden oder Spüren bewußt wird, so daß es (geistig) darauf hinblicken und es feststellen kann. Aber das Spüren und das Bewußtwerden ist zweierlei. Und wir gelangen von hier aus zur Einsicht in die Möglichkeit eines puren Empfindungslebens, das niemals die Form des persönlichen Ichlebens annimmt, wie wir es bei dem bloßen Sinnenwesen zu denken haben. Andererseits können die leiblichen Vorgänge ins persönliche Leben einbezogen werden: jeder Schritt, jede Handbewegung, frei und sinnvoll unternommen, ist persönliche Tat, in deren Einheit der Leib mitwirkt und als mitwirkender gespürt und verstanden ist.

Als Werkzeug meiner Taten gehört der Leib mit zur Einheit meiner Person. Das menschliche Ich ist nicht nur ein »reines Ich«, nicht nur ein geistiges, sondern auch ein leibliches.

Was aber leiblich ist, das ist niemals bloß leiblich. Was den Leib von einem bloßen Körper unterscheidet, ist, daß es ein beseelter Körper ist. Wo Leib ist, da ist auch Seele. Und umgekehrt: Wo Seele ist, da ist auch Leib. Ein Stoffding ohne Seele ist nur Körper, nicht lebendiger Leib. Ein Geistwesen ohne körperlichen Leib ist reiner Geist, nicht Seele. Wer bei den Pflanzen nicht von »Seele« sprechen will, darf ihnen auch keinen Leib zugestehen. Er muß dann einen anderen Namen gebrauchen, um diese belebten Stoffgebilde von den leblosen zu unterscheiden. Wir haben die thomistische Auffassung der Seele kennengelernt, die – mit Aristoteles – in der Seele die Wesensform alles Lebendigen sieht und verschiedene Stufen solcher Formung unterscheidet, je nachdem dadurch nur lebendige Stoffgestaltung oder auch ein »inneres« Leben hervorgebracht wird und ob dieses innere Leben nur sinnliches oder auch geistiges ist. Nach dieser Abstufung ihrer Leistungen unterscheiden sich Pflanzen-, Tier- und Menschenseele (= Lebens-, Empfindungs- und Vernunftseele), und zwar so, daß die höhere dasselbe leistet wie die niederen und hinzufügt, was ihre besondere Aufgabe ist. Wir haben den Sinn der Form dahin geklärt, daß sie dem Seienden seine Wesensbestimmtheit gibt: beim toten Stoffgebilde ist darunter nur das zu verstehen, was die artmäßige Eigentümlichkeit ihres stofflichen Seins festlegt, ihre besondere Art der Raumgestaltung, Raumerfüllung, der Bewegung und des Wirkens, und der geistige Sinn, der in der Besonderheit ihrer räumlichen Formensprache zum Ausdruck kommt. Die unterscheidende Eigentümlichkeit der lebendigen Formen gegenüber den leblosen ist ihre stoffüberlegene Kraft, die eine Mannigfaltigkeit bereits vorhandener Stoffgebilde zusammenzufassen und umzuformen und zu einem gegliederten Ganzen zu bilden vermag und die ausgeformte Gestalteinheit in beständigem Stoffwechsel erhält und fortbildet. Ihr »Sein ist Leben, und Leben ist Stoffgestaltung in den drei Stufen: Umformung der Aufbaustoffe, Selbstgestaltung und Fortpflanzung«.

Es ist wohl zu beachten, was das »Leben« in diesem Sinne – das Sein der lebendigen Stoffgebilde als lebendiger – vom Leben der reinen Geister scheidet. Stoffgebundenes Leben ist Werden eines Seienden, das erst in den Besitz seines Wesens gelangen muß, das sich »entwickelt«, das auf dem Wege zu seinem vollen Selbst ist. Geistiges Leben ist Wesensentfaltung als Betätigung eines in seiner Wesensart Vollendeten. Wiederum stehen wir vor einer »Analogie«: der Name »Leben« ist nicht einfach doppelsinnig gebraucht, sondern hat hier und dort einen gemeinsamen Sinnbestand. Beides ist Sein als Selbstbewegung aus dem Grunde des eigenen Wesens. Im einen Fall aber ist es eine Bewegung, in der das Seiende – als Werdendes – zu sich selbst kommt; im andern eine Bewegung, in der es – als Vollendetes – aus sich herausgeht, sich hingibt, ohne dadurch sich selbst zu verlassen oder zu verlieren: beides »Abbilder«, die an der Lebensfülle des göttlichen Seins mehr und minder vollkommen »Anteil haben«.

Als Eigentümlichkeit der Seele haben wir es (mit Hedwig Conrad-Martius) angesehen, daß sie als eigene Seinsmitte des Lebewesens aufzufassen ist und als der verborgene Quell, aus dem es sein Sein

schöpft und zu sichtbarer Gestalt aufsteigt. Das unbelebte Stoffgebilde ist ein selbsteigenes und selbständiges Wirkliches, eigentümlich und einheitlich gestaltet, aber nicht aus einer eigenen Mitte, aus einem Innern heraus. Beim endlichen reinen Geist wiederum ist von einer Seinsmitte nicht zu sprechen, weil er weder ein ihm selbst naturhaft verbundenes »Äußeres« hat, das dem Inneren entsprechend und von innen her zu formen wäre, noch aus einem verborgenen Grunde heraus sich gestaltet.

Zunächst halten wir den Sinn fest, wonach »Seele« die Seinsmitte der lebendigen Stoffgebilde ist – alles dessen, was die »Macht zur Selbstgestaltung in sich trägt«. Eine noch eigentlichere Erfüllung aber findet der Name »Seele« dort, wo das »Innere« nicht nur Mittel- und Ausgangspunkt äußerer Gestaltung ist, sondern wo das Seiende nach innen aufgebrochen ist, wo »Leben« nicht mehr bloß Stoffgestaltung ist, sondern ein Sein in sich selbst, jede Seele eine in sich geschlossene, wenn auch nicht aus dem Zusammenhang mit dem Leib und mit der gesamten wirklichen Welt gelöste »innere Welt«. Das ist schon die bloße Sinneseele, die noch kein den reinen Geistern vergleichbares geistiges Leben hat. Ihr seelisches Leben ist durchaus leibgebunden, es erhebt sich nicht über das leibliche Leben als ein ablösbarer Bereich von selbständiger Bedeutung. Was dem Leib widerfährt, das wird empfunden, gespürt; und es wird daraus von innen heraus, von der Lebensmitte her geantwortet mit Bewegungen und Triebhandlungen, die der Erhaltung und Steigerung des leiblichen Lebens dienen. Dennoch wäre es nicht richtig, die Tierseele lediglich als eine »Einrichtung« im Dienste des Leibes, als ihm untergeordnet anzusehen. Es herrscht hier Gleichgewicht zwischen Innerem und Äußerem, während bei der Pflanze das Äußere durchaus überwiegt, beim Menschen die Seele ein vom Leib ablösbares Leben von eigenem Sinn hat. Das Tier ist eine leiblich-seelische Gestalteinheit, seine Eigenart ist auf doppelte Weise ausgeprägt, in leiblichen und seelischen Eigenschaften, und bekundet sich in leiblichem und seelischem Verhalten. Es steht als dieses Ganze in seiner Umwelt und setzt sich als Ganzes in der ihm eigenen Weise damit auseinander. Es setzt sich damit auseinander vom innersten Punkt seines Seins her, wo der Umschlag erfolgt von äußeren Eindrücken zu antwortendem Verhalten. Es ist dies ein lebendiger Mittelpunkt, in dem alles zusammenströmt und von dem alles ausgeht: das Spiel von »Gereiztwerden« und Antworten ist Ichleben. Aber es ist kein bewußtes Erleben und kein freies Stellungnehmen: dieses Ich ist dem »Getriebe« seines Lebens ausgeliefert und hingegeben, es steht nicht persönlich aufgerichtet dahinter und darüber.

3. Leib, Seele, Geist. »Die Seelenburg«

In der Menschenseele ist diese Aufrichtung erfolgt. Das innere Leben ist hier bewußtes Sein, das Ich ein waches, dessen geöffnetes Geistesauge nach außen und nach innen blickt: es kann das, was zu ihm herandrängt, verstehend entgegennehmen und in persönlicher Freiheit so oder so darauf antworten. Das kann es, und weil es das kann, ist der Mensch geistige Person, Träger seines Lebens in dem ausgezeichneten Sinn des persönlichen »Inder-Hand-habens«. Aber er macht von seiner Freiheit nicht in vollem Umfang Gebrauch, sondern überläßt sich weitgehend dem »Geschehen« oder »Treiben« wie ein Sinnenwesen. Und in der Tat ist er ja Sinnenwesen und gar nicht imstande, sein gesamtes Leben zu freier Tat zu gestalten. Der geschaffene reine Geist ist nur dadurch in seiner Freiheit beschränkt,

daß er sein Sein nicht aus sich hat, sondern empfängt und während der ganzen Dauer seines Seins als immer neue Gabe empfängt. Alle geschöpfliche Freiheit ist bedingte Freiheit. Dennoch ist das Sein des reinen Geistes im vollen Umfang persönliches Leben, freier Einsatz seiner selbst. Sein Erkennen, Lieben und Dienen – und selige Freude im Erkennen, Lieben und Dienen –, das alles ist Empfangen und Annehmen zugleich, freie Hingabe seiner selbst in dies geschenkte Leben hinein. Für den Menschen gibt es nur einen Bereich der Freiheit, der nicht mit dem ganzen Umfang seines Seins zusammenfällt. Und die Seele ist hier »Mitte« in einem neuen Sinn: die Vermittlung zwischen Geistigkeit und Leib-Sinnenhaftigkeit. Es ist aber die überlieferte Dreiteilung Leib-Seele-Geist nicht so zu verstehen, als sei die Seele des Menschen ein drittes Reich zwischen zwei ohne sie und unabhängig voneinander schon bestehenden: in ihr selbst treffen Geistigkeit und Sinnenhaftigkeit zusammen und sind ineinander verflochten. Eben das scheidet das eigentümliche Sein der Geistseele von dem der Sinnenseele und des reinen Geistes. Der Mensch ist weder Tier noch Engel, weil er beides in einem ist. Seine Leib-Sinnenhaftigkeit ist anders als die des Tieres, und seine Geistigkeit ist anders als die des Engels. Es war davon schon gelegentlich die Rede. Er empfindet oder spürt, was in und mit dem Leib geschieht, aber dies Spüren ist bewußtes Empfinden und ist darauf hingeeordnet, in die verstehende Wahrnehmung des Leibes und der leiblichen Vorgänge überzugehen und in die Wahrnehmung dessen, was »in die Sinne fällt«, der äußeren Welt. Die Wahrnehmung ist schon Erkenntnis, geistiges Tun. Darin tritt das Erkennende dem Erkannten gegenüber, der eigene Leib – nicht nur die äußere Welt – wird »Gegenstand«, wenn auch ein Gegenstand eigener Art; das Ich löst sich in gewisser Weise vom Leib und richtet sich in persönlicher Freiheit über seiner Leiblichkeit und Sinnlichkeit auf. »In gewisser Weise«, denn es bleibt doch darin haften. Das geistige Leben erhebt sich immer aufs neue aus dem sinnlichen und steht nicht auf eigenem Grunde, aber das Ich hat die Möglichkeit, in seinem »höheren« Sein seinen Standort zu nehmen und von dort aus das »niedere« frei in Angriff zu nehmen. Es kann es sich z. B. als Ziel setzen, den eigenen Leib und das eigene Sinnenleben erkenntnismäßig zu durchforschen. Es lernt die Möglichkeiten kennen, Leib und Sinne als Werkzeug seines Erkennens und Handelns zu gebrauchen, sie für gewisse Zwecke zu üben und dadurch zu einem immer vollkommeneren Werkzeug zu gestalten. Es hat auch die Möglichkeit, sinnliche Regungen zu unterdrücken, sich aus dem leiblich-sinnlichen Leben weitgehend zurückzuziehen und dafür fester Fuß zu fassen im geistigen. Das geistige Leben ist das eigentlichste Gebiet der Freiheit: hier vermag das Ich wirklich aus sich heraus etwas zu erzeugen. Das, was wir »freie Akte« nennen – ein Entschluß, die willentliche Inangriffnahme einer Handlung, die ausdrückliche Zuwendung zu einem »aufsteigenden« Gedanken, das bewußte Abbrechen eines Gedankenganges, ein Fragen. Bitten, Gewähren, Versprechen, Befehlen, Gehorchen – all das sind »Taten« des Ich, mannigfach in ihrem Sinn und inneren Aufbau, aber alle darin einig, daß das Ich damit seinem Sein Inhalt und Richtung bestimmt und, indem es sich selbst in bestimmter Richtung einsetzt und an einen erwählten Erlebnisgehalt hingibt, in einem gewissen Sinn sein eigenes Leben »erzeugt«. Es wird damit nicht sein eigener Schöpfer und nicht unbedingt frei: die Freiheit zur Selbstbestimmung ist ihm gegeben, und die »Lebendigkeit«, die es in einer erwählten Richtung entfaltet, ist ihm gegeben, und jede Tat ist Antwort auf eine Anregung und

Ergreifen eines Dargebotenen. Dennoch bleibt den freien Akten die Eigentümlichkeit des Sich-selbst-einsetzens, die die eigentlichste Form persönlichen Lebens ist. Alle willensmäßige Einwirkung auf den Leib aber und alles gestaltende Eingreifen in die äußere Welt, das den Leib als Werkzeug gebraucht, beruht darauf, daß die Freiheit nicht auf das rein geistige Gebiet beschränkt und daß dies kein in sich abgeschlossener Bezirk ist. Die Grundlage, auf der das geistige Leben und freie Tun sich erhebt und der es verhaftet bleibt, wird ihm selbst als »Stoff« in die Hand gegeben, um sie zu durchleuchten, zu gestalten und zu gebrauchen. So wird das leiblich-sinnliche Leben des Menschen selbst zu einem persönlich geformten und zum Bestandteil der Person. Es hört aber niemals auf, »dunkler Grund« zu sein. Ihn immer mehr zu durchleuchten und stärker persönlich durchzuformen, ist lebenslange Aufgabe der freien Geistigkeit.

Damit ist aber das Seelische in seinem allerletzten Sinn noch nicht getroffen. Die Seele ist der »Raum« in der Mitte des leiblich-seelisch-geistigen Ganzen; als Sinnenseele wohnt sie im Leib, in allen seinen Gliedern und Teilen, empfängt von ihm und wirkt gestaltend und erhaltend auf ihn ein; als Geistseele steigt sie über sich selbst hinaus, blickt in eine jenseits des eigenen Selbst liegende Welt – eine Welt von Dingen, Personen, Geschehnissen – hinein, tritt verstehend damit in Verkehr und empfängt von ihr; als Seele im eigentlichsten Sinne aber wohnt sie bei sich selbst, in ihr ist das persönliche Ich zu Hause. Hier sammelt sich alles an, was aus der sinnlichen und aus der geistigen Welt eindringt, hier erfolgt die innere Auseinandersetzung damit, von hier aus wird dazu Stellung genommen, und hier wird daraus gewonnen, was persönlichstes Eigentum wird, Bestandteil des eigenen Selbst – was (bildlich gesprochen) »in Fleisch und Blut übergeht«. Die Seele als »innere Burg«, wie sie unsere heilige Mutter Teresia gezeichnet hat, ist nicht punktiert wie das »reine Ich«, sondern ein »Raum« – ja eine »Burg« mit vielen Wohnungen –, worin das Ich sich frei bewegen kann, bald nach außen gehend, bald sich mehr ins Innere zurückziehend. Und es ist kein »leerer Raum«, obgleich eine Fülle darin eindringen und aufgenommen werden kann, ja werden muß, wenn sie das ihr eigentümliche Leben entfalten soll. Die Seele kann nicht leben, ohne zu empfangen; sie nährt sich von den Gehalten, die sie »erlebend« geistig aufnimmt, wie der Leib von den Aufbaustoffen, die er verarbeitet, aber dieses Bild zeigt deutlicher als das vom Raum, daß es sich nicht bloß um das Ausfüllen einer Leere handelt, sondern daß das Aufnehmende ein Seiendes von eigenem Wesen ist (eine οὐσία), auf seine Art aufnimmt und das Aufgenommene sich eingestaltet. Es ist das Wesen der Seele mit den darin wurzelnden Eigenschaften und Fähigkeiten, das sich im Erleben aufschließt und dadurch aufnimmt, was sie braucht, um zu werden, was sie sein soll. Dieses Wesen mit seiner Eigenart gibt dem Leib wie allem persönlich geistigen Tun sein eigentümliches Gepräge und strömt überdies in unbewußter und ungewollter Weise von ihm aus.

4. Ich, Seele, Geist, Person

Ich, Seele, Geist, Person – das alles hängt offenbar innerlichst zusammen, und doch hat jedes der Worte einen besonderen Sinn, der sich mit dem der anderen nicht völlig deckt. Unter »Ich« verstehen wir das Seiende, dessen Sein Leben ist (und zwar nicht Leben im Sinn der Stoffgestaltung, sondern als

Entfaltung des Ich in einem Sein, das aus ihm selbst hervorquillt) und das in diesem Sein seiner selbst inne ist (in der niederen Form des dumpfen sinnlichen Spürens oder in der höheren des wachen Bewußtseins). Es ist nicht gleichbedeutend mit der Seele, wie es auch mit dem Leib nicht gleichbedeutend ist. Es »wohnt« im Leib und in der Seele – an jedem Punkt gegenwärtig, wo es etwas gegenwärtig-lebendig spürt, wenn es auch in einem bestimmten Punkt des Leib-Körpers und an einem bestimmten »Ort« der Seele seinen eigentlichsten »Sitz« hat, und weil »sein« Leib und »seine« Seele ihm zugehören, darum überträgt man den Namen »Ich« wohl auf den ganzen Menschen. Nicht alles leibliche Leben ist Ichleben – Wachstum und Ernährungsvorgänge z. B. vollziehen sich weitgehend, ohne daß wir etwas davon spüren, wenn wir auch manches spüren, was dazu gehört oder damit in Zusammenhang steht. Auch das Leben der Seele ist keineswegs durchweg reines Ichleben. Die Entfaltung und Gestaltung der Seele vollzieht sich großenteils, ohne daß mir etwas davon zum Bewußtsein kommt. Es kann sein, daß ich eine schmerzliche Erfahrung für »überwunden« halte und lange nicht mehr daran denke. Aber plötzlich wird sie mir durch ein neues Erlebnis wieder in Erinnerung gebracht, und der Eindruck, den sie nun auf mich macht, die Gedanken, die sie hervorruft, lassen mich erkennen, daß sie die ganze Zeit in mir gearbeitet hat, ja daß ich ohne sie nicht das wäre, was ich heute bin. »In mir« – d. h. in meiner Seele, in einer Tiefe, die meist verborgen ist und sich nur manchmal öffnet. Das wache und bewußte Ichleben ist der Zugangsweg zur Seele und ihrem verborgenen Leben wie das Sinnenleben der Zugang zum Leib und seinem verborgenen Leben ist. Es ist Zugangsweg, weil es Bekundung dessen ist, was in der Seele geschieht, und Auswirkung ihres Wesens. Alles, was ich erlebe, kommt aus meiner Seele, ist Begegnung der Seele mit etwas, was ihr »Eindruck« macht. Sein Ansatz- oder Ausgangspunkt in der Seele kann mehr an der Oberfläche oder in der Tiefe liegen. Das Woher und diese Schichtenordnung der Seele selbst offenbaren sich durch das Erleben, das aus ihnen aufsteigt, und in ihm, weil sie sich in ihm öffnen, darin zu ihrem »aktuellen«, gegenwärtig-lebendigen Sein gelangen. Das geschieht schon in der ursprünglichen Erlebnisrichtung, ehe noch ein rückwärts gewandter Blick (eine »Reflexion«) – aufmerksam, beachtend, beobachtend oder zergliedernd – dem Erlebnis sich zuwendet, wie die ursprünglichste Form des »Bewußtseins« das Ichleben begleitet, ohne sich als eine besondere »Wahrnehmung« davon abzuspalten und sich ihm zuzuwenden. Darum lernt sich jeder Mensch schon durch sein bloßes waches Leben kennen, ohne sich selbst zum Gegenstand zu machen und sich durch Selbstbeobachtung und Selbstzergliederung und Selbsterkenntnis zu bemühen. Zur »Selbstwahrnehmung« oder »inneren Wahrnehmung« (beides deckt sich nicht, weil zur Selbstwahrnehmung auch die Wahrnehmung des Leibes gehört und weil es zum Leib auch einen Zugang durch die äußere Wahrnehmung gibt, über den Leib – durch die leiblichen Ausdruckserscheinungen – aber auch von außen her einen Zugang zur Seele) wird das ursprüngliche Bewußtsein erst, wenn das Ich aus dem ursprünglichen Erleben herausgeht und es zum Gegenstand macht. Dann kommt ihm die Seele als ein »Dingartiges«, »Substantielles« mit dauernden Eigenschaften, mit Fähigkeiten, die der Ausbildung und Steigerung fähig und bedürftig sind, mit wechselnden Zuständen und Tätigkeiten zu Gesicht. Damit kommt es aber sich selbst zu Gesicht, denn in dem, was »Träger« des Erlebens ist, was die Tätigkeiten vollzieht

und die Eindrücke erleidet, findet es sich selbst wieder. Das Ich, dem alles Ichleben entquillt und das sich darin seiner selbst bewußt ist, ist dasselbe, dem Leib und Seele eigen sind, das sie geistig umfaßt und umschließt. Was beim »toten« Ding die leere Gegenstandsform leistet, das ist hier Sache des lebendig-geistig-persönlichen Ich. Wir haben unter »Person« das bewußte und freie Ich verstanden. »Frei« ist es, weil es »Herr seiner Taten« ist, weil es aus sich heraus – in der Form »freier Akte« – sein Leben bestimmt. Die freien Akte sind der erste Herrschaftsbereich der Person. Weil sie aber durch ihr Tun gestaltenden Einfluß auf Leib und Seele hat, gehört die ganze ihr eigene »Menschennatur« zu ihrem Herrschaftsbereich; und weil sie durch ihr seelisch-leibliches Wirken auch in die umgebende Welt eingreifen kann, hat sie auch dort einen Machtbereich, den sie als »mein« bezeichnen kann. Was sie frei und bewußt vollzieht, ist Ichleben, aber sie holt es aus der Tiefe heraus – aus einer größeren oder geringeren: den Entschluß zu einem Spaziergang z. B. aus einer sehr viel oberflächlicheren Schicht als die Entscheidung über den Lebensberuf –, und diese Tiefe ist die Tiefe der Seele, die im Ichleben »lebendig« wird und aufleuchtet, vorher aber verborgen war und auch trotz dieses Aufleuchtens geheimnisvoll bleibt. Was der Mensch als freie Person »kann«, das erfährt er erst, wenn er es tut, oder in gewisser Weise vorgehend schon, wenn es als »Forderung« an ihn herantritt. Die Zusammenhänge zwischen Ich, Person und Seele werden jetzt schon deutlicher. Wenn das »reine Ich« als der »Punkt« genommen wird, von dem aus alles freie Tun in Angriff genommen und in dem alles Empfangen gespürt wird und zum Bewußtsein kommt, so ist eine solche Betrachtungsweise wohl möglich. Aber sie sieht ab von der Verwurzelung des Ichlebens in dem Grunde, aus dem es aufsteigt. Das Ich ist gleichsam die Durchbruchsstelle aus der dunklen Tiefe zur klaren Helligkeit des bewußten Lebens und damit zugleich von der »Möglichkeit« oder »Vorwirklichkeit« zur vollen gegenwärtigen Wirklichkeit (von der Potenz zum Akt). Im Erlebnis des »Könnens« wird das Ich sich der »Kräfte« bewußt, die in seiner Seele »schlummern« und aus denen es lebt; und das Ichleben ist die Verwirklichung, die Leistung dieser Kräfte, wodurch sie sichtbar werden. Die Person als das Leib und Seele umfassende, erkenntnismäßig durchleuchtende und willensmäßig beherrschende Ich haben wir als den hinter und über dem leib-seelischen Ganzen aufgerichteten Träger oder als die zusammenfassende Form der Fülle aufgefaßt. Wie aber allgemein gesagt wurde, daß die Leerform nicht ohne Fülle, die Fülle nicht ohne Form bestehen könne, so zeigt es sich hier besonders deutlich. Als »reines Ich« könnte die Person nicht leben. Sie lebt aus der Wesensfülle, die im wachen Leben aufleuchtet, ohne jemals ganz durchleuchtet oder beherrscht werden zu können. Sie trägt diese Fülle und wird zugleich von ihr als von ihrem dunklen Grunde getragen. Hier zeigt sich die Eigentümlichkeit der menschlichen Person: das, was ihr mit dem Personsein Gottes und der reinen Geister gemeinsam ist und was sie davon scheidet. Als bewußt und frei lebend, ihre Wesensfülle umfassend und tragend, gleicht sie den reinen Geistern, als aus einem dunklen Grunde aufsteigend und von ihm getragen, als unfähig, ihr ganzes »Selbst« persönlich durchzuformen, zu erleuchten und zu beherrschen, bleibt sie hinter ihnen zurück, hat aber andererseits vor den geschaffenen reinen Geistern einen gewissen Seinsvorzug durch die ihr eigene »Tiefe« und damit eine von der ihren verschiedene Gottähnlichkeit.

Dieses eigentümlich zwiespältige Sein wird sich noch weiter klären, wenn wir nun versuchen, das Verhältnis von Geist und Seele herauszustellen. Die Menschenseele wird als geistiges Geschöpf bezeichnet, und wenn man alles Wirkliche in Geist und Stoff einteilen will, dann bleibt gar keine andere Möglichkeit, denn raumfüllend und sinnenfällig wie alles Räumlich-Stoffliche ist sie nicht. Wohl aber – und das unterscheidet sie wesentlich von den reinen Geistern – naturhaft stoffgebunden. Das kommt klar darin zum Ausdruck, daß sie Form des Leibes ist. Sie ist das nicht nur durch ihre niederen Fähigkeiten, die sie mit der Pflanzen- und Tierseele teilt, sondern durch ihr ganzes einheitliches Wesen, in dem auch die höheren wurzeln, die sie allein auszeichnen und den reinen Geistern annähern. »Der Geist als Seele baut von Augenblick zu Augenblick in Stoff und Raum den Menschen als immerdar bewegtes, sich veränderndes Wesen so auf, daß das Äußere tatsächlich immer durch das Innere und Innerste bemessen und geformt ist ...« Das »Innere und Innerste« – das ist aber das »Geistigste«, das der Stofflichkeit Fernste, was die Seele in ihrer Tiefe bewegt. Wenn uns das wunderbar erscheint, so müssen wir uns über das noch größere »Wunder« klarwerden (in dessen Zusammenhang es hineingehört), daß alles Stoffliche vom Geist aufgebaut ist. Das will nicht nur sagen, daß die ganze stoffliche Welt vom göttlichen Geist geschaffen ist, sondern daß jedes Stoffgebilde geisterfüllt ist. Jedes trägt entweder als Naturding seine Form in sich, die es von innen her gestaltet, oder es ist als Menschenwerk von außen her gestaltet und durch seine Gestalt zum Träger eines Sinnes gemacht worden. Die stoffgestaltende Form ist nicht selbst Stoff. Um ihr Verhältnis zum Geist zu verstehen, müssen wir eine erweiterte Bedeutung des Wortes »Geist« in Betracht ziehen.

§ 4. Weitere Klärung des Geistbegriffs: Geist als Sein und Leben (Idee und Kraft)

Wenn wir das geistige Sein als freibewußtes persönliches Leben betrachteten, so wurde doch schon hinzugefügt, daß dies die »ursprünglichste Form« geistigen Seins sei. Es ist uns ja durchaus geläufig, von »Geist« auch bei unpersönlichen Gebilden zu sprechen. Wir nennen ein Buch »geistvoll«, und es ist üblich geworden, die Wissenschaften in Natur- und Geisteswissenschaften einzuteilen. Und als Gegenstand der Geisteswissenschaften betrachtet man nicht nur Personen und persönliches Leben, sondern alles, was der Menscheng Geist geschaffen hat. Es muß nun geprüft werden, in welchem Sinn und mit welchem Recht das geschieht. Und es muß erwogen werden, ob nicht das, was für Menschenwerke gilt, auch für die Werke des Schöpfergeistes in Anspruch zu nehmen ist. Es ist ferner daran zu denken, daß wir das Geistige wohl in einem Sinn als ein bestimmtes Wirklichkeitsgebiet vom Stofflichen abgegrenzt haben, daß wir es aber andererseits als eine Grundform des Seins kennenlernten, die in den verschiedenen Wirklichkeitsgebieten wiederkehrt. Eine Melodie ist für uns keine bloße Folge von Tönen, die wir sinnlich vernehmen. Es singt daraus eine Menschenseele, jubelnd oder klagend, schmeichelnd oder grollend. Wir verstehen ihre »Sprache«, sie rührt an die Seele und bringt sie in Bewegung. Es ist eine Begegnung mit einem uns verwandten Leben. Es ist nicht gesagt, daß in dem Sänger oder Geiger das vorgeht, was sein Gesang oder Spiel ausdrückt. Nicht einmal der

schaffende Künstler muß Selbsterlebtes zum Ausdruck gebracht haben. Sie können sich in etwas »einleben«, was nach diesem Ausdruck verlangt, und ihm zum Ausdruck verhelfen; und dieses Etwas verstehen wir, ohne daß wir den Künstler, der uns den Zugang vermittelt, dabei beachten müssen. So wie wir den Sinn eines Gedichtes erfassen und uns daran freuen können, ohne der Handschrift, in der es geschrieben ist, und dem, was Persönliches aus ihr spricht, Beachtung zu schenken. Was die Wortfolge des Gedichts, die Tonfolge der Melodie zum Ausdruck bringt (beide beim »Vortrag« durch »entsprechende« Klänge unterstützt), ist ein Sinngebilde besonderer Art: es verlangt danach, in einer Seele Leben zu gewinnen, und die Seele des Künstlers wie des Hörers hilft ihm zu dieser »Verwirklichung«. Die kurze Überlegung zeigt wiederum, was schon in anderem Zusammenhang klar wurde: daß Sinngebilde nicht von Menschen geschaffen, sondern nur nachgebildet werden. Sie haben ihr eigenes »ideales« oder »wesenhaftes« Sein, und es entspricht ihnen ein Stoff, der durch sie geformt und durch den sie »verwirklicht« werden. Dabei haben »Stoff« und »Verwirklichung« aber noch einen mehrfachen Sinn: der Sinn der Melodie ist einmal das, was eine Reihe von Tönen zu einer einheitlichen »Tongestalt« formt. Die erforderlichen Töne sind ein erster ihr entsprechender »Stoff«, aber kein räumlicher: jeder ist selbst ein Sinngebilde, das die Möglichkeit des Eingehens in eine höhere Sinneinheit hat. Die Tonfolge wiederum kann verwirklicht werden als in Raum und Zeit erklingende durch die Schwingungen der menschlichen Stimmorgane oder der Musikinstrumente; das ist dann eine Hineinformung in die Naturwirklichkeit und in einen räumlichen Stoff. Die eigentlichste Verwirklichung aber ist das Eingehen als »Gehalt« in eine »Erlebnismöglichkeit«. Und der »Stoff«, der sich dafür bietet, ist das Leben der Seele: ihr geistiges Leben. Geist ist Sinn und Leben – in voller Wirklichkeit: sinnerfülltes Leben. Restlos eins ist beides nur in Gott. Bei den Geschöpfen ist zu scheiden zwischen der Lebensfülle, die durch den Sinn gestaltet wird, und dem Sinn, der sich in der Lebensfülle verwirklicht. Stoff im Sinn der Lebensfülle ist nicht Ungeistiges, sondern gehört zum Geist selbst. Ungeformte Lebensfülle ist Kraft zu geistigem Sein (Potenz), die noch zur Seinsvollendung geführt werden muß. Sinn ohne Lebensfülle ist Idee, die erst in einem Lebendigen wirklich wird. Mit räumlicher Stofflichkeit hat weder der Sinn noch die Lebensfülle, die zum Geist gehört, etwas zu tun. Es wird von dieser unräumlichen Stofflichkeit später noch ausführlicher gesprochen werden. Das sinnerfüllte Leben aber ist überströmendes, ausstrahlendes Leben: es hat die Form des Seins, die wir »geistig« nennen.

Wie das Verhältnis von Sinn und Kraft sich bei den unpersönlichen Gebilden gestaltet, die als geistige in Anspruch genommen werden, das wird sich nur herausstellen lassen, wenn wir diese Gebilde in ihrer Beziehung zu den geistigen Personen betrachten. Nur so kann überhaupt ihr Sein verständlich werden, wenn es auf das persönliche Sein als das ursprüngliche angewiesen ist und zurückweist. Es fehlt uns aber im Bereich dieses ursprünglichen geistigen Seins noch eine wichtige Gestaltungsform: die der geschaffenen »reinen Geister«.

§ 5. Die geschaffenen reinen Geister

1. Möglichkeit einer philosophischen Behandlung der Engellehre

Die Behandlung des endlichen Seins hat uns zum ewigen Sein als dem ursprünglichen und alles andere bedingenden geführt. Wir haben dieses ursprüngliche Sein als persönliches kennengelernt und sind von da aus zum menschlichen Sein als dem uns vertrautesten zurückgekehrt, an dem uns am ehesten der Sinn des Personseins klar werden kann. Welche Bedeutung kann aber bei dem Bemühen um den Sinn des Seins die Beschäftigung mit den sogenannten »reinen Geistern« haben? Wer sich nicht von dem Boden der Erfahrung als der Grundlage aller natürlichen Erkenntnis entfernen will, der wird vielleicht noch bereit sein, Erwägungen über Gott innerhalb einer philosophischen Untersuchung Raum zu geben, weil er zugeben muß, daß die Dinge der Erfahrung in ihrer Bedingtheit ein Unbedingtes voraussetzen. Aber er wird nicht geneigt sein, sich mit Engeln und Teufeln zu beschäftigen. Den mittelalterlichen Philosophen waren solche Bedenken fremd. Wenn es ihnen darum zu tun war, das All des Seienden zu begreifen, so durften darin die guten und bösen Geister nicht fehlen, deren Dasein die Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments durch eine Fülle von Zeugnissen als sicherste Tatsachen beglaubigten, von deren liebeichem Beistand und gefährlichen Anfeindungen man sich auf Schritt und Tritt umgeben wußte. Weil ihnen die Offenbarungswahrheiten Ausgangspunkt für ihre Erwägungen über die Engel sind, ist man geneigt, alle Untersuchungen über diesen Gegenstand als rein theologische anzusehen und für philosophisch belanglos zu halten. Selbst die neuesten Bearbeiter der Engellehre des hl. Thomas betonen den vorwiegend theologischen Charakter dieser Abhandlungen. Es ist auch ohne weiteres zuzugeben, daß in der Theologischen Summe die leitende Absicht die theologische ist: die Engel werden behandelt als der Teil der Schöpfung, in dem wir das reinste Abbild Gottes vor uns haben. Dennoch verleugnet Thomas auch hier den Philosophen nicht, dem es darum zu tun ist, das Seiende in allen seinen Gestaltungsformen zu ergründen. Und er deutet an, daß es auch auf dem rein natürlichen Erkenntnisweg einen Zugang zu diesen unserer unmittelbaren Erfahrung entzogenen Geschöpfen gibt. »... Schon allein die Tatsache, daß der Verstand höher steht als die Sinnlichkeit, macht es für die Vernunft einleuchtend, daß es irgendwelche unkörperlichen Dinge geben muß, die allein vom Verstand erfaßbar sind.« Das besagt zwar zunächst nur, daß es überhaupt etwas Geistiges gebe und nicht nur Körperliches. Es beweist nicht das Dasein reiner Geister. Thomas hat aber auch dieses, wenn nicht streng bewiesen, so doch der natürlichen Vernunft nahezubringen gesucht. Es würde zur Vollkommenheit der Welt, im Stufenbau der geschaffenen Dinge etwas fehlen, wenn es nicht außer den bloßen Körpern und den körperlich-geistigen Wesen die rein geistigen gäbe. Er hat die Gründe für das Dasein reiner Geister in der philosophischen Summe zusammengestellt und damit gezeigt, daß es sich nach seiner Auffassung dabei nicht nur um eine rein theologische, sondern auch um eine philosophische Angelegenheit handle. Wir brauchen den Gründen für das Dasein der Engel nicht nachzugehen, weil es uns gar nicht um die Frage geht, ob es wirklich Engel gibt, sondern darum, was

reine Geister wesenhaft sind und wie ihr Sein sich zum göttlichen verhält. Eine solche Untersuchung ist als reine Möglichkeitsbetrachtung durchzuführen. Wir haben eine Erfahrung von geistigen Geschöpfen, nämlich von unserem eigenen Geist und dem anderer Menschen. In der Einstellung des natürlichen Lebens und der Erfahrungswissenschaft – etwa der Geschichte – ist es uns darum zu tun, die geistige Eigentümlichkeit dieses oder jenes Menschen oder auch ganzer Menschengruppen kennenzulernen, wie sie tatsächlich ist. In der Wesenseinstellung, die die eigentlich philosophische Geisteshaltung ist, sind wir darauf gerichtet, was Geist überhaupt ist und welche Arten geistiger Geschöpfe möglich sind. Für eine solche Erwägung der Wesensmöglichkeiten und -notwendigkeiten bedarf es einer Erfahrungsgrundlage. Auf dieser Grundlage aber ist sie möglich, weil jede Erfahrung eine Wesenserkenntnis als unentbehrlichen und ablösbaren Bestandteil in sich birgt: verborgen und ungeklärt, aber fähig, ans Licht hervorgeholt und geklärt zu werden. Keine Erfahrung von Geistigem wäre möglich, wenn nicht darin ein gewisses Verständnis dessen, was Geist überhaupt ist, eingeschlossen wäre. So können wir unsern Menscheng Geist daraufhin betrachten, was zum Geist als solchem notwendig gehört. Und wir können davon abheben, was nur menschliche Eigenart ist und bei andern Geistern anders sein könnte. Die Möglichkeit, an dem erfahrungsmäßig Gegebenen Notwendiges und Zufälliges zu unterscheiden – zufällig vom Standpunkt des gattungsmäßigen Wesens aus –, eröffnet uns den Blick auf andere Wesensmöglichkeiten als die tatsächlich vorliegende. Und wir haben eine geistige Kraft, die es uns ermöglicht, solche Wesensmöglichkeiten in Freiheit »auszudenken«: die Phantasie oder Einbildungskraft. Ihre »Freiheit« ist nicht Willkür: sie ist an die Wesensgesetze gebunden und hat die Aufgabe, Wesensmöglichkeiten, nicht Wesensunmöglichkeiten herauszuarbeiten. Mancherlei von der menschlichen Natur abweichende Geistwesen sind uns aus Märchen und Sage vertraut: die Elementargeister – Feuergeister, Nixen, Elfen, Kobolde –, die guten und bösen Feen. Wir könnten diese Gebilde freigestaltender Phantasie daraufhin prüfen, ob uns in ihnen echte Wesensmöglichkeiten vorliegen, in welcher Weise sie sich vom Menscheng Geist unterscheiden und ob die Gegenüberstellung uns vielleicht im Verständnis des Menscheng Geistes weiterhelfen könnte. Aber viel wichtiger als diese Fabelwesen sind uns jene Geister, deren Wirklichkeit uns durch die Heilige Schrift, die Glaubenslehre und das Glaubensleben bezeugt ist, deren Wirksamkeit machtvoll in unser eigenes Leben eingreift. Die Kirchenväter haben es sich angelegen sein lassen, aus der Fülle der Schriftworte, die von den Engeln handeln, die Gestalt dieser Geistwesen herauszuarbeiten. Wohl das geschlossenste Bild liegt uns in den Schriften des Areopagiten vor; sie haben die Grundlage für die Engellehre der Scholastik geliefert. Der hl. Thomas hat von den areopagitischen Schriften den weitestgehenden Gebrauch gemacht. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, das Verhältnis beider zu bestimmen. Das wäre nur möglich mit Hilfe einer Darstellung des gesamten Weltbildes, in das sich hier und dort die Engellehre einfügt. Die Absicht des Dionysius (oder Pseudo-Dionysius) ist, seiner eigenen Angabe nach, eine rein theologische, ja exegetische. Er will herausstellen, was uns in der Heiligen Schrift über die Engel offenbart ist. Damit soll nicht etwa behauptet werden, daß seine Schriften frei von philosophischem Einschlag wären. Alle Schriftdeutung ist bedingt durch die Geistesart dessen, der sie unternimmt. Und es ist unverkennbar, daß der Verfasser der areopagitischen Schriften die Begriffswelt

der griechischen Philosophie wie ein natürliches Geistesorgan handhabt. Aber er gebraucht sie als Werkzeug bei seinen theologischen Untersuchungen, er verfährt nicht als Philosoph. Wie wir eine Reisebeschreibung benutzen, um uns über einen unbekanntem Erdteil zu unterrichten, so wollen wir uns durch diese aus der Heiligen Schrift geschöpfte Engellehre in einen Bezirk des geistigen Seins einführen lassen, zu dem uns die Erfahrung keinen Zugang gewährt, dann wollen wir prüfen, was dieses Bild für eine Wesenserkenntnis des Geistes ergibt. (Es bedarf wohl kaum noch der Versicherung, daß wir die Offenbarung nicht auf gleiche Stufe mit der natürlichen Erfahrung stellen, die uns – als Erfahrung anderer – in der Reisebeschreibung an Stelle eigener Erfahrung als Erkenntnisquelle dient. Da es uns hier nicht um erfahrungswissenschaftliche Feststellungen zu tun ist, spielt es keine Rolle, aus welcher Quelle das gezeichnete Bild stammt, wenn es nur eine echte Wesensmöglichkeit darstellt.)

2. Die Engellehre des Areopagiten

Albertus Magnus hat im Prolog zu der »Himmlischen Hierarchie« den Grundgedanken der areopagitischen Schriften und damit den Grundriß ihres Weltbildes durch ein kurzes Schriftwort hell erleuchtet: *Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant* (Eccles. 1, 7). Gott ist der Ort, von dem alles Seiende ausgeht: alle natürlichen Geschöpfe wie alle Gnaden- und Gloriengaben, die über sie ausgegossen werden. Alles, was ist, das hat die göttliche Güte erschaffen, um ihm Anteil am göttlichen Sein zu geben. Das geschieht durch einen Strahl der Erleuchtung, der von Gott ausgeht und die ganze Schöpfung durchdringt, um sie zu Gott hinzuwenden und mit ihm zu vereinen; aber es vollzieht sich stufenweise; die höchsten, Gott am nächsten stehenden Geschöpfe fangen als erste die Erleuchtung auf, werden davon durchdrungen und Gott zugewendet, neigen sich aber zugleich zu den niederen herab, um aus der Fülle, die sie empfangen haben, auf jene überströmen zu lassen, was sie zu fassen vermögen. Diese Gott am nächsten stehenden Geschöpfe sind die Engel. Sie bilden ihrerseits eine »Hierarchie«, d. h. eine Stufenordnung höherer, mittlerer und niederster Geistwesen. Die Schrift über die Himmlische Hierarchie beschäftigt sich vorwiegend damit, die Unterschiede der neun Engelchöre und ihr Verhältnis zueinander darzustellen. Uns kommt es aber hauptsächlich darauf an, was die himmlischen Geister als solche kennzeichnet. Es soll also diese allgemeine Kennzeichnung aus dem Ganzen herausgearbeitet werden.

Die Heilige Schrift spricht von den reinen Geistern, wie von Gott selbst, in Bildern, die der Sinnenwelt entnommen sind. Diese Bilder müssen verstanden werden nach dem Grundgesetz, daß alles Sinnenfällige uns Geistiges darstellt. Es ist ein Gemeinsames vorhanden, was diese Darstellung möglich macht, aber niemals eine Gleichheit zwischen Bild und Dargestelltem, sondern immer nur eine Ähnlichkeit, der eine größere Unähnlichkeit entspricht. Das Gemeinte ist nur durch Bilder faßbar, aber immer als ein ganz anderes als das, wodurch es uns faßbar wird. Das gilt auch noch dann, wenn das uns erfahrungsmäßig vertraute Irdische, durch das wir uns Überirdisches nahezubringen suchen, ein Seelisches oder Geistiges ist. So ist der »Zorn« bei den vernunftlosen Geschöpfen eine unvernünftige Erregung, bei den geistigen Wesen die männliche Kraft ihrer Vernunft, ihr unwandelbares Stehen in den göttlichen, unbeweglichen Wohnungen. »Begierde« ist bei den vernunftlosen Wesen unüberlegt, auf

etwas Stoffliches und Wandelbares gerichtet, eine auf Grund natürlicher Neigung oder Gewohnheit ohne eigene Macht hervorgerufene Zuständlichkeit, eine unvernünftige Vorherrschaft des körperlichen Strebens, das das ganze Lebewesen zu dem sinnlich Begehrlichen hinzieht. Bei den reinen Geistern ist damit gemeint die göttliche Liebe, womit sie das höhere Geistige in verstehender und vernünftiger Weise lieben, und die beständige Sehnsucht nach der reinen, leidensfreien Beschauung und Vereinigung mit der höchsten und reinsten Liebe.

Diese Beispiele weisen hin auf das Grundgesetz, nach dem die Heilige Schrift zu lesen und die natürliche Welt zu betrachten ist. Es ist das Gesetz der Analogie, wonach alles Irdische über sich selbst hinaus auf Überirdisches deutet. Es ist uns bereits begegnet im Verhältnis des endlichen zum ewigen Sein. Es ist aber auch die Pforte zum Reich der endlichen reinen Geister. So weist die irdische Hierarchie hin auf die himmlische, die sie nachbildet und mit der sie zugleich eine Einheit der Ordnung und des Wirkens bildet. Was besagt »Hierarchie«? Dionysius versteht darunter eine heilige Ordnung, ein Wissen und Wirken, das auf Grund eingegossener göttlicher Erleuchtung das göttliche Wissen und Wirken, soweit möglich, nachzubilden sucht. Ihr Ziel ist die möglichste Angleichung und Vereinigung mit Gott, der ihr Führer in allem Wissen und Wirken ist. Beständig auf seine göttliche Schönheit schauend, bildet sie diese, soweit möglich, nach und macht die ihr Angehörigen zu klaren, unbefleckten Spiegeln, die den Strahl des ursprünglichen Lichtes und der höchsten Gottheit empfangen. Von diesem erfüllt, lassen sie es nach göttlichem Gesetz neidlos auf die ihnen folgenden überströmen.

Jeder, der zur Hierarchie gehört, hat den göttlichen Vorzug, Mitarbeiter Gottes zu sein und sein Wirken in sich hervorleuchten zu lassen. Es entspricht dieser heiligen Ordnung, daß einige reinigen, andere gereinigt werden, einige erleuchten, andere erleuchtet werden, einige vollenden, andere vollendet werden. Reinigung bedeutet dabei die Befreiung von allem, was Gott unähnlich ist und die Vereinigung mit ihm hindert. Erleuchtung ist die Erfüllung mit göttlichem Licht. Vollendung ist Befreiung von Unvollkommenheit, Ausrüstung mit der vollkommenheitgebenden Wissenschaft der Heiligen. Das alles hängt aufs engste zusammen: es sind verschiedene Auswirkungen des einen Strahls göttlichen Lebens.

Die himmlische Hierarchie ist also die alle himmlischen Geister umfassende Ordnung. Sie stehen Gott am nächsten, weil sie den vielfältigsten Anteil am göttlichen Sein haben. Sie übertreffen die leblosen Dinge, die vernunftlosen Lebewesen und auch die mit bloß menschlicher Vernunft begabten dadurch, daß sie Anteil an der göttlichen Führerstellung haben. In ihrer reinen Geistigkeit sind sie stetig und strecken sich beharrlich nach der unwandelbaren göttlichen Liebe aus. So empfangen sie die ersten Erleuchtungen auf unstoffliche lautere Weise, gestalten sich danach und haben ein ganz geistiges Wesen. Die Erleuchtung durch das einfache göttliche Licht ist für sie Speise, Erquickung, Beseligung. Sie heißen Engel (d. i. Boten), weil sie zuerst von Gott erleuchtet werden und uns die Offenbarungen vermitteln, die uns zuteil werden. Weil dieses Botenamt allen himmlischen Geistern gemeinsam ist, wird der Name »Engel« für alle gebraucht, obgleich es im besonderen die Bezeichnung für die niederste Ordnung ist.

Es ist die Eigentümlichkeit der höchsten Geister, daß sie in lauterster Liebe, in einer rein geistigen, unwandelbaren Bewegung um Gott kreisen und daß es für sie keine Veränderung zum Schlechteren hin gibt. Ihre Gotteserkenntnis vollzieht sich weder durch sinnliche noch durch geistige Bilder noch auch durch ein Emporsteigen, wie es uns durch die Heilige Schrift ermöglicht wird, sondern sie sind in einer einfachen, umfassenden Erkenntnis von einem höheren Licht erfüllt. Darin ist auch ein erhabenes Wissen um die göttlichen Werke eingeschlossen, sie lernen sie nicht durch ein schließend vorgehendes Denken kennen und verstehen. Ihre Erleuchtung gibt sich kund in ewigen Lobgesängen zur Ehre Gottes.

Der Schlüssel zur Erkenntnis der Engel sind ihre Namen, deren jeder eine Wesenseigentümlichkeit enthüllt. Aus der Verschiedenheit der Bezeichnung für die einzelnen Chöre liest Dionysius ab, was für einen jeden auszeichnend ist. Aber in gewisser Weise dürfen wir wohl für alle Namen in Anspruch nehmen, was er von dem Namen »Engel« gesagt hat: daß etwas von dem, was sie aussprechen, allen himmlischen Geistern zukomme, wenn auch nicht allen im gleichen Maß und nur einem Chor als das ihn besonders Auszeichnende. Wenn »Seraphim« als »Entzündeter« oder »Erwärmer« gedeutet wird, als Ausdruck für die flammende Glut der Gottesliebe bei jenen der höchsten Ordnung angehörenden Geistern und ihre Fähigkeit, die ihnen untergeordneten Geister zu ähnlicher Glut zu entzünden, wenn die »Cherubim« nach ihrer Fassungskraft für das einströmende göttliche Licht heißen, nach der Gabe, Gottes Schönheit zu schauen und anderen von der sie erfüllenden Weisheit mitzuteilen: so bedingt ja gerade dieses Überströmen auf die niederen Ordnungen, daß alle zu einem gewissen Anteil an dieser Liebesglut und Weisheitsfülle gelangen. Und selbst den niedersten ist noch die Kraft eigen, aus ihrer Fülle mitzuteilen: nämlich an die Menschen. Davon haben ja sie den ihnen besonders zugeeigneten Namen »Engel«. Wenn »Throne« das Erhobensein über alles Niedere bezeichnet, das ungehinderte Emporgetragenwerden zum Göttlichen und den Eifer, der mit allen Kräften unwandelbar fest dem Allerhöchsten anhängt, so verstehen wir wohl, daß dies der auszeichnende Name für die höchsten unter den himmlischen Geistern sein mag. Aber im Verhältnis zu allen anderen Geschöpfen ist dieses Thronen in der Höhe wiederum allen himmlischen Geistern eigen.

Der Name »Herrschaften« bezeichnet einen absoluten Übergang zum Himmlischen, frei von jedem irdischen Nutzen, und eine durch keine tyrannische Entstellung geminderte, in großzügiger Freiheit strenge Herrschaft, erhaben über jede verächtliche Knechtschaft, jede Erniedrigung, jeder Entstellung fern, voll dauernden Verlangens nach der wahren Herrschaft und dem Ursprung aller Herrschaft, nach dem diese Geister sich selbst und alles ihnen Untergeordnete gestalten. »Kräfte« heißen die himmlischen Geister wegen ihrer tapferen, unerschütterlichen Männlichkeit, die auf alle ihre Handlungen überströmt und nichts zuläßt, wodurch die ihnen von Gott verliehenen Erleuchtungen vermindert werden könnten. Sie strebt mit aller Kraft nach der Nachbildung Gottes, bleibt nicht in feiger Schwäche hinter dem zurück, was die göttliche Bewegung verlangt, sondern schaut beständig auf die überwesentliche, machtschaffende Kraft und ist, soweit möglich, ein Abbild dieser Kraft,

wendet sich kraftvoll dieser ursprünglichen Kraft zu und fließt auf das, was ihr untergeordnet ist, kraftspendend über.

Der Name »Mächte« weist auf eine von der höchsten, ursprünglichen Macht verliehene überirdische Macht hin. Sie wird von den Engeln niemals tyrannisch zum Schlimmen mißbraucht, vielmehr benutzt, um sich selbst mit unbesiegbarem Geist in der rechten Weise zu Gott hinzuwenden und die untergeordneten Geister voll Güte zu fördern, um sich selbst, soweit möglich, dem Urbild aller Macht zu nähern und sie, soweit Engel das vermögen, durch die herrlichsten Leistungen ihrer machtvollen Kraft zu offenbaren.

»Fürstentümer« bezeichnet die Gewalt, in gottähnlicher Weise zu führen und zu leiten, sich zu dem Urbild aller Führung hinzuwenden und andere dazu anzuleiten, die göttliche Führung in sich nachzubilden und damit, soweit möglich, zu offenbaren. Über den Namen Engel ist schon gesprochen worden. Wenn wir auch aus der Bezeichnung der Erzengel (die in der untersten Ordnung der himmlischen Geister den Platz zwischen den Fürstentümern und Engeln einnehmen) etwas für die Gesamtheit der himmlischen Geister entnehmen wollten, so wäre es die Mittelstellung, die sie einnehmen: wie sie die Verbindung zwischen den Fürstentümern und Engeln herstellen, so die Engel die Verbindung zwischen den geschaffenen reinen Geistern und den Menschen, die höchsten Chöre die Verbindung zwischen Gott und den niederen, die Gesamtheit der geschaffenen reinen Geister die Verbindung zwischen Gott und den übrigen Geschöpfen.

Wenn alle himmlischen Geister »Kräfte« genannt werden, so hat das noch einen besonderen Grund: weil bei jedem geistigen Geschöpf Wesen, Kraft und Wirken zu unterscheiden sind, können alle als himmlische Wesen oder himmlische Kräfte bezeichnet werden.

Alles, was die Heilige Schrift an körperlichen Gebilden verwendet, um uns das Wesen der Engel nahezubringen, ist sinnbildlich zu verstehen. Sie bevorzugt das Bild des Feuers – Feuerströme, Feuerräder, Feuermänner –, weil es durch seine Eigenart zur Veranschaulichung des göttlichen Wesens und darum auch der Gottähnlichkeit der himmlischen Geister tauglich ist: »das sinnenfällige Feuer nämlich ist sozusagen in allem, geht rein durch alles hindurch und wird von allem aufgenommen; und obwohl es ganz leuchtend ist, ist es doch zugleich verborgen und bleibt unbekannt für sich ohne einen Stoff, in dem es seine Kraft offenbart; es ist unmeßbar und unsichtbar, beherrscht alles und führt alles, worin es ist, dazu, seine eigene Leistung zu vollbringen ..., es ist wirksam, mächtig, allem unsichtbar gegenwärtig ..., und soviel es sich leuchtend mitteilt, es wird doch nicht vermindert«.

Wenn man die Engel gern in Menschengestalt, frei aufgerichtet darstellt, so will man damit die ihnen, wie den Menschen im Unterschied zum Tier, eigene Geistbegabtheit und Berufung zum Herrschen andeuten. Man gibt ihnen mit Vorliebe ein jugendlich-kraftvolles Aussehen, um auf ihr ewigblühendes Leben hinzuweisen. Die Flügel bedeuten die Schnelligkeit ihres Aufstiegs zur Höhe, die Leichtigkeit der Flügel das durchaus Unirdische, das ohne alle Beimischung von Erdschwere nach oben getragen wird. Wenn Isaias die himmlischen Wesen mit sechs Flügeln, mit vielen Füßen und Angesichtern sah,

so sollte ihm dadurch die vielfältige und vielschauende Kraft der höchsten Geister klargemacht werden und durch das Bedecken der Füße und Angesichter mit den Flügeln ihre heilige Scheu vor einer dreisten, verwegenen, unmöglichen Erforschung der tiefsten Geheimnisse; das Schwingen der Flügel aber gab ihm die unaufhörliche, hochfliegende, dauernde Bewegung ihrer Gott nachahmenden Tätigkeit zu verstehen. So enthüllt jeder Teil der sichtbaren Gestalten etwas vom geistigen Wesen der Engel. Die Nacktheit und Unbeschuhtheit der Füße bezeichnet die losgelöste, unbehinderte, von allem äußeren Beiwerk freie Kraft, die sich der göttlichen Einfachheit, so weit möglich, anpaßt. Und so ist auch alles, was die Heilige Schrift ihnen an Kleidung und Werkzeugen beigibt, sinnbildlich zu verstehen.

»Winde« werden die Engel genannt wegen der Schnelligkeit, womit sie alles vollenden, unverzüglich überall hindurchdringen, und der Fähigkeit, hinauf- und hinunterzugehen, wodurch die niederen zu größerer Höhe aufsteigen, die höheren dazu gelangen, sich vorsorgend den niederen mitzuteilen und in sie einzugehen. (Der Name »Wind« – *ventus*, ἄνεμος – ist ja aufs nächste sinnverwandt mit »Hauch« – *spiritus*, πνεῦμα –, dem Ausdruck, der allgemein für den Geist als solchen verwendet wird und an die Entsprechung des Geistigen und des Gasförmigen erinnert.)

Kurz zusammenfassend können wir auf Grund der areopagitischen Engellehre sagen: Die Engel sind reine Geister, ihre Geistigkeit ist eine höhere als die menschliche, sie sind persönlich freie, dienende Geister und stehen miteinander und mit allen anderen geistig-persönlichen Wesen in Gemeinschaft, in einem Reich schenkender und empfangender Liebe, dessen Anfang und Ende die dreifaltige Gottheit ist. So ist uns ihr Bild gezeichnet worden. Nun haben wir zu fragen, ob wir darin eine Wesensmöglichkeit erkennen, zu der wir von unserer menschlichen Geistigkeit her einen Zugang haben.

3. Die Möglichkeit reiner Geister

Die reine Geistigkeit der Engel bedeutet Körperlosigkeit: sie sind nicht, wie die Menschenseelen, Formen eines durch sie gestalteten stofflichen Leibes. Die sinnenfälligen Gestalten, in denen sie sich bisweilen den Menschen zeigen, sind von ihnen nach Art eines Werkes hervorgebracht, um sich durch sie Geschöpfen, deren Erkenntnis an die Sinne gebunden ist, verständlich zu machen. Diese Auffassung des Areopagiten hat der hl. Thomas sich zu eigen gemacht und in der Auseinandersetzung mit gegenteiligen Ansichten seiner Zeit weiter ausgebaut. Es kommt auch ihm dabei nicht nur auf die rein theologische Frage an, ob die Engel tatsächlich so oder so beschaffen seien, sondern auf die Wesensmöglichkeit »reiner Formen«. Wir folgen zunächst nicht seinen Gedankengängen, sondern suchen einen Zugang von der Erfahrung unser selbst. Unser eigenes Geistesleben ist in mannigfacher Weise leibgebunden. Wir schöpfen unsere Kenntnis der Außenwelt aus sinnlicher Wahrnehmung, die auf leibliche Organe angewiesen ist. Und der ganze Ablauf unseres geistigen Lebens ist in unmittelbar erfahrener Abhängigkeit vom Zustand des Leibes, vom Wechsel von Gesundheit und Krankheit, Frische und Ermattung. Aber dieses Abhängigkeitsverhältnis ist bei verschiedenen Menschen und auch beim selben Menschen zu verschiedener Zeit nicht das gleiche. Wir erfahren in uns die Kraft des Geistes, sich von solchen leiblichen Einflüssen weitgehend unabhängig zu machen, und können uns diese

Freiheit gesteigert denken bis zu der idealen Grenze einer völligen Abgelöstheit von leiblicher Bindung. Und dieses »uns gesteigert denken«, das Verfahren, in dem der Geist sich in freien Möglichkeitserwägungen über die Erfahrungsgrundlage erhebt, ist uns ein Beispiel für Erkenntnisweisen, die über die Grenzen des sinnlich Erfassten und Erfassbaren hinausgehen. Von hier aus leuchtet wiederum die Möglichkeit eines Erkennens auf, das keiner sinnlichen Zugangswege mehr bedarf.

4. Die Möglichkeit höherer (d. h. übermenschlicher) Geister

So führt uns schon die Körperlosigkeit zu der Möglichkeit einer höheren Geistigkeit, als es die unsere ist. Wir erfahren in uns die Leibgebundenheit als eine Fessel, die den Aufschwung des Geistes hemmt. Von solcher Bindung frei wird er zu Höherem fähig sein, als es der Menscheng Geist ist. Es ist freilich daran zu erinnern, daß es dem Leib als solchem nicht wesenhaft eigen ist, Hemmnis des Geistes zu sein. Es kommt ihm vielmehr nur im »gefallenen« Zustand zu. Es ist eine Art Leiblichkeit denkbar, die den Geist nicht beschwert, sondern ihm ein unbedingt gefügiges Werkzeug und Ausdrucksmittel ist. (So denken wir uns den Zustand der ersten Menschen vor dem Fall und der Seligen nach der Auferstehung.) Demnach verdanken die reinen Geister die Überlegenheit ihres Geisteslebens nicht der Leiblosigkeit als solcher, sondern der Freiheit von einer Leiblichkeit, wie sie die unsere tatsächlich ist. Andererseits erfordert aber das reine Geistesleben keine Leiblichkeit als Mittel seiner Verwirklichung. Die Möglichkeit leiblich gestalteter Wesen von höherer Geistigkeit, als unsere menschliche es ist, schließt also die Möglichkeit reiner Geister nicht aus.

Wie sollen wir uns nun dieses dem unseren überlegene Geistesleben denken? Es erschließt sich uns wiederum durch eine freie gedankliche Abwandlung und Steigerung des unseren, nach Art einer idealen Grenze: ähnlich wie wir aus den Gestalten der natürlichen Körper die reinen geometrischen Gestalten »herausschauen«. Es handelt sich dabei in der Tat um ein geistiges Schauen: nicht ein »leeres« Denken, sondern ein »erfülltes«, ein einsichtiges Erfassen von Wesensmöglichkeiten. Allerdings ist diese Erfüllung keine letzte: wenn wir ein höheres Geistesleben als das unsere »uns denken können«, so fordert dieses Denken als seine letzte Erfüllung den wirklichen Vollzug eines solchen Geisteslebens. Und dazu gelangen wir in unserem Erdenleben nicht.

a) Höhere Erkenntnis

Unser Erkennen ist ein schrittweise vorgehendes: von dem, was uns unmittelbar zugänglich ist, arbeiten wir uns allmählich vorwärts zu anderem, was wir nicht unmittelbar erfassen, durch begriffliches Denken, Urteilen und Schließen. So sammeln wir in fortgesetzter Bewegung einen wachsenden Schatz von Erkenntnissen an trotz mancher Ab- und Umwege durch Täuschungen und Irrtümer. Aber die Bewegung ist auf ein Ziel und ein Ruhen am Ziel gerichtet. Dieses Ziel ist das Anschauen des Seienden. Im Bereich der sinnlichen Erkenntnis ist es die sinnliche Wahrnehmung, aber nicht als bloß sinnlicher »Eindruck«, sondern als geisterfüllte, verstehende Anschauung. Im Bereich des schließenden Denkens ist es die Einsicht in einen Sachverhalt. Für die ganze

Mannigfaltigkeit verschiedener Erkenntnisbemühungen, die den verschiedenen Gattungen des Seienden entsprechen, könnte im einzelnen aufgewiesen werden, auf welche Art erfüllender Anschauung sie abzielen. Wenn wir ein solches Ziel erreicht haben, so gibt es für uns einen Augenblick der Ruhe, die etwas Beglückendes hat. Aber sie ist nie von langer Dauer, weil wir immer nur ein Teilziel erreichen, das über sich selbst hinausweist und uns neue Aufgaben stellt. Immerhin: die erfüllende Anschauung, in der wir ruhen können, ist die Erkenntnis im eigentlichen Sinn, alles denkende Bemühen ist nur Mittel und Weg dazu. Und von der Erfahrung des Ruhens am Ziel, die wir haben, gelangen wir zur Idee eines Geistes, der der Mühe des Weges enthoben ist, weil er von Anbeginn da ruht, wo für uns das Ziel ist: im Anschauen der Fülle des Seienden. Ursprünglich und alles Seiende schlechthin umfassend kann dieser Besitz nur bei dem Geist sein, der selbst die Fülle des Seins ist und allem Seienden das Sein gibt: bei Gott. Aber es sind endliche Geister denkbar, die so geartet sind, daß ihnen das volle Maß der Erkenntnis, dessen sie von Natur aus fähig sind, von Beginn ihres Daseins an eigen ist, frei von Täuschungen und Irrtümern, in der geschlossenen Einheit eines ganz erfüllten Lebens ohne Nachlassen und Abspannung. Einen Zuwachs an Erkenntnis könnte es für sie nur geben, wenn sie über ihre eigene Natur hinaus erhoben würden, wenn Gott ihnen aus der unendlichen und unerschöpflichen Fülle seines Seins etwas mitteilte. Eine solche Mitteilung nennen wir Gnade. Dionysius hat dafür den Namen Erleuchtung. Vorläufig bleiben wir bei der natürlichen Erkenntnis der Engel stehen. Das also ist der Vorzug, den sie vor der menschlichen hat: sie ist Ruhen am Ziel, geistiges Schauen des Seienden in seiner Fülle. Es hängt das mit einer anderen Wesenseigentümlichkeit der reinen Geister zusammen, die noch zu besprechen sein wird: daß sie sich überhaupt nicht »entwickeln«, sondern »fertig« ins Dasein treten. Aber wir müssen noch etwas bei ihrem Geistesleben verweilen.

b) Einheit des Lebens

Unsere Erkenntnis ist die Grundlage, auf der wir zum Seienden Stellung nehmen und in der Welt wirken. Die Dinge erkennen, dazu gehört: sie in ihrer Bedeutung für uns und füreinander erfassen. Diese Bedeutung macht sich in unserem Inneren spürbar in einem lebendigen Werterfassen, das als Antwort aus dem Innern heraus gewisse Stellungnahmen des Gemütes und Willens sachgemäß fordert und zu einem entsprechenden tätigen Angreifen und Wirken anreizt. Bei uns sind Erkennen, Fühlen, Wollen und Handeln zwar nicht völlig getrennt und unabhängig voneinander, vielmehr in wechselseitigen Abhängigkeiten durcheinander bedingt, aber auch nicht untrennbar eins. Sie lassen sich als selbständige Regungen voneinander abheben, und die sachgemäßen Zusammenhänge sind keineswegs immer rein verwirklicht: es gibt eine Wertblindheit bei scharfem Blick für die bloße Sachbeschaffenheit der Dinge; es gibt ein »totes« Werterfassen, das der Bedeutung der Dinge verstandesmäßig gerecht wird, ohne daß sich innerlich dabei etwas regte; es gibt bei lebendigem Werterfassen ein Versagen im Wollen und Handeln, durch Schwäche, Trägheit, Unentschlossenheit oder Untreue. All das ist sehr verschieden bei verschiedenen Menschen und beim selben Menschen zu verschiedenen Zeiten. Es gibt Augenblicke, in denen unsere ganze Geisteskraft zum vollen Leben

erwacht und dieses Leben zu vollkommener Einheit gesammelt scheint: Erkenntnis, Liebe und Tat untrennbar eins. Und diese Höhepunkte eröffnen uns wiederum den Ausblick auf ein Geistesleben, das sich unwandelbar, ohne alle Schwankungen auf solcher Höhe hält. So haben wir uns das Leben der Engel zu denken.

c) Einheit der Kraft

Bei Dionysius fanden wir die Bemerkung, daß bei den Engeln Wesen, Kraft und Wirken zu unterscheiden seien. Bei den Geschöpfen, die wir aus der natürlichen Erfahrung kennen, ist das Wirken Betätigung einer Kraft, die zuvor bloßes Vermögen ($\deltaύναμις$, Potenz) war und nun im Wirken »wirklich« wird. Der Mannigfaltigkeit der nach Ziel und Gehalt verschiedenen Tätigkeiten eines selbständigen Wirklichen (einer οὐσία) entsprechen mannigfaltige Kräfte oder Vermögen, in die sich die eine natürliche Kraft spaltet, d. h. die zur Natur oder zum Wesen eines Wirklichen gehörige. Den Ausdruck »Wesen« haben wir in doppeltem Sinn gebraucht: für die allgemein faßbare artmäßige Bestimmtheit und für das, was das Individuum zu dem macht, was es ist. Nach der Auffassung des hl. Thomas kommt bei den Engeln diese Scheidung nicht in Frage, weil bei den reinen Geistern jedes Einzelwesen eine eigene Art verkörpert. Wir brauchen auf diese Frage vorläufig nicht einzugehen, weil auch dort, wo die artmäßige durch die individuelle Bestimmtheit inhaltlich ergänzt wird, das »wirkliche Wesen« doch beides, zum individuellen Ganzen vereint, in sich enthält. Es kommt uns jetzt darauf an, wie Wesen, Kraft und Kräfte zueinander stehen. Es gehört zum Wesen des Menschen, bestimmte Kräfte – z. B. Verstand und Willen – zu haben. Es gehört zum Wesen dieses Menschen, daß sein Verstand klar, sein Wille entschieden ist. Jede Verstandes- und Willenstätigkeit ist eine »Kraftleistung«, in jeder ist lebendige Geisteskraft in bestimmter Weise geformt. Wir haben uns ja schon klargemacht, daß »Geist« im vollen Sinn des Wortes Sinn und Leben sei und daß dies beides sich verhalte wie Form und Stoff, sofern der Sinn der unbestimmten Lebensfülle inhaltliche Bestimmtheit gibt. Wir haben aber bei dem Ausdruck »Stoff« darauf hingewiesen, daß es sich in diesem Zusammenhang nicht um raumfüllenden Stoff handle. Es ist auch daran zu denken, daß das, was wir im Gebiet der stofflichen Raumgebilde »Form« nennen, Sinn und Kraft zugleich ist und daß die Kraft das ist, was die Formung eigentlich »leistet«, während der Sinn die Art der Formung bestimmt. Die Scheidung von Sinn und Kraft oder Lebensfülle ist sowohl bei der einzelnen geistigen »Leistung« zu machen als bei dem »Vermögen«, das ihr zugrunde liegt. Die Mannigfaltigkeit der Sinnesbestimmtheit gestaltet die eine geistige Kraft, die dem Menschen eigen ist, zu einer Mannigfaltigkeit von Kräften. Die Einheit trotz dieser mannigfaltigen Ausgestaltung zeigt sich darin, daß bei einem Menschen von großer Geisteskraft alle Leistungen kraftvoll sind. Andererseits darin, daß eine starke Inanspruchnahme dieser Kraft in bestimmter Richtung ihre Auswirkung in anderer Richtung hemmt. Es gehört zum Wesen dieses Menschen ein bestimmtes Kraftmaß, das für seine Eigenart kennzeichnend ist, und ebenso die vorzügliche Richtung der Betätigung, die ihm von Natur aus eigen ist. Das Kraftmaß darf man sich aber nicht als eine unveränderlich festgelegte Größe denken. Die Geisteskraft untersteht wie das ganze Wesen des Menschen dem Gesetz der Entwicklung,

sie gelangt erst allmählich und unter den angemessenen Bedingungen zu der ihr erreichbaren Höhe und Ausgestaltung, aber die möglichen Entwicklungslinien sind in der Wesensform vorgezeichnet und für die einzelnen verschieden. Was ist von diesen Verhältnissen für die reinen Geister festzuhalten und was ist abgewandelt zu denken? Wenn zur geistigen Wirklichkeit als solcher Sinn und Lebensfülle gehören, so muß sich beides auch bei den Engeln finden. Im Vergleich zur menschlichen Geistigkeit gehört zu ihrer höheren eine weit größere Geistesfülle. Das deutet der Name Kräfte an. Ist diese Fülle auch bei ihnen ein Unbestimmtes und Bestimmbares, das durch eine Seinsmannigfaltigkeit verschiedene Ausgestaltung erfährt, also eine Art geistiger »Stoff« (der ihrer Körperlosigkeit keinen Eintrag tun würde)? Jedenfalls ist diese Ausgestaltung bei ihnen nicht als ein zeitlicher Entwicklungsvorgang zu denken. Sie sind, was sie ihrer Natur nach sein sollen, vom Beginn ihres Seins an, und sind auch sofort auf der Höhe ihrer Kraft. Diese Kraft ist auch bei ihnen nicht, wie bei den Menschen, mancherlei Schwankungen auf Grund wechselnder äußerer Bedingungen unterworfen. Sie verbraucht sich nicht in ihren Leistungen, sie erleidet keine Änderung. Wohl aber kann sie übernatürlich gesteigert werden durch gnadenhafte Einflüsse. Ist sie zu einer Mannigfaltigkeit verschiedener Kräfte ausgeformt zu denken? Die Namen der Engel scheinen darauf hinzudeuten: wenn die Seraphim nach ihrer Liebesglut, die Cherubim nach ihrer erleuchteten Erkenntnis genannt werden, so scheint das darauf hinzudeuten, daß bei den einen eine andere Kraft als bei den anderen vorherrschend und kennzeichnend sei. Das hat aber bei den Engeln einen anderen Sinn als bei den Menschen. »Kraft« bedeutet bei ihnen kein »bloßes Vermögen«, das einmal in Tätigkeit ist und dann wieder in den Zustand bloßer Möglichkeit übergeht, das zur Entfaltung kommen, aber unter ungünstigen Bedingungen auch immer unentfaltet bleiben kann. Ihre Kraft ist immer lebendig-wirksam und zwar immer in jeder ihnen möglichen Richtung und in dem ihnen erreichbaren Höchstmaß. Darum ist es angemessener, bei ihnen nicht von »Kräften«, sondern von einer mannigfaltig geformten und wirksamen Kraft zu sprechen. Sie unterscheiden sich voneinander durch das Maß an Kraft, das einem jeden von Natur aus eigen ist, und durch die angedeutete Verschiedenheit in der Formung ihrer Kraft. Der Einheit der Kraft entspricht die geschlossene und gesammelte Einheitlichkeit ihres Lebens, von der früher die Rede war: die untrennbare Einheit von Erkenntnis, Liebe, Dienst.

5. Wirklichkeit und Möglichkeit. *Potentia oboedientialis*. Natur, Freiheit und Gnade. Das Böse

Der hl. Thomas hat die Frage behandelt, ob bei den reinen Geistern überhaupt noch der Unterschied von Wirklichkeit und Möglichkeit bestehe, und hat sie bejaht: einmal, weil sie erschaffen werden und in ihrer Erschaffung das »mögliche« Wesen ein wirkliches wird. Es besteht aber in ihnen der Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit noch in anderem Sinn: sie werden zwar mit einer »fertigen« Natur ins Dasein gestellt; nicht mit einer der Entwicklung fähigen und bedürftigen wie der Mensch; sie müssen nicht erst »werden«, was sie sein sollen, sie haben keine unausgebildeten natürlichen Fähigkeiten. Dennoch sind sie, wie schon erwähnt, einer Seinssteigerung fähig, und zwar durch die Gnade und Glorie. Sie haben, wie die Menschen, die *potentia oboedientialis*, die

Aufnahmebereitschaft für das göttliche Sein. Der hl. Thomas sagt von ihr, daß durch sie »im Geschöpf alles geschehen kann, was der Schöpfer darin geschehen haben will«. Die Gnade ist das, was Gott und das Geschöpf zu einem verbindet. Betrachten wir sie als das, was sie in Gott ist, so ist sie die göttliche Liebe oder das göttliche Sein als »bonum effusivum sui«, als sich selbst ausströmendes und mitteilendes (sich dabei aber unvermindert bewahrendes) Gut. Nehmen wir die Gnade als das, was sie im Geschöpf ist, so ist sie das, was es als mitgeteiltes göttliches Sein in sich aufnimmt, »eine mitgeteilte Ähnlichkeit der göttlichen Natur«, ein Begrenztes und Geschaffenes, aber unbegrenzt vermehrbar aus der unerschöpflichen Quelle des unendlichen göttlichen Seins. Manches von dem Gesagten mag so klingen, als sei die Gnade eine »zweite Natur« oder gar von der Natur überhaupt nicht unterschieden. In der Tat bestehen tiefgehende Unterschiede. Die Natur, obgleich von Gott geschaffen und gegeben, trennt von Gott (wenn auch nicht in dem Sinn, in dem das Böse von Gott trennt und darum die gefallene Natur von Gott getrennt ist): das »Naturding« ist das aus Gott Herausgesetzte – wenn es auch andererseits »in Ihm« bleibt, weil es kein »außer Ihm« gibt – und auf sich Gestellte: die ihr eigenes Sein und Wesen in sich tragende Substanz oder πρώτη οὐσία. Die Gnade eint mit Gott: sie wird in das Geschöpf eingesenkt, ohne daß ihre Wurzeln aus Gott gelöst würden, und macht es zur »Rebe am Weinstock«. Das ist im vollen Sinn nur möglich bei Geschöpfen, die frei sind. Tote Dinge können zum Werkzeug des göttlichen Wirkens gemacht werden und in diesem Sinn Gnade »in sich enthalten« (wie die Sakramente), aber sie können nie »von Gnade erfüllt« und ihre »Träger« werden wie eine Person. Begnadete Menschen und Engel sind persönliche Träger der Gnade, ohne daß Gott aufhörte, als der lebendige Spender auch Träger der Gnade zu sein. Die Gnade will »persönlich« in Empfang genommen werden. Sie ist ein Ruf Gottes und ein Anklopfen, die angerufene Person soll hören und öffnen: sich selbst öffnen für Gott, der in sie eingehen will. Darum ist die Empfangsbereitschaft, die potentia oboedientiae im engeren und eigentlichen Sinn, eine Fälligkeit zu gehorchen, auf Gott zu hören und sich ihm in Freiheit anheimzugeben. Das ist ein Verhalten von Person zu Person und ermöglicht jenes Einssein, das nur zwischen Personen möglich ist: das Einssein der Gnadenverbundenheit. So setzt die Gnade Freiheit voraus und setzt »Natur« voraus, da es ja freie Geschöpfe geben muß, damit das Gnadenwirken einsetzen kann. Die Natur aber setzt nicht wiederum Freiheit voraus und wird nicht »persönlich« in Empfang genommen. Die Geschöpfe finden sich mit ihrer Natur im Dasein vor und können sie nicht »annehmen« oder »ablehnen« wie die Gnade. Das gilt auch für die Engel. Auch sie werden mit ihrer Natur ins Dasein gesetzt, und es steht ihnen keine Entscheidung darüber zu. Ja es bestehen für sie noch weniger Möglichkeiten eines freien Verhaltens ihrer Natur gegenüber, weil sie keine durch das freie Verhalten beeinflussbaren natürlichen Entwicklungsmöglichkeiten haben. So bedeutet alle Natur Bindung. Kein Geschöpf ist unbedingt frei. Unbedingt frei – weil aus sich selbst – ist nur der Schöpfer. Es gibt aber doch bei den freien Geschöpfen, bei Engeln und Menschen, auch ein Ja oder Nein zur eigenen Natur, das gleichbedeutend ist mit einem Ja oder Nein gegenüber dem Schöpfer. Das »non serviam« Luzifers, das Eingehen der ersten Menschen auf das »eritis sicut Deus« der Schlange sind Auflehnungen gegen die eigene Geschöpfnatur und damit gegen den Schöpfer. Was kann Sinn und Wirkung eines solchen Verhaltens

sein? Das Ziel, ein Geschöpf Gott gleich zu machen, ist ein sinnwidriges und unmögliches. Nicht nur für die Ohnmacht des Geschöpfes unerreichbar, sondern selbst für den Schöpfer unmöglich, weil sinnwidrig. Nun die andere Seite: die Ablehnung der Gebundenheit und Unterworfenheit der Geschöpfung. Gibt es für das Geschöpf einen Weg, sich davon freizumachen – wenn nicht durch Selbsterhöhung, dann durch Selbstvernichtung? Der Engel als körperloses Wesen hat nicht die Möglichkeit, seinen Leib zu zerstören und dem leiblichen Leben willkürlich ein Ende zu setzen, wie es der Mensch kann. Sein Leben ist ein rein geistiges; es besteht – wie wir sagten – aus Erkenntnis, Liebe und Dienst. Zu all dem gehört Freiheit und darum in gewisser Weise auch die Möglichkeit, sich zu versagen und es zu unterbinden. Erkenntnis (im weitesten Sinn des Wortes) ist ein Gewinnen oder Besitzen von Kenntnis. Bei den Geschöpfen gehört dazu ein Empfangen (das nicht in ihrer Macht steht, weil es das »Gegebene« und letztlich den Geber voraussetzt) und ein Annehmen, das Sache ihrer Freiheit ist. Man kann dabei noch an Verschiedenes denken, was freies Tun des Erkennenden ist. Bei der sinnlichen Wahrnehmung des Menschen sind die Dinge und Vorgänge in der äußeren Welt das »Gegebene«, das anzunehmen ist. Bei ihm steht es, ob er sich ihnen zuwenden, näher herantreten und anderes tun will, was ihm zu genauerer Kenntnis verhelfen kann. Eher als an diese Bemühungen wird man aber bei dem Wort »Annahme« an das denken, was man gewöhnlich mit dem Wort Zustimmung oder Glauben bezeichnet (im weitesten – nicht religiösen – Sinn des Wortes, den das englische »belief« hat): ich muß dem, was ich sehe oder höre, auch Glauben schenken. Bei der fast unabweisbaren Aufdringlichkeit, mit der sich die Dinge der näheren Umgebung darbieten, scheint es kaum möglich, einer solchen »Gegebenheit« die Annahme zu versagen. Aber es gibt doch Fälle, in denen man seinen eigenen Augen und Ohren nicht traut. Man hat die Worte ganz deutlich verstanden, aber man meint sich verhöhrt zu haben. Man sieht etwas greifbar vor sich, ist aber geneigt, es für eine Sinnestäuschung zu halten. In solchen Fällen pflegen »Gründe« vorhanden zu sein (mehr oder weniger vernünftige), die Glaubenszustimmung zu versagen. Aber diese Gründe sind Beweggründe: sie bewegen den Willen, sie zwingen ihn nicht. Und es gibt Fälle, wo kein vernünftiger Grund zum Zweifel besteht und wo doch dem Glaubwürdigen der Glaube versagt oder das Unglaubliche geglaubt wird. Der Anteil der Freiheit an der Erkenntnis wird um so größer, je mehr sie Sache des Verstandes, des urteilenden und schließenden Denkens wird: es ist dann mehr eigenes Bemühen erforderlich, um Kenntnis zu erwerben; und die Zahl der Gründe und Gegengründe für die Zustimmung wächst, wird schwerer übersehbar und läßt mehr Spielraum für die freie Entscheidung. Wenn es auch nicht so sein sollte, so spielt doch im geistigen Leben das »stat pro ratione voluntas« eine große Rolle; und in vielen Fällen ist es sogar nicht einmal »unvernünftig«, sondern es ist keine andere Lösung für uns möglich.

Wenn bei den Engeln ein ursprünglicher Erkenntnisbesitz vorhanden ist, der nicht im Laufe ihres Lebens erst erworben wird, sondern zu ihrem Sein selbst gehört, so ist er doch mit ihrem Sein zugleich empfangen. In diesem Fall wird die Verweigerung der »Annahme« zu einem Widerstand gegen das eigene wahre Sein. Ein solches Verhalten liegt dort vor, wo das Geschöpf verlangt, Gott gleich zu sein. Luzifer kennt den Abstand zwischen seinem Sein und dem göttlichen. Aber er »will ihn nicht

wahrhaben«. Damit wird er zum »Vater der Lüge«. Lüge ist nicht – wie Irrtum – ein Verkennen der Wahrheit oder eine vermeintliche Erkenntnis, sondern der Versuch, die Wahrheit zu vernichten. Es ist ein ohnmächtiger Versuch: die Lüge zerschellt an der Wahrheit. Aber was heißt das? Denken wir uns einen geschaffenen Geist, dessen ganzes Sein im Erkennen bestünde, so müßte sein Versuch, die Wahrheit im ganzen Umfang seiner Erkenntnis zu leugnen, zu seiner völligen Vernichtung führen, wenn die Erkenntnis allein von seiner Freiheit abhinge. Das ist aber nicht der Fall. Er hat sich Sein und Erkenntnis nicht gegeben und kann sie sich nicht nehmen. Was er leugnet, steht ihm doch beständig vor Augen. Er wird als widerwilliger Zeuge der Macht, die er bestreitet, im Sein erhalten: der Macht, die allein imstande wäre, ihn zu vernichten, wie sie allein ihn zu erschaffen vermochte. Es ist aber ein Sein, das ganz und gar Widerstand und Empörung ist, gegen die ganze göttliche Seinsordnung und damit gegen das eigene wahre Sein, ein sich selbst beständig verzehrendes und in diesem Sinne nichtiges Sein.

Die Annahme eines Geistes, dessen Sein sich im Erkennen erschöpfte, ist aber nicht haltbar. Weil zum Erkennen Freiheit gehört, ist der Geist als erkennender notwendig auch wollender. Einem ursprünglichen Besitz gegenüber bedarf es freilich keiner erwerbenden Mühe mehr: Die Vollendung der Erkenntnis besteht hier im inneren Ja-sagen dazu, im Ja-sagen zu Gott, zu allem Geschaffenen, damit auch zum eigenen Sein. Dieser Einklang ist Liebe, Freude und Dienstbereitschaft. All das muß im Widerstand gegen das Sein in sein Gegenteil verkehrt werden. Die Leugnung des Seins muß zugleich Haß sein – Selbsthaß und Gottshaß und Haß alles Seienden – und beständiger ohnmächtiger Vernichtungskampf gegen alles Seiende. Damit ist nicht gesagt, daß der Teufel selbst nicht sein wollte: Er will nicht so sein, wie er in Wahrheit ist, er will sein wie Gott und damit bejaht er noch im Kampf dagegen das göttliche Sein.

Der Verfasser der areopagitischen Schriften wie auch der hl. Thomas haben in ihrer Lehre vom Bösen mit aller Schärfe herauszuarbeiten gesucht, daß alles Seiende als solches gut sei. Das Schlechte könne dann nichts anderes sein als ein Mangel des Seins, selbst die »bösen« Geister seien noch gut, sofern sie sind und ihr Wesen bewahrt haben: Sie sind ja immer noch reine Geister, sie haben immer noch eine Verstandesschärfe, eine Willensstärke und Fülle der Kraft, die ihnen eine Überlegenheit über die Menschen gibt. Und diese natürlichen Gaben sind gut, nur der sinnwidrige Gebrauch, den sie davon machen, ist schlecht. Dazu kommt als Strafübel der Verlust der übernatürlichen Gaben, vor allem die Aufhebung der gnadenhaften Vereinigung mit Gott.

Die wiedergegebene Lehre vom Bösen ist im Kampf gegen zwei verschiedene Irrtümer aufgebaut worden: gegen den manichäischen Dualismus, der zwei selbständige Urgründe alles Seienden annimmt, ein Urgutes und ein Urböses, und gegen eine Auffassung, die Gott wohl als einzigen Urgrund alles Seienden anerkennt, gerade darum aber auch das Schlechte auf ihn zurückführen möchte. Wenn das Böse kein Seiendes ist, dann sind diese beiden Klippen umgangen. Und darum haben die christlichen Theologen allen Scharfsinn aufgeboden, um nachzuweisen, daß das Böse weder ein selbständiges Seiendes noch etwas in einem Seienden sei noch irgend eine Weise des Seins habe. Es

scheint mir aber, daß bei diesen Bemühungen der Unterschied zwischen einem bloß natürlichen Mangel – etwa einer angeborenen Schwäche des Verstandes – und dem eigentlich Bösen – z. B. dem Mißbrauch des »guten« Verstandes zu schlechten Zwecken – nicht genügend herausgearbeitet worden ist. Die theologische Unterscheidung zwischen Sünde und Strafübel nimmt darauf Rücksicht, aber in der metaphysischen Erörterung verschwimmt der Gegensatz in der Zusammenfassung beider Arten von Übeln unter dem Namen des Nichtseienden. Die deutsche Sprache gibt der Seinsverschiedenheit, auf die es hier ankommt, Ausdruck durch die Bedeutungsverschiedenheit der Worte »schlecht« und »böse«, die beide dem lateinischen »malum« entsprechen. Wir reden von bösen Geistern, nicht von schlechten, andererseits von schlechten Anlagen, nicht von bösen. »Böse« im strengen und eigentlichen Sinn ist nur etwas, was dem freien Willen entspringt. Der Teufel hat keine mangelhafte Natur, sondern hat seine gute Natur durch ihren naturwidrigen Gebrauch ins Böse verkehrt. Der natürliche Verstand sträubt sich dagegen, das Böse als Mangel oder Schwäche gelten zu lassen, weil er deutlich spürt, daß ihm im Bösen eine wirksame Macht gegenübersteht. Diese Macht ist die Kraft der freien geistigen Person. Der geschaffene Geist hat diese Macht nicht aus sich selbst. Darum ist der freie Wille, auch der des höchsten aller Engel, kein selbständiger letzter Seinsgrund neben Gott. Und er vermag kein Seiendes aus sich heraus zu erzeugen; es eignet ihm die Nichtigkeit alles Geschaffenen im Vergleich zum Schöpfer. Aber er vermag seinem Tun die Richtung zu geben, auch eine, die dem göttlichen Willen entgegengesetzt ist. Und eben eine solche, dem göttlichen Willen entgegengesetzte geschöpfliche Willensleistung ist es, was wir »böse« nennen. Sie ist als Willensleistung etwas Seiendes, ja sie gehört zum Höchsten, was es im Bereich des geschöpflichen Seins gibt. Aber durch ihre Richtung ist sie »negativ«, dem Seienden entgegengesetzt. Den geschöpflichen Willen, der sich gegen den göttlichen Willen empört, dürfte man wohl das »Urböse« nennen; man muß sich nur immer darüber klar bleiben, daß es kein Urseiendes ist. Die geschöpfliche Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit des Bösen, und wenn alle natürlichen Mängel, alles, was man unter dem Namen des »physischen Übels« zusammenfaßt, als Strafübel zu denken ist, so ist sie zugleich das, worauf alles Schlechte zurückzuführen ist. Die Möglichkeit des Bösen wie die Möglichkeit der geschaffenen Gnade wurzelt in der Freiheit der geschaffenen Geister.

Die Gnade ist Steigerung des geschöpflichen Seins durch Vereinigung mit Gott und Mitteilung göttlichen Seins. Das Böse als die Verkehrung des geschöpflichen Willens ist Absperrung gegen das Einströmen der Gnade und damit Aufhebung der gnadenhaften Seinssteigerung. Es ist aber auch ein Sein entgegen der eigenen ursprünglichen Natur und Seinsrichtung, ein in buchstäblichem Sinn »verkehrtes« Sein. Die Natur oder das Wesen wird dadurch nicht aufgehoben, aber ihrerseits »verkehrt«, in ihr negatives Gegenbild umgewandelt. Die Theologie nennt diese Umwandlung »Verhärtung im Bösen« oder »Verstockung«. Bei den Menschen gibt es, ihrem zeitlichen Werdegang oder ihrer Entwicklung entsprechend, eine allmähliche »Gewöhnung« zum Guten und zum Bösen. Und dem schwankenden Zustand zwischen Gut und Böse entspricht die Möglichkeit einer Umkehr, einer Wiederherstellung der ursprünglichen Natur und Seinsrichtung nach dem »Fall«, aber auch eines

wiederholten Falls. Der »fertigen« Natur der reinen Geister entspricht es, daß ihr Fall die radikale Verkehrung in einem einzigen Augenblick der Entscheidung ist und keine Möglichkeit der Umkehr offen läßt.

Der Übergang aus der Wesensmöglichkeit ins wirkliche Dasein durch das Erschaffenwerden, die Seinsverkehrung durch die Empörung des Willens und die Seinssteigerung durch die Gnade zeigen uns, daß in verschiedenem Sinn der Gegensatz von Wirklichkeit und Möglichkeit bei den Engeln in Betracht kommt. Der Aufstieg von einer Vorstufe des wirklichen Seins zur Vollwirklichkeit, wie er bei den Menschen und den niederen Lebewesen in der »Ausbildung« von Anlagen sich vollzieht, kommt für die Engel nicht in Betracht. Aber es ist noch ein anderer Gegensatz zu erwägen. Wenn der Mensch gehen, sprechen, Geige spielen gelernt hat, so hat er die entsprechenden bloßen »Fähigkeiten« zu »Fertigkeiten« entwickelt, über die er frei verfügen kann – kann, aber nicht muß. Es besteht für ihn keine Notwendigkeit, beständig von allen seinen Fertigkeiten Gebrauch zu machen, ja er hat nicht einmal die Möglichkeit – und insofern sind seiner freien Verfügung Grenzen gesetzt –, weil gewisse Tätigkeiten sich gegenseitig ausschließen und weil auch seine begrenzte Kraft nicht alles zugleich zu leisten vermag. So hat er auch nicht den ganzen Wissensschatz, den er sich im Lauf seines Lebens erworben hat, beständig gegenwärtig. Gibt es wohl diese Zwischenstufe zwischen Fähigkeit (Potenz) und Tätigkeit (Akt) – die Fertigkeit oder den verfügbaren Besitz (Habitus) – bei den Engeln? Wenn etwas Entsprechendes bei ihnen anzunehmen wäre, dann jedenfalls nicht als Zwischenstufe. Es gibt ja bei ihnen keine unausgebildeten Fähigkeiten und darum keinen Gegensatz von Fähigkeit und Fertigkeit (Potenz und Habitus). Es ist also nur zu fragen, ob ihre stets verfügbaren Fähigkeiten als zeitweise ruhend gedacht werden können. Die Einheit ihrer ungeteilten und keinen natürlichen Schwankungen unterworfenen Kraft spricht dagegen, wie sie es auch verbietet, bei ihnen überhaupt von getrennten Fähigkeiten – im eigentlichen Sinn – zu sprechen. Ihr Wesen mit der ihm eigenen geistigen Kraftfülle wirkt sich stetig in voll-lebendiger Erkenntnis, in Liebe und Dienst aus. Dennoch ist ihr Leben nicht als völlig unwandelbar anzusehen. Die Seinssteigerung durch die Gnade, deren sie fähig sind, bedeutet eine Erhöhung und Bereicherung ihres gesamten Lebens. Und selbst innerhalb ihres natürlichen Seins scheint ein Zuwachs an Erkenntnis und ein Wechsel der Tätigkeit möglich, da sie ja nicht wie Gott von Natur aus allwissend, allmächtig und allgegenwärtig sind, andererseits aber nicht so abgeschlossen und festgelegt, daß keine Aufnahme von etwas ihnen natürlicherweise nicht schon von Anbeginn Vertrautem und keine freie Bewegung zu etwas nicht in ihrem ursprünglichen Wirkungsbereich Liegendem möglich wäre. Natürlich sind »Aufnahme« und »Bewegung« hier geistig zu denken. Augustinus und Thomas sprechen von einer Wechselverständigung der Engel, die sie »Rede« nennen: sie bedarf keiner äußeren Mittel, sondern besteht darin, daß sie sich einander zuwenden und füreinander öffnen. Damit geben sie einander Anteil an ihrem eigenen persönlichen Leben, und das ist auf beiden Seiten eine Bewegung und für die niederen eine Bereicherung. Ähnlich ist wohl auch der Verkehr der Schutzengel mit den ihrer Obhut anvertrauten Menschen zu denken. Wenn sie nicht von Natur aus die Geheimnisse des menschlichen Herzens erkennen, so kann das

Vernehmen eines Hilferufes ihnen etwas Neues erschließen. Andererseits ist ihre Hilfeleistung eine Bewegung, die als anfangend und vorübergehend zu denken ist, nicht als vom Anbeginn ihres Seins von ihnen vorhergesehen und geordnet, wie wir uns das Wirken der göttlichen Vorsehung zu denken haben. Das Bild verschiebt sich allerdings, wenn wir neben der natürlichen Erkenntnis der Engel die übernatürliche in Betracht ziehen, und zwar jene, die sie die geschaffenen Dinge in Gott schauen läßt (Thomas nennt sie im Anschluß an Augustinus die »morgendliche«). Es wird ihnen auf diesem Wege vieles zugänglich, was sie von Natur aus nicht erkennen, ohne daß es noch einer natürlichen Mitteilung von den Geschöpfen her bedürfte. Es sollte aber hier nur klargestellt werden, welche Möglichkeiten natürlicherweise bestehen. Daß jede übernatürliche Seinssteigerung das Leben erhöht und bereichert, war ja schon erwähnt worden. So sind auf natürliche und übernatürliche Weise Wandel und Wechsel im Leben der Engel denkbar. Immer aber ist ihr Sein Leben, es gibt in ihnen nichts Unlebendiges, kein Sein, das nicht geistiges Leben wäre. Das gehört zur Auszeichnung der reinen Geister gegenüber jenen, die Form eines raum- und stoffgebundenen Leibes sind.

Der reinen Geistigkeit entspricht eine ungehemmtere Freiheit und ein uneingeschränkteres Personsein, als es das menschliche ist. Sie sind in dem Sinn nicht unbedingt frei, als ihnen ihr Sein und ihre bestimmt umgrenzte Natur geschenkt ist; die damit gegebenen Schranken können sie von sich aus nicht durchbrechen. Aber ihr gesamtes Sein ist ihnen in die Hand gegeben, um frei darüber zu verfügen und es restlos einzusetzen in dem Leben, für das sie geschaffen sind. Es gibt hier kein »naturhaftes Geschehen« nach starrer Gesetzlichkeit wie in der Körperwelt, ohne Spielraum für freie Tat. Das ganze Leben ist freie Tat und Sache der persönlichen Entscheidung. So gibt es für sie nur ein »für oder wider Gott«, kein Abgleiten in eine nicht eigentlich gewollte Gottferne. Auch von hier aus fällt wieder Licht auf die einmalige und unwiderrufliche Entscheidung der Engel über ihr ewiges Schicksal.

6. Form und Stoff, Wesen und Wesensträger bei den reinen Geistern

Mit der Eigentümlichkeit des Personseins der Engel hängt es zusammen, daß sie vom hl. Thomas als »subsistierende Formen« bezeichnet werden. Es ist damit gemeint, daß sie keinen raumfüllenden Stoff als Seinsgrundlage haben, daß sie nicht »in einem andern«, sondern »in sich selbst« sind oder »sich selbst tragen«. Es ist aber hier daran zu erinnern, daß wir auch dort, wo ein raumfüllender Stoff Wesensbestandteil eines Dinges ist, zwischen »Grundlage« und »Träger« im eigentlichen Sinn die Leerform des Gegenstandes angesehen haben. Die »Person« wiederum galt uns als Träger in ausgezeichnetem Sinn, weil sie ihr Wesen nicht nur hat und umfaßt, sondern in ganz eigentümlichem Sinn »besitzt«, d. h. Herr ihrer selbst ist und frei über sich verfügen kann. Und das Personsein der reinen Geister ist eine reinere Erfüllung der Idee der Person, weil in ihrem Sein nichts ist, was diesem freien Verfügenkönnen entzogen wäre.

Wenn wir aber zwischen Wesen und Wesensträger einen Unterschied machen, können wir dann noch von einer »sich selbst tragenden Form« sprechen? Vor der Beantwortung dieser Frage wird es gut sein, noch eine andere Frage zu klären. Nach Aristoteles und Thomas fallen dort, wo kein raumfüllender

Stoff vorhanden ist, »Form« und »Wesen« zusammen. Nun haben wir aber auch im Bereich des rein Geistigen etwas gefunden, was in einem gewissen Sinn als »Stoff« in Anspruch genommen werden kann, nicht im Sinn des Raumfüllenden, aber im Sinn der bestimmbaren Unbestimmtheit. Wer mit der Seinslehre des Duns Scotus vertraut ist, wird hier daran denken, daß der Doctor Subtilis für die Engel, wie für alles endliche Seiende überhaupt, die Zusammensetzung aus Form und Stoff behauptet und mit dem ihm eigenen bewundernswerten Scharfsinn begründet und verteidigt hat. Es fällt ihm nicht ein, die Körperlosigkeit der reinen Geister zu bestreiten. Die »materia primo prima«, die ihnen mit allem endlichen Seienden gemeinsam ist, ist kein raumfüllender Stoff, sondern etwas, was sich in der Körperwelt und in der Geisterwelt entsprechend den verschiedenen Formen besondert. Der Stoff der Geisterwelt ist also von dem der Körperwelt gattungsmäßig verschieden.

Die »materia primo prima« ist nach Duns Scotus die niederste Stufe des Seienden. Sie ist von Gott geschaffen als ein Seiendes mit eigenem Sein, als von der Form unterschieden, aber nicht getrennt von der Form, sondern in dem Ganzen, das aus Form und Stoff aufgebaut ist. Sie ist gleichbedeutend mit der *potentia passiva*: d. i. einerseits die Möglichkeit des Nichtseins und darum des Vernichtetwerdens, die allem Geschaffenen als solchem eigen ist, andererseits die Aufnahmebereitschaft und Formungsfähigkeit.

Es ist nicht möglich, die skotistische Theorie der Materie hier bis in alle Einzelheiten zu verfolgen und durchzusprechen. Es soll nur versucht werden, das, was wir als »Kraft« oder »Lebensfülle« der Engel in Anspruch nehmen, mit der Materie in Beziehung zu bringen, die Duns Scotus den Engeln zuschreibt. Was wir im Auge haben, das gehört nach unserer Auffassung zum Geist als solchem, also auch zum göttlichen Geist. Darum kann es nicht mit passiver Potenz, mit der Möglichkeit des Nichtseins gleichgesetzt werden. Wir müssen hier an das denken, wovon unsere ganze Untersuchung des Seins ausgegangen ist: die Machtfülle Gottes – die *potentia Dei* –, in der nichts von unerfüllter Möglichkeit ist, die vielmehr vollwirkliches und vollwirksames Sein ist; die unendliche Machtfülle, die zugleich unendliche Seinsfülle ist, beides untrennbar eins. In allem endlichen Wirklichen ist der Macht etwas von Ohnmacht beigemischt, dem Sein etwas von Nichtsein, und Sein und Kraft sind nicht unlöslich eins. Jedes endliche Wirkliche hat aktive und passive Potenz, die Möglichkeit, zu wirken und zu leiden. Die Möglichkeit zu wirken nennen wir »Macht« oder »Kraft« und schreiben sie der Form zu: sie ist ja das, was Formung wirkt. Die Möglichkeit zu leiden ist das, was Annahme einer Gestalt möglich macht. Die Annahme einer Gestalt setzt etwas voraus, was entweder noch gar nicht gestaltet ist oder nicht ganz durchgestaltet oder von seiner Gestalt trennbar. Die *materia primo prima* ist als das vollkommen Gestaltlose gedacht. Das ist die Kraft der Engel nicht. Sie hat das Gepräge des Geistes, dem sie eigen ist, sie ist sinnvoll und sie ist wirksam in dem Leben, in dem sie sich offenbart. Und das individuelle Wesen des Engels, in dem Sinn und Kraft sich durchdringen, ist nicht auflösbar, Sinn und Kraft sind nicht voneinander trennbare »Bestandteile«; es ist darum keine »Umformung« der Kraft denkbar in der Art, wie ein Stück Wachs umgeformt wird. Indessen haben wir gesehen, daß die endlichen Geister nicht völlig durchbestimmt sind. Sie sind aufnahmefähig für eine ihnen zuströmende

neue Kraft- und Seinsfülle. Und es gehört zum Wesen des persönlichen Geistes, daß er aufnahmefähig ist für fremde Kraft- und Seinsfülle, sofern er nicht – wie der göttliche Geist – schon von vornherein alle Fülle in sich enthält. Diese Aufnahmefähigkeit ist »passive Potenz«: sie ist auf fremde Wirksamkeit angewiesen. Es müssen aber »aktive« und »passive Potenz« etwas gemeinsam haben. Darauf weist schon der gemeinsame Name »Potenz« hin, und es ist auch sachlich aufzuzeigen. Das, was aufnimmt, und das, was aufgenommen wird, durchdringen einander ja in der Aufnahme, sie werden eins, und das ist nur möglich bei einer Wesensgemeinschaft. Es ist also das, was ein Engel dem andern vermöge seiner wirkenden Kraft mitteilt, dem verwandt, in dem es Aufnahme findet. Und überdies ist in dem aufnehmenden Engel die geformte und wirksame Kraft nicht von der formungs- und aufnahmebereiten zu trennen. Es ist ja die geformte und wirksame Kraft selbst, die im Aufnehmen zu höherer und reicherer Wirksamkeit gesteigert wird. Das, was wir als »Kraft« der Engel bezeichnen, ist also »aktive« und »passive Potenz« zugleich. Die aktive rechnen wir (wie auch Duns Scotus) zur Form. Wollen wir (mit ihm) die passive Potenz als Stoff bezeichnen, so bilden Form und Stoff hier ein untrennbares Ganzes. Wenn ich ihn recht verstehe, ist dies auch die Meinung des Doctor Subtilis, denn er sagt, Form und Materie seien im höchsten Grade eins bei den Engeln: »Je aktueller die Form, desto mehr dringt sie ins Innerste der Materie und eint sie mit sich; die Formen der Engel und der vernunftbegabten Seele sind die aktuellsten, darum einen sie sich die Materie vollständig, und vermöge ihrer einigenden Kraft verfallen sie nicht der Ausdehnung und haben keine körperliche Form ...« Danach dürften wir mit dem hl. Thomas die Engel als reine (d. h. körperlose) Geister bezeichnen, aber nicht als reine Formen, weil zu ihrem Aufbau etwas gehört, was der Formung unterliegt.

Im Sinne früherer Ausführungen unterscheiden wir zwischen dem, was letzte Grundlage der Formung ist, und dem Wesensträger. Das Wesen als das Ganze aus Form und Stoff ist auf sich selbst gestellt; und an diesem auf sich selbst gestellten Wesen – der aristotelischen πρώτη οὐσία, die man heute gern »Selbstandwesen« nennt – ist etwas zur Abhebung zu bringen, was alle Wesensfülle, Form und Stoff »trägt«. Die Geistwesen nennen wir, sofern sie ihr Wesen tragen, Personen. Form und Stoff, Wirken und Empfangen haben hier die eigentümliche Gestaltung des persönlichen Seins.

7. Das Reich der himmlischen Geister und ihre Mittlerschaft

Aus der Aufnahmefähigkeit der reinen Geister für die Einwirkungen anderer Geister ergibt sich noch etwas anderes, was in der areopagitischen Engellehre eine große Rolle spielt: daß die Engel nicht jeder eine in sich geschlossene Welt sind, sondern miteinander in einem »Reich« stehen, als Lebensgemeinschaft einem festgeordneten »Staatsgebilde«, jeder an seinem Platz, eingefügt. Dieser »Gottesstaat« – so dürfen wir ihn nennen, weil alles Leben, das ihn durchströmt, und alle Herrschaft, die ihn durchwaltet, von Gott ausgeht – ist das ideale Urbild aller menschlichen Gemeinschaft und Gesellschaftsordnung, soweit sie auf rein geistiger Grundlage ruht. Man spürt es aus der Darstellung der Über- und Unterordnungsverhältnisse bei Dionysius, daß ihm die menschlichen Entstellungen dessen vor Augen stehen, was er bei den Engeln in Reinheit vor sich sieht: darum betont er, daß die »Herrschaft« der himmlischen Geister nicht durch Tyrannei und Knechtschaft getrübt sei.

Wenn wir von menschlichen Gemeinschaften und Lebensordnungen her einen Zugang zum Reiche der himmlischen Geister suchen wollen, müssen wir uns natürlich an die rein geistigen Grundlagen halten und alles ausschalten, was von der Leib-Körper-Natur herkommt. Und da es hier nicht möglich ist, einen Überblick über alle jene Gebilde zu geben, denen Menschen als aufbauende Gliedwesen eingefügt sind, so ist es am besten, wenn wir uns an jenes Gebilde halten, das dem Reich der himmlischen Geister unter allen irdischen Ordnungen am nächsten steht: die Kirche. Die »kirchliche Hierarchie« bringt ja auch Dionysius mit der »himmlischen« in enge Verbindung.

Die irdische Kirche wird einerseits – gleich dem Staat – als ein rechtlich begründetes und geordnetes Gebilde angesehen, als eine Herrschaftsordnung. Als solche ist sie in der Freiheit der Personen begründet, die ihr angehören: es gehört dazu ein Gesetzgeber (eine Person oder eine Mehrheit von Personen), der ihr Recht »setzt«, d. h. kraft freien Willens ihre Lebensordnung schafft. (Auch »ewiges Recht«, das unabhängig von aller Willkür Recht ist, muß »gesetzt« werden, um in einem Staat oder einem staatenähnlichen Gebilde verbindliche Lebensordnung zu werden.) Es gehören »Träger« dieser Ordnung dazu, die für die Beobachtung des Gesetzes Sorge tragen; schließlich »Untertanen«, die von der Rechtsordnung betroffen werden und sich ihr kraft ihrer Freiheit unterwerfen. All das ist bei der irdischen Kirche erfüllt: sie hat Gott zum Oberherrn und Gesetzgeber (sichtbar verkörpert durch seinen obersten Stellvertreter auf Erden und durch die Bischöfe, soweit ihnen in ihrem Machtbereich ein Anteil an der gesetzgebenden Gewalt zusteht), das Priestertum in seinen verschiedenen Ständen zu ausführenden Organen, das Kirchenvolk oder die »Laien« als Untertanen. Aber dieser rechtliche Aufbau erschöpft das Wesen der Kirche nicht, ist auch nicht ihr eigentlicher Wesenskern. Man hat sie freilich lange Jahre hindurch vorwiegend von dieser Seite her gesehen, und Außenstehende tun es noch heute. Aber bei den Theologen unserer Zeit und auch im schlichten Glaubensleben ist wieder die paulinische Auffassung des »Haupt und Leib – ein Christus« zum Durchbruch gekommen. Das besagt, daß die Kirche nicht eine willkürlich, künstlich, von außen her gestaltete »Einrichtung« ist, sondern ein lebendiges Ganzes. Ähnlich wie beim Staat in der Regel auch die lebendig erwachsende Volksgemeinschaft das Erste ist, die staatliche Form und Ordnung das Hinzukommende, der äußere Abschluß und die willentliche Bestätigung dessen, was natürlich gewachsen ist.

Das Leben, das dieses lebendige Ganze durchströmt, ist nicht das natürliche Leben der einzelnen Menschen und menschlichen Gemeinschaften, die ihm angehören. Es ist das neue Leben der Gnade, das die Kirche belebt und durch sie ihren Gliedern mitgeteilt wird. Ohne Gnadenleben gibt es keine Kirche. Gnade aber ist mitgeteiltes göttliches Leben: so strömt der Kirche alles Leben von ihrem göttlichen Haupt zu. Es ist derselbe Christus, der ihr das Leben gibt und das Gesetz ihres Lebens vorschreibt. Alle »Gesetze« und »Einrichtungen« dienen der Mitteilung, Erhaltung und Wiederherstellung des göttlichen Lebens. Weil die »lebendigen Bausteine« der Kirche Menschen sind, nimmt ihr Aufbau mit allen Einrichtungen auf die menschliche Natur Rücksicht. Darum ist ihr Haupt Gott und Mensch zugleich, darum läßt Er ihr das göttliche Leben durch die Vermittlung seiner menschlichen Natur zukommen, spricht zu den Menschen in menschlichen Worten und hat die

Einrichtungen zur Lebensmitteilung so geordnet, daß Er den Weg über den Leib nimmt, um die Seele zu erreichen. Denken wir uns eine Kirche aus reinen Geistern, so muß alles fortfallen, was durch die leibliche Natur bedingt ist. Es muß alles erhalten bleiben, was der Kirche als solcher wesentlich ist: das göttliche Haupt als Spender des Gnadenlebens und als Gesetzgeber, endliche Personen als freie Empfänger, Hüter und Vermittler des Gnadenlebens. Eben das ist die »himmlische Hierarchie«. Die himmlischen Geister sind geöffnet zu Gott hin und vermögen das Leben in sich aufzunehmen, das ihnen von dort zuströmt. Sie sind für einander geöffnet, so daß die höheren sich den niederen mitteilen, die niederen von den höheren empfangen können. Haben wir zu solcher Lebensmitteilung von unserem menschlichen Gemeinschaftsleben her einen Zugang? Aller Wechselverkehr menschlicher Personen ist auf den leiblichen Ausdruck des Innenlebens aufgebaut. (Ausdruck ist dabei im weitesten Sinn zu nehmen, der die sprachliche wie jede andere willkürliche oder unwillkürliche Äußerung einschließt.) Aber der leibliche Ausdruck ist ein Tor, das ins Innere hineinführt, eine Berührung und ein Einswerden der Geister (in gewissen Grenzen) möglich macht. Im echten Schülerverhältnis nimmt der Schüler vom Lehrer nicht nur das auf, was in den Lehrworten unabhängig von dem persönlichen Leben des Sprechenden ausgedrückt ist. Die Worte selbst, der Tonfall, das Mienenspiel – kurz all das, was wir in dem Namen »Ausdruck« zusammenfassen – lassen den Schüler in jenes persönliche Leben, in eine ihm bislang unbekannt geistige Welt eingehen, er lebt ein fremdes Leben mit, wird davon erfüllt und geformt; es wird, in den Grenzen seiner Aufnahmefähigkeit und -willigkeit, sein eigenes geistiges Sein. Das kann in sehr verschiedener Weise und mit entsprechend verschiedener Wirkung geschehen. Ein selbständiger, kühner und lernbegieriger Geist wird andern Menschen wie ein Eroberer gegenüberreten. Er wird sich ihrer geistigen Welt zu bemächtigen suchen, um davon aufzunehmen, was ihm gemäß ist, und daran zu wachsen. Er wird sich das fernhalten, was ihm nicht entspricht. Ein schwacher Geist von geringem Betätigungsdrang kann, ohne es zu wollen, von dem stärkeren Leben hingerissen und überwältigt werden. Vielleicht wird er davon getragen, ohne es selbständig aufnehmen und, auf sich gestellt, fortführen zu können. Vielleicht wird er auch davon erdrückt, so daß sein Eigenleben sich nicht entfalten kann. Natürlich ist die Art und das Maß der Aufnahme nicht nur von dem Empfangenden, sondern auch von dem Gebenden abhängig: davon, ob er sich schrankenlos mitteilt oder ob er mit etwas zurückhält: mit seinen Kenntnissen, seiner persönlichen Stellungnahme, seiner Kraft und Eigenart; ob seine Selbstmitteilung Eroberung oder dienende Hingabe ist. Es gibt also auf beiden Seiten ein geistiges Sichöffnen und -verschließen, das Sache der Freiheit ist. Wir sind nicht einfach die wehrlose Beute dessen, was von außen her, durch Ausdruckserscheinungen, auf uns eindringt. Wir sind auch nicht einer hemmungslosen Preisgabe alles dessen, was in uns lebt, ausgeliefert. Mitteilung und Aufnahme von geistigem Besitz und persönlichem Leben sind weitgehend unserer Freiheit anheimgestellt. Und was dadurch zustandekommt, ist geistiges Geschehen: Miteinanderleben geistiger Personen, geistiges Wachstum und geistige Formung der einzelnen, Bildung geistiger Gemeinschaft.

Von da aus ist es wohl möglich, sich einen geistigen Wechselverkehr und ein geistiges Gemeinschaftsleben zu denken, das nicht an die Vermittlung des leiblichen Ausdrucks gebunden ist. Wir verstehen es, daß bei reinen Geistern das freie Sichöffnen zu Mitteilung und Aufnahme genügt. Und wir können uns ein geistiges Gemeinschaftsleben frei von allen jenen Entstellungen denken, die das menschliche Gemeinschaftsleben trüben. Das können Mängel sein, die in der Unvollkommenheit des menschlichen Ausdrucksvermögens liegen: Unfähigkeit, sich durch leiblichen Ausdruck angemessen mitzuteilen, und Unfähigkeit, leiblichen Ausdruck zu verstehen. Wir haben aber auch schon Entartungen angedeutet, die eine rein geistige Wurzel haben, in der Verkehrtheit des Willens begründet sind. Bei den Engeln gibt es keine falsche Selbstbehauptung, kein Zurückhalten mit der empfangenen Gnadenfülle um der eigenen Geltung willen, ebensowenig ein Sichverschließen gegen zuströmenden Reichtum. Die höheren teilen sich neidlos mit, und wenn sie etwas zurückhalten, so geschieht es aus zarter Rücksicht auf die schwächeren Geister, die der ganzen Fülle nicht gewachsen wären. Das Reich der himmlischen Geister ist ein vollendetes, jedes Glied steht darin am rechten Platz und verlangt nach keinem anderen, jedes ist mit seinem ganzen Wesen geborgen, ungehemmt entfaltet und fruchtbar, gespeist aus dem Urquell der Liebe und davon ausspendend in dem ihm zugewiesenen Wirkungskreis.

Vielleicht macht der Grundgedanke der »Hierarchie« noch Schwierigkeiten: die Mittlerrolle der Engel. Müssen wirklich die niederen Geister alles Gnadenleben von den höheren empfangen und die Menschen von den Engeln? Gibt es keinen unmittelbaren Zugang zu Gott? Gewiß bedarf Gott einer solchen Vermittlung nicht. Er hält jedes Geschöpf in Seiner Hand und kann auf jedes unmittelbar einwirken. Er schaltet sich selbst auch nicht aus, wenn Er Seine »erstgeborenen Söhne« zu Seinen Mitarbeitern macht. In allem Wirken der Geschöpfe ist Er gegenwärtig. Und in besonderer Weise ist Er wirksam in allem Gnadenwirken, das ja Mitteilung göttlichen Lebens ist. Wenn also auch Millionen Engel zwischen Gott und uns vermittelten, so würde das doch keine Trennung und keinen Abstand zwischen Ihm und uns bedeuten, weil Er noch im letzten »Mittler« uns selbst lebendig nahe wäre. Wir haben hier nicht festzustellen, ob eine solche Vermittlung tatsächlich stattfindet. Es geht uns nur um ihre Wesensmöglichkeit, und die scheint mir nicht von der Hand zu weisen zu sein. Das innerste Wesen der Liebe ist Hingabe. Gott, der die Liebe ist, verschenkt sich an die Geschöpfe, die Er zur Liebe geschaffen hat. Warum sollten nicht die Geister, die Ihm am nächsten stehen, das Vorrecht haben, an allen Seinen Ausspendungen teilzuhaben und sie weiterleiten zu helfen? Eben dadurch baut sich ja das Reich der Liebe auf, in dem alle eins sind, Gott mit jedem Geschöpf, dem Er sich hingibt und das sich Ihm hingibt, und die Geschöpfe miteinander durch Teilnahme an der sich herablassenden Liebe Gottes und wechselseitige Teilnahme an ihrer aufstrebenden Gottesliebe.

§ 6. Sinn und Fülle, Form und Stoff. Gegensatz und Abbildverhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung

Die Untersuchung der endlichen reinen Geister, der Geschöpfe, die Gott am nächsten stehen, hat uns erst recht das eigentlich Geschöpfliche am Geschöpf in den Blick gebracht. Gott ist die unendliche Fülle und vollendete Form: reine Form, weil in ihm nichts ist, was noch der Formung bedürfte, darum auch keine Möglichkeit, Einwirkungen zu erfahren. Alles endliche Seiende ist begrenzte Fülle und geformt, aber nicht zur letzten Vollendung durchgeformt. Und diese noch der Formung fähige und bedürftige Fülle ist der »Stoff«, der zu allem endlichen Wirklichen gehört. Sie ist – neben der Begrenztheit – das, was das Geschöpf dem Schöpfer als das »ganz andere« entgegensetzt. Zugleich das, was es, auch nachdem es geschaffen und damit auf sich selbst gestellt ist, in Unterwerfung unter die göttliche Gestaltungsmacht hält. Durch sie ist es bildsam durch eigene Gestaltungsmacht, d. h. durch die Gestaltungskraft der eigenen Form, und äußeren Einwirkungen von seiten anderer Geschöpfe zugänglich. Form und Stoff hängen aufs engste zusammen. Die Fülle ist das, was beiden gemeinsam ist. Form ist gestaltete oder bestimmte und wirksame Fülle. Stoff ist unbestimmte, der Gestaltung und Wirkung unterworfenen Fülle. In der Gestaltung wird der Stoff in die Form aufgenommen; die unbestimmte wird bestimmte, gestaltete, im Sinn der Form wirksame Fülle.

Das, was innerhalb der Form die Fülle bestimmt, haben wir als »Sinn« (Idee) bezeichnet. In Gott können wir nur Sinn und Fülle – beide in vollkommener Einheit – denken. Die Scheidung des Seins in der Schöpfung bedingt eine Sonderung in verschiedene Seinsgebiete, die nach Form und Stoff unterschieden sind. Der körperliche Stoff ist unbestimmte Raumfülle, der geistige Stoff ist unbestimmte Lebensfülle. Die körperlichen Formen gestalten sich bzw. ihren Stoff in den Raum hinein zu einer Welt von körperlichen Dingen. Die geistigen Formen gestalten ihre Lebensfülle in ein geistiges Reich hinein, in ein geistiges Reich von Personen und Werken, die alle in einem geistigen Wirkungszusammenhang stehen. Aber Geisteswelt und Körperwelt stehen nicht beziehungslos nebeneinander. Was nicht reiner Geist ist, das ist vom Geist geformtes Gebilde; unmittelbar vom göttlichen Geist oder mittelbar von geschaffenen Formen aus dem ihnen entsprechenden Stoff. Bei den Naturgebilden sind Stoff und Form in Wesenseinheit verbunden. Die Menschenwerke setzen solche Naturgebilde voraus, denen dann durch eine von außen angreifende Wirksamkeit ein neuer Sinn gegeben wird. Als Einheit von Sinn und Leben sind die geschaffenen Gebilde Abbilder des göttlichen Wesens. Durch ihre Stofflichkeit sind sie von ihm unterschieden. Es soll nun versucht werden, das endliche Sein durch sein Abbildverhältnis zum göttlichen zu kennzeichnen. Das ist nur möglich, wenn wir zunächst das göttliche selbst ins Auge fassen. Wir sind von den Geschöpfen her dazu aufgestiegen, vom Endlichen und Bedingten zum Unendlichen und Unbedingten, das es als Urheber und Urbild fordert. Wir haben auch bereits die Grenzüberschreitung vollzogen von dem, was aus den Geschöpfen an Aufschluß über den Schöpfer zu gewinnen ist, zu dem, was Gott selbst von sich selbst offenbart hat. Ohne diesen Übergang wäre es nicht möglich, vom göttlichen Sein her Aufschluß über das

geschöpfliche zu gewinnen. Es ist also die Dreifaltige Gottheit, in der wir das Urbild dessen suchen, was wir im Bereich des Geschöpflichen als Sinn und Lebensfülle bezeichnen.

Was den »Sinn« angeht, so können wir an frühere Ausführungen anknüpfen. Wir haben das Ewige Wort, den Logos, als die Einheit des Sinnes angesehen, die alle Sinnesfülle in sich schließt als das Urbild aller endlichen Sinneinheiten. Als den Urheber des Lebens, den »Lebendigmacher«, bezeichnet die Kirche in ihrem Credo den Heiligen Geist. Lebendigmachen kann aber letztlich nur, wer selbst das Leben nicht empfängt, sondern das »Leben in Person« ist. So dürfen wir im Heiligen Geist die göttliche Lebensfülle sehen. Es braucht kaum noch betont zu werden, daß darin keine Aufteilung des göttlichen Wesens ausgesprochen sein soll. Das eine Wesen, das allen göttlichen Personen eigen ist, ist Leben und Liebe, Weisheit und Macht. Es kann – außer den Beziehungen der Personen zueinander – nichts von einer Person ausgesagt werden, was nicht auch den andern zukäme. Es sind Versuche, das Unfaßbare faßbar zu machen, wenn wir in der unteilbaren Einheit Gottes »Eigenschaften« (Attribute) unterscheiden und wenn wir die eine dieser, die andere jener Person besonders zuschreiben (appropriieren). Dennoch ist das, was das geschöpfliche Abbild uns vom göttlichen Urbild aufschließt, geeignet, uns das geschöpfliche Sein in einem neuen Licht zu zeigen.

Um nun den Heiligen Geist als Lebensspender und Urbild des geschöpflichen Lebens zu verstehen (so weit hier von »Verstehen« die Rede sein kann), muß erst über die Stellung der dritten Person in der Gottheit etwas gesagt werden. Wie schon früher hervorgehoben wurde, gibt es zwischen den Personen keinen anderen Unterschied als den ihrer Beziehungen zueinander, die durch die verschiedene Art ihres Hervorgehens erläutert werden. Der Vater heißt Vater, weil von Ihm alles, Er aber von niemandem ausgeht. Der Sohn heißt Sohn, weil Er vom Vater ausgeht. Und »Er wird Wort des Vaters genannt, weil Er vom Vater als Erzeugnis der Verstandestätigkeit hervorgeht, als eine Geistesgeburt, wie auch in uns das innerlich vom Geist hervorgebrachte Wort genannt wird«. Die dritte Person heißt »Heiliger Geist«, »weil sie vom Vater durch den Sohn in einer einzigen Hauchung in der Weise der Liebe hervorgeht, und ist die erste und höchste Liebe: sie bewegt und führt die Herzen zur Heiligkeit, die letztlich in der Liebe zu Gott besteht«.

Wir haben versucht, die Mehrheit der göttlichen Personen von daher zu verstehen, daß Gott die Liebe ist, die Liebe aber freie Selbsthingabe des Ich an ein Du und Einssein beider im Wir. Weil Gott Geist ist, ist Er für sich selbst durchsichtig und erzeugt von Ewigkeit her das zu Seinem Sein selbst gehörige »Bild«, in dem Er sich selbst in sich selbst anschaut – den wesensgleichen Sohn, die Weisheit oder das Wort. Weil Gott die Liebe ist, darum ist das, was Er als Sein »Bild« erzeugt, wiederum Liebe und das Wechselverhältnis von Vater und Sohn liebende Selbsthingabe und Einssein in Liebe. Weil aber die Liebe das Freieste ist, was es gibt, Sichselbstverschenken als Tat eines Sichselbstbesitzenden, d. h. einer Person – bei Gott aber Tat einer Person, die nicht, wie wir, ist und liebt, sondern die Liebe selbst ist oder deren Sein Liebe ist –, darum muß die göttliche Liebe selbst Person sein: die Person der Liebe. Wenn Sohn und Vater einander lieben, so ist ihr Sichverschenken zugleich freie Tat der Person der Liebe.

Liebe aber ist Leben in der höchsten Vollendung: Sein, das sich ewig hingibt, ohne eine Verminderung zu erfahren, unendliche Fruchtbarkeit. Der Heilige Geist ist darum »die Gabe«: nicht nur die Hingabe der göttlichen Personen aneinander, sondern das Sichverschenken der Gottheit »nach außen«; er begreift in sich alle Gaben Gottes an die Geschöpfe. Weil Gottes Weisheit von Ewigkeit her alles Geschaffene vorhergesehen hat, darum ist der Logos als die Weisheit in Person das umfassende Urbild aller Wesensbestimmtheit der Geschöpfe, alles dessen, was sie sein sollen. Weil Gottes Schöpferwille, Seine daseinweckende und lebenspendende Liebe von Ewigkeit her den Geschöpfen die »Seinsmacht« oder »Kraft« zur Entfaltung ihres Wesens zugemessen hat, darum ist der Heilige Geist als die Person des Lebens und der Liebe das Urbild alles geschöpflichen Lebens und Wirkens und jenes geistigen Ausstrahlens des eigenen Wesens, das auch den stofflichen Gebilden eigen ist. Dürfen wir schließlich im Aufsichselbstgestelltsein jedes selbständigen Wirklichen – der πρώτη οὐσία – ein Bild des Vaters als des ersten, unbedingten Anfangs sehen, so wird der Aufbau des geschaffenen Seienden als »etwas, was ist« zum Abbild der Dreifaltigen Gottheit. Weil aber das Seiende Eines ist: die »Leerform« nie ohne Fülle und die Wesensfülle Sinn und Kraft zugleich, die sich ins Dasein hineingestaltet, darum ist zugleich die Einheit des göttlichen Wesens darin nachgebildet.

§ 7. Das Abbild der Dreifaltigkeit in den leblosen Körperdingen

Wir gewinnen von hier aus Verständnis für die Wesensform als das Sinngebende und Seinsvollendende, Gestaltungsmächtige. Das ist sie schon im niedersten Wirklichkeitsbereich der bloß körperlichen Dinge. Ihre Seinsmacht ist hier Kraft zu raumfüllender Gestaltung und Wirken im Raum. Die körperlichen Gebilde sind durch die in ihnen waltende Formkraft, unter Mitwirkung äußerer Ursachen, gestaltet. Wir haben auf dieser untersten Stufe keinen der Formung zeitlich vorausgehenden Stoff, aber doch eine Einheit aus Form und Stoff. Die Fülle ist hier »Raumfülle«. Sie ist geformt, aber nicht durchgeformt, sondern weiterer Formung fähig, darum »Stoff« in dem doppelten Sinn des Raumfüllenden und des bestimmbaren Unbestimmten. In der Erschaffung der Körperwelt haben wir den Ursprung von Form und Stoff und die Scheidung von raumfüllendem Stoff und Geist vor uns. Der Geist schafft sich im Raum und der Raumerfüllung ein ihm selbst fremdes »Mittel«, um sich darin darzustellen. Es ist ein weiterer Schritt über das hinaus, was wir in der »Heraussetzung« der Ideenwelt aus dem göttlichen Geist vor uns haben. Stoffliche Formung ist Sichabbilden des Geistes im räumlichen »Gebilde«. Die Formen der körperlichen Dinge sind ein Mittleres zwischen persönlichem Geist und raumfüllendem Stoff und der Weg von einem zum andern. Als Sinn und sich entfaltende Kraft haben sie etwas vom Wesen des Geistes in sich, aber es fehlt ihnen zur vollen Geistigkeit die Bewußtheit und Freiheit und die Lebendigkeit als Beweglichkeit aus sich selbst. Der Geist benützt sie als Übergänge in eine Welt von Raumgestalten, die ihm als Sprache dienen soll. Sie

sind als Sprache vom Geist gesprochen und dem Geist verständlich, aber sie verstehen sich nicht selbst. Sie sind als Kräfte bewegt und bewegend, aber sie bewegen sich nicht selbst. Der Geist als verstehender (intellectus) spricht das Wort oder den Sinn aus, und es bleibt ein Verstehbares (intelligibile), dem Geist Zugängliches. Der Geist als bewegter (voluntas) macht den Sinn zu einem krafterfüllten bewegten, beweglichen und bewegendem (motum, mobile et motivum). Die erste Bewegung ist die Formung als Stoffgestaltung in den Raum hinein. Sie ist die Voraussetzung für die zweite: das Wirken der geformten Stoffgebilde – der Körper – im Raum, ihr Bewegt- und Verändertwerden, Bewegen und Verändern im ursächlichen Zusammenhang. Das ist zunächst der Zusammenhang der ganzen räumlich-stofflichen Welt oder Natur. Wie aber das vom schöpferischen Verstand »Gesprochene« ein Verstehbares für den geschaffenen Verstand bleibt, so das vom schöpferischen Willen Gewirkte und Wirkungsmächtige auch ein für den geschaffenen Willen Zugängliches. Es ist aber hier zu beachten, was früher über die verschiedenen möglichen Zustände der geschaffenen Welt gesagt wurde. Die Stoffnatur, die wir aus der Erfahrung kennen, ist weder reiner Ausdruck des göttlichen Schöpfungsplans noch reine Auswirkung des göttlichen Willens, weder reine Gestaltung von innen nach außen noch reibungsloses, wechselseitig förderndes Ineinandergreifen der Kräfte. Aber indem ihr tatsächlicher Zustand als »gefallener« über sich selbst hinaus auf einen »integren« zurückweist, wird dessen Möglichkeit sichtbar.

Zur Klärung des Aufbaus der rein stofflich-körperlichen Gebilde ist noch daran zu erinnern, daß in den vorausgehenden Ausführungen die Ausdrücke Leib, Seele, Geist in verschiedenem Sinn gebraucht wurden. In dem Sinn, den die Erfahrung nahelegt, sind sie an bestimmte Wirklichkeitsbereiche gebunden. »Seele« ist dann die stoffüberlegene Form, die einen Körper belebt und mit Hilfe fremder Aufbaustoffe in einem zeitlichen Entwicklungsgang von innen her der Wesensart entsprechend gestaltet. »Leib« ist eben dieser von der Seele belebte und gestaltete Körper. Unter »Geist« wird ein unkörperliches, vernünftiges und frei tätiges Wesen verstanden (die Menschenseele oder ein »reiner Geist«). Im weiteren Sinn wird der Name auch auf unpersönliche Gebilde ausgedehnt: auf Sinngebilde, die für persönliche Geister verständlich sind und für ihr Leben Bedeutung haben.

Wenn man die Namen Leib, Seele, Geist so versteht, dann ist ein körperliches Gebilde, das nicht in lebendigem Entwicklungsgang durch eine stoffüberlegene Form gebildet ist, kein Leib, die zugehörige Form ist keine Seele, erst recht kann hier von einem freitätigen Geist nicht die Rede sein. Aber einen »Sinn« hat der »tote Körper« wie jedes Geschöpf, und so ist er, im weiteren Sinn des Wortes, ein geisterfülltes Gebilde, durch das der Schöpfergeist zum geschaffenen Geist spricht. Indem es mit Hilfe seiner sinnenfälligen Erscheinung seinen Sinn ausspricht, geht es aus sich heraus und hat ein »geistiges Sein«. Damit kommen wir zu der zweiten Bedeutung von Leib – Seele – Geist, wonach sie die Grundformen des wirklichen Seins bezeichnen: seelisches Sein die fließende Bewegtheit, die zur Gestaltung drängt, leibliches Sein der Besitz des ausgestalteten Wesens, geistiges Sein das freie Herausgehen aus sich selbst, das Sichaussprechen oder -ausatmen des Wesens. Diese dreieinige Entfaltung ist auch für die »toten Dinge« in Anspruch zu nehmen, sofern auch sie erst im Lauf ihres

zeitlichen Daseins zu der ihrer Wesensbestimmtheit entsprechenden Gestalt gelangen, sofern sie diese ausgeformte Wesensgestalt wirklich besitzen und sofern sie ihr Wesen aussprechen oder aushauchen.

So finden wir im Gebiet des stofflichen Seins eine zweifache Dreieinheit: im Aufbau des Seienden, sofern es als dinglicher Träger seines Wesens ein auf sich selbst Gestelltes ist, durch sein Wesen ein Sinnvolles und vermöge der zur Wesensform gehörigen Kraft sich in seinem Sein entfaltet. Die Seinsentfaltung ist wiederum eine dreieinige; das Sichhineinformen in die wesenseigentümliche Gestalt, der Besitz des ausgeformten Wesens und das Hinausgehen über sich selbst in äußerer Wirksamkeit (im Eingreifen in den ursächlichen Zusammenhang der körperlichen Natur und in der Ausstrahlung des eigenen Wesens in die geistige Welt).

Schließlich hat die dreifache Seinsentfaltung im Gebiet des stofflichen Seins noch ein Sinnbild in den drei Grundarten der Raumerfüllung: der flüssigen, festen und gasförmigen Stoffgestaltung.

§ 8. Das Abbild der Dreifaltigkeit in den unpersönlichen Lebewesen

Als stoffüberlegene Form, lebendige Form oder Seele haben wir das in der Gestaltung der Lebewesen Wirksame angesprochen, das sich als »Mitte« einer Gestalteinheit auswirkt: sie selbst von innen her umgrenzend und abschließend, bereits vorhandene Stoffe zu ihrem Aufbau in sich aufnehmend und umformend, schließlich neue selbständige Gebilde derselben Art aus sich hervorbringend. Hier ist Formung Leben als Eigenbewegung, als in sich geschlossener Kreislauf und doch über sich selbst hinausgreifende Zeugung: darin Abbild der göttlichen Selbstgenügsamkeit und Selbstbewahrung und zugleich der göttlichen Selbsthingabe und Fruchtbarkeit. Das Lebendige ist stärker als das nur Körperlich-Stoffliche auf sich selbst gestellt, weil es ein in sich selbst Anfangendes ist – also ein stärker ausgeprägtes Bild des Vaters. Es ist als aus sich selbst umgrenzte Gestalt geschlossene Sinneinheit – also stärker ausgeprägtes Bild des Logos. Es trägt die Kraft zur Entfaltung des eigenen Wesens und zur Zeugung neuer Gebilde in sich – als Lebendiges und Fruchtbare ist es stärker ausgeprägtes Bild des Heiligen Geistes. Seine »Seinsmacht« oder »Lebenskraft« ist eine bemessene: der Gestalteinheit entsprechend, zu der es sich entfalten soll, und den »Geburten«, die es darüber hinaus leisten soll. Wie aber sein Wesen ein nicht von vornherein abgeschlossen verwirklichtes, sondern ein sich entwickelndes, in der Zeit sich verwirklichendes ist, so trägt es auch das ihm durch sein Wesen bestimmte Kraftmaß nicht von vornherein in sich, sondern muß erst in seinen Besitz gelangen. Und es ist dafür, wie für den Aufbau seiner Gestalteinheit, auf die Stoffe der Körperwelt angewiesen. Wie es fremde Stoffe aufzunehmen und sich einzugestalten vermag, so kann es auch die ihnen innewohnenden Kräfte sich dienstbar machen, in lebendige Kraft umformen. Darum ist die mehr oder minder vollkommene Entfaltung seines Wesens von der »Umwelt« abhängig.

Bei den Pflanzen ist die Formung noch reine Stoffgestaltung. Sie sind noch nicht »zu sich selbst« und damit zu innerer Gestaltung gekommen. In der Tierseele ist dieser Durchbruch erfolgt. Sie leistet noch, wie die niederen Formen, die räumliche Stoffgestaltung, aber darüber hinaus ist ihr Leben innere Bewegung und Formung einer seelischen Gestalt. Die Nahrungsaufnahme wird »gespürt«: der Geschmack der aufgenommenen Stoffe als Sinneseindruck »von außen« und die Sättigung als Vorgang im Leibe und Zustand des Leibes, beides verbunden mit einem »inneren Eindruck«, mit Lust oder Unlust, und einer länger dauernden inneren Zuständigkeit, Wohlbehagen oder Mißbehagen. Ja auch das vorhandene Maß an Kraft wie seine Steigerung und Minderung wird gespürt in eigentümlichen »Lebensgefühlen«. Das alles ist begründet im Wesen der Seele, die hier eine dreifache Entfaltungsrichtung hat: in die stoffliche Leiblichkeit hinein, in sich selbst hinein und aus sich selbst heraus – denn jeder äußere Sinneseindruck ist Begegnung mit der Außenwelt, der Gegensatz von Selbst und Außenwelt ist gespürt, das seelische Leben ist Auseinandersetzung mit der äußeren Welt, Leib und Seele formen sich in dieser Auseinandersetzung. Dieser Formung des Einzelwesens in seinem leiblich-seelischen Leben geht aber schon die ursprüngliche Formung durch die artmäßige Wesensbestimmtheit voraus. Die »Lebenskraft« ist hier leiblich-seelische Kraft; und das bedeutet nicht nur Kraft, den Stoff zum Leib zu gestalten, sondern Fähigkeit, den schon gestalteten Leib im Raum auf mannigfache – aber immer der Wesensart entsprechende – Weise zu bewegen und zu betätigen (eben darin erfährt er seine »Ausgestaltung«) und sich innerlich auf mannigfache Weise zu bewegen und zu betätigen (darin prägt sich die ursprünglich »angelegte« Gestalt der Seele aus). Das, was dem Tier »begegnet«, setzt es innerlich in Bewegung und veranlaßt es zu Stellungnahmen dem Begegnenden gegenüber: Furcht, Zorn u. dgl. Sie sind »Antworten« auf die erlittenen Eindrücke, haben ihren Ansatzpunkt im Innern, aber eine Richtung nach außen und eine mehrfache Auswirkung: sie geben dem Leib ein bestimmtes Gepräge (das, was wir leiblichen »Ausdruck« des Seelischen nennen: vorübergehende Gestaltung und bleibende »Züge«), sie geben Anlaß zu nach außen gerichteter leiblicher Tätigkeit (z. B. Flucht- oder Greifbewegungen), und sie hinterlassen auch »Spuren« in der Seele: eine Geneigtheit und Bereitschaft zur Wiederholung der entsprechenden Stellungnahmen, auch eine dauernde innere Gestimmtheit (das, was die Scholastik »habitus« nennt). Die seelische Kraft, die eine ist, erfährt dadurch eine Gliederung und Ausformung zu einer Mannigfaltigkeit von »Kräften« (Fähigkeiten, Fertigkeiten, Neigungen), ohne ihre Einheit zu verlieren. Und das »Leben« selbst, in dem sie sich entfaltet, ist geformt zu Lebensregungen von verschiedenem Gehalt. In all dem offenbart sich eine Stoffüberlegenheit, die über die der Pflanzenseele weit hinausgeht: ein vom raumfüllenden Stoff abgelöstes inneres Eigenleben, das sich in dem bereits geformten Stoffgebilde (dem Leib) durch beständige Umgestaltung (in den Ausdruckserscheinungen) widerspiegelt und den Leib zum Werkzeug seiner Betätigung in der äußeren Welt macht. Das wird ermöglicht durch die Doppelnatur des Leibes, der zugleich ein Körper in der Körperwelt und ein von der Seele geformtes lebendiges Gebilde ist, und die Doppelnatur der Seele, deren Leben zugleich innere Bewegung und äußere Stoffgestaltung ist: so ergibt sich die Umformung von seelischer zu leiblicher und von leiblicher zu körperlicher Bewegung. Andererseits bleibt das seelische Leben leibgebundenes und bedingtes. Es widerfährt der Seele nichts, was ihr nicht durch den

Leib widerführe und Leib und Seele gemeinsam beträfe, und nichts, was sich nicht in irgendeiner Weise wieder leiblich auswirkte. Und die Kraft der Seele, die sich in ihrem inneren Leben (wie auch in ihrer äußeren Stoffgestaltung) betätigt und verbraucht, wird genährt durch die Zuströme, die sie durch Vermittlung des Leibes aus der Körperwelt erfährt, andererseits auch verzehrt durch die Widerstände, denen sie bei der Auseinandersetzung mit der Außenwelt begegnet.

Mit dem Aufbruch eines inneren Lebens ist ein ganz neues Abbildverhältnis zur Gottheit gewonnen: ein Widerspiel der Doppelheit von innerem Eigenleben und über sich hinausgreifendem Gestalten einer äußeren Welt. Und das innere Leben trägt schon in sich das Siegel der Dreifaltigkeit: als eigenständiges Leben das Bild des Vaters, als sinnerfülltes Leben (das ist es durch seine Gehalte, wenn sie auch noch nicht vom Ich selbst verstandene Gehalte sind) ein Bild des Sohnes und als Leben, Kraftäußerung und Wesensausstrahlung ein Bild des Heiligen Geistes. Das gesamte Innenleben aber und die Formung des Leibes wie das Hineinwirken in die äußere Welt sind noch durchaus »Geschehen«: unverstanden und unfrei, nicht persönliche Tat des freien Geistes.

§ 9. Das Gottesbild im Menschen

1. Die Menschenseele im Vergleich zu den niederen Formen und zu den reinen Geistern

Alle Formen körperlicher Gebilde sind »Übergänge« vom persönlichen Geist zum raumfüllenden Stoff, Wege oder Mittel zu seiner Hineingestaltung in den Raum. Sie gehören dem Geist zu als sein Erzeugnis und tragen – von den niederen zu den höheren aufsteigend – immer mehr von seiner Natur in sich. Wo ein inneres Eigenleben vorhanden ist – also in der Tierseele –, da ist schon eine Vorstufe geistigen Lebens erreicht. Und wo das seelische Eigenleben persönlich geformt ist, da ist die Geistnatur voll ausgeprägt: darum ist die Menschenseele nicht nur ein Mittleres zwischen Geist und Stoff, sondern ein geistiges Geschöpf, nicht nur Gebilde des Geistes, sondern bildender Geist. Weil sie aber nicht aufhört, Mittel und Übergang zu sein, weil sie als Form des Leibes sich in derselben Weise wie die niederen Formen in den Raum hinein gestaltet und weil ihre Geistigkeit selbst die Spuren der Stoffgebundenheit an sich trägt, schließlich weil sie verborgener Grund ist, aus dem das geistige Leben aufsteigt, darum ist sie gattungsmäßig von den reinen Geistern unterschieden. Es soll versucht werden zu zeigen, wie sie sich als stoffgestaltende Form von den niederen Formen, als Geist von den höheren Geistern unterscheidet. Die Formung des Leibes und der Seele geschieht zunächst – d. h. vor der Geburt und in der ersten Lebenszeit – ähnlich wie beim Tier – als unwillkürliches Geschehen. Diese unwillkürliche Formung hört während des ganzen Lebens nicht auf, es tritt ihr aber eine andere zur Seite, greift in sie selbst ein und gewinnt ihr Boden ab, sobald die Erziehung einsetzt. Als ein Mittleres zwischen der völlig unwillkürlichen Formung (wie sie etwa im Wachstum und in der Ausbildung der Glieder und Organe vorliegt – in dem, was wir »physiologische Vorgänge« nennen) und

zwischen der willentlichen, etwa der freien Beherrschung der Körperhaltung und des Mienenspiels, liegt die Gewöhnung des Kleinkindes, die man der Dressur der Tiere vergleichen kann. Das Kind wird daran gewöhnt, zu bestimmten Stunden zu schlafen und zu essen, es »lernt« unter Anleitung gehen und »sprechen« (damit ist vorläufig nur gemeint: bestimmte Worte äußerlich nachbilden), ehe es zur Vernunft erwacht ist, d. h. seinen Willen einsetzen und verstehen kann, was von ihm verlangt wird. Es handelt sich hier um eine Benutzung bildsamer Triebe durch den gestaltenden Willen der Erwachsenen, und das Ergebnis sieht dem Gehaben freier und vernunftbegabter Personen zum Verwechseln ähnlich, in Wahrheit liegt aber noch keine »persönliche« Formung vor. Diese wird erst möglich, wenn das eigentliche Geistesleben beginnt: wenn das Ich »erwacht« und seiner selbst im vollen Sinne bewußt ist – ein Bewußtsein, das in echtes Verstehen des eigenen Lebens und alles begegnenden Sinnes übergehen kann –, und wenn es sich selbst bestimmen, d. h. seinem Tun die Richtung geben und darin sich einsetzen kann. Erziehung setzt Freiheit und Verständnis voraus, weil sie sich an den Willen wendet, um ihm eine Richtung für sein Tun zu weisen; diese Richtung einzuschlagen aber ist seine Sache. »Körperliche Erziehung« ist daher nicht Körperpflege und nicht Gewöhnung, sondern Anleitung des Willens zu planmäßiger – d. h. zielbewußter und freier – Formung des Leibes. Möglich wird solche freie Formung dadurch, daß auch hier die Seele Form des Leibes ist, deren Verhalten sich natürlicherweise im Leib ausdrückt, daß aber in dieser Seele das Ich wohnt, daß ihre Verhaltensweisen sein Leben sind, daß es sie – in einem gewissen Umfang – selbst hervorrufen und in noch weiterem Umfang unterdrücken, in der Entstehung hemmen kann. Auch das Hineinwirken in den Leib kann willkürlich in Angriff genommen und gehemmt werden. (Der Ausdruck der Freude kann unterdrückt oder auch künstlich hervorgebracht werden.) Das ermöglicht die willkürliche Gestaltung des Leibes. Weil es sich dabei aber um Beeinflussung eines im Gange befindlichen Geschehens handelt, wird für den scharfen Beobachter »Echtes« und »Vorgetäushtes« oder »Gemachtes« unterscheidbar bleiben. Wo nicht erst der leibliche Ausdruck, sondern schon die Gemütsbewegungen selbst gedämpft und gezügelt werden, da allerdings ist die äußere Beherrschtheit schon wieder natürlicher Ausdruck. Und wo seelisches Gleichmaß Ergebnis innerer Sammlung ist, da entspricht ihre äußere »Eingezogenheit« als letzter Abschluß einer Durchformung vom Innersten her.

Aus dem Gesagten ist schon klar geworden, daß »freie Formung« oder »Selbstgestaltung« nicht nur Gestaltung des Leibes, sondern auch und sogar vornehmlich Gestaltung der eigenen Seele ist. Der Mensch ist geistige Person, weil er nicht nur seinem Leib, sondern auch seiner Seele frei gegenübersteht, und nur soweit er über seine Seele Macht hat, hat er sie auch über den Leib. Die Fähigkeit zur Selbstgestaltung hängt bei der Seele zugleich mit dem zusammen, was sie mit dem reinen Geist gemeinsam hat und was sie von ihm unterscheidet. Das Gemeinsame ist, daß sie sich ihres Ichlebens bewußt werden und daß sie frei auf seinen Verlauf einwirken kann. Das Unterscheidende ist, daß ihr freies Verhalten nicht ihr ganzes Sein umfaßt, sondern Eingreifen in ein bereits im Gange befindliches Geschehen ist und daß ihr Verhalten Spuren in ihr zurückläßt, daß sie dadurch erst Ausgestaltung und feste Prägung bekommt. Der reine Geist bekommt sein Wesen als fertig geprägte Gestalt in die Hände

und entfaltet es in seinem Leben, ohne daran etwas zu ändern. Die Seele muß erst in den Besitz ihres Wesens gelangen, und ihr Leben ist der Weg dazu. Darum ist hier »Gestaltung« möglich und nötig. Damit aber diese Gestaltung freie Gestaltung sei, nicht unwillkürliches Geschehen wie die Gestaltung der Tierseele durch ihren naturhaften Entwicklungsgang, muß sie um sich selbst wissen und zu sich selbst Stellung nehmen können. Die Seele muß in einem doppelten Sinn »zu sich selbst kommen«: sich selbst erkennen und werden, was sie sein soll. An beidem hat ihre Freiheit Anteil. Aber auch das erkenntnismäßige Zu-sichselbst-kommen hat noch einen mehrfachen Sinn, weil sowohl »Erkenntnis« als »Selbst« mehrdeutig ist. Es ist davon schon gelegentlich gesprochen worden.

2. Stufen der Selbsterkenntnis

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, den Sinn des Wortes »Erkenntnis« allseitig zu entfalten. Nur auf verschiedene Möglichkeiten und Stufen der Selbsterkenntnis soll hingewiesen werden, weil damit zugleich etwas vom Wesen der geistigen Seele enthüllt wird. Die ursprünglichste Form der Selbsterkenntnis ist das Bewußtsein, von dem das Leben des Ich begleitet ist. Das Ich ist hier das seiner »selbst« und seines Lebens Bewußte. Daß zu seinem Sein (= Leben) das Für-sich-selbst-dasein (= Bewußtsein) gehört, daß das Ich ein »sich« im Gefolge hat, die dem geistigen Leben innewohnende Rückbezogenheit, gibt dem »Selbst« seinen ursprünglichsten Sinn. Dieses Bewußtsein ist kein eigener »Akt«, keine selbständige Erlebniseinheit, und das seiner selbst bewußte Ich ist kein »Gegenstand«: d. h. es gibt hier noch kein Gegenüber von Erkenntnis und Erkanntem wie bei äußerer und innerer Wahrnehmung. Es ist bereits erwähnt worden, daß mit dem ursprünglichen, ungeteilten Ichleben schon ein erkenntnismäßiges Hinausgreifen über das »reine Ich« verbunden ist. Ich erlebe meine Lebensregungen oder Lebensbetätigungen als aus einer mehr oder minder großen Tiefe aufsteigend. Der dunkle Grund, aus dem sich alles menschliche Geistesleben erhebt – die Seele –, tritt im Ichleben ans Tageslicht des Bewußtseins (ohne damit »durchsichtig« zu werden). Dadurch enthüllt sich das Ichleben als ein seelisches und zugleich – durch das Ausgehen von sich selbst und das Aufsteigen zum Licht – das seelische Leben als geistiges. Das »Selbst« erweitert sich von dem punktartigen »reinen Ich« um den »Raum« der Seele, den das Ich umfaßt, ohne ihn als ganzen ins Licht heben zu können, den es nicht erfüllt, aber durchwandern kann. Ich und Seele stehen nicht nebeneinander, eins ist nicht vom anderen ablösbar: zur Menschenseele gehört ein persönliches Ich, das in ihr wohnt, das sie umfaßt, in dessen Leben ihr Sein gegenwärtig-lebendiges und bewußtes wird. Und das menschliche Ich ist ein solches, dessen Leben aus der dunklen Tiefe einer Seele aufsteigt.

Die erhellbare Dunkelheit der Seele macht es verständlich, daß Selbsterkenntnis (im Sinn von Erkenntnis der Seele) als ein allmählich anwachsender Besitz aufzufassen ist. Daß ihr Erwerb Aufgabe sein kann, dafür ist Voraussetzung, daß sie frei vollziehbar ist. Das ursprüngliche Bewußtsein, das alles Ichleben als ihm zugehörig begleitet, ist einfach da, ohne willentlich eingeleitet zu werden. Es kann aber übergehen in eine Erkenntnistätigkeit, die als Tätigkeit frei ist; und weil sie es ist, darum ist auch der Übergang dazu bereits frei vollziehbar. Wenn ich mich irgendeiner geistigen Lebensregung, etwa einer Freude zuwende, so ist diese Zuwendung nicht mehr – wie das begleitende

Bewußtsein – ein die Freude selbst mitaufbauender Bestandteil, sondern etwas Neues, eine selbständige Erlebniseinheit. Die Freude und das sich ihr zuwendende aufmerkende Erfassen stehen sich als Gegenstand und gegenständlich gerichtetes Erkennen gegenüber. Die aufmerkende Zuwendung ist der erste Schritt zur Erkenntnis im engeren und eigentlichen Sinn

des Wortes: zur verstandesmäßigen Aneignung, die feststellt, was das Erkannte ist, und es begrifflich faßt und einordnet; die ferner seinen Zusammenhängen, seinem Woher und Wozu, seinen Bedingungen und Folgen nachgeht. So mannigfaltig das seelische Sein und Leben ist, so mannigfaltig sind auch die Erkenntnisweisen, durch die es zu erfassen ist. Die Aufmerksamkeit kann sich dem Gehalt des Erlebnisses – z. B. der Freude – zuwenden, um daran zur Abhebung zu bringen, was Freude überhaupt ist. Von solcher allgemeiner Wesenserkenntnis können wir hier absehen, weil sie in der Selbsterkenntnis (jedenfalls unmittelbar) nicht weiterführt. Es kann aber auch sein, daß der Blick auf die zuvor verborgene Tiefe der Seele gelenkt wird, die in dem Erlebnis aufgeleuchtet ist. Ich habe etwas getan, was ich mir bisher nicht zugetraut hätte, und es geht mir daran erst auf, »was ich für ein Mensch bin«. Auch das kann noch in verschiedener Weise geschehen. Es gibt eine Art, sich selbst zu betrachten, wie man andere betrachtet; gleichsam von außen wahrnehmend, feststellend, beobachtend. Das ist es, was wir »innere Wahrnehmung« nennen. Selbsterfahrung und Selbstbeobachtung bauen darauf auf und führen in derselben Richtung weiter. Und die Selbsterziehung kann daran anknüpfen. Ich versuche mich im Malen, finde, daß es nicht übel geht, und beschließe, das neuentdeckte Talent auszubilden. Ich habe mich ein paarmal bei einem vorschnellen Urteil »ertappt« und sehe darin eine schlimme Gewohnheit, die ich bekämpfen muß. Solche Feststellungen, bei denen ich mir selbst wie einem Gegenstand gegenüberstehe, zeigen – wie früher gesagt wurde – die Seele als ein dingartiges Ganzes mit Eigenschaften, die sich in ihrem Verhalten bekunden, andererseits durch das Verhalten beeinflussbar sind. Und weil dies Verhalten »mein« Verhalten ist, Sache meiner Freiheit, darum habe ich die Macht, an der Gestaltung meiner Seele selbst mitzuarbeiten. Aber mit solcher Betrachtung und Behandlung seiner selbst wird das Wesen der Seele nicht erreicht und darum auch keine echte Wesensgestaltung. Nicht die hinzutretende Feststellung, sondern das ursprüngliche Erlebnis enthüllt etwas vom Wesen der Seele, das sich in diesem Erlebnis nicht bloß »bekundet«, sondern darin lebt und zutage tritt. Und nur als ein ursprünglicher Lebensvorgang ist echte Wesensgestaltung möglich. Dabei ist unter »Wesen der Seele« nicht das allgemeine Wesen gemeint (was eine Seele überhaupt ist), sondern das der einzelnen Menschenseele Eigene, ihre »persönliche Eigenart«. Wenn ich auf Grund einer Belehrung die verstandesmäßige Überzeugung gewinne, daß es unrecht sei, vorschnell zu urteilen, wenn ich in der vorhin geschilderten Weise diesen Fehler an mir bemerke und mir vornehme, ihn zu bekämpfen, so ist es möglich, daß mir das gelingt, daß ich mich in einer für mich selbst und andere deutlich merklichen Weise verändere – und bei all dem braucht in der Tiefe nichts zu geschehen. Ich bin »im Grunde noch derselbe Mensch«. Etwas ganz anderes ist es, wenn ich z. B. durch ein leicht ausgesprochenes Urteil einen Menschen schwer gekränkt habe und nun merke, »was ich angerichtet habe«. Ich erfahre hier in einer ursprünglichen und eigentlichen Weise, was es um das Urteilen ist. Es

erfaßt mich ein Entsetzen vor der Folgeschwere meines Verhaltens, ich werde mir in meiner Leichtfertigkeit selbst zum Abscheu. Das ist die »contritio«, die reuige Zerknirschung, die die Seele zu einer echten inneren Erneuerung fähig macht. Hier wird wirklich das Übel an der Wurzel gepackt. Es soll jetzt nicht die sachlich naheliegende Frage erörtert werden, was bei einem solchen Vorgang natürlich und was übernatürlich ist. Es muß erst der natürliche Bau der Seele geklärt sein, ehe verständlich werden kann, wo in ihr eine Ansatzmöglichkeit für übernatürliche Einwirkungen ist.

Es ist öfter von der Seele als von einem »Raum« gesprochen worden, von ihrer »Tiefe« und »Oberfläche«. Dasselbe besagt das Bild von der Seelenburg, die äußere und innere Gemächer und schließlich ein Allerinnerstes hat. Das Ich ist der Bewohner dieser Burg und kann sich in einem der äußeren Gemächer aufhalten oder auch mehr ins Innere zurückziehen. Die erörterten Beispiele können uns helfen, den Sinn dieser Bilder zu verstehen: sie bleiben ja immer ein Notbehelf, um völlig unräumliche Verhältnisse zu veranschaulichen. Das Ich, das sich selbst wahrnimmt, beobachtet und bearbeitet gleich einem äußeren Ding, sitzt offenbar nicht im Inneren. Es scheint fast, als hätte es die Burg verlassen, um sie von außen zu betrachten. Das ist nun freilich nicht möglich; denn das Betrachten seiner selbst ist »Ichleben«, und das Ich hat kein Leben, das nicht Leben der Seele wäre; ohne Zusammenhang mit ihr wäre es nichts. Wenn es sich geistig in den Standpunkt eines Zuschauers versetzt, um sich selbst zu betrachten, so bleibt es mit diesem Sichversetzen doch in sich selbst verhaftet. Aber das darf man sagen, daß es den natürlichen Ort seines Seins, den Schwerpunkt verlassen hat, daß es die ursprüngliche Lebensrichtung aufgegeben hat und nicht die volle, ungebrochene und ungeteilte Lebenskraft besitzt. Wenn es sich aber an einem Punkt befindet, in dem es nicht ganz und ungeteilt »es selbst« ist, kann es sich auch nicht ganz mit umgestaltender Kraft umfassen.

3. Wesen, Kräfte und Leben der Seele

Die Seele als Ganzes wurde als Wesensform des Leibes in Anspruch genommen. Sie ist aber (wie sich schon bei der Tierseele zeigte) selbst etwas Geformtes und trägt ihre Form in sich. Das Wesen der Seele (wiederum als Einzelwesen verstanden: das diesem Menschen Eigene, das ihn zu dem macht, was er ist) ist das ihre »Kräfte« und ihr »Leben« Formende, und diese Formung beruht darauf, daß im Wesen selbst, wie gesagt wurde, »Sinn« und »Kraft« zu unterscheiden sind. Der Sinn ist die Zielgestalt, auf die die Seele durch ihre Wesensbestimmtheit hingeordnet ist; die Kraft oder Seinsmacht ist ihr gegeben, um das zu werden, was sie sein soll. Die Kraft entfaltet sich im Leben der Seele (»Leben« im dreifachen Sinn der Leibgestaltung, des innerseelischen, nicht bewußten Geschehens und des bewußten Ichlebens). Das Ichleben ist wiederum Geformtes, Sinnerfülltes. Es erhält seine Sinnbestimmtheit durch das Wesen der Seele, aber nicht allein von daher. Das Ichleben ist – wenn nicht allein, so doch überwiegend – Auseinandersetzung der Seele mit etwas, was nicht sie selbst ist: mit der geschaffenen Welt und zuletzt mit Gott; es ist Empfangen von Eindrücken, innere Verarbeitung und Antwort darauf; dadurch bestimmt sich die Mannigfaltigkeit seines Sinnesgehaltes und seine Gliederung in ein Nacheinander und Nebeneinander in sich geschlossener Erlebniseinheiten, während auf dem durch alle hindurchgehenden, ununterbrochenen Fluß des Lebens die Einheit des

»Erlebnisstroms« beruht. Den Grundrichtungen des Ichlebens (als empfangendes, innerlich verarbeitendes und antwortendes) entsprechend formt sich zugleich die eine seelische Kraft zu einer Mehrheit verschieden gerichteter »Kräfte« (= Potenzen): auf das Empfangen hingebundene Erkenntniskräfte (»niedere« und »höhere« oder »sinnliche« und »geistige«, dem Aufbau und der Gliederung der gegenständlichen Welt entsprechend), innerlich bewahrende und verarbeitende (von ihnen wird noch besonders zu sprechen sein) und antwortende, mit dem scholastischen Ausdruck »vires appetitivae« – Strebenkräfte – genannt und herkömmlich auch in niedere und höhere geteilt, in sinnliche Strebevermögen und Willen. Die Herausbildung einer Mannigfaltigkeit von »Kräften« hebt die Einheit der Seele und der ihr innewohnenden Kraft nicht auf. Erfahrungsmäßig zeigt sich das darin, daß ein starker Kraftverbrauch durch eine bestimmte Art der Betätigung eine Hemmung für andersgerichtete Betätigungen bedeutet.

Es ist ferner zu bedenken, daß bei der Menschenseele – ebenso wie bei den Wesensformen der niederen Lebewesen – das Maß an Kraft, das ihr nach ihrer Wesensbestimmtheit zukommt, nicht vom Beginn ihres Daseins an vorhanden ist, sondern daß es im Lauf ihrer Entwicklung erst erworben werden muß. Ihr Leben selbst ist ein ständiger Kraftverbrauch, aber es führt dazu, ihr Quellen der Kraft zu erschließen. Das geschieht einmal durch den Aufbau des Leibes, aus dem die seelische Kraft immer wieder erneuernde Zuschüsse erhält (wenn auch das leibliche Leben ebenso wie das innerseelische einen dauernden Kraftverbrauch darstellt); es geschieht aber auch durch Zuströme aus der ich-jenseitigen Welt, die durch das Ichleben zugänglich wird. Der helle Sonnenschein und das strahlende Blau des Himmels, eine heitere Landschaft, ein fröhliches Kinderlachen, ein aufmunterndes Wort – all das kann in der Seele neues Leben wecken. Was davon in die Sinne fällt, ist Ausdruck eines Geistigen, das in die Seele aufgenommen zu werden verlangt, um darin Leben zu gewinnen. Indem es aber darin aufgenommen wird, entfaltet es eine lebenspendende Kraft. Darin enthüllt sich noch einmal ein neuer Zusammenhang zwischen »Sinn« und »Kraft«. Der aus dem Lebenszusammenhang geistiger Personen gelöste Sinn, wie er uns in den vom Geist geschaffenen unpersönlichen Gebilden entgegentritt, ist gleichsam mit Kraft geladen (mit »potenzieller Energie«) und kommt zur Entladung, wenn er wieder in den Lebenszusammenhang einer geistigen Person eingeht. Das vollzieht sich im Innern der Seele, wo die aufgenommenen Sinnesgehalte verarbeitet werden.

4. Das Innere der Seele

Das Innere der Seele recht zu verstehen, ist von größter Bedeutung, um über die Eigentümlichkeit der Menschenseele Klarheit zu gewinnen. Die Erkenntniskräfte versehen gleichsam den Außendienst in der Seelenburg; sie lassen die Dinge der Außenwelt herein oder holen sie sogar herbei: die Sinne sind die Eingangstore für die »sinnenfälligen« Dinge; der Verstand dringt erobernd in die räumliche Ferne, die jenseits des sinnenfälligen Bereiches liegt, und ins »Innere« der Dinge, das nicht in die Sinne fällt, aber durch das sinnenfällige Äußere zugänglich wird. Die sinnliche Wahrnehmung wie die Verstandeserkenntnis ist eine Erlebniseinheit von mehr oder minder langer Dauer. Sie geht vorbei und macht neuen Lebensregungen Platz. Aber mit ihrem Verklingen geht ihr Gehalt nicht verloren. Der

einmal aufgenommene Sinngehalt wird im Inneren verwahrt – für längere oder kürzere Zeit, möglicherweise auch für immer. Die erste Art inneren Aufnehmens und Bewahrens ist die gedächtnismäßige. Was aus dem Bewußtsein entschwindet, geht der Seele nicht verloren; sie bewahrt es und holt es gelegentlich wieder »ans Tageslicht«: manchmal in der Form der Erinnerung, in der die ganze frühere Erlebniseinheit »wieder lebendig wird«, manchmal als Bestandteil ihres allmählich erwachsenden Schatzes an Wissen und Erfahrung, losgelöst von den Umständen des ursprünglichen Aufnehmens: wie etwa ein Lehrsatz für einen Beweis herangeholt wird oder eine allgemeine Lebensregel als Hilfe für eine augenblickliche Entscheidung. Wie lange etwas im Gedächtnis bewahrt wird, das hängt – nicht allein, aber doch in hohem Grade – davon ab, wie tief es ursprünglich eingedrungen ist. Und dafür wiederum ist maßgebend, von welcher Tiefe her das Aufnehmen stattfand. Die Verstandestätigkeit muß sich von mancher Seite die Auffassung gefallen lassen, als sei sie an sich etwas verhältnismäßig Oberflächliches. Solche geringschätzigte Bewertung pflegt als Rückschlag auf ein Zeitalter der »Aufklärung« mit einseitiger Überbewertung des Verstandes einzutreten. Sie hat den Anschein für sich, daß in der Tat ein verstandesmäßiges Tun möglich ist, das die Tiefen der Seele unberührt läßt. Aber solche Oberflächlichkeit ist nicht im Wesen des Verstandes begründet, vielmehr kommt dabei seine eigene Kraft nicht zu voller Entfaltung. Es kann sein, daß zwei Menschen zusammen eine Nachricht hören und bei ihrem Inhalt verstandesmäßig klar erfassen: z. B. die Meldung vom serbischen Königsmord im Sommer 1914. Der eine »denkt sich nichts weiter dabei«, geht ruhig weiter und ist nach wenigen Minuten schon wieder mit den Plänen für seine Sommerreise beschäftigt. Der andere ist im Innersten erschüttert, er sieht im Geist einen großen europäischen Krieg heraufziehen, er sieht sich selbst aus seiner Laufbahn herausgerissen und in das große Geschehen verstrickt, er kann mit seinen Gedanken gar nicht mehr davon loskommen und lebt nur noch in der fieberhaft gespannten Erwartung der kommenden Dinge. Die Nachricht hat bei ihm tief ins Innere eingeschlagen. Das Verstehen geschieht von dieser Tiefe her, und weil die volle Geisteskraft darin lebt, dringt es in die Zusammenhänge, in die »Folgeschwere« des Ereignisses ein. Es ist ein Denken, an dem »der ganze Mensch« beteiligt ist. Es prägt sich deutlich wahrnehmbar in seinem Äußeren aus. Es wirkt auf die leiblichen Organe ein: auf Herzschlag und Atmung, auf Schlaf und Nahrungsaufnahme. Das kommt daher, daß er »mit dem Herzen denkt«. Das Herz ist die eigentliche Lebensmitte. Wir bezeichnen damit das leibliche Organ, an dessen Tätigkeit das leibliche Leben gebunden ist. Aber es ist uns ebenso geläufig, darunter das Innere der Seele zu verstehen, offenbar weil das Herz am stärksten an dem beteiligt ist, was im Inneren der Seele vorgeht, weil der Zusammenhang von Leib und Seele nirgends deutlicher zu spüren ist.

Im »Inneren« ist das Wesen der Seele nach innen aufgebrochen. Wenn das Ich hier lebt – auf dem Grunde seines Seins, wo es eigentlich zu Hause ist und hingehört –, dann spürt es etwas vom Sinn seines Seins und spürt seine gesammelte Kraft vor ihrer Teilung in einzelne Kräfte. Und wenn es von hier aus lebt, so lebt es ein volles Leben und erreicht die Höhe seines Seins. Was an Gehalten von außen aufgenommen wird und bis hierher vordringt, das bleibt nicht nur gedächtnismäßiger Besitz,

sondern kann »in Fleisch und Blut« übergehen. So kann es zum lebenspendenden Kraftquell in ihr werden. Es ist allerdings auch möglich, daß Wesensfremdes eindringt, was am Leben der Seele zehrt und ihr zur tödlichen Gefahr wird, wenn sie nicht alle ihre Kraft zusammennimmt und es ausscheidet.

Die innere Verarbeitung dessen, was in die Tiefe der Seele eindringt, geschieht nicht in einem Augenblick, sondern nimmt längere oder kürzere Zeit in Anspruch – in manchen Fällen kann sie sich über eine sehr lange Zeit erstrecken. Mit der inneren Verarbeitung ist dann gewöhnlich ein nach außen gerichtetes Stellungnehmen, vielleicht auch Handeln verbunden. Die Nachricht, die von außen ins Innere eindringt, findet es immer schon in einer bestimmten Verfassung vor, die von der Seele als Stimmung gespürt wird. Das Eindringende kann eine Änderung dieser Verfassung herbeiführen; die Seele fühlt sich in ihrem Sein bedroht und antwortet mit Schrecken und Furcht. Das ist zugleich eine veränderte innere Verfassung. War sie vorher »bei sich« in Ruhe und Frieden, so herrscht jetzt Unruhe und Aufruhr und ein Stellungnehmen nach außen: gegen das, was ihr droht. Das ist zunächst noch ein innerseelisches Geschehen und ein unwillkürliches »Antworten«. Es kann aber daraus ein freies Tun und schließlich ein in die äußere Welt übergreifendes Handeln hervorgehen. Was in das Innere eindringt, ist immer ein Aufruf an die Person. Ein Aufruf an ihre Vernunft als die Kraft, geistig zu »vernehmen«, d. h. zu verstehen, was ihr widerfährt. Und so ist es ein Aufruf zur Besinnung, d. h. zum Suchen nach dem Sinn dessen, was an sie herantritt. Ein Aufruf an ihre Freiheit: schon das verstandesmäßige Suchen nach dem Sinn ist freies Tun. Darüber hinaus aber wird ein weiteres, diesem Sinn gemäßes Verhalten von ihr gefordert: wer mitten in seiner Arbeit entdeckt, daß Feuer im Hause ausgebrochen ist, muß die Arbeit abbrechen und sich ans Löschen begeben. Es wäre ebenso unvernünftig weiterzuarbeiten, wie »starr vor Schrecken« überhaupt nichts zu tun. Das persönlich-geistige Leben der Seele ist eingliedert in einen großen Sinnzusammenhang, der zugleich ein Wirkungszusammenhang ist: jeder verstandene Sinn verlangt ein ihm entsprechendes Verhalten und hat zugleich bewegende Kraft, sie zu der geforderten Leistung anzutreiben. Wir haben für dieses »Inbewegungsetzen« der Seele durch ein Sinn- und Kraftvolles und zu einem sinn- und kraftvollen Verhalten herkömmlich den Namen Motivation. Es wird darin aufs neue sichtbar, wie im geistigen Leben Sinn und Kraft verbunden sind. Zugleich wird deutlich, daß es sich dabei nicht um ein naturhaftes Geschehen handelt, sondern um Anruf und Antwort. Die Person wird durch das, was an sie herantritt, nicht »gezwungen«: wohl kann sie zunächst zu einer unwillkürlichen, antwortenden Stellungnahme bewegt werden; aber sie braucht und soll sich nicht einfach weiter »treiben« lassen, sondern zu ihrer eigenen Stellungnahme frei »Stellung nehmen« – sie unterdrücken oder sich ihr hingeben –, sie soll von ihrer Vernunft Gebrauch machen, sich über ihre Lage klar werden, verstehend herausfinden, wie sie sich zu verhalten hat, und frei ihre Kraft in der geforderten Richtung einsetzen.

Das persönliche Ich ist im Innersten der Seele ganz eigentlich zu Hause. Wenn es hier lebt, dann verfügt es über die gesammelte Kraft der Seele und kann sie frei einsetzen. Dann ist es auch dem Sinn alles Geschehens am nächsten und aufgeschlossen für die Forderungen, die an es herantreten, am besten geeignet, ihre Bedeutung und Tragweite zu ermessen. Es gibt aber wenige Menschen, die so

»gesammelt« leben. Bei den meisten hat das Ich seinen Standort vielmehr an der Oberfläche, wird wohl gelegentlich durch »große Ereignisse« erschüttert und in die Tiefe gezogen, sucht dann auch dem Geschehen durch ein angemessenes Verhalten zu entsprechen, kehrt aber nach längerem oder kürzerem Verweilen doch wieder an die Oberfläche zurück. Was von außen herantritt, ist auch vielfach so, daß es von einem oberflächlichen oder doch nicht sehr tiefgelegenen Standort aus einigermaßen sachgemäß »verledigt« werden kann. Es ist nicht die letzte Tiefe nötig, um es in etwa zu verstehen, und es ist auch nicht erforderlich, mit dem Einsatz der ganzen gesammelten Kraft darauf zu antworten. Aber wer gesammelt in der Tiefe lebt, der sieht auch die »kleinen Dinge« in großen Zusammenhängen; nur er vermag ihr Gewicht – an letzten Maßstäben gemessen – in der richtigen Weise einzuschätzen und sein Verhalten entsprechend zu regeln. Nur bei ihm ist die Seele auf dem Wege zur letzten Durchformung und zur Vollendung ihres Seins. Wer nur gelegentlich in die Tiefen der Seele zurückgeht, um dann wieder an der Oberfläche zu verweilen, bei dem bleibt die Tiefe unausgebildet und kann auch ihre formende Kraft für die weiter nach außen gelegenen Schichten nicht entfalten. Und es mag Menschen geben, die überhaupt nie bis zu ihrer letzten Tiefe gelangen und darum nicht nur nie zur Vollendung ihres Seins, zur Durchformung ihrer Seele im Sinne ihrer Wesensbestimmtheit, sondern nicht einmal zu dem ersten, »vorläufigen« Besitz ihrer selbst, der für den Vollbesitz Voraussetzung ist und schon bei einem vorübergehenden Verweilen in der Tiefe erreicht wird: einem – wenigstens dunkel ahnenden – Wissen um den Sinn ihres Seins und um die Kraft, von sich aus auf das Ziel hinarbeiten, sowie um die Verpflichtung dazu. Ein solches Wissen bringt das »Aufleuchten« der Tiefen bei einschneidenden Ereignissen des eigenen Lebens mit sich. Es kann aber auch durch verstandesmäßige Belehrung (vor allem durch die Glaubenslehre, die das Menschenleben in diesem Sinn darstellt) vermittelt werden. Beides sind Aufrufe an die Seele, »bei sich selbst einzukehren« und das Leben von ihrem Innersten her in Angriff zu nehmen.

Das Innerste der Seele ist das »Geistigste« an ihr. Obgleich Eindrücke, die durch die Sinne vermittelt sind, bis hierher gelangen und obgleich sich das, was hier geschieht, bis in die Formung des Leibes hinein auswirkt, haben wir es doch mit einem von aller Sinnlichkeit und Leiblichkeit ablösbaren Sein zu tun: wir können uns ein »inneres Leben« der Seele denken, das bei ihrer Trennung vom Leib und beim Fortfall aller Sinneseindrücke bestehen bleibt. So ist das Leben der Seele nach dem Tode und vor der Auferstehung des Leibes zu denken. So ist ihr Leben – nach den Zeugnissen der Mystiker – in jenen ekstatischen Zuständen, in denen sie »entrückt« ist, die Sinne ohne Empfänglichkeit für äußere Eindrücke, der Leib wie tot, der Geist aber im Schauen zur höchsten Lebendigkeit, zur Fülle des Seins gelangt.

Vom Innersten her erfolgt auch die »Ausstrahlung« des eigenen Wesens, das unwillkürliche geistige Ausgehen von sich selbst. Je gesammelter ein Mensch im Innersten seiner Seele lebt, um so stärker ist diese Ausstrahlung, die von ihm ausgeht und andere in seinen Bann zieht. Um so stärker trägt aber auch alles freie geistige Verhalten den Stempel der persönlichen Eigenart, die im Innersten der Seele

beheimatet ist. Um so stärker ist ferner der Leib davon geprägt und eben dadurch »vergeistigt«. Hier ist der wahre Mittelpunkt des leiblich-seelisch-geistigen Seins.

Worin kann das Leben der Seele bestehen, wenn sie keinerlei äußere Eindrücke mehr empfängt, wenn sie auch nicht mehr mit dem beschäftigt ist, was sie gedächtnismäßig in sich bewahrt? Wir sagten, in ihrem Innern sei die Seele für sich selbst aufgebrochen; sie spürt hier, was sie selbst ist und in welchem Zustand sie ist. Das darf nicht etwa dahin mißverstanden werden, als könnte die Seele in diesem Leben natürlicherweise sich selbst erkennen, »wie sie erkannt ist«, d. h. wie Gott sie kennt. Es wurde von »spüren« gesprochen, weil es sich zwar um etwas Geistiges handelt, aber um keine klare Verstandeserkenntnis, die sich begrifflich fassen und in Worten ausdrücken ließe. Etwas davon macht sich auch geltend, wenn die Seele nicht bei sich verweilt, sondern in Auseinandersetzung mit der Welt sich nach außen betätigt; in der »Stimme des Gewissens«, die sie zum rechten Tun anleitet und vor dem unrechten zurückhält, die über ihre Taten, wenn sie vollbracht sind, das Urteil spricht und über die Verfassung, in der sie die Seele zurücklassen. Das Gewissen offenbart, wie die Taten in der Tiefe der Seele verwurzelt sind, und es bindet das Ich – trotz seiner freien Beweglichkeit – in die Tiefe zurück: die Stimme aus der Tiefe ruft es immer wieder dahin, wo es hingehört, um Rede und Antwort zu stehen über sein Tun und sich zu überzeugen, was es damit bewirkt hat – denn die Taten lassen ihre Spuren in der Seele zurück, sie ist nachher in einer anderen Verfassung, als sie vorher war. Die Seele ist etwas in sich: das, als was sie Gott in die Welt gesetzt hat. Und dieses Was hat seine eigentümliche Beschaffenheit, die dem ganzen Leben, in dem es sich entfaltet, einen eigenen Stempel aufprägt: sie macht es, daß – wenn zwei dasselbe tun – es doch nicht dasselbe ist. Was und wie sie ist, das spürt die Seele in ihrem Inneren, in jener dunklen und unsagbaren Weise, die ihr das Geheimnis ihres Seins als Geheimnis zeigt, ohne es zu enthüllen. Sie trägt überdies in ihrem Was die Bestimmung dessen, was sie werden soll: durch das, was sie empfängt und was sie tut. Sie spürt, ob das, was sie in sich aufnimmt, mit ihrem eigenen Sein verträglich und dafür förderlich ist oder nicht, und ob das, was sie tut, im Sinne ihres Seins ist oder nicht. Und dem entspricht die Verfassung, in der sie sich nach jeder Berührung und Auseinandersetzung mit der Welt »befindet«.

Das bewußte Leben der Seele auf ihrem Grunde ist natürlich erst möglich, wenn sie zur Vernunft erwacht ist. Sie trägt dann schon das Gepräge dessen, was vorher in und mit ihr geschehen ist; sie vermag sich nicht vom Beginn ihres Daseins an und so, wie sie am Beginn ihres Daseins war, zu fassen. Überdies ist ihr natürliches Leben auf Auseinandersetzung mit der Welt und Betätigung in ihr angelegt. Darum ist ihre natürliche Lebensrichtung das Hinausgehen aus sich selbst und nicht die Einkehr ins Innere und das Verweilen »bei sich«. Sie muß in sich hineingezogen werden – wie es durch die »Forderungen«, die an sie herantreten, und durch die »Stimme des Gewissens« geschieht –, aber natürlicherweise wird der Zug nach außen immer wieder stärker sein, so daß das Verweilen im Inneren nicht lange dauert. Wir müssen auch bedenken, daß das Ich natürlicherweise nicht viel vorfindet, wenn es bei sich einkehrt und alle Verbindung zur äußeren Welt löst: d. h. nicht nur die Tore der Sinne schließt, sondern auch von dem absieht, was sein Gedächtnis an Eindrücken aus der Welt bewahrt,

und von dem, was es an sich selbst »wahrnimmt«, wenn es sich als einen »Menschen in dieser Welt« betrachtet – die Rolle, die es in der Welt spielt, die Talente und Fähigkeiten, die es hat. Als Gegenstand der inneren Wahrnehmung, Erfahrung und Beobachtung bietet der Mensch – und die Seele mindestens so sehr wie der Leib – reichlich Stoff zur Beschäftigung. Und so ist ja auch vielen das »eigene Ich« (in diesem Sinne) wichtiger als die ganze übrige Welt. Aber was bei solcher innerer Wahrnehmung und Beobachtung erfaßt wird, sind Kräfte und Fähigkeiten zur Betätigung in der Welt und Ergebnisse solcher Betätigung: es ist nicht das eigentliche Innere, sondern Niederschlag des ursprünglichen seelischen Lebens, Krusten, die sich – stetig wachsend – um das Innere legen. Zieht man sich aus all dem wirklich ins Innere zurück, so ist da allerdings nicht nichts, aber doch eine ungewohnte Leere und Stille. Das Lauschen auf den »Schlag des eigenen Herzens«, d. h. auf das innerseelische Sein selbst, vermag den Lebens- und Tatendrang des Ich nicht zu befriedigen. Und so wird es sich hier nicht lange aufhalten, wenn es nicht durch etwas anderes festgehalten wird, wenn das Innere der Seele nicht durch etwas anderes als von der äußeren Welt her erfüllt und in Bewegung gebracht wird. Das ist es aber, was die Kenner des »inneren Lebens« zu allen Zeiten erfahren haben: sie wurden in ihr Innerstes hineingezogen durch etwas, was stärker zog als die ganze äußere Welt; sie erfuhren dort den Einbruch eines neuen, mächtigen, höheren Lebens, des übernatürlichen, göttlichen. »... Suchst du wohl einen hohen Ort, einen heiligen Ort, so biete dich innen als Tempel Gottes. »Denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr«. Im Tempel willst du beten? In dir bete. Aber zuvor sollst du Tempel Gottes sein, weil er in seinem Tempel hört auf den Beter.« »... Ruf mich zurück aus Irrsalen: Du sei Führer – und ich gehe zurück in mich und in Dich.« Die mystische Begnadung gibt als Erfahrung, was der Glaube lehrt: die Einwohnung Gottes in der Seele. Wer, von der Glaubenswahrheit geleitet, Gott sucht, der wird sich in freiem Bemühen eben dahin aufmachen, wohin der mystisch Begnadete gezogen wird: sich aus den Sinnen und den »Bildern« des Gedächtnisses, ja selbst noch aus der natürlichen Tätigkeit des Verstandes und Willens zurückziehen in die leere Einsamkeit seines Inneren, um dort zu verweilen im dunklen Glauben – in einem schlichten liebenden Aufblick des Geistes zu dem verborgenen Gott, der verhüllt gegenwärtig ist. Hier wird er in tiefem Frieden – weil am Ort seiner Ruhe – verharren, bis es dem Herrn gefällt, den Glauben in Schauen zu verwandeln. Das ist, in wenigen Strichen angedeutet, der Aufstieg zum Berge Karmel, wie ihn unser heiliger Vater Johannes vom Kreuz gelehrt hat.

5. Können, Sollen und inneres Leben

Zum Einwohnen Gottes in der Seele und zur Verankerung ihres Seins im göttlichen gibt es noch einen anderen Zugang von der inneren Erfahrung her: vom Erlebnis des »Könnens« und »Sollens« her oder, was damit zusammenhängt, vom Verhältnis der Freiheit des Ich zu der ihm zu Gebote stehenden Kraft: Die Kraft, die einem Menschen jeweils als bereits vorhandener Besitz zur Verfügung steht, und selbst das ihm seiner Wesensbestimmtheit nach zugeordnete Höchstmaß ist ein »Maß«, d. h. »bemessen«, eine endliche Größe. Jede freie Tat ist eine »Leistung«, die Kraft verbraucht, und so kann schließlich eine natürliche Erschöpfung eintreten, wenn nicht aus den früher behandelten Quellen

ausreichende Zuströme kommen. So kann der Fall eintreten, daß das Ich sich einer Forderung, die es vernimmt, nicht mehr gewachsen fühlt. Der Arzt, der nach übermäßiger Tagesarbeit nachts wiederum zu einem Kranken gerufen wird, mag sich außerstande fühlen, noch einmal hinauszugehen. Aber die »Forderung« schweigt davor nicht still. Es steht ein Menschenleben auf dem Spiel – »du kannst, denn du sollst«. Dieser Satz, den man in Kants »Kritik der praktischen Vernunft« vielleicht mit Befremden gelesen hat, drängt sich hier als Ausdruck der erlebten Forderung auf. Es mag sein, daß im einzelnen Fall das Gefühl des Unvermögens eine Selbsttäuschung war, daß die natürlichen Kräfte, wenn man sie nur recht zusammenraffte, noch zu der Leistung fähig waren. Es kann aber auch sein, daß das »Sollen« über die natürliche Kraft hinaus verpflichtet. (Damit ist nicht gemeint, daß jede Forderung, die Menschen stellen können – wenn sie nur in sich recht sei –, in dieser Weise verpflichte. Gegenüber menschlichen Anforderungen gibt es durchaus ein »ultra posse nemo obligatur«, wobei das »posse« sich nach dem Maß der natürlichen Kraft bestimmt.) Im Gebot der Pflicht offenbart sich die Freiheit des Ich auch noch gegenüber seiner eigenen Natur. (So ist es bei Kant gemeint.) Das kann aber nicht heißen, daß es aus sich selbst heraus zu Kraftleistungen über seine Natur hinaus fähig wäre. Damit würde man ihm eine Schöpferkraft zusprechen, wie sie kein Geschöpf besitzen kann. Wird es über seine natürliche Kraft hinaus verpflichtet, so kann das nur den Sinn haben, daß es sich auf eine Kraftquelle außerhalb seiner Natur stützen könne. Der Glaube gibt die Antwort darauf, wo diese Kraftquelle zu suchen sei. Gott verlangt nichts vom Menschen, ohne ihm zugleich die Kraft dafür zu geben. Der Glaube lehrt es, und die Erfahrung des Lebens aus dem Glauben bestätigt es. Das Innerste der Seele ist ein Gefäß, in das der Geist Gottes (das Gnadenleben) einströmt, wenn sie sich ihm kraft ihrer Freiheit öffnet. Und Gottes Geist ist Sinn und Kraft. Er gibt der Seele neues Leben und befähigt sie zu Leistungen, denen sie ihrer Natur nach nicht gewachsen wäre, und er weist zugleich ihrem Tun die Richtung. Im Grunde ist jede »sinn«volle Forderung, die mit verpflichtender Kraft vor die Seele tritt, ein »Wort Gottes«. Es gibt ja keinen »Sinn«, der nicht im »Logos« seine ewige Heimat hätte. Und wer ein solches Wort Gottes bereitwillig in sich aufnimmt, der empfängt eben damit die göttliche Kraft, ihm zu entsprechen. Jeder Zuwachs an Gnade ist aber auch eine Stärkung des geistigen Seins und erschließt der Seele ein reicheres und feineres Verständnis für das »göttliche Wort«, für den übernatürlichen Sinn, der aus allem Geschehen spricht und der sich auch als »Einsprechung« in ihrem Inneren vernehmlich macht. Darum ist die Seele, die sich kraft ihrer Freiheit auf den Geist Gottes oder auf das Gnadenleben stützt, zu einer vollständigen Erneuerung und Umwandlung fähig. Ihr von der Gnade getragenes freies Tun hat Macht gegenüber allem unwillkürlichen seelischen Verhalten. Es ist nicht möglich, das Zusammenwirken von Natur, Freiheit und Gnade in der Gestaltung der Seele hier in seinem ganzen Umfang zu zeigen, es soll nur durch ein Beispiel klargemacht werden.

Vielleicht hat der früher ausgesprochene Satz: »Die Liebe ist das Freieste, was es gibt«, Staunen und lebhaften Widerspruch hervorgerufen. Natürlicherweise sieht man ja Liebe und Haß als Elementargewalten an, die über die Seele hereinbrechen, ohne daß sie sich ihrer erwehren könnte. Schon von ihren Neigungen und Abneigungen pflegen die Menschen zu sagen, daß sie »nichts dafür könnten«.

Und in der Tat: die Seele »antwortet« auf den »Eindruck«, den sie von einem Menschen empfängt – oft sofort bei der ersten Begegnung, sonst bei längerer Bekanntschaft –, unwillkürlich mit Zuneigung oder Abneigung, vielleicht auch mit Gleichgültigkeit; sie fühlt sich angezogen oder abgestoßen; und es kann darin eine durchaus sinnvolle Auseinandersetzung ihres eigenen Seins mit dem fremden liegen; ein Sich-hingezogen-fühlen zu dem, der ihr Bereicherung und Förderung verspricht, ein Zurückschrecken vor jemandem, der eine Gefahr für sie bedeutet. Andererseits sind hier schwere Täuschungen möglich: Äußerlichkeiten können das wahre Sein des Menschen verdecken und damit auch die Bedeutung, die ihm für den anderen zukommt. Diese natürlichen Regungen sind also nicht etwas, worüber man einfach hinweggehen dürfte; es ist aber auch nicht »vernünftig«, sich ihnen einfach zu überlassen: sie sind einer Nachprüfung mit Hilfe des Verstandes und einer Beeinflussung durch den Willen zugänglich und bedürftig. Und gegenüber allem Spiel der Neigungen und Abneigungen richtet sich das Gebot des Herrn auf: Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst. Das gilt ohne Bedingungen und Abstriche. Der »Nächste« ist nicht der, den ich »mag«. Es ist ein jeder, der mir nahekommt, ohne Ausnahme. Und wieder heißt es: Du kannst, denn du sollst! Es ist der Herr, der es verlangt, und er verlangt nichts Unmögliches. Vielmehr er macht möglich, was natürlicherweise nicht möglich wäre. Heilige, die sich im Vertrauen darauf zu heldenmütiger Feindesliebe entschlossen, haben es erfahren, daß sie die Freiheit hatten zu lieben. Ein natürlicher Widerwille wird sich vielleicht noch eine Zeitlang behaupten; aber er ist kraftlos und vermag das Verhalten nicht zu beeinflussen, das von der übernatürlichen Liebe geleitet wird. In den meisten Fällen wird er bald vor der Übermacht des göttlichen Lebens weichen, das die Seele mehr und mehr erfüllt. Liebe ist ja ihrem letzten Sinne nach Hingabe des eigenen Seins und Einswerden mit dem Geliebten. Den göttlichen Geist, das göttliche Leben, die göttliche Liebe – und das alles heißt nichts anderes als: Gott selbst – lernt kennen, wer den Willen Gottes tut. Denn indem er mit innerster Hingabe tut, was Gott von ihm verlangt, wird das göttliche Leben sein inneres Leben: er findet Gott in sich, wenn er bei sich einkehrt.

Wenn die Seele vom göttlichen Leben erfüllt ist, dann ist sie in einem neuen und höheren Sinn Abbild des Dreieinigen Gottes, als die anderen Geschöpfe es sind, ja als sie selbst es ihrem natürlichen Bau nach ist. Zunächst soll aber das natürliche Abbildverhältnis herausgestellt werden.

6. Das Gottesbild in der Seele und im ganzen Menschen (Erster Ansatz)

Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde. Der Schöpfergott ist ein dreifaltiger Gott. Wir haben versucht, in das Geheimnis der Allerheiligsten Dreifaltigkeit einzudringen, und haben versucht, ein Bild des Menschen zu zeichnen. Wird es uns nun gelingen, das Abbildverhältnis herauszuarbeiten?

Wir haben bei den niederen Geschöpfen die Ähnlichkeit mit dem göttlichen Urbild vornehmlich auf der Seite der Form gesucht, weil der Stoff – in dem doppelten Sinn des Raumfüllenden und des bestimmbaren Unbestimmten – Gott gegenüber das ganz Andere ist. Nur als geformter hat er an der Gottähnlichkeit Anteil. Auszuschalten ist er nicht: einmal, weil er ja als geformter Sinnbild ist; ferner, weil das Ganze aus Form und Stoff das auf sich selbst Gestellte ist (die οὐσία), als auf sich

Gestelltes das Bild des Ur-Seienden, des Vaters, als sinn- und krafterfülltes Ganzes das Bild der ganzen dreieinigen Gottheit.

Im Aufstieg von den niederen zu den höheren Formen sind wir zur Menschenseele gelangt. Betrachten wir sie als Form des Leibes, so werden wir in dem ganzen Menschen das Gottesbild suchen. Wiederum ist es ja das einheitliche Ganze, das als ein Selbständiges ins Dasein gesetzt ist. Durch die Seele ist das Ganze ein Sinnvolles und Lebendiges.

Weil aber die Seele in der Hineingestaltung in den Leib nicht ihr einziges und nicht ihr eigentlichstes Sein hat, weil für sie ein von ihm abgelöstes, selbständiges Eigenleben möglich ist, darum kann auch sie für sich allein als Abbild des Dreieinen angesehen werden. Als persönlich-geistiges Wesen ist sie ein auf sich selbst Gestelltes, Sinn- und Krafterfülltes, das sich selbst seinem Sinn gemäß ausformt. Das Gottesbild im seelischen Sein und im gesamten leiblich-seelisch-geistigen Sein des Menschen soll später noch schärfer und tiefer gefaßt werden.

7. Das Gottesbild im natürlichen Geistesleben des Menschen

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß auch das menschliche Geistesleben als ein dreifaltiges und dreieiniges zu betrachten ist. Die bahnbrechenden Versuche in dieser Richtung verdanken wir dem hl. Augustinus. Wir finden bei ihm einen mehrfachen Ansatz: die Liebe als solche, ferner Geist, Liebe und Erkenntnis bezeichnet er als drei und eins, sodann Gedächtnis, Verstand und Willen.

Gott ist die Liebe, davon geht Augustinus aus, und das ist an sich schon die Dreieinigkeit. Denn zur Liebe gehört ein Liebender und ein Geliebtes, schließlich die Liebe selbst. Wenn der Geist sich selbst liebt, so sind Liebender und Geliebtes eins, und die Liebe, als dem Geist und Willen angehörig, ist mit dem Liebenden eins. So wird der geschaffene Geist, der sich selbst liebt, zum Bild Gottes. Doch um sich zu lieben, muß er sich erkennen. Geist, Liebe und Erkenntnis sind drei und eins. Sie sind im rechten Verhältnis, wenn der Geist nicht mehr und nicht weniger geliebt wird, als es ihm entspricht: nicht weniger als der Körper und nicht mehr als Gott. Sie sind eins, weil Erkenntnis und Liebe im Geist sind, drei, weil Liebe und Erkenntnis in sich verschieden und aufeinander bezogen sind; sie sind wie zwei körperliche Stoffe in einer Mischung: jeder ist in jedem Teil des Ganzen und doch vom anderen unterschieden. Geist, Liebe und Erkenntnis sind ein jedes ganz in sich und ganz in den andern: der Geist erkennt sich ganz und liebt sich ganz; die Erkenntnis durchleuchtet sich selbst und die Liebe und damit den erkennenden und liebenden Geist; die Liebe umfaßt sich selbst und die Erkenntnis und damit den liebenden und erkennenden Geist. Die Erkenntnis seiner selbst ist aus dem Geist geboren wie der Sohn aus dem Vater. Er ist für sich erkennbar, ehe er sich erkennt, und erlangt die Erkenntnis durch Forschen. Das Gefundene (repertum) ist ein Geborenes (partum). Das Verlangen, es zu finden, ist etwas Willensmäßiges, etwas von der Art der Liebe, und wird zur Liebe, sobald es gefunden ist. So wird durch die Liebe die Erkenntnis erzeugt, die Liebe selbst nicht. Das aus dem Geist durch die Liebe erzeugte Wort ist geliebte Erkenntnis. Wenn der Geist sich liebt und erkennt, wird ihm durch die Liebe das Wort hinzugefügt. Die Liebe ist im Wort, das Wort ist in der Liebe,

und beide sind im Liebenden und Sprechenden. So ist der Geist mit der Erkenntnis und Liebe seiner selbst ein Abbild der Dreieinigkeit.

Das andere Bild: Gedächtnis, Verstand, Wille hält Augustinus für noch einleuchtender. Es ergibt sich aus einer tiefergehenden Untersuchung des Verhältnisses von Liebe und Erkenntnis: Niemand kann etwas völlig Unbekanntes lieben. Der Eifer, etwas Unbekanntes zu erkennen, beruht auf Erkenntnis der Bedeutung der Kenntnis des Unbekannten. Wenn der Geist sich selbst liebt, so muß er auch eine Erkenntnis seiner selbst haben. Und wenn er nach Erkenntnis seiner selbst sucht, so ist das nicht ohne vorausgehende Erkenntnis möglich: er muß sich als Nichtwissenden wissen. Mit dem, was er weiß, fragt er nach dem, was er nicht weiß.

Wie kommt es, daß der Geist, der doch in sich selbst ist, sich selbst sucht? Es liegt daran, daß er den Körpern anhängt, gleichsam bei ihnen ist und zu sich selbst zurückkehren muß. Sobald der Geist das Gebot versteht: »Erkenne dich selbst!«, erkennt er auch sich selbst; er erkennt, daß er bei sich ist und sich nicht zu suchen braucht wie ein Abwesendes; er braucht sich nur auf sich selbst als ein Gegenwärtiges zu richten. Er weiß, daß er ist, lebt und erkennt und daß das Erkennen sein eigentümliches Sein und Leben ist. Es sind darin Gedächtnis-, Verstandes- und Willensleistung vereint, sie sind drei und eins zugleich und dadurch ein Abbild der Dreieinigkeit.

Theodor Haecker hat in jüngster Zeit wieder eindringlich die Aufgabe herausgearbeitet, »zu erforschen und zu sagen, daß der Mensch, als Ebenbild Gottes, der ein trinitarischer ist, am schönsten, wahrsten und seligsten gemäß der analogia trinitatis zu erkennen ist, und mit dem Menschen und durch den Menschen auch die ganze Schöpfung, die durch und durch eine similitudo, eine Ähnlichkeit Gottes ist«. Auch er weist auf Augustins Bemühungen hin, berücksichtigt aber nur die Dreiheit: Gedächtnis – Verstand – Willen. Diese Dreiteilung erscheint ihm nicht glücklich, weil ohne Gedächtnis keine Verstandesleistung möglich sei. Ihr gegenüber habe der Thomismus mit Recht die Zweiteilung: Verstand – Willen gesetzt. Aber dadurch sei die Spur der Analogie verloren gegangen. Die echte Dreiteilung des Geisteslebens sei die in Denken, Fühlen, Wollen. Die moderne Psychologie habe sie entdeckt, ohne zu ahnen, daß sie damit den Grund zu einer neuen und entsprechenderen Analogie lege. Die Herausstellung des Fühlens als eines gleichberechtigten Bezirks neben Denken und Wollen ist ihm so wichtig, weil er hier die eigentliche Heimat der Liebe sieht. Die Beheimatung der Liebe im Willen sei das Unbefriedigendste an der thomistischen Psychologie gewesen. Haecker sieht wohl, daß die Liebe auch zum Denken und Wollen gehöre, aber ihre eigentliche Wohnung sei das Fühlen in seiner Maßlosigkeit.

Ich habe den Eindruck, daß Augustinus durch diese Berichtigung nicht »erledigt« sei. Es gibt wohl kaum einen Denker, bei dem so klar wie bei ihm hervortritt, daß die Liebe die Triebfeder des Denkens ist. Die Glut der Liebe treibt ihn zu immer schärferer Anspannung des Geistes. Er beruhigt sich nicht bei einer gefundenen Lösung, sondern sucht immer tiefer einzudringen. Und weil er als Forscher vom inneren Leben ausgeht, darum kommt auch in der Erkenntnisarbeit bei ihm die Liebe durchaus nicht

zu kurz. Er versenkt sich denkend in sie, weil er überzeugt ist, daß sie für uns der Weg zur Erkenntnis der Trinität sei. Heißt es doch: wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott. Wer also die Liebe recht erkennt, der wird auch Gott erkennen. Das ist der Leitfaden.

Hat Augustinus Liebe und Willen einfach gleichsetzen wollen? Er nennt das Verlangen etwas Willensmäßiges und etwas nach Art der Liebe. Es werde zur Liebe, wenn das Verlangte (die Erkenntnis) gefunden sei. Sicherlich besteht eine nahe Beziehung zwischen Liebe und Willen. Wer liebt, den drängt es dazu, die Gebote Gottes zu halten, d. h. seinen Willen nach dem göttlichen Willen zu richten. Der Wille geht aus der Liebe hervor und aus dem Wollen das Tun. Aber im Erfüllen der göttlichen Gebote erlangen wir eine tiefere Erkenntnis Gottes, und dadurch wächst wiederum die Liebe. Die Liebe ihrerseits sucht nach immer tieferer Erkenntnis, sie ist aber auch schon im ersten Ansatz nicht ohne Erkenntnis möglich, sie schließt selbst eine Erkenntnis in sich und hat eine gewisse Art von Erkenntnis zur Voraussetzung. Das geistige Leben ist ein aufsteigendes, und jede Grundform des geistigen Lebens bedingt durch ihren Aufstieg den der anderen, wird aber auch durch sie gefördert. Das unlösliche Ineinander der Grundformen trotz ihrer Verschiedenheit macht sie ja gerade zum Bild des Drei-Einen.

Welches aber sind diese Grundformen? Müssen wir uns für eine der vorgeschlagenen Dreiteilungen entscheiden und die andern abweisen? Das Vorgehen Augustins scheint mir zu zeigen, daß es sich nicht um ein Entweder-Oder handelt. Das Drei-und-Eins darf wohl als ein Grundgesetz des geistigen Lebens (wie der ganzen Schöpfung) angesehen werden: ein Grundgesetz, das in allen seinen Verzweigungen wiederkehrt wie das Galtgesetz eines Lebewesens in allen seinen Teilen. Es ist durchaus einleuchtend, daß Augustin in der Liebe allein schon ein Drei-und-Eins findet. Es ist ebenso einleuchtend, daß die Liebe nicht ohne Erkenntnis möglich ist und daß der Geist sich in der einen wie in der andern entfaltet. Erkenntnis ist Verstandesleistung. Sie ist nicht möglich ohne Gedächtnis. Augustinus versteht unter der »memoria« offenbar Verschiedenes. Ich sehe jetzt davon ab, daß sowohl eine bestimmte geistige Kraft (ein »Vermögen«) als die Leistung dieser Kraft gemeint sein kann. Es geht uns jetzt um das geistige Leben, und so können wir uns auf die Gedächtnisleistung beschränken. Auch in dieser Beschränkung ist noch Verschiedenes darunter zu verstehen: das »Innesein«, das allem geistigen Leben eigen ist, wodurch es »bewußt« ist, ehe es in einem eigenen darauf gerichteten Akt erkannt wird; sodann das »Behalten« dessen, was einmal erkannt wurde, und die »Erinnerung«, das Wiederaufleben des Behalteneu. Die erste Form der »memoria« ist die Urform des Erkennens. Die andern sind Stufen im Fortgang des Erkennens und machen seinen Fortgang möglich. Ohne Gedächtnis wäre aber auch kein Wollen möglich; es bedarf des Inneseins, des Behaltens und des Wiederauflebens, um zum Vollzug und zur Auswirkung zu kommen. Ohne Gedächtnis gäbe es keinen »Strom« geistigen Lebens und damit überhaupt kein geistiges Sein. Darum kann man es verstehen, daß Augustinus ihm eine selbständige Stellung neben Verstand und Willen einräumt und offenbar eine grundlegende Stellung, denn es ist ja dort eingesetzt, wo in der vorausgehenden Dreiteilung (Geist – Liebe – Erkenntnis) der Geist stand. Machen wir Ernst damit, daß es sich um ein geschaffenes

Abbild der ungeschaffenen Dreieinigkeit handeln soll, so darf wohl gesagt werden, daß das »Aussprechen« des Ewigen Wortes ein ursprüngliches Wissen Gottes um sich selbst (in einem nicht zeitlich zu verstehenden Sinn) voraussetze, so daß die Urform der »memoria« dem Vater zuzueignen wäre. Das Ewige Wort, die »ausgeborene« Erkenntnis, ist immer dem Sohn gleichgesetzt worden, und der Heilige Geist wird die Person der Liebe genannt. Der hl. Thomas hat sich hauptsächlich an die augustinische Einteilung Geist – Liebe – Erkenntnis gehalten, weil er das eigentliche Gottesbild im Hervorgehen des Wortes aus der Erkenntnis und im Hervorgehen der Liebe aus beiden sieht, hat aber die andere Einteilung nicht abgelehnt. Beide machen offenbar keinen scharfen Unterschied zwischen Liebe und Willen.

Sachliche Klarheit kann nur eine tiefergehende Untersuchung beider schaffen. Augustinus hat das Verlangen nach Erkenntnis etwas Willensmäßiges und etwas nach der Art der Liebe genannt. Es ist weder das eine noch das andere im vollen Sinn. Wer nach Erkenntnis »verlangt«, der sehnt sich nach ihrem Besitz, er fühlt sich unvollkommen ohne sie. Aber das Verlangen kann eine Haltung sein, in der man darauf wartet, daß das Ersehnte einem in den Schoß falle. Es greift nicht selbsttätig zu. Wer Erkenntnis »will« – im vollen Sinn des Wortes –, der setzt sich selbst dafür ein. Er ist entschlossen zu tun, was in den Besitz der Erkenntnis führen kann; und wenn er Mittel und Wege sieht, dann geht das Wollen ins Tun über. Die Entschlossenheit, der frei-tätige Einsatz der eigenen Person, unterscheidet das Wollen vom bloßen Verlangen.

Wenn das Verlangen erfüllt ist, hört es auf. Der Besitz des Ersehnten macht ihm ein Ende. Nicht dem Wollen, erst recht nicht der Liebe. Ich will nicht nur die Erkenntnis, die mir noch fehlt, sondern auch die bereits erlangte. Das Wollen ist jetzt Zustimmung zu dem Erreichten und Bereitschaft zu tun, was den Besitz sichern kann. Man kann nicht sagen, daß dieses Wollen als Wollen vollkommener sei als das auf ein noch unerreichtes Ziel gerichtete. Die Liebe dagegen kommt erst im Besitz zu ihrer vollen Entfaltung

Verlangen, Wollen und Liebe haben alle gemeinsam, daß sie ein Gut bejahen. Das Verlangen ist auf das Empfangen des begehrten Gutes gerichtet, das Wollen auf seine Verwirklichung mit Einsatz des eigenen Tuns, sofern es dessen bedarf. Die Liebe ist Hingabe an das Gut. Hingabe im eigentlichen Sinn ist nur einer Person gegenüber möglich. So geht die Liebe im vollen und eigentlichen Sinn von Person zu Person, wenn es auch mancherlei »von der Art der Liebe« gibt, was auf Unpersönliches gerichtet ist. Die Hingabe zieht auf Einswerden, sie kommt erst zur Vollendung durch Annahme von seiten der geliebten Person. So fordert die Liebe zu ihrer Vollendung die Wechselhingabe der Personen. Und nur so kann die Liebe auch volles Ja-sagen sein, weil eine Person sich der andern nur in der Hingabe erschließt. Nur im Einswerden ist eigentliche Erkenntnis von Personen möglich. Die Liebe in dieser höchsten Erfüllung schließt also die Erkenntnis ein. Sie ist zugleich Empfangen und freie Tat. So schließt sie auch den Willen ein und ist Erfüllung des Verlangens. Die Liebe in ihrer höchsten Vollendung ist aber nur in Gott verwirklicht: in der Wechselliebe der göttlichen Personen, in dem sich

selbst hingebenden göttlichen Sein. Die Liebe ist Gottes Sein, Gottes Leben, Gottes Wesen. Sie entspricht jeder der göttlichen Personen und ihrer Einheit.

Im endlichen Abbild spaltet sich, was im göttlichen Urbild eins ist. Liebe, Erkenntnis und Wille fallen hier nicht zusammen, obwohl die Liebe etwas von der Art des Erkennens und etwas von der Art des Wollens einschließt; denn sie kann nicht völlig »blind« sein, und sie ist frei. Sie ist, wie früher im Anschluß an Duns Scotus gesagt wurde, das Freieste, was es gibt, denn sie verfügt nicht nur über eine einzelne Regung, sondern über das ganze eigene Selbst, die eigene Person. Die Liebe selbst hat im Bereich des Endlichen verschiedene Arten und Formen: als Liebe des Niederen zum Höheren hat sie mehr vom Verlangen an sich und ist vornehmlich auf Empfang gestellt; als Liebe vom Höheren zum Niederen ist sie mehr freies Schenken aus eigener Überfülle. Immer muß sie aber Hingabe sein, um echte Liebe zu sein. Ein Begehren, das nur für sich gewinnen will, ohne sich selbst zu geben, verdient den Namen Liebe nicht. Man darf wohl sagen, daß der endliche Geist in der Liebe seine höchste Lebensfülle erreicht. Wenn Augustinus sie in der Dreiteilung Gedächtnis – Verstand – Willen nicht mehr nennt, so läßt sich das sachlich dadurch rechtfertigen, daß die Liebe als Grund und Ziel dieser dreifachen geistigen Leistung anzusehen ist. Daß Erkennen und Wollen (oder willentliches Tun) durch die Liebe bedingt sind und wiederum zu einer höheren Stufe der Liebe führen, davon war schon die Rede. Was aber hat diese mit dem Gedächtnis zu tun?

Die Leistungen des Gedächtnisses: das Innesein, das zum geistigen Leben als solchem gehört, das Bewahren und das Erinnern, spielen sich alle im »Inneren« ab. Mit der Erkenntnis und mit dem Wollen geht der Geist aus sich heraus, selbst dann, wenn er erkennend und wollend auf sich selbst gerichtet ist. Mit den Gedächtnisleistungen bleibt er bei sich selbst. Es wird dadurch ein innerer Besitz angesammelt und gelegentlich – im Erinnern – fruchtbar gemacht. Ohne Gedächtnis könnte die geistige Person sich selbst nicht besitzen, darum auch sich selbst nicht hingeben, d. h. nicht lieben. Andererseits wird das geistige Leben und der geistige Besitz um so fester und sicherer innerlich angeeignet und bewahrt, je tiefer aus dem Inneren das Erleben oder Aufnehmen geschah. Die Liebe aber ist das Tiefste. Darum hat das Gedächtnis in der Liebe seinen sichersten Grund. So kann man wohl sagen, daß Verstand, Willen und Gedächtnis in der Liebe Grund und Ziel haben, aber sie bezeichnen verschiedene Richtungen des geistigen Lebens: durch Verstand und Willen geht der Geist aus sich heraus: erkennend, um das Seiende aufzunehmen, wie es ist; wollend, um es nach seinem Gutdünken zu gestalten oder auch in seinem Sein und Sosein gleichsam zu bestätigen. Durch das Gedächtnis bewahrt er sich selbst und richtet sich mit dem, was er aufnimmt, bei sich selbst ein.

Mit dem Gedächtnis ist aber das »innere Sein« nicht erschöpft. Das Leben, dessen man in der ursprünglichsten Leistung der »memoria« innewird, ist die Entfaltung der persönlichen Eigenart. In seinem Inneren fühlt der Mensch, wie er geartet ist, und wie er sich jeweils »befindet« oder »gestimmt« ist. Im Innern ist also der Sitz des Gefühlslebens. Aber das Gefühlsleben ist nicht auf innere Gefühlszuständlichkeiten und Stimmungen beschränkt. Der Geist geht nicht nur erkennend und wollend, sondern auch fühlend aus sich heraus. Sein Aufnehmen des Seienden erfolgt aus seinem so

gearteten und jeweils so oder so gestimmten Inneren heraus, darum als ein nicht bloß verstandesmäßig erkennendes, sondern als ein fühlendes Aufnehmen: so wird das Seiende in seinem Wert und in seiner Bedeutung für das eigene Sein erfaßt, es wird dazu fühlend und wollend Stellung genommen. Das Fühlen steht, bedingt und bedingend, zwischen dem verstandesmäßigen Erkennen und dem Wollen.

So haben wir eine dreifache Entfaltung des geistigen Lebens nach außen im verstandesmäßigen Erkennen, Fühlen und Wollen, die doch eins sind als Entfaltung des Geistes und durch ihre Wechselbedingtheit. Wir haben andererseits ein dreifaches inneres Leben: ein erkenntnismäßiges Innesein des eigenen Seins in der Urform des Gedächtnisses, die zugleich die Urform des Erkennens ist, ein Sichfühlen und ein willensmäßiges Ja-sagen zum eigenen Sein. Das innere Sein des Geistes, das Nach-außen-gehen und die Auseinandersetzung zwischen innen und außen sind die Grundrichtungen des geistigen Lebens. Das Gedächtnis in seiner dreifachen Leistung ist selbst eine Drei-Einheit und macht den Aufbau des inneren Seins sowie das Nach-außen-gehen möglich. Das Fühlen als Sich-Fühlen, Wertfühlen und Gefühlsstellungnahme ist wiederum eine Drei-Einheit. Und Ähnliches ließe sich wohl bei näherer Untersuchung für das Erkennen und Wollen zeigen. Die Liebe aber ist die große Drei-Einheit, die alles in sich zusammenfaßt und Inneres und Äußeres eint.

Was muß das aber für eine Liebe sein, die solches vermag? Kann es die Selbstliebe des Geistes sein, von der Augustinus ausging? Er selbst ist dabei nicht stehen geblieben. Er hat den Geist auch im Verhältnis zu den äußeren Dingen betrachtet, hat auch da ein dreifaltiges Leben gefunden, aber kein echtes Bild der Gottheit wegen der Abhängigkeit von einem Niederen. Um Abbild des Ewigen zu sein, muß der Geist sich auf Ewiges richten: es im Glauben erfassen, im Gedächtnis bewahren und mit dem Willen liebend ergreifen, darin sieht Augustinus die Trinität des inneren Menschen. Aber auch das ist noch nicht das echte Gottesbild, weil der Glaube etwas Zeitliches, Vorübergehendes ist: er wird einst durch das Schauen abgelöst. Was in der Seele die Trinität abbildet, muß etwas Bleibendes sein, es darf der unsterblichen nicht verloren gehen, muß also in dem gesucht werden, was in ihr unsterblich ist. Das ist der Geist, der denkend sich selbst erkennt, nachdem er zuvor schon durch die ursprünglichste Gedächtnisleistung um sich selbst gewußt hat und liebend nach dem Genuß seiner selbst strebt. Es scheint, daß Augustinus hierin ein echtes Gottesbild, wenn auch noch nicht das höchste, sieht. Es mag befremden, daß die Selbstliebe so hoch bewertet wird. Aber der Heilige hat schon an einer früheren Stelle, als er davon sprach, hinzugefügt, es müsse die rechte Selbstliebe sein: den Nächsten, wie uns selbst, sollen wir um Gottes willen lieben, Gott allein um Seiner selbst willen. So ist die rechte Selbstliebe nur aus der Gottesliebe zu verstehen.

Zu diesem Ergebnis werden wir auch kommen, wenn wir an das denken, was wir über das Wesen der Liebe gesagt haben. Wenn die Liebe in ihrer höchsten Erfüllung Wechsel-Hingabe und Einswerden ist, so gehört dazu eine Mehrheit von Personen. Das »Hängen« an der eigenen Person, die Selbst-Behauptung, die der verkehrten Selbstliebe eigen sind, bilden den äußersten Gegensatz zum göttlichen Wesen, das ja Selbst-Hingabe ist. Die einzige vollkommene Verwirklichung der Liebe, so wurde früher gesagt, ist das göttliche Leben selbst, die Wechselhingabe der göttlichen Personen. Hier findet jede

Person in der andern sich selbst wieder, und da ihr Leben wie ihr Wesen eines ist, so ist die wechselseitige Liebe zugleich Selbstliebe, Jasagen zum eigenen Wesen und zur eigenen Person. Die nächste Annäherung an diese reine Liebe, die Gott ist, im Bereich des Geschöpflichen ist die Hingabe endlicher Personen an Gott. Es vermag zwar kein endlicher Geist den göttlichen Geist ganz zu umfassen. Aber Gott – und Er allein – umfaßt jeden geschaffenen Geist ganz: wer sich ihm hingibt, der gelangt in der liebenden Vereinigung mit ihm zur höchsten Seinsvollendung, zu jener Liebe, die zugleich Erkenntnis, Herzenshingabe und freie Tat ist. Sie ist ganz Gott zugewendet, aber in der Vereinigung mit der göttlichen Liebe umfaßt der geschaffene Geist auch erkennend, selig und frei bejahend sich selbst. Die Hingabe an Gott ist zugleich Hingabe an das eigene gottgeliebte Selbst und die ganze Schöpfung, namentlich an alle gottgeeyinten Geistwesen.

8. Das übernatürliche Gottesbild durch Innerwohnen Gottes in der Seele

Zu einer solchen Liebeshingabe ist aber der Mensch aus sich allein, durch seine eigene Natur nicht fähig. Wenn er schon zur Erkenntnis und zu wirklich erfüllter Liebe anderer Menschen nur gelangen kann, falls sie selbst sich ihm liebend erschließen – alles andere, was wir Menschenkenntnis und Menschenliebe nennen, sind nur Wege und Vorstufen dazu –, wie soll er zur Liebe Gottes kommen, den er nicht sieht, ohne daß er von Gott zuvor geliebt wird? Alle natürliche, von den Geschöpfen aufsteigende Gotteserkenntnis schließt ja sein verborgenes Wesen nicht auf. Sie kann Ihn, trotz aller Entsprechung, die Geschöpf und Schöpfer verbinden muß, doch immer nur als den ganz Anderen fassen. Das könnte – in der unverderbten Natur – schon genügen, um zu erkennen, daß dem Schöpfer eine größere Liebe gebührt als irgendeinem Geschöpf. Um sich Ihm aber liebend hinzugeben, müssen wir Ihn als den Liebenden kennenlernen. Und so kann nur Er selbst sich uns erschließen. In gewisser Weise tut dies das Wort der Offenbarung. Und zur gläubigen Annahme der göttlichen Offenbarung gehört sinngemäß schon liebende Zuwendung. Sie vollendet sich aber erst, wenn Gott sich im Gnaden- und Glorienleben der Seele selbst hingibt, ihr Sein göttliches Leben mitteilt und sie in Sein göttliches Leben hineinzieht.

Das göttliche Leben, das sich in der Gott liebenden Seele entfaltet, kann kein anderes sein als das dreifaltige der Gottheit. Es ist ja der Dreieinige, dem sie sich hingibt. Sie übergibt sich dem Vaterwillen Gottes, der gleichsam in ihr aufs Neue den Sohn erzeugt. Sie eint sich dem Sohn und möchte in ihm verschwinden, damit der Vater in ihr nichts mehr sehe als den Sohn. Und ihr Leben eint sich dem Heiligen Geist, es wird zur göttlichen Liebesausgießung. Es ist deutlich, daß dieses Gottesbild im geschaffenen Geist durch die gnaden- und glorienhafte Liebeseinigung unvergleichlich ist mit jedem bloß natürlichen Abbild. »Bild« ist dafür kaum noch der rechte Ausdruck. Es muß schon so verstanden werden, wie der Sohn Bild des Vaters ist. Handelt es sich doch um echte Gotteskindschaft.

Weil die Seele den Geist Gottes in sich aufnimmt, kann sie ein »geistiges Gefäß« genannt werden. Aber das Wort »Gefäß« gibt doch nur ein sehr wenig treffendes Bild für die Art des Aufnehmens, um die es sich handelt. Ein räumliches Gefäß und das, was es in sich aufnimmt, bleiben »außereinander«; sie

vereinigen sich nicht zu einem Seienden, und wenn sie wieder voneinander getrennt werden, so ist jedes, was es vor der Vereinigung war (es sei denn, es wären Stoffe, die einander »angreifen«, aber in diesem Fall wäre das Gefäß ein »mangelhaftes«; so weit es angreifbar ist, ist es als Gefäß untauglich). Weit inniger ist die Verbindung eines Stoffes mit der Form, die ihm innewohnt – etwa zwischen Leib und Seele. Hier liegt ein nicht mehr räumlich zu verstehendes Ineinander vor. Und getrennt voneinander sind beide nicht mehr das, was sie in ihrer Vereinigung, und auch nicht, was sie vorher waren. Denn beide sind ein einziges Seiendes; der Leib verdankt der Seele sein Sein, und zum Sein der Seele gehört es, sich in den Leib hineinzugestalten. Bei der Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Geist werden Gott und die Seele nicht in dieser Weise eins: d. h. nicht Teile eines Seienden. Das göttliche Sein wird durch die Vereinigung mit dem menschlichen weder vermehrt noch vermindert noch in irgendeiner Weise verändert. Die Seele freilich (und darum der ganze Mensch) erfährt durch die Vereinigung eine Umwandlung von Grund auf. Dennoch bleibt sie in ihrem eigenen Sein erhalten, es wird nicht ein Teil des göttlichen. Und trotzdem darf diese Vereinigung eine noch innigere genannt werden und in eigentlicherem Sinn ein Ineinander als die von Seele und Leib. Denn die Seele gestaltet sich in den Leib hinein wie in ein ihr fremdes Mittel, einen von ihr selbst gattungsmäßig verschiedenen Stoff. Gott und die Seele aber sind Geist und durchdringen sich, wie nur Geist und Geist sich durchdringen können: kraft gegenseitiger freier persönlicher Hingabe, die Geschiedenheit des Seins voraussetzt, aber – trotz des unendlichen Abstands von Ungeschaffenem und Geschaffenem – eine Wesensgemeinschaft, die ein wahrhaftes Eingehen ineinander möglich macht.

9. Geist und Seele

Die Geistnatur der Seele ist für ihre Vereinigung mit Gott (d. h. für ihr Gnaden- und Glorienleben) vorausgesetzt. Sie erhebt sich damit zu einem Sein, das dem der reinen Geister an die Seite zu stellen ist. Daß es aber eine »Erhebung« ist, das scheidet sie von den reinen Geistern. Denn das Sein der reinen Geister besteht ganz eigentlich in ihrer freien Hingabe an Gott und seinen Dienst – als andere Möglichkeit steht dem nur noch das Versagen der Hingabe gegenüber, wie es bei den bösen Geistern vorliegt. Die Seele aber hat die doppelte (oder dreifache) Aufgabe: der Selbstgestaltung, als Entfaltung ihres eigenen Wesens und Formung des Leibes und des Aufsteigens über sich selbst zur Vereinigung mit Gott.

Von hier aus wird die früher erwähnte Scheidung: Leib – Seele – Geist noch besser verständlich. Als Form des Leibes nimmt die Seele jene Mittelstellung zwischen Geist und Stoff ein, die den Formen der körperlichen Dinge eigen ist. Als Geist hat sie ihr Sein »in sich« und kann sich in persönlicher Freiheit über sich selbst erheben und ein höheres Leben in sich aufnehmen. Sie strahlt nicht nur unbewußt und unwillkürlich ihr Wesen aus – in jedem geistigen Sein, das auch den niederen Geschöpfen zukommt –, sondern geht in ihrer Geistestätigkeit in persönlicher Freiheit aus sich heraus. Wie schon früher betont wurde, ist damit kein Nebeneinander von Geist und Seele im Menschen ausgesprochen. Es ist die eine Geistseele, die eine mehrfache Seinsentfaltung hat. Die Scheidung ist auch nicht in dem Sinn zu verstehen, wie man »Geist« (= mens) und Sinnlichkeit als höheren und niederen »Teik« in der Seele

scheidet oder – noch enger gefaßt – im höheren Teil »Geist« (= Verstand, intellectus) als Erkenntnisvermögen gegenüber dem Willen abgrenzt. Die Seele ist »Geist« (= spiritus) ihrem innersten Wesen nach, das der Ausbildung aller ihrer »Kräfte« zugrunde liegt.

Es gibt in den Briefen des hl. Paulus einige Stellen, die mir auf die Scheidung von Seele und Geist hinzuweisen scheinen, auf die es hier ankommt. Wo er von der Auferstehung der Toten spricht, sagt er: »Gesät wird ein beseelter Leib (corpus animale, σῶμα ψυχικόν), auferstehen wird ein Geistleib (corpus spirituale, σῶμα πνευματικόν). Wenn ein beseelter Leib ist, dann ist auch ein Geistleib, wie geschrieben steht: der erste Adam wurde zu einer lebenden Seele gemacht, der letzte Adam zu einem lebenspendenden Geist (anima vivens – spiritus vivificans, »ψυχή ζωσα – πνεῦμα ζωοποιῶν). Doch nicht das Geistige ist früher, sondern das Seelische: dann kommt das Geistige.« In unserem Zusammenhang geht es nicht um den Unterschied von »beseeltem Leib« und »Geist-Leib«, sondern um das, worin der Unterschied begründet ist, die »lebendige Seele« und den »lebenspendenden Geist«. »Lebendig« ist die Seele, die ihr eigenes (natürliches) Leben in sich hat und den Leib zu einem lebendigen macht. Aber sie ist kein sprudelnder Quell, der aus sich heraus Leben erzeugt wie der »lebenspendende Geist« des neuen Adam. Dieser lebenspendende oder lebenweckende Quell ist die Seele Christi, weil sie die Fülle des göttlichen Geistes in sich trägt; aber nicht darum allein, sondern auch weil sie in der unbeschränkten Freiheit der göttlichen Person Christi über ihre Lebensfülle verfügen kann. Diese Seele ist nicht nur in naturhafter Weise in den Leib eingesenkt, es ist ihr »Macht gegeben«, ihr Leben im Leib zu beginnen und zu enden und wieder aufzunehmen; und es gehen nicht nur »Ströme lebendigen Wassers« von ihr aus (wie auch sonst von begnadeten Seelen), sondern sie verfügt über ihre Lebensfülle auch in der Auswirkung auf andere; ja sie kann selbst den geschaffenen Geistern gebieten: abgeschiedene Seelen in den entseelten Leib zurückrufen und böse Geister aus ihrem eroberten Herrschaftsbereich hinausweisen. Es verbinden und durchdringen sich hier die naturhafte Bindung an den Leib, die die Seele zur Seele macht, und die – noch über alle persönliche Freiheit der geschaffenen Geister erhabene – Herrschermacht der göttlichen Person. Das wäre aber nicht möglich, wenn die Seele des Menschen nur »lebendig« gleich der Tierseele wäre und nicht schon ihrer Natur nach persönlich geformter Geist, der imstande ist, göttliches Leben aufzunehmen. Und darum kann jede Menschenseele zur Herrschaft über ihren Leib und ihre eigene Natur erhöht werden. Und es kann ihr etwas von der Herrschergewalt Christi über die Geistesfülle (als Gnadengabe – Charisma – schon in diesem Leben oder als ihr ewiger Lohn im Glorienleben) übertragen werden. Die Scheidung zwischen ihrem »seelischen« (= leibverhafteten) und »geistigen« (= gottzugewandten) Sein läuft durch das Wesen der Seele selbst. Darum kann das »Wort Gottes« durchdringender als ein »zweischneidiges Schwert« genannt werden, weil es »hinabreicht bis an die Scheidung von Seele und Geist«. Dabei ist an das Richterwort Gottes gedacht, das die geheimsten Gedanken und Absichten des Herzens aufdeckt und auf Grund der eigenen Richtung der Seele, die es bloßlegt, die Lösung vollzieht: die Erhebung der Seele aus der naturhaften Gebundenheit an den Leib und in sich selbst zur freien Herrschaft über ihn und sich selbst und über das göttliche Leben, mit dem sie erfüllt wird.

Von dieser Erfüllung heißt es: »... nicht nach Maß gibt Gott den Geist.« Der geschaffene Geist, die Seele als Geistwesen, wie sie ihrer Natur nach ist, ist ein Gemessenes. In diesem Sinn ist ihr der Geist »nach Maß gegeben«. Der Geist Gottes aber ist unermesslich und bindet sich, wenn er sich schenkt, nicht an das Maß dessen, dem er sich schenkt. Wohl hat der endliche Geist eine begrenzte Fassungskraft und vermag nichts Unendliches aufzunehmen. Aber durch das, was ihm mitgeteilt wird, wird seine Fassungskraft gestärkt, und so sind seiner Erfüllung und Erhöhung keine Grenzen durch ein endliches Maß gesetzt.

Die Umgestaltung der Seele durch die Aufnahme göttlichen Lebens, die Umformung ihrer Kräfte und ihres gesamten Verhaltens in ihrem ganzen Umfang darzustellen, ist eine zu große Aufgabe, um sie hier im Vorübergehen durchzuführen.

10. Die dreifaltige Formkraft der Seele. Leib – Seele – Geist

Es muß nun wieder daran erinnert werden, daß das Sein der Menschenseele sich nicht in ihrem geistigen Leben erschöpft. Wenn wir an die Wurzel des menschlichen Seins zurückgehen, so finden wir die dreifache Entfaltungsrichtung: Gestaltung des Leibes, Gestaltung der Seele, Entfaltung im geistigen Leben. All das leistet die Formkraft der Seele und ist doch eine in ihrer dreifachen Formwirkung. Sie wirkt die Formung des Leibes nach Art einer Pflanzenseele und doch durchaus als Menschenseele: es ist ein Menschenleib, Werkzeug und Ausdrucksfeld eines freien Geistes, was sie gestaltet, kein Pflanzengebilde. Sie lebt in ihrem Leib und gestaltet sich selbst nach Art einer Tierseele, und doch wieder ganz anders, weil ihr ganzes Sinnenleben dem Geist geeint und von ihm geformt ist. Sie erhebt sich zu einem Geistesleben, mit dem sie sich den reinen Geistern an die Seite stellt, und doch ist dieses Geistesleben durch seine Verwurzelung im leiblich-sinnlichen Leben eigentümlich gestaltet. So sind im Menschen die getrennten Reiche der Schöpfung zur Einheit eines Wesens verbunden, während sie außerhalb des Menschen nur in einem Wirkungs- und Sinnzusammenhang stehen.

Die dreifache Formkraft der Seele ist als eine Drei-Einheit zu betrachten, aber auch das, was sie gestaltet: Leib – Seele – Geist. Wenn wir versuchen, diese Drei-Einheit zur göttlichen in Beziehung zu bringen, so werden wir in der Seele als dem Quellhaften, das sich aus sich selbst schöpft und in Leib und Geist gestaltet, das Bild des Vaters sehen, im Leib als dem festumrissenen Wesensausdruck das Bild des Ewigen Wortes, im geistigen Leben das Bild des göttlichen Geistes. Denken wir ferner daran, daß unter »Leib« nicht bloß ein belebter Körper zu verstehen ist, sondern die »ausgeborene« Wesensgestalt, entsprechend unter »Seele« nicht bloß die Wesensform eines körperlichen Lebewesens, sondern alles urquellhafte Leben, unter »Geist« das freie Ausgehen aus sich selbst, so ist diese Drei-Einheit schon in der Seele selbst zu finden. Sie schöpft sich aus sich selbst, formt sich zur festumrissenen Gestalt und geht im geistigen Leben von sich selbst aus. Ihr dreifaltiges Sein bildet so das innere Leben der Gottheit nach. Die Hineingestaltung in einen ihr fremden Stoff bei der Bildung des Leibes kann dann der Menschwerdung des Wortes verglichen werden, ihr Ausgehen aus sich selbst in eine äußere Welt, der sie ihr Gepräge gibt, der Sendung des Geistes in die Schöpfung.

So kann die Seele mit ihrer dreifaltigen Formkraft und Seinsentfaltung schon natürlicherweise als Bild der dreifaltigen Gottheit betrachtet werden. Öffnet sie sich dann in ihrem Innersten dem Einstrom des göttlichen Lebens, dann wird sie selbst und durch sie der Leib zum Bilde des Sohnes Gottes geformt, und es gehen von ihr »Ströme lebendigen Wassers« aus, die dahin wirken, das Angesicht der Erde aus dem Geist zu erneuern. Der Menschegeist, der vom göttlichen Geist durchdrungen und geleitet ist, erkennt im göttlichen Licht die Urgestalt der Schöpfung unter den entstellenden Hüllen und kann an ihrer Wiederherstellung mitarbeiten.

§ 10. Unterschied des Gottesbildes in den vernunftbegabten Geschöpfen (Engeln und Menschen) und in der übrigen Schöpfung

Die Einigung der Seele mit dem dreifaltigen Leben der Gottheit setzt die Geistnatur der Seele voraus: d. h. ihr persönlich-geistiges Wesen. Weil der Mensch Person ist und nicht nur zu unwillkürlichem und unbewußtem geistigen Ausgehen von sich selbst fähig, sondern zu freiem und bewußtem Geistesleben, darum ist der Menschegeist schon natürlicherweise in viel eigentlicherem Sinn Gottesbild als die anderen Geschöpfe. So können wir verstehen, daß der hl. Thomas nur im menschlichen Geist und in den Engeln eine »imago« Gottes anerkennt. Wir konnten ihm nicht darin folgen, daß die übrige Schöpfung nur eine Spur (vestigium) des Dreieinen zeige. Eine gewisse Abbildlichkeit glaubten wir in der ganzen Schöpfung aufweisen zu können. Wohl aber ist zwischen einer näheren und entfernteren Abbildlichkeit zu unterscheiden, wie sie Thomas mit den Ausdrücken »imago« und »similitudo« kennzeichnet. Er will von »similitudo« sprechen, wo eine Übereinstimmung in der Gattung oder in einer Eigenschaft vorliegt, von »imago«, wo die Art gemeinsam ist. Im Verhältnis zu Gott sind all diese Ausdrücke nicht streng zu nehmen: da Gott weder einer Art noch einer Gattung angehört, noch Eigenschaften hat, kann es in all dem keine eigentliche Übereinstimmung mit Ihm geben. Aber alles hat im einfachen göttlichen Wesen sein Urbild, und das Abbild kann ein näheres und entfernteres sein. Weil die vernunftbegabten Geschöpfe mit dem, was sie vor allem anderen auszeichnet, dem Schöpfer gleichen: mit der persönlichen Geistigkeit, darum kann hier von einer Ebenbildlichkeit gesprochen werden, die ihnen allein zukommt.

Alle Geschöpfe haben einen drei-einigen Aufbau als auf sich selbst gestellte, als sinn- und kraftgefüllte. Alle selbständigen Gebilde haben die drei-einige Seinsentfaltung, die wir leiblich-seelisch-geistig nennen.

In der körperlichen Natur spiegelt sich die dreifache Seinsentfaltung im Festen, Flüssigen und Gasförmigen. Im Bereich des Lebendigen finden wir den besonderen Ausdruck der dreifachen Entfaltung im Pflanzlichen, Tierischen und Menschlichen. Im Menschlichen ist dies alles noch

einmal zusammengefaßt. Aber nur die Geistpersonen haben mit der Gottheit die Personhaftigkeit gemein. Nur sie haben ein persönlich-geistiges Leben und darin etwas, was an die Hervorgänge in der Gottheit erinnert, eine geistige Fruchtbarkeit: wenn die Erkenntnis sich im Wort vollendet, dann hat sich gleichsam aus dem schöpferischen Geist etwas wie eine reife Frucht losgelöst. Und wenn der Geist dieses sein Gebilde betrachtet, so entspringt daraus jenes freudige Ja-sagen, das »etwas von der Art der Liebe« ist.

Es kann hier ein Einwand erhoben werden, der das gesamte Gottesbild in der Schöpfung betrifft: Wir können überall ein Drei-und-Eins aufweisen und bei den geschaffenen Geistern ein persönliches und geistig fruchtbares Leben, aber in keinem Geschöpf eine Dreipersonlichkeit. Was wir im Geschöpf als Abbild der göttlichen Personen auffassen, sind keine Personen. Es ist nur Verschiedenes innerhalb einer Person (oder eines unpersönlichen Gebildes), was sich jeweils vorzugsweise zu dieser oder jener göttlichen Person in Beziehung bringen läßt. Der Ausweg, die Dreipersonlichkeit in einer Mehrheit geistiger Personen zu suchen (etwa Mann, Weib und Kind), ist von Augustinus wie von Thomas zurückgewiesen worden. Es ist ja der einzelne Mensch, in dem sich das Gottesbild finden soll, unabhängig davon, ob er andere erzeugt oder nicht. Außerdem ist die leibliche Zeugung etwas, was der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, und was ihn von den reinen Geistern, von Gott und den Engeln, trennt. Allerdings gilt das nur, wenn wir die Zeugung in ihrer tierischen Form nehmen und nicht bedenken, daß sie bei Menschen etwas anderes sein kann und soll: persönlich-freie Tat, die leibliche Einigung Ausdruck seelischer Hingabe freier Personen, die in der Liebe eins werden und in einem gemeinsamen Zeugungswillen nicht nur leiblich fruchtbar. Das Einswerden in der Liebe bringt ein geistiges Aufnehmen des geliebten Wesens mit sich und macht den Liebenden zum »Abbild« des Geliebten. Und was als Frucht aus solcher Einigung hervorgeht, das trägt den Stempel der Wesensgemeinschaft. Eine solche Zeugung ist nur bei geistigen Personen (nicht bei niederen Lebewesen) und ist auch als rein geistige möglich: in der liebenden Vereinigung der Geister, die sich einander ganz erschließen und in ihrer Wesenseinigung fruchtbar sind: durch die Atmosphäre, die von ihnen auf ihre Umgebung ausstrahlt, vielleicht auch durch Werke, die sie gemeinschaftlich schaffen und durch die sie ihren Geist »fortpflanzen«. Man wird sagen dürfen, daß alle Gemeinschaft endlicher Personen ihr Urbild in der göttlichen Dreieinigkeit hat, freilich ist das Abbild ein unendlich fernes und unvollkommenes – wie jedes endliche Abbild des Ewigen. Die Unvollkommenheit zeigt sich hier darin, daß die Wesensgemeinschaft immer nur eine teilweise ist und daß sie keine ursprüngliche ist, sondern das ursprüngliche Eigenwesen der einzelnen Personen zur Grundlage hat. Ferner darin, daß anstelle der dritten Person eine offene Vielheit endlicher Personen steht. Wie das urbildliche göttliche Sein im Abbild der Schöpfung gebrochen erscheint in eine Vielheit von Seiendem und mannigfaltigen Seinswesen, so ist auch das Abbild der Dreieinigkeit ein gebrochenes. Einzelwesen und Gemeinschaft geben das Urbild in verschiedener Weise wieder und ergänzen einander in ihrer Abbildlichkeit. Und die Gemeinschaft ist keine streng geschlossene Drei-Einheit.

Vollkommener als diese Abbildung der göttlichen Dreipersonlichkeit in der geschaffenen Gemeinschaft ist jene früher erwähnte durch die Einwohnung der göttlichen Personen in der Einzelseele im Gnaden- und Glorienleben, weil dieses ein wirkliches Mit- und Nachleben des dreipersonlichen und göttlichen Lebens ist.

Echtes natürliches Gemeinschaftsleben, Gnaden- und Glorienleben setzen persönliche Hingabe voraus und sind daher etwas, was die geschaffenen Geister – Engel und Menschen – vor der ganzen übrigen Schöpfung voraushaben.

§ 11. Unterschied des Gottesbildes in Engeln und Menschen

Nach dem, was früher über die reinen Geister gesagt wurde, dürfte es wohl möglich sein herauszuarbeiten, wie sich das Gottesbild in ihnen von dem Gottesbild im Menschen unterscheiden mag. Der Grundaufbau, der jeder οὐσία eigen ist, findet sich auch bei ihnen: jeder ist auf sich selbst gestellt, jeder hat sein eigenes Wesen und entfaltet es in seinem Leben mit der ihm eigenen Kraft. Aber diese Entfaltung ist kein zeitliches Geschehen, in dem sie erst zu ihrer festumrissenen Wesensgestalt kämen. Sie haben eine festumrissene Wesensgestalt (ihren »Geist-Leib«), aber ohne sie erst zu gestalten. Ihr »Leben« ist freies, geistiges Herausgehen aus sich selbst. Kann man also bei ihnen nur von leiblichem und geistigem Sein sprechen, nicht aber von seelischem? Eine Seele als dunklen Grund, der zur Gestaltung drängt, haben sie nicht. Aber sofern sie ihr Wesen nicht nur als fest umrissenes besitzen und nach außen ausstrahlen, sondern auch innerlich in Bewegung sind und ihr »Inneres« verschließen oder öffnen können, darf doch auch bei ihnen von einer dreifachen Seinsentfaltung gesprochen werden. Ihrem »geistigen Sein«, d. h. ihrem Herausgehen aus sich selbst, haben wir früher den dreifachen Namen gegeben: Erkenntnis, Liebe, Dienst. Es geschah dies noch nicht im Hinblick auf das Abbild der Dreifaltigkeit. Im Sinn der augustinischen Einteilung: Geist – Liebe – Erkenntnis müßten Liebe und Dienst (als Auswirkung der Liebe) zusammengefaßt werden. Denken wir an die drei Grundrichtungen des menschlichen Seelenlebens: Aufnehmen, innere Verarbeitung und antwortendes Verhalten nach außen, so würde das Erkennen dem Aufnehmen entsprechen und der Dienst dem antwortenden Verhalten, die Liebe aber vermittelt zwischen beiden und hat zugleich an beidem Anteil als Aufnehmen ins Innerste und Antworten aus dem Innersten. Es ist aber zu bedenken, daß dies bei den Engeln keine zeitliche Abfolge bedeutet: ihr geistiges Leben ist einheitlich (und darin dem göttlichen näher), nur eine sachliche Ordnung ist in dieser Einheit aufzuweisen. Ihr Geist hat von Natur aus die Kraft, fremde Geistigkeit zu empfangen, sie dem eigenen Inneren zu einen und das eigene Innere anderen zu öffnen (worin das Wesentliche ihrer Dienstleistung besteht). In all dem aber ist die Liebe (als Hingabe des eigenen Selbst) das Grundlegende: sie öffnet den geschaffenen Geist für

das göttliche Leben, sie läßt das eigene Wesen von diesem göttlichen Geist durchdringen und läßt ihn ausstrahlen und die niederen Geister erfassen.

Wegen der Reinheit ihrer Hingabe ist das Gemeinschaftsleben der Engel auch ein reineres Bild des dreipersonlichen göttlichen Lebens: jeder himmlische Geist wird durch die Liebe mit einem höheren geeint (wenn nicht unmittelbar mit Gott selbst) und durch diese Einigung fruchtbar zur Erweckung des göttlichen Lebens im niederen.

Schließlich stellt ihr Glorienleben einen Anteil am Leben des dreieinigen Gottes dar, wie er für keinen Menschen während des Erdenlebens möglich ist (natürlich abgesehen von Christus, der den Stand des »Erdenpilgers« mit dem der Himmelsbewohner vereinte).

Die reinen Geister sind wie Strahlen, durch die das ewige Licht sich der Schöpfung mitteilt. Größer ist der Abstand und weiter der Weg zu den geistigen Wesen, die in eine stoffliche Hülle eingesenkt sind und wie ein Quell aus verborgener Tiefe emporsteigen. Aber gerade diese Verborgenheit und Quellhaftigkeit gibt ihnen etwas von der Unergründlichkeit des göttlichen Seins. Und in ihrer Abgelöstheit scheinen sie stärker auf sich selbst gestellt als die ganz gottgetragenen reinen Geister. Schließlich haben sie gerade durch ihre Stoffgebundenheit eine eigentümlich nahe Verbundenheit mit Dem, der herniederstieg in die Tiefe des irdischen Seins, mit dem fleischgewordenen Wort. Von diesem geheimnisvollen Zusammenhang etwas aufzudecken, soll unser letztes Bemühen sein.

VIII. Sinn und Begründung des Einzelseins

Bei der Behandlung des menschlichen Personseins ist öfters an eine andere Frage gerührt worden, auf die wir auch in anderen Zusammenhängen schon gestoßen sind und die jetzt geklärt werden muß, wenn das Wesen des Menschen, seine Stellung in der Ordnung der geschaffenen Welt und sein Verhältnis zum göttlichen Sein verständlich werden soll: die Frage des Einzelseins (der Individualität) des Menschen, die sich nur im Zusammenhang einer Erörterung des Einzelseins überhaupt behandeln läßt.

§ 1. Einzelding, Einzelheit und Einheit (Einzelsein und Einssein)

Es muß zunächst klar herausgearbeitet werden, was unter Einzelsein zu verstehen ist. Denn das ist keineswegs eindeutig. Mit »Individuum« (= Einzelding) bezeichnet man gewöhnlich das, was Aristoteles τὸδε τί (ein Diesda) genannt hat: ein Ding, das man nicht mehr mit einem Namen nennen kann (weil alle Namen einen allgemeinen Sinn haben), auf das man nur noch mit dem Finger zeigen kann. Für dieses Hinweisen hat Avicenna den Ausdruck »signare« oder »designare«, den der hl. Thomas von ihm übernommen hat. Das τὸδε τί ist, wie wir früher zu zeigen suchten, das, worin Aristoteles die πρώτη οὐσία sah. Es hat wohl ein allgemein faßbares Wesen, das sich begrifflich ausdrücken läßt – dieser Mensch ist »Mensch«, und das Menschsein ist allgemein faßbar –, aber damit ist nicht erschöpft, was es ist. Und was es darüber hinaus ist, das ist des Einzeldinges alleiniges und unmittelbares Eigentum. Darum ist die Individualität selbst als Unmittelbarkeit bezeichnet worden. Das »allgemeine Wesen« ist das, was ein Ding mit anderen teilt. Worin aber besteht das, was das Einzelding mit keinem anderen teilen kann und was es zum Einzelding macht? Das Einzelding selbst bestimmt der hl. Thomas als »das, was in sich ungeschieden, von allem anderen aber geschieden ist«. Das innere Ungeschiedensein ist gleichbedeutend mit Einheit oder Eines-sein. Die transzendente Einheit kommt aber dem Seienden als solchem zu, nicht nur dem Einzelding, sondern auch dem »Allgemeinen«. Das, was das Wort »Mensch« bedeutet – der »Sinn« oder die »Wesenheit« –, ist Eines: in sich ungeschieden und von jedem anderen Sinngebilde geschieden. Aber schlechthin – in jeder Hinsicht – unteilbar und darum unteilbar ist es nicht: es ist das, woran alle Menschen durch ihr Menschsein Anteil haben. Darum reicht die transzendente Einheit zur Bestimmung des Einzelseins nicht aus. Reicht die zahlenmäßige Einheit dafür aus? Was zahlenmäßig eines ist, steht im Gegensatz zum Vielen und ist zugleich dafür vorausgesetzt als das, woraus eine Menge (= »ein Vieles«) sich aufbaut. Zum »Vielen« gehört etwas Gemeinsames, was es möglich macht, »Eines und Eines und Eines ...« zur Einheit einer Menge zu verbinden. Im äußersten Fall braucht das nur die gemeinsame Leerform des »Etwas« zu sein. So kann man »Zahl«, »Farbe« und »Gewicht« zusammenfassen als »3 Gegenstände« (im weitesten Sinn von »Gegenstand«). Man kann sie auch »3 Sinngebilde« nennen, weil jedes ein inhaltlich Bestimmtes ist – aber sie haben inhaltlich nichts gemeinsam. Jedes ist dann zahlenmäßig eines: aber ein Einzelding ist es darum nicht. Also ist Einzelsein durch zahlenmäßige Einheit auch nicht erschöpfend zu bestimmen. Der äußerste Gegensatz zu dem Fall, in dem die Leerform das einzig Gemeinsame ist, liegt dort vor, wo mehrere Dinge sich inhaltlich überhaupt nicht unterscheiden: z. B. »3 Exemplare« eines Buches oder eines vervielfältigten Bildes. Wir sagen geradezu, »dasselbe« sei so und so oft vorhanden. Hier scheint in der Tat das Einzelsein nur durch die zahlenmäßige Einheit faßbar zu sein. Selbst in diesem Fall ist beides nicht einfach gleichbedeutend. Gredt sagt: die Einzelheit »ist das, wodurch in der körperlichen Ordnung die Wesen derselben Art untereinander rein zahlenmäßig verschieden sind«. Darin kommt zum Ausdruck,

daß das *Einzelsein* der *Zahlbestimmtheit* zu Grunde liegt, also nicht mit ihr zusammenfällt. Es heißt an der angegebenen Stelle weiter: »den Einzelheitsunterschied erkennen wir nicht, da wir das Einzelwesen als solches nicht wesenhaft erfassen«. Das ist offenbar so zu verstehen, daß zwei Einzeldinge derselben Art ihrem Wesen nach voneinander unterschieden seien, daß aber wir diesen Unterschied nicht zu fassen vermöchten. Augenscheinlich wird hier »Einzelwesen« und »allgemeines Wesen« (Gattungs- und Artbestimmtheit) geschieden, wie wir es früher getan haben. Aber es klingt so, als hätten wir einen inhaltlichen Unterschied der Einzelwesen untereinander – und damit zugleich eine inhaltliche Bestimmtheit des Einzelwesens, die über seine allgemeine Wesensbestimmtheit hinausgeht – anzunehmen, aber eine Bestimmtheit, die wir nicht inhaltlich erfassen und angeben können, sondern nur leer-formal als das die Zahl-Einheit und damit die Zählbarkeit Begründende. Die Dinge müssen sich aber doch für uns als unterschiedene bemerkbar machen, damit wir ihre Unterschiedenheit und Zählbarkeit erkennen können: »Wir unterscheiden ... die körperlichen Einzeldinge untereinander durch zufällige, äußerlich sinnfällige Merkmale, insbesondere durch die Gestalt, die Stellung im Raum und in der Zeit.«

§ 2. Auseinandersetzung mit der thomistischen Lehre vom Grund des Einzelseins

Verschiedene Fragen knüpfen sich an die wiedergegebene Darstellung. 1. Handelt es sich beim Einzelunterschied in der Tat um etwas Inhaltliches – kann oder muß es sich darum handeln? 2. Warum wird diese Unterschiedenheit auf die Körperwelt beschränkt? Die beiden Fragen lassen sich nicht getrennt behandeln, denn sie sind veranlaßt durch die thomistische Auffassung vom Grund des Einzelseins (dem »Prinzip der Individuation«) und werden von daher gemeinsam beantwortet. (Die Frage ist nur, ob wir uns diese Antwort zu eigen machen können und ob nicht bei einer anderen Auffassung eine getrennte Behandlung notwendig wird.)

1. Einzelsein der Körperdinge

Wir versuchen zunächst, uns diese thomistische Lösung klar vor Augen zu stellen. Die Ungeschiedenheit oder Ungeteiltheit des Einzeldings ist – im Gegensatz zu der des Allgemeinen – Ungeteiltheit schlechthin. Das Allgemeine ist nur seinem Sinne nach eines und ungeteilt. In seiner Verwirklichung teilt es sich, indem es sich mitteilt: »Das allgemeine Gattungswesen ist in den Dingen geteilt durch Artunterschiede und so den verschiedenen ihm untergeordneten Arten mitgeteilt. Ebenso ist das allgemeine Artwesen geteilt durch Einzelheitsunterschiede und so den ihm untergeordneten Einzeldingen mitgeteilt.«

Die Einheit des Einzeldings aber besagt »einen solchen Zustand des Seienden, der jede Teilung und Mitteilung an Untergeordnete von sich abweist«. Wo ein Ding von anderen derselben Art zahlenmäßig

verschieden ist, da muß dieser Unterschied »zum allgemeinen Artwesen etwas Positives« hinzufügen, und das »kann ... nicht durch das Artwesen als solches geschehen ... Wenn das Artwesen unmittelbar durch sich selbst diese Vollendung hat, kraft deren es unteilbar und an Untergeordnete unmitteilbar ist (was nach der thomistischen Lehre bei den Engeln zutrifft), dann ist es unmittelbar durch sich selbst von jedem anderen unterschieden, und es kann keine Gemeinsamkeit mehrerer der Art nach geben.«

Wo aber die Art teilbar und mitteilbar ist, da muß die Unteilbarkeit und Unmitteilbarkeit durch etwas anderes begründet sein. Und da das Artbestimmende die Form ist, so muß die Einzelheit, »das ihnen Innerliche, wodurch sie Einzeldinge sind« (principium individuationis formale), auf der Seite des Stoffes gesucht werden. Darum kann es nur in der Körperwelt Einzeldinge derselben Art geben.

»Nach den Thomisten ist Grund der Einzelheit (wurzelhafter Grund: principium individuationis radicale) der durch die Ausdehnung bezeichnete Stoff (materia signata quantitate), d. h. der durch die Ausdehnung unterschiedene oder abgeschiedene Stoff.« Mit dieser »Bezeichnung« ist nicht die tatsächliche Ausdehnungsbestimmtheit des »fertigen« Stoffes gemeint: dann würde die Einzelheit auf eine zufällige Beschaffenheit (accidens) zurückgeführt: und das ist unmöglich, weil 1. die Beschaffenheiten ihr Einzelsein nur dem Ding verdanken, dem sie zukommen, und weil 2. die Beschaffenheiten eines Dinges – auch seine Ausdehnungsbestimmtheit, seine tatsächliche Gestalt oder Größe – wechseln, während das Ding dasselbe bleibt. Es handelt sich vielmehr um die Beziehung des Stoffes zu einer noch nicht bestimmten Ausdehnung (quantitas interminata). Der Entstehung eines Körperdinges geht eine »Stoffzubereitung« voraus, die es auf diese Ausdehnung hinordnet. »Daher ist der Stoff schon unterschieden von dem übrigen Stoff und geschieden, d. h. als abzuteilend bezeichnet, bevor die Ausdehnung tatsächlich da ist, weil er kraft der vorhergegangenen Stoffzubereitung sich auf diese Ausdehnung bezieht und sie fordert.« So hat »die Ausdehnung auf die Einzelheitsbestimmung einen Einfluß ..., nicht nach ihrer bestimmten Größe und Gestalt, sondern einzig als durch die Stellung von jeder andern Ausdehnung unterschiedene und geschiedene«.

2. Der formale Bau des Dinges (Stoff, Form, Selbst, Dasein)

Im Beweis für die dargelegte Lehre hebt Gredt hervor: »Der Grund der Einzelheit der Körpersubstanzen muß etwas diesen Substanzen Innerliches sein, das sie zu Einzeldingen macht, indem es sie zugleich innerhalb derselben Art vervielfältigt.« Warum das nicht durch hinzukommende Beschaffenheiten geschehen kann, ist bereits gesagt worden. Als aufbauende Bestandteile des Dinges selbst, wie es in sich ist (der »Substanz«), nennt Gredt »den Stoff, die Form, den Selbst und das Dasein« (»materia et forma et subsistentia et existentia«). Fassen wir Stoff und Form als das Was des Dinges zusammen, so können wir darin den Grundbau des Seienden als solchen – »etwas, was ist« – wiederfinden. Für die Auffassung dieses Grundbaues und darum auch für die Lehre von der Vereinzelung scheinen mir die folgenden Sätze von entscheidender Bedeutung zu sein: »Nun scheiden aber von vornherein Selbst und Dasein aus als Gründe der Einzelheit, da sie das Wesen als Einzelwesen schon voraussetzen. Denn selbständig und für sich seiend und daseiend kann nur ein

Einzelwesen sein, nicht aber ein Allgemeines.« Diese beiden Sätze, die an der genannten Stelle ohne nähere Begründung hingestellt sind, müssen wir genau erwägen.

3. Selbstand und Vollselbständigkeit (subsistentia und suppositum = hypostasis)

Wir suchen zunächst Aufschluß über das, was mit »Selbstand« (Subsistenz) gemeint ist. Wir erhalten darauf die Antwort, der Selbstand bedeute »eine doppelte Unabhängigkeit des Wesens im Dasein: a) die Unabhängigkeit von einem Träger, dem das Wesen anhaftete, b) die Unabhängigkeit von jedem anderen substantiellen Wesen, mit dem das selbständige Wesen das Dasein gemeinsam hätte, so daß es derart im Dasein von ihm abhinge, daß es nur mit ihm zusammen und nicht für sich allein das Dasein hätte«. Unter »Träger« ist hier nicht das verstanden, was wir mit diesem Ausdruck bezeichnen: die Leerform des »Etwas« oder des »Gegenstandes«, die das Wesen umschließt. Es ist vielmehr in dem Sinn gemeint, in dem man das Ding Träger seiner Eigenschaften zu nennen pflegt. »Trägersein« in unserem Sinne deckt sich vielmehr mit der unter a) genannten Unabhängigkeit: »sich selbst zu tragen, d. h. für sich zu sein«. »Träger« in diesem Sinn ist nicht der Gegenstand im weitesten Sinn des »Etwas« (»Etwas als umschließende Leerform mit einer Inhaltfülle ist auch ein Unselbständiges, z. B. eine Eigenschaft), sondern der Gegenstand im engeren Sinne des auf sich Gestellten. Wir müssen allerdings an den Doppelsinn denken, der auch unserem Trägerbegriff noch anhaftet: streng genommen ist der »Gegenstand« das Tragende, die Wesensfülle das Getragene. Beide sind ohne einander unmöglich, und darum kann nur von dem Ganzen aus beiden gesagt werden, daß es »für sich sei«. Es kann auch nur von dem Ganzen gesagt werden, daß es »sich selbst trage«: aber es kann nur darum von ihm gesagt werden, weil es in seinem Aufbau etwas hat, was das eigentliche Tragende ist. Die erste Unabhängigkeit fehlt (nach Gredt) sowohl dem Stoff als der Form der Körperdinge (von der Menschenseele abgesehen), weil eines ohne das andere »weder fähig ist, Akzidentien, noch sich selbst zu tragen«. Die Menschenseele besitzt diese Unabhängigkeit, »weil sie, auch vom Körper getrennt, die geistigen Akzidentien trägt (substat) und sich selbst trägt, d. h. für sich ist (subsistit)«. Wegen der Trennbarkeit vom Leib kann ihr auch die zweite (unter b) genannte Selbständigkeit zugesprochen werden, aber sie ist doch nur »unvollkommen selbständig«, weil sie »zwar ihr Sein für sich allein hat, ihrer Natur nach aber dennoch darauf hingeordnet ist, mit einem anderen ihr Sein zu haben«. Sie ist »vollständig als Substanz«, aber »unvollständig als Art«, weil sie ihrer Natur nach eine dem Stoff mitteilbare Form ist und mitgeteilt das Sein gemeinsam mit dem Stoff hat. Der Substanz hingegen, die auch als Art vollständig ist, kommt es zu, »Vollselbständiges« (suppositum, ὑπόστασις) zu sein. Das Vollselbständige ist schlechthin in jeder Weise unmitteilbar und in der Ordnung des Fürsichseins das Vollständigste: es ist so für sich, es hat das Sein so für sich allein, daß es einem andern, mit dem es das Sein gemeinsam hätte, nicht mitgeteilt werden kann. Das Vollselbständige wird daher bestimmt: die vollkommen, d. h. unmitteilbar für sich seiende Einzelsubstanz. Das Vollselbständige vernünftiger Natur wird »Person« genannt. Der

Selbstand, als Bestimmtheit, durch die das Vollselbständige gebildet wird, ist zu bestimmen: das, wodurch bestimmtheitlich die Einzelsubstanz für sich seiend und unmitteilbar wird. Das Vollselbständige verhält sich zum Wesen, zur Natur, wie das Ganze zu seinen bestimmtheitlichen Teilen. Daher ist das Vollselbständige das, was ist, die Natur ist das, wodurch es dieses Artbestimmte ist. Das Vollselbständige ist das, in dessen Besitz die Natur ist, und die Natur das, wodurch das Vollselbständige artbestimmt ist. Das Vollselbständige als das, was ist, ist auch das, was tätig ist; die Natur das, wodurch es tätig ist.«

Auch in diesen Ausführungen ist die Ausdrucksweise etwas anders als die unsere. Wir müßten sagen: das Vollselbständige ist »etwas, was ist«; das was in diesem zusammengesetzten Ausdruck hatten wir für die Wesensfülle vorbehalten. Es ist aber »Vollselbständiges«, in sich Abgeschlossenes, weil es in der Form des »Gegenstandes« ist (im engeren Sinn des Wortes: des auf sich selbst Gestellten, auf der höchsten Stufe: der »Person«, die wir ja ebenso wie die allgemeinere des »Trägers« in dem Doppelsinn des Wesensträgers und des Ganzen aus Träger und Getragenen – Form und Fülle – genommen hatten): das ist es, was ihm seine Selbständigkeit gibt. Sachlich stimmen wir Gredt durchaus zu, wenn er den Selbstand eine »positive Vollkommenheit« nennt, weil er Unabhängigkeit verleihe und Unabhängigkeit eine Vollkommenheit sei.

Er erklärt ihn sodann als eine die Einzelsubstanz abschließende Vollkommenheit, einen »Abschluß der Einzelsubstanz, der diese Substanz abschließt, insofern sie Wesen und Natur ist. Denn er ist das, wodurch die Natur vollkommen selbständig, also endgültig abgeschlossen ist. Dieser Abschluß ist aber nicht bloß verneinend zu fassen in dem Sinne, daß jetzt nichts Weiteres mehr zur Natur hinzukommt, sondern er ist eine bejahende Vollkommenheit, da er die Natur so abschließt, daß sie dadurch befähigt wird, als Trägerin die Akzidentien und das Dasein aufzunehmen, ohne daß diese mit der Natur verschmelzen.« Wir fügen hinzu, daß das so abgeschlossene Ganze – die auf sich selbst gestellte oder in sich selbst hineingesetzte »Natur« – eben darum imstande ist, die zum Wesen hinzukommenden Beschaffenheiten zu tragen, weil darin der Natur- oder Wesensträger vom Wesen oder der Natur zu unterscheiden ist. Darum ist es durchaus in unserem Sinn, wenn der Selbstand als von »der Natur, die den Selbstand hat«, sachlich verschieden bezeichnet wird, als »die der Natur innerliche Abschlußgrenze«. Wie wir die Trennbarkeit von Natur und Naturträger durch die Glaubenslehre (vom einen Wesen und den drei Personen in der Gottheit) gestützt haben, so geschieht es hier durch die Berufung auf die Annahme der menschlichen Natur durch die göttliche Person Christi (die wir auch schon in diesem Zusammenhang erwähnt haben). Und wenn dieser Unterschied modal sachlich im Unterschied zu einem schlechthin sachlichen genannt wird, so entspricht das offenbar dem Unterschied, den wir zwischen Inhalt und Leerform des Seienden gemacht haben, die wir beide als zur »Sache« gehörig, d. h. zum Seienden selbst, ansahen.

4. Selbstand, Selbständiges (Substanz) und Einzelwesen

Zu prüfen ist aber nun die Frage des Verhältnisses des Selbstandes zum Einzelding und zum Einzelheitsunterschied. Um ihretwillen ist ja diese ganze Erörterung über den Selbstand eingeschoben worden. Gredt erklärt: »Der Selbstand ist eine zur Einzelsubstanz hinzukommende Vollkommenheit.« Dabei ist »Substanz« mit »Wesen« gleichgesetzt, wie aus der Begründung hervorgeht: »Das Selbständige, das für sich seiende Wesen, ist der Träger der Akzidentien; denn es ist an und für sich, es trägt sich selbst und alles, was an ihm ist. Das Wesen hingegen, als solches betrachtet, können wir nicht denken als Träger der Akzidentien. Denn das Wesen als solches, auch das Einzelwesen, z. B. die Menschheit, verhält sich als Teil, als artgebender Teil, der nicht selbständig für sich ist; er ist im selbständigen, für sich seienden Ganzen: die Menschheit ist im Menschen. Das Wesen als solches ist somit nicht selbständig; es ist nicht Träger seines Selbst und kann somit auch nicht als Träger die Akzidentien aufnehmen. Wenn es sie aufnähme, würde es sie als zu sich gehörend aufnehmen: die Akzidentien würden sich mit dem substantiellen Wesen vermischen. So würde durch die aufgenommene Farbe die Menschheit weiß werden. Das ist aber falsch, da die Akzidentien äußerlich bleiben und vom Wesen sachlich verschieden sind. Das Selbständige, das für sich seiende Wesen, fügt also durch sein Fürsichsein, durch den Selbstand zur Einzelsubstanz eine Vollkommenheit hinzu, durch die es befähigt wird, als Träger die Akzidentien aufzunehmen.«

Wir haben früher als den eigentlichen Sinn von Substanz = πρώτη οὐσία gerade den des auf sich selbst Gestellten, in sich Gegründeten oder Eigenständigen herauszustellen gesucht. Das ist aber das Einzelding, das bereits durch den Selbstand abgeschlossene, das von seinem Träger getragene Wesen. Darum können wir den Selbstand nicht als etwas zur Einzelsubstanz Hinzukommendes bezeichnen, sondern nur als etwas ihr innerlich Zugehöriges, nur von ihrer Wesensfülle als die sie umschließende sachliche Leerform Abhebbares.

Bedeutsam ist ferner, was hier als »Einzelwesen« in Anspruch genommen ist: der »artgebende Teil« des Einzeldinges, z. B. die Menschheit dieses Menschen. Danach hat jedes Einzelding sein Wesen, aber das gleiche wie alle andern seiner Art. Es ist früher schon deutlich geworden, daß wir uns dieser Auffassung nicht anschließen können: wir sehen das Wesen des Sokrates in seinem Sokratessein (in dem das Menschsein eingeschlossen ist) und betrachten es als nicht nur zahlenmäßig, sondern durch eine besondere Eigentümlichkeit vom Wesen jedes anderen Menschen verschieden. Darauf wollen wir aber erst etwas später eingehen, weil es uns jetzt darauf ankommt, herauszufinden, worauf das Einzelsein dort beruht, wo es gleiche Einzeldinge derselben Art gibt. Denn daß überhaupt die Möglichkeit einer Vielheit von gleichen Einzeldingen besteht, bestreiten wir nicht. Darum wählen wir das Beispiel lieber aus einem andern Gebiet: aus dem der bloßen Körperdinge. Zehn völlig gleiche Kieselsteine können wir uns ohne Schwierigkeit denken. Jeder von ihnen ist ein selbständiges Einzelding. Für uns unterscheidbar sind sie nur durch ihre verschiedene Lage im Raum, die sie ihrer Stoffnatur verdanken. Denn was stofflich ist, das ist ausgebreitet und erfüllt den Raum, sodaß dieselbe Raumstelle nicht von verschiedenen Dingen eingenommen werden kann und derselbe Stoffteil nicht zugleich mehrere Raumteile (der entsprechenden Größe) ausfüllen kann.

5. Der Stoff als Grund des Einzelseins. Bedenken gegen diese Auffassung

Nach thomistischer Auffassung ist nun der Stoff nicht nur Mittel der Unterscheidbarkeit der Einzeldinge, d. h. Erkenntnisgrund ihres Einzelseins, sondern Seinsgrund: »... Im Stoffe finden wir die Bedingungen zur Vereinzelung der Substanz. Er ist nicht artbestimmend (wie die Form), da er gemeinsamer, ganz unbestimmter Untergrund ist. Er setzt auch nicht die schon vereinzelte Substanz voraus (wie der Selbstand und das Dasein), da er Wesensbestand dieser Substanz selbst ist. Aber er vervielfältigt die Form und die ganze Substanz rein der Zahl nach, ohne eine Artveränderung zu verursachen, weil er die artbestimmenden Formen nicht als solche, sondern rein dem Untergrunde nach voneinander verschieden macht: die Form ist diese und jene, einzig weil sie in diesem und jenem Stoffe ist. Jede hat zu einem durch die Ausdehnung bezeichneten Stoff eine transzendente Beziehung, die ihr innerlich ist und ihr bleibt, auch dann, wenn sie, wie die Menschenseele, vom Stoff getrennt wird. Zugleich verhindert der Stoff als letzter unmitteilbarer Untergrund jede weitere Vervielfältigung: er macht die Substanz zu einer unmitteilbaren, d. h. er macht sie zum Einzelding. Denn Einzelding ist das an Untergeordnete Unmitteilbare. Es kann ja die aus der Verbindung von Stoff und Form entstandene Substanz nicht wieder einem weiteren Untergrund mitgeteilt und so vervielfältigt werden, wie die Form mitgeteilt und vervielfältigt wird. Aber der Stoff, der die Körpersubstanz unterscheidet und vereinzelt, ist nicht der Stoff an und für sich. Der Stoff an und für sich ist ja unbestimmt und allen körperlichen Dingen gemeinsam. Er kann auch nicht Grund der Einzelheit, Grund des zahlenmäßigen Unterschiedes sein. Das ist vielmehr der durch die Hinordnung zur Ausdehnung bestimmte und geteilte Stoff. Unter allen andern Akzidentien unterscheidet einzig die Ausdehnung durch ihr Wesen sich selbst der Zahl nach von jeder Ausdehnung derselben Art: durch die Stellung, die Ordnung, das Nebeneinander. Aus ihrem Wesen heraus besagt die stetige Ausdehnung zusammenhängende Teile, die durch die bloße Stellung schon der Zahl nach voneinander verschieden sind. ... Die Ausdehnung hat also aus sich selbst eine Weise der Vereinzelung. Daher ist sie Bedingung zur Vereinzelung der Substanz als transzendente geforderte Ausdehnung (ut connotata), die die Stoffteile bezeichnet und, als geteilte Ausdehnung, sie auch voneinander abteilt. Dies vorausgesetzt, dient der Stoff als Grund der Einzelheit. Denn durch sein Wesen (als letzter Untergrund) ist er jedem andern Stoff, von dem er abgeteilt ist, unmitteilbar. Er ist daher auch durch sich selbst vereinzelt und geeignet, die Form und die Substanz zu vereinzelnd.«

Folgende Fragen knüpfen sich für uns an den wiedergegebenen Beweisgang:

1. Kann der Stoff aus sich wirklich das leisten, was ihm hier zugeschrieben wird?
2. Kommt der Form nur die Artbestimmung zu und nichts weiter?
3. Ist das Einzelsein für Selbstand und Dasein »vorausgesetzt«, wie Gredt zu beweisen sucht?

Zur Beantwortung der ersten Frage brauchen wir die Frage nach dem Urstoff nicht noch einmal zu erörtern, weil nach Gredt nicht der ungeformte Urstoff Grund der Vereinzelung ist (nur als »letzte Unterlage« spielt er in den wiedergegebenen Ausführungen eine Rolle), sondern der durch die

»unbestimmte Ausdehnung bezeichnet« oder »durch die Hinordnung zur Ausdehnung bestimmte und geteilte Stoff«. Was ist aber diese »Bezeichnung« oder »Hinordnung« anderes als eine erste Formung? Das »Auseinander«, das räumliche Ausgedehntsein und Teilbarsein ist die Form des Stoffes als solchen, ist das, was die stofflichen (= raumfüllenden) Dinge gattungsmäßig von den Geistern scheidet (wenn man sie durch das kennzeichnen will, was sie sind, und nicht durch das, was sie nicht sind – etwa als leblos, bewußtlos u. dgl.). Jedem stofflichen Ding gehört sein Stoff zu, und das ist in seiner Form vorgezeichnet. Darum unterstrichen wir bei Grell die Worte: Jede Form »hat zu einem durch die Ausdehnung bezeichneten Stoff eine transzendente Beziehung, die ihr innerlich ist«. Wir schließen daraus aber nicht: »die Form ist aber diese und jene, einzig weil sie in diesem und jenem Stoff ist«, sondern: der Stoff ist dieser und jener, weil er zu dieser und jener Form gehört.

Allerdings müssen wir hier das Verhältnis zwischen den »Stoffen« als artmäßig bestimmten, aber nicht als Gestalteinheiten von in sich geschlossenen Bestandteilen der raumkörperlichen Welt oder »Natur« (in dem Sinn genommen, in dem man »Natur« und »Geist« einander gegenüberstellt) und den Stoffdingen als den Gestalteinheiten, in die sie geteilt sind und in denen sie »vorkommen«, in Betracht ziehen. Jeder Stoff – Gold, Eisen usw. – ist ein Ganzes, aber kein Unteilbares und darum kein Einzelding, kein »Individuum«. Zum Einzelding gehört es, artmäßig bestimmt und als Gestalteinheit geschlossen zu sein. Beides ist in seiner Form vorgezeichnet. Es ist früher davon gesprochen worden, daß die äußere Raumumgrenzung der stofflichen Dinge weitgehend durch äußere Einwirkungen bestimmt sei: ein »Stück Stoff« kann zerschlagen oder durchschnitten oder auf andere Weise »geteilt« werden. Es entstehen dann mehrere Einzeldinge von gleicher Stoffbestimmtheit und gleicher oder verschiedener Größe und Gestalt. Aber die Raumumgrenzung beruht nicht rein auf dem äußeren Geschehen. Jedem Stoffding wohnt eine seiner besonderen Stoffbestimmtheit entsprechende eigentümliche Richt- und Gestaltungskraft inne. Wenn jene früher erwähnte Auffassung zuträfe, die jeden Stoff als »eigentlich« zu kristallischer Gestaltung bestimmt ansieht, so würde – ohne störende Einflüsse – jeder sich zu der ihm eigenen Kristallgestalt »ausformen« und entsprechend teilen. Ein Kristall ist ein Einzelding (Individuum) im vollen Sinn des Wortes, ein Gebilde, das aus einer Menge von zusammenhängenden Kristallen besteht, ist ein Ganzes, das aus vielen Einzeldingen aufgebaut ist; ein Kristall, der in Stücke geschlagen wird, bleibt nicht dasselbe Ding, sondern weicht einer Anzahl neuer Dinge, die »aus ihm« entstehen. Der einzelne, ungeteilte Kristall ist von innen heraus zum Einzelding »durchgeformt«. Die Stücke, in die er zerschlagen wird – ebenso die räumlich getrennten Teile nicht kristallisierter Stoffe –, verdanken ihre Raumumgrenzung und ihr Einzelsein teilweise äußerer Einwirkung: teilweise nur, denn (wie auch schon erwähnt wurde) es ist nicht gleichgültig dafür, wie sie in sich geartet sind, sondern es liegt in ihnen einmal die Möglichkeit des Zerstückeltwerdens überhaupt, und außerdem ist die Art und Weise, wie das geschehen kann, in ihrer besonderen Stoffnatur vorgezeichnet.

Nach dem bisher Gesagten ist die Frage, ob der ungeformte Stoff zur Begründung des Einzelseins imstande sei, zu verneinen. Nur der geformte Stoff vermag es, weil (räumliches) Stoffsein selbst schon

ein Geformtsein besagt, ein Hineingesetztsein in eine inhaltlich bestimmte Gattung des Seienden: die des Ausgedehnten, Raumfüllenden und Teilbaren. Durch diese ihre Gattungsnatur sind die Stoffe Bedingung der Möglichkeit ihrer Zerstückung in Einzeldinge. Aber die Gattungsnatur ist nicht zureichender Grund für die wirkliche Zerstückung. Einen Schritt weiter auf dem Wege zum Einzelsein führt die Artbestimmtheit, durch die sich die Stoffe voneinander unterscheiden. Die Gattungsbestimmtheit ist ja noch keine Form. Was nur durch sie bestimmt wäre, dem fehlte das Maß an Bestimmtheit, das zum wirklichen Sein erforderlich ist. Der artbestimmte Stoff (z. B. Gold) hat durch seine Artbestimmtheit nicht nur die Möglichkeit, irgendwie zerstückt zu werden, sondern ist auf bestimmte Wege der Zerstückung und auf eine beschränkte Auswahl möglicher umgrenzender Raumgestalten hingeordnet. Aber auch die Artbestimmtheit fällt noch nicht mit der Wesensform zusammen. Nur dann könnten wir beide gleichsetzen, wenn wir annehmen wollten, daß das Ganze eines artbestimmten Stoffes (z. B. »alles Gold«) ursprünglich als ein in sich geschlossenes Ding in die Welt gesetzt sei: wenn wir uns eine Schöpfungsordnung dächten, wonach zunächst die »Elemente« als in sich geschlossene und voneinander getrennte Stoffganze ins Dasein treten würden, um dann – durch den »ersten Anstoß der Bewegung« – in den großen Wirkungszusammenhang zu treten, in dem sie geteilt würden, in Mischungen und Verbindungen eingingen und so die Mannigfaltigkeit der in sich geschlossenen einzelnen Körperdinge aufbauten. Es wäre dann nicht nötig, den Einzeldingen, wie sie sich tatsächlich vorfinden, eine eigene Form zuzusprechen. Das ursprüngliche gestalteinheitliche Stoffganze wäre das große »Individuum«, das die artbestimmende Form in sich trüge. Sie würde aber nicht nur die Artbestimmtheit als Unterschiedenheit von andern Stoffen begründen, sondern zugleich die »Ausformung« des Ganzen zu Teilstücken von eigentümlich gestalteter Raumumgrenzung durch ihr eigenes Wirken und sein Zusammenspiel mit den andern stofflichen Formen. Gegen eine solche Deutung bestehen aber erhebliche Bedenken. Vor allem hat jedes in sich geschlossene und von andern räumlich getrennte Teilstück eines Stoffes sein eigenes Sein: es entfaltet sein artmäßiges Wesen in Wirkungen, die es in seiner unmittelbaren körperlichen Umgebung ausübt und erleidet, vielleicht auch durch den gestaltenden Einfluß geistgeleiteten Werkschaffens, unabhängig von »seinesgleichen«, und hat darin sein eigenes »Schicksal«. Was aber mit seinem Sein und Wirken auf sich selbst gestellt ist, das ist eine echte »Substanz« oder πρώτη οὐσία, die aus eigener Wesensform heraus wirkt und leidet und sich darbietet. Dazu kommt, daß nicht nur Einzeldinge als Teilstücke bestehender Stoffe entstehen, sondern als ihrer Artbestimmtheit nach neu entstehende Stoffmengen: wir haben es ja beständig vor Augen, daß durch Verbindung und Auflösung, Mischung und Trennung aus einfachen Stoffen (Elementen) zusammengesetzte entstehen und umgekehrt. Und es besteht kein Grund, einen Urzustand anzunehmen, in dem entweder alle möglichen einfachen und zusammengesetzten Stoffe (oder auch nur die Elemente) bereits vorhanden und voneinander gesondert gewesen wären. Was die Heilige Schrift über das Tohuwabohu {{Gen 1, }} sagt, läßt eher die Deutung zu, daß der Sonderung der Stoffe und dem naturgesetzlich geordneten Ablauf des Entstehens und Vergehens ein Zustand der Mischung vorausging, der noch keine volle Ausformung der Stoffe zuließ. Von diesem Gemisch ließe sich manches sagen, was der Thomismus der »prima materia« zuspricht: es hätte die »Möglichkeit, alles zu

werden«, d. h. sich zu der ganzen Mannigfaltigkeit der Körperwelt auszuformen. Es wäre noch nicht vollwirklich, aber auch nicht nichts, sondern eine Vorstufe der wirklichen Welt. Und in jedem wirklichen Ding wäre ein Teil davon als »Unterlage« der weiteren Formung enthalten. Aber man könnte nicht davon sagen, daß es völlig unbestimmt sei. Es wären die artbestimmten Stoffe darin enthalten, nur in einer Bindung durch ihre wechselseitigen Einflüsse, die ihre freie Entfaltung hinderte. Außerdem handelt es sich ja nur um einen möglichen Anfangszustand, dessen Tatsächlichkeit nicht feststeht und an dessen Stelle andere denkbar sind. Es ist als Wesensmöglichkeit ebenso gut denkbar, daß die Schöpfung als wohlgegliederte Welt ausgestalteter Dinge aus Gottes Hand hervorgegangen wäre – freilich mit der Möglichkeit der Umformung, nicht als fertig abgeschlossen und unwandelbar, weil sonst Werden und Vergehen, Bewegung und Veränderung unverständlich würden: sie bestimmen aber das Gesicht unserer Welt, in ihnen besteht das »Naturgeschehen«. Mögen wir es uns als fortschreitende Entwicklung vom Chaos zum Kosmos denken oder als stete Wandlung eines ursprünglichen Kosmos – auf jeden Fall haben wir mit einer Stufenfolge von Formungen zu rechnen; ob sie als zeitlich getrennte Schöpfungswerke zu denken sind oder als in einem schöpferischen Werde! zusammengefaßt, das muß dahingestellt bleiben. Die unterste Stufe des Seienden sind die artbestimmten Stoffe. Sie sind durch ihre Formen artmäßig voneinander unterschieden, zugleich aber mit Richt- und Gestaltungskräften begabt, die sie auf eine Teilung in Einzelgebilde von geschlossener, arteigentümlicher Raumgestalt hinordnen. Die Teilung und Umgrenzung erfolgt, wie schon gesagt wurde, nicht rein als Entfaltung von innen heraus, sondern unter Mitwirkung äußerer Einflüsse. Sie ist eine Umformung in dem Sinn, daß die Teilgestalten an Stelle des Ganzen treten und das Ganze »vergeht«, damit sie »aus ihm« entstehen können; und jedes neu entstandene Gebilde hat seine Form, die die Arteigentümlichkeit in sich enthält. Es ist der Seinssinn der Stoffe, zum Aufbau von Raumgebilden zu dienen, in denen der Geist sich ein Ausdrucksmittel schafft. Die ausgeformten Gebilde sind seine Sprache. Das Ziel der Formung sind »ausdrucksvolle Gestalten«. Die äußeren Einflüsse können im Sinne dieses Ziels, können aber auch hemmend wirken. Die Zielgestalten, auf die die Formung hinarbeitet, können, um ihre wesensgemäße Größe zu erlangen – denn die Größe ist für den Sinn eines Gebildes nicht gleichgültig, sondern ihm entsprechend vorgezeichnet, wenn nicht eindeutig, so doch durch Grenzen, die ein Mindest- und Höchstmaß bedeuten –, eine Teilung, aber auch einen Zusammenschluß ursprünglich vorhandener Stoffmengen verlangen. In manchen Fällen erhalten sich die Bestandteile in dem Ganzen, das aus ihnen erwächst, als selbständige Einheiten mit eigener Form (z. B. Felsblöcke in einer Gruppe); in andern Fällen werden sie unselbständige Teile des Ganzen (so die Wassermengen, die ein Strom aus seinen Zuflüssen aufnimmt).

Wir glauben nun die Antwort auf die Frage geben zu dürfen, ob der Form nur die Artbestimmung zukomme und nichts weiter. Die Wesensformen der Stoffdinge geben den Dingen nicht nur ihre Artbestimmtheit, sondern sind im Sinne der Artbestimmtheit wirkende, stoffgestaltende Kräfte und als solche jede ein einzelnes Wirkliches. Eine solche Form ist schon in jeder räumlich geschlossenen Teilmenge eines Stoffes wirksam. Aber die noch nicht im Sinne ihrer Artbestimmtheit ausgeformte

Teilmenge ist nur Durchgangsstufe zu den Einzeldingen oder aus Einzeldingen zusammengesetzten Gebilden, in denen die Zielgestalten eine mehr oder minder vollkommene Verwirklichung finden. Die Gattungsnatur des Stoffes als solchen macht ein Nebeneinander gleicher Einzeldinge möglich (dabei kann die Gleichheit bloße Artgleichheit sein, die für Verschiedenheit der Einzelgestalt Raum läßt, oder auch volle Gestaltgleichheit, so daß nur noch die räumlich gesonderte Stoffmenge als inhaltlich Unterscheidendes bleibt). Aber sie ist nicht das, was das Einzelsein begründet, sondern das, was durch die Form gefordert ist.

»Mitteilbar« an eine Vielheit von Einzeldingen ist nicht die Wesensform, sondern die reine Form oder Wesenheit, an der die Dinge durch ihre Wesensform »teilhaben«. Von einer »Mitteilung« der Wesensform an den ihr zugehörigen Stoff kann im selben Sinn gar nicht gesprochen werden; ja, so wie wir das Verhältnis der Form zum Stoff in den rein stofflichen Dingen auffassen, ist hier der Ausdruck »Mitteilung« überhaupt nicht am Platz, weil Form und Stoff nicht ohne einander sein können: das Sein der Form ist Stoffgestaltung; das Werden des Stoffes fällt zusammen mit dem Sichhineingestalten der Form in den Raum. Der Stoff als solcher freilich ist in keiner Weise mitteilbar; er hat aus sich und für sich weder Sinn und Wirksamkeit – weder etwas, was er mitteilen könnte, noch die Kraft mitzuteilen; er ist das, was empfängt, Anteil hat und teilbar ist.

Wir schreiben demnach der Form des Dinges das Einzelsein zu. Ist es etwas zu ihr Hinzutretendes oder ihr innerlich Zugehöriges, sie Aufbauendes? Indem die Wesensform als unmitteilbar bezeichnet wurde, ist sie bereits als ein Einzelnes »in sich« in Anspruch genommen worden. Aber das Einzelsein eines Dinges ist von dem eines andern durch nichts inhaltlich unterschieden: es gehört zu seiner »Leerform«. Wenn zwei Einzeldinge als dieses oder jenes unterscheidbar sein sollen, so müssen sie über ihr Einzelsein hinaus noch etwas Unterschiedenes haben. Bei gleichen Stoffdingen ist das ihr von jedem andern räumlich unterschiedener Stoffanteil. Es wird zu erwägen sein, ob er bei Einzeldingen anderer Gattung durch etwas anderes ersetzt werden kann. Zuvor soll aber das Verhältnis des Einzelseins zu Selbstand und Dasein untersucht werden.

6. Selbstand, Einzelsein und Dasein bei stofflichen Körperdingen und idealen Gegenständen

Nach Gredt ist das Einzelsein für den Selbstand vorausgesetzt. Das leuchtet für die stofflich-körperlichen Dinge bei unserer Auffassung leicht ein, da wir ja schon der Form das Einzelsein zuschreiben, die Form aber ohne Stoff nicht sein kann: ihr Sinn ist ja Stoffgestaltung. Dasselbe gilt auch für das Verhältnis von Einzelsein und Dasein, weil die Wesensformen der Stoffdinge nur im Stoff Dasein haben. Es ist aber noch zu fragen, ob dasselbe Verhältnis auch dort zutrifft, wo die selbständigen Gegenstände keine Stoffdinge sind. Gibt es selbständige Dinge, die keine Einzeldinge sind? Und ist bei Einzeldingen, die keine Scheidung in Form und Stoff zulassen, das Einzelsein vom Selbstand zu unterscheiden?

Bei der ersten Frage denke ich an das, was man »ideale Gegenstände« nennt. »Das Dreieck« ist in jedem einzelnen Dreieck enthalten – ist also jedenfalls ein Mitteilbares und kein Einzelding –, und selbst das vollbestimmte Dreieck von festgelegter Winkelgröße und Seitenlänge scheint noch Vereinzelung zuzulassen: wir sprechen ja von kongruenten Dreiecken und können uns beliebig viele Dreiecke denken, die durch nichts als durch ihre Lage im Raum unterschieden sind. Ist »das Dreieck« ein selbständiger Gegenstand? Es ist ein Sinngebilde, das in sich eins und von jedem andern unterschieden ist, und hat eine strenge Gesetzlichkeit des Aufbaus, die es zum Gegenstand wahrer (und zwar notwendig geltender) Urteile macht. Aber es fehlt ihm die volle Bestimmtheit, die zur Selbständigkeit erforderlich ist. Es gehört zum Sinn seines Seins, zum Aufbau selbständiger Gegenstände beizutragen. Es ist darum kein selbständiges Seiendes, kein »Gegenstand« im engeren Sinn des Wortes. Ist das Dreieck $A B C$ von den Seitenlängen a, b, c mit den Winkeln α, β, γ selbständig? Es scheint voll bestimmt zu sein, an seinem inneren Aufbau fehlt nichts mehr – und doch mangelt ihm noch ein Abschluß, um »stehen« zu können. Es ist seinem Sinne nach ein Ausgedehntes, und dazu gehört eine bestimmte Lage im Raum. Das seiner Lage nach bestimmte Dreieck ist ein einzelnes: es ist voll bestimmt und unmitteilbar, d. h. es können nicht zahlenmäßig verschiedene Gebilde daran Anteil haben wie an der Dreiecksgestalt $A B C$, die darin »vereinzelte« ist. Ist das einzelne Dreieck etwas Selbständiges? Oder ist es wiederum nur etwas, was seinem Sinne nach bestimmt ist, zum Aufbau eines Selbständigen beizutragen? Das führt uns auf das Verhältnis der geometrischen Gebilde zur dinglichen Welt. Sicherlich gehört es zum Seinssinn der geometrischen Gebilde, daß sie für den Aufbau der Körperwelt, der stofflichen Dinge, Bedeutung haben. Aber sie gehen nicht als aufbauende Teile in die Dinge ein; sie sind keine Eigenschaften oder Beschaffenheiten der Dinge, d. h. sie fallen nicht mit den Raumgestalten der Dinge zusammen, sondern verhalten sich dazu wie das Urbild zum Abbild. Wir haben das früher schon damit begründet, daß rein geometrische Gebilde in der Natur überhaupt nicht vorkommen, sondern daß sie »Grenzen« darstellen, denen sich die stofflichen Körper mit ihren Begrenzungsflächen und -linien mehr oder minder annähern. Sie sind das »Maß«, nach dem die Körperwelt gemacht ist. Damit ist ausgesprochen, daß sie den Dingen gegenüber selbständig sind, sie haben keine dinglichen Träger. Tragen sie sich selbst oder haben sie etwas anderes als ein Stoffding zum Träger? Es ist üblich, sie als etwas »Gedankliches« in Anspruch zu nehmen und zu sagen, daß sie »im Geist« seien. Das ist richtig, wenn man das Gedankliche nicht als vom Menschengeist Erzeugtes ansieht, sondern als »intelligibile«, als das, was der Geist umfassen und was in diesem Sinn in ihn eingehen kann. Sie haben also nicht den Menschengeist als persönlichen Träger wie das Denken und das Gedachte im Sinne des vom Denken Hervorgebrachten. Haben sie Gottes Geist als persönlichen Träger? Das haben sie in dem Sinn, in dem alles Sein aus Gott hervorgeht und von ihm erhalten wird, und in dem insbesondere aller »Sinn« im Logos seine Heimat hat. Aber wie die wirklichen Dinge von Gott geschaffen und erhalten werden und doch durch die Erschaffung aus dem göttlichen Sein heraus- und in sich hineingesetzt, »auf sich gestellt« sind, so sind schon die Sinngebilde, die Urbilder der wirklichen Dinge, in gewisser Weise als in sich geschlossene Einheiten aus dem göttlichen Geist herausgesetzt – obgleich von ihm umschlossen

– als eine »Schöpfung vor der Schöpfung«. Der Menscheng Geist findet sie vor und muß sich mit seinem Denken nach ihrer Gesetzmäßigkeit richten, die Dinge sind nach ihnen gebildet und werden an ihnen gemessen. Darum wurden sie von Hering als das »erste Seiende« in Anspruch genommen. Untereinander stehen sie in einer Ordnung, die die einen – »die mitteilbaren« – zum Aufbau der andern beitragen und darin ihren Sinn erfüllen läßt; die inhaltlich voll bestimmten Einzelgebilde aber sind »unbedürftig«, auf kein anderes Gebilde ihrer Art mehr angewiesen, unabhängig von ihrer Verwirklichung und ebenso unabhängig davon, ob sie von Menschen gedacht werden oder nicht. Man kann aber nicht sagen, daß sie unabhängig von jedem persönlichen Geist überhaupt seien, und dies nicht nur auf Grund des Verhältnisses, das alles endlich Seiende zum Schöpfergeist hat: darüber hinaus kommt den geometrischen Einzelgebilden noch eine besondere Abhängigkeit vom Geist zu. Sie sind nicht »wirklich« und sind nicht so im Raum, wie wirkliche Dinge im Raum sind. Sie »sind nicht da« als etwas, was in die Sinne fällt oder sich durch seine Wirkungen bemerkbar macht; sie wirken nicht und füllen auch nicht den Raum, obgleich sie räumlich ausgedehnt sind und eine Lage im Raum haben. Sie umgrenzen ein Raumstück, aber sie nehmen es nicht so ein, daß es für andere Gebilde unzugänglich wird. Wir dürfen sogar sagen, sie sind nur im Raum »gedacht«: es gehört ihnen kein bestimmter Ort zu, sondern »irgendein« ihrer Ausdehnungsbestimmtheit entsprechendes Raumstück. Darum können wir sie in diese oder jene Lage versetzen und können sie bewegt denken, obgleich sie sich nicht selbst bewegen und auch nicht »wirklich«, d. h. im Zusammenhang des Naturgeschehens, bewegt werden können. Aber diese Freiheiten sind uns durch das Wesen der geometrischen Gebilde eingeräumt – wir könnten sie uns nicht »nehmen«, wenn die Gebilde nicht so geartet wären. Die Unwirklichkeit der idealen Gegenstände macht auch ihre Selbständigkeit zu einer eigentümlichen. Sie sind nicht in der Weise »auf sich gestellt« wie »Substanzen«: sie »besitzen« sich nicht selbst, sie haben keine »Seinsmacht« zur Entfaltung ihres Wesens in einem zeitlich bemessenen Dasein. Ihr Sein ist überhaupt kein Sichentfalten, sondern ein Entfaltetein. Und die Möglichkeiten, die in ihnen begründet sind: zur Versetzung in verschiedene räumliche Lagen, zur Teilung und Zusammenfügung (wie wir sie in den geometrischen »Konstruktionen« vor uns haben), sind nicht Möglichkeiten zu eigenem Tun, sondern Möglichkeiten für den Geist, in bestimmter Weise mit ihnen umzugehen, ohne daß sie dadurch »angegriffen« werden. Und diese Möglichkeiten bedeuten nicht nur etwas für den Geist, sondern auch für die Gebilde, mit denen er umgeht. Das Dreieck $A B C$ ist ein einzelnes, es hat eine bestimmte Ausdehnung und durch seine Ausdehnung einen Anspruch auf einen Platz im Raum. Aber es ist weder »von Natur aus« an einem Platz, noch kann es sich einen Platz »verschaffen« oder ihn »behaupten«. Es ist darauf angewiesen, daß es an einen ihm entsprechenden Platz »gesetzt« wird, und das kann nur durch einen denkenden Geist geschehen. Die Lage, die es erst zu einem vollbestimmten und von andern unterschiedenen macht, muß ihm »zugedacht« werden. Es kann aus einer Lage in eine andere verschoben werden, und selbst die Unterschiedenheit seiner Lage von andern ist keine unaufhebbare: wenn wir den Kongruenzbeweis für zwei Dreiecke dadurch führen, daß wir sie in Deckung bringen, so versetzen wir sie in dieselbe Lage; damit werden sie ununterscheidbar, aber man kann nicht sagen, es sei aus beiden ein einziges geworden.

Wir versuchen nun das Verhältnis von Einzelsein, Selbstand und Dasein festzustellen. Es gibt Einzelgegenstände, die in dem Sinne selbständig sind, daß sie inhaltlich vollbestimmt sind und nicht einem »Träger« anhaften (wie dingliche Eigenschaften einem Ding), sondern selbst Träger eines Wesens und Träger von Eigenschaften sind. Aber ihre Selbständigkeit ist keine unbeschränkte, weil die Eigentümlichkeit ihres Seins sie in gewisser Weise auf einen denkenden Geist anweist. Dieses Sein ist kein wirkliches Dasein. »Es gibt« Dreiecke nicht in dem Sinne wie Steine und Menschen. Einzelsein und Dasein gehören also nicht notwendig zusammen. Mit der Eigentümlichkeit ihres Seins hängt aber auch eine Eigentümlichkeit ihres Einzeldaseins zusammen. Jedes ist es selbst, dieses eine und kein anderes und kann mit seinesgleichen zu einer Vielheit zusammengefaßt werden. Aber die Vielheit aller gleichen Einzelgebilde kann keine endliche Anzahl sein: es sind ihrer unendlich viele möglich – und zwar nicht nur im unendlichen Raum, sondern schon in einem endlichen Raumstück, weil sie einander den Raum nicht »streitig machen« –, und da es für sie keinen Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit gibt, so sind ihrer so viele, als (ideal) möglich sind, d. h. »beliebig viele«, eine offene Unendlichkeit.

Wie verhalten sich Selbstand und Einzelsein bei diesen Gebilden zueinander? »Selbständig« nennen wir sie, weil sie in sich geschlossen, vollbestimmt sind und ihr eigenes Was selbst umschließen oder »tragen«; »einzeln«, weil jedes dieses eine und kein anderes ist. Es ist nicht dieses eine, weil es eine seiner Ausdehnung entsprechende Lage hat; sondern weil es dieses eine ist, hat es seine Ausdehnung und damit die Angewiesenheit auf eine entsprechende Lage. Einzelheit und Selbständigkeit sind beide in dem Gebilde selbst verankert, und zwar darin, daß es »Etwas« oder ein »Gegenstand« (im engeren Sinn) ist: Träger eines Was und Wesens. Die Selbständigkeit kommt dem Ganzen zu – dem Träger mit dem Getragenen –, das Einzelsein aber schon dem Träger für sich und allem, was er trägt oder in sich schließt: dem Wesen sowie allen seinen Teilen und allen hinzukommenden Beschaffenheiten. So haben Selbstand und Einzelsein eine gemeinsame Grundlage im formalen Aufbau des Seienden. Sie selbst fordern einander gegenseitig, und so kann keines »früher« als das andere genannt werden: was selbständig ist, muß auch ein Einzelnes sein; ein Einzelnes muß nicht notwendig selbständig sein; wenn es aber nicht selbständig ist, so muß es aufbauender Teil eines Selbständigen sein.

Was das Verhältnis zum Dasein betrifft, so haben wir gesehen: es gibt Einzelnes und Selbständiges (allerdings in etwas abgewandeltem Sinn), dem kein Dasein (= wirkliches Sein) zukommt. Was aber wirklich ist, das ist Einzelnes und Selbständiges oder aufbauender Teil eines solchen oder ein Ganzes, das aus selbständigen Einzeldingen aufgebaut ist. Einzelheit und Selbständigkeit können dem Dasein gegenüber als das sachlich Frühere bezeichnet werden.

Wir haben ferner gelernt, zwischen Unterschiedensein und Unterscheidbarkeit (= Erkennbarkeit des Unterschiedenseins) von Einzelgegenständen zu unterscheiden. Die Unterschiedenheit beruht auf ihrem Träger, die Unterscheidbarkeit bei den Stoffdingen auf ihrem Stoffanteil, bei den reinen geometrischen Gebilden auf ihrer Lage; in beiden Fällen ist sie in der räumlichen Natur der Gegenstände begründet

7. Das Einzelsein der geschaffenen reinen Geister

Indem wir das Trägersein als Grund des Einzelseins bezeichnet haben, führten wir dieses auf den formalen Aufbau des Seienden zurück. Damit ist es von der räumlichen Natur bestimmter Gattungen des Seienden abgelöst. Auch ein Unräumliches kann ein Einzelnes sein. Das ist uns nicht neu und auch dem Thomismus nicht fremd: er sieht ja die reinen Geister als »Substanzen«, d. h. als Einzelnes, Selbständiges und Wirkliches an. Aber er muß nach einem andern Grund ihres Einzelseins als bei den raumkörperlichen Stoffdingen suchen, da er dort den Stoff als Grund der Unterschiedenheit ansah: die Engel werden als »reine Formen« angesprochen, die »durch sich selbst vereinzelt sind und innerhalb derselben Art nicht vervielfältigt werden können. In der Ordnung dieser rein geistigen Formen gibt es daher so viele Arten, als es Einzelwesen gibt«. Nach unserer Auffassung, die auch bei den reinen Geistern die Artbestimmtheit von ihrem Träger – d. i. in diesem Fall die Person – scheidet, ist eben dieser persönliche Träger der Grund des Einzelseins. Und da wir in der »Mitteilung« oder besser Hineingestaltung der Form in einen raumfüllenden Stoff nicht den Grund des Einzelseins sehen, sondern die wesensgemäße Entfaltung einer bestimmten Gattung von Formen, darum ist für uns mit der »Unmittelbarkeit« der geistigen Formen an einen solchen Stoff noch nicht die Unmittelbarkeit der Artbestimmtheit an eine Mehrheit von Einzelwesen bewiesen. Andererseits ist auch der »geistige Stoff«, den wir für die reinen Geister annehmen, nicht als das anzusehen, was die Vereinzelnung der Art begründet, weil Form und Stoff etwas Einzelnes und hier untrennbar eins sind. Wenn es zutrifft, daß es keine gleichen Engel derselben Art gibt, daß jeder vom andern nicht nur zahlenmäßig, sondern durch eine unwiederholbare »Eigenart« unterschieden ist, so muß das einen andern Grund haben. Gredt schreibt den reinen Geistern »eine gewisse Unendlichkeit zu. Sie sind unendlich nicht schlechthin, wohl aber beziehungsweise, in ihrer Art. Ein Einzelwesen erfüllt daher gleichsam den ganzen Umfang der Art ...« In dieser »Unendlichkeit« könnten wir einen Grund dafür finden, daß es tatsächlich keine artgleichen Engel gibt: es »bedarf« dessen nicht, um die Art zur Ausgestaltung zu bringen. Der hl. Thomas stützt sich in diesem Zusammenhang auch auf den Gedanken der Erhaltung der Art: Da die reinen Geister unvergänglich sind, bedarf es nur eines Einzelwesens zur Sicherung der Art, bei den stofflichen Gebilden ihrer Vergänglichkeit wegen einer Vielheit. Aber die Unmöglichkeit einer Vielheit artgleicher Geister wäre damit nicht bewiesen. Wir werden auf das Verhältnis von Art und Eigenart noch später zurückkommen. Vorläufig wollen wir die Frage des Einzelseins auf seine Unterscheidbarkeit hin weiter verfolgen.

Zwei reine Geister sind voneinander unterschieden, weil sie Personen und als solche etwas Einzelnes und Selbständiges sind. Aber was macht sie unterscheidbar? Der Raum kommt hier nicht als Unterscheidungsmittel in Betracht. Man könnte an die Zeit denken. Es gibt zeitliche Gebilde, die sich nur durch ihre Stellung in der Zeit unterscheiden lassen, wie gleiche Raumgebilde nur durch ihre räumliche Lage. Wenn »dieselbe« Melodie zweimal gespielt wird (angenommen, daß es am selben Ort geschieht und auf völlig gleiche Weise), so haben wir zwei Zeitgebilde, die durch ihr Nacheinander getrennt sind. Geschähe es gleichzeitig (was freilich nicht vollkommen, aber doch annähernd zu

verwirklichen ist), so wären sie ununterscheidbar. So wären auch zwei gleiche Geister (vorausgesetzt, daß es so etwas gäbe) unterscheidbar, wenn sie zu verschiedener Zeit ins Dasein treten würden. Allerdings scheint hier noch eine Möglichkeit in Betracht zu kommen, die bei den ursprünglichen Zeitgebilden nicht besteht: eine Wiederkehr desselben Geistes nach einer Unterbrechung des Daseins. Wenn »dieselbe Melodie« nochmals gespielt wird, so ist das, was als dasselbe bezeichnet wird – die Melodie als »Zeitgestalt« –, nicht ein Einzelnes, sondern ein »Mitteilbares«. Die Vorgänge, in denen es verwirklicht wird, sind zahlenmäßig getrennt, und es hätte keinen Sinn, zu sagen, »derselbe« Tonvorgang kehre zurück. Der Melodie entspricht bei einer geistigen Person ihr »Lebenslauf« als Zeitgestalt. Wir sehen den Lebenslauf eines Menschen als etwas Einmaliges an, was sich nicht wiederholen kann. Aber jene Weltauffassung, die in der Weltgeschichte einen sich immer wiederholenden Kreislauf sieht und mit einer Wiederkehr der Seelen rechnet – so viel sich auch aus Gründen des Glaubens und der natürlichen Vernunft dagegen einwenden läßt –, macht uns doch auf eine Möglichkeit aufmerksam, die im Wesen der Person als solcher begründet ist. Die Person ist »Träger« in einem andern Sinn als jedes unpersönliche Etwas. Ihr Leben »entquillt« ihr, und es ist denkbar, daß es enden würde, ohne daß sie selbst zu nichts würde, und daß sie ein neues Leben beginnen würde. Ob es sich bei zeitlich getrennten gleichen Lebensläufen um dieselbe Person handelte oder um verschiedene, dafür gäbe es die Möglichkeit einer Unterscheidung in der Person selbst: sie könnte sich in dem »neuen Leben« als dasselbe Ich wiederfinden, das schon einmal gelebt hätte, wie wir uns nach Unterbrechungen unseres bewußten Lebens »wiederfinden«. Dieselbe Möglichkeit besteht nun überhaupt zur Unterscheidung von Personen; in der Eigentümlichkeit des Selbst-Bewußtseins, das zum persönlichen Ichsein gehört, ist es begründet, daß jede Person sich selbst von allen andern unterscheiden kann, mögen sie nun zur selben oder zu anderer Zeit leben, mögen sie gleich oder verschieden geartet sein. Um dagegen fremde Personen als zahlenmäßig unterschieden zu erkennen, bedarf es eines andern Unterscheidungsmittels. Dafür kommt außer der Verschiedenheit der Zeitbestimmtheit und als wichtigstes Unterscheidungsmittel überhaupt – für Personen wie für andere Einzeldinge – die inhaltliche Verschiedenheit in Betracht.

Gleiche oder »zum Verwecheln ähnliche« Dinge, die wir nur durch ihre Stellung in Raum und Zeit als zahlenmäßig unterschieden erkennen können, kommen erfahrungsgemäß viel seltener vor als solche, die durch ihre Eigenart genügend von allen andern unterschieden sind. Die tatsächliche Verschiedenheit der Dinge wird natürlich auch von niemandem geleugnet. Sie wird sogar manchmal in der gesteigerten Form behauptet, daß es völlig gleiche Dinge »in Wirklichkeit« gar nicht gebe, sondern nur ununterscheidbar ähnliche. Darum versteht man unter einem Individuum gewöhnlich nicht nur ein Ding, das zahlenmäßig eines und von allen andern unterschieden ist, sondern auch und sogar in erster Linie ein von allen anderen inhaltlich verschiedenes. Beides ist aber durchaus zu trennen. Sollte völlige Gleichheit in Wirklichkeit nicht vorkommen, so ist sie doch denkbar und kein Hindernis der zahlenmäßigen Unterschiedenheit. Da nun zahlenmäßige Unterschiedenheit und inhaltliche

Verschiedenheit einen verschiedenen Sinn haben und auch in Wirklichkeit getrennt zu denken sind, so dürfte auch ihr Seinsgrund verschieden sein.

Auch der hl. Thomas scheidet scharf zwischen zahlenmäßiger Unterschiedenheit und Ungleichheit (= inhaltlicher Verschiedenheit). Diese bezeichnet er als Verschiedenheit der Form nach (formalis), jene als Verschiedenheit dem Stoffe nach (materialis). Unter »Form« ist bei ihm natürlich die Wesensform, nicht die Leerform verstanden. Darum ist ihm Formverschiedenheit gleichbedeutend mit Artverschiedenheit. »Da nun der Stoff nur um der Form willen da ist, so ist der stoffliche Unterschied nur um des Formunterschiedes willen da.« Damit wird es begründet, daß eine Vielheit gleicher Gebilde (zur Erhaltung der Art) nur bei den vergänglichen Stoffdingen zu finden sei. Das tatsächliche Vorhandensein einer Vielheit artgleicher Dinge wird so durch ihren Zweck verständlich gemacht, aber es wird nicht die zahlenmäßige Unterschiedenheit als solche in ihrer Verankerung im Aufbau der Dinge aufgezeigt. Wir haben einen solchen Aufweis versucht und den Wurzelpunkt des Einzelseins in dem formalen Bau der Gegenstände als solchen gefunden: darin, daß der als Leerform ihr Wesen abschließende Träger unmitteilbar ist. Das ist von der inhaltlichen Verschiedenheit der Gattungen des Seienden unabhängig und gilt darum in gleicher Weise für alle. Die inhaltliche Verschiedenheit der Einzeldinge dagegen ist nicht in ihrem formalen Bau begründet. Darum kann sie in den verschiedenen Gattungen verschieden begründet sein.

8. Der Grund der inhaltlichen Verschiedenheit bei den räumlich-stofflichen Dingen

Die Mannigfaltigkeit in der Beschaffenheit der stofflichen Einzeldinge von gleicher Artbestimmtheit führen wir ursächlich auf die Verschiedenheit der äußeren Einflüsse zurück, die – im Zusammenwirken mit der Artbestimmtheit – das »Schicksal« der Einzeldinge und ihre jeweilige tatsächliche »Gestalt« bewirken. Wenn Thomas sagt: »Individuum est de ratione materiae«, so meint er damit nicht nur, daß das Einzelsein der Dinge auf ihrem Stoffanteil beruhe, sondern auch ihre inhaltliche Beschaffenheit, soweit sie nicht auf der Artbestimmtheit beruht, die sie mit allen andern Einzeldingen ihrer Art teilen. Über das Einzelsein braucht hier nicht noch einmal gesprochen zu werden. Was die Beschaffenheit angeht, so müssen wir daran denken, daß wir mit einem nicht artbestimmten Stoff nicht rechnen dürfen. Wir können von dem einzelnen Stoffding sagen: es verdankt die Artbestimmtheit seiner Form; aber ebensogut: es hat diese Artbestimmtheit, weil es »ein Stück dieses Stoffes« ist. Was die einzelnen Stücke dieses Stoffes inhaltlich unterscheidet – verschiedene Größe, Gestalt, Farbe –, ist darauf zurückzuführen, daß der Stoff als solcher (seiner Gattungsbestimmtheit nach) zerstückbar ist, daß er mannigfache, je nach seiner Artbestimmtheit verschiedene Einwirkungen von andern Stoffen (aber auch von Geistern) erfahren kann und daß die räumlich getrennten Stücke verschiedenen Einflüssen unterliegen. Es ist aber auch daran zu denken, daß jedem Stoff seiner Artbestimmtheit entsprechende Formkräfte eigen sind, die ihn auf eine ihm eigentümliche Gestaltung hinordnen und ihn befähigen, einen Sinn auszudrücken, der durch die sinnenfälligen Gestalten der

stofflichen Gebilde zum verstehenden Geist spricht. Die äußeren Einwirkungen können diese inneren Formkräfte befreiend entbinden, können ihnen aber auch (in der »gefallenen« Natur) hemmend entgegenarbeiten. Im Hinblick auf die »Sprache«, zu der die stofflichen Gebilde berufen sind, kann die inhaltliche Mannigfaltigkeit artgleicher Gebilde sinnvoll und in der Artbestimmtheit als möglich vorgezeichnet sein. Es ist also durchaus nicht alle Ungleichheit innerhalb einer Art als »zufällige« Abwandlung durch äußere Einflüsse anzusehen. Die Möglichkeiten zu mannigfacher Ausgestaltung sind in der Formbestimmtheit der einzelnen Stoffe und in der Gesamtordnung der stofflichen Welt vorgezeichnet.

9. Verhältnis von Art- und Einzelwesen bei den untermenschlichen Lebewesen

Die Möglichkeit, innerhalb des Einzeldinges zwischen Form und Stoff als Gründen der artmäßigen und der dem Einzelding eigentümlichen Beschaffenheit zu unterscheiden, beginnt für uns erst dort, wo wir »stoffüberlegene« Formen haben, d. h. solche, die ihr Dasein in einem schon zuvor bestehenden und bestimmten Stoff beginnen und aus ihm und andern dazugenommenen Stoffen ein Einzelgebilde gestalten: also bei den Lebewesen. Die Arteigentümlichkeit erhält hier eine verschiedene Ausprägung je nach den Aufbaustoffen, die die einzelne Form »findet«. (Es ist damit nicht gesagt, daß die mannigfaltige Ausgestaltung der Arteigentümlichkeit allein auf die Verschiedenheit der Aufbaustoffe zurückzuführen ist.) Es ist früher davon gesprochen worden, daß in der Gattungseigentümlichkeit der Lebewesen im Unterschied zu den leblosen Dingen eine andere Art der Entstehung und Ausgestaltung begründet ist: wir haben hier kein »Zerfallen« und »Zusammengeraten« von Stoffmengen, sondern eine Gestaltung von einer Lebensmitte her als Selbstgestaltung und darüber hinausgehende Zeugung von Einzelwesen durch Einzelwesen. Das Artganze ist hier nicht ein Stoffganzes (räumlich zusammenhängend oder zerstückt), sondern ein Abstammungszusammenhang. Im Verhältnis zu den leblosen Stoffgebilden kommt hier dem Einzelgebilde gegenüber dem Artganzen eine erhöhte Bedeutung zu. Jedes ist eine gegliederte Einheit mit eigenem Sinn und Ausdruckswert, nicht nur Durchgangsstufe für die eigentlichen Zielgestalten, wie wir es bei den Stoffmengen im Verhältnis zu den ausgestalteten Gebilden kennengelernt haben. Das Sein ist Selbstgestaltung als Gestaltung des Einzelgebildes von seiner Lebensmitte her, nicht bloß Entfaltung der Arteigentümlichkeit unter der Einwirkung von außen angreifender Kräfte. Und dem entspricht eine geschlossene Kraft und eine ihr entspringende stärkere Eigenwirksamkeit und Eigentätigkeit. Jedes Einzelwesen hat aber auch eine erhöhte Bedeutung für das Artganze. Die Einzelwesen verkörpern die Art und erhalten sie durch die Fortpflanzung; in ihnen erfährt sie aber auch fortschreitende Umbildung. Sie teilt sich in »Spielarten«, bei denen es noch deutlicher ist als bei den Stoffgebilden, daß sie vom Standpunkt der Arteigentümlichkeit nicht bloß »Zufälligkeiten« sind, mehr oder minder vollkommene Verwirklichungen je nach der Gunst oder Ungunst der äußeren Umstände (das gibt es freilich auch) – sie bringen die Arteigentümlichkeit nach verschiedenen Seiten zur Ausprägung und dürfen als in und mit ihr vorgesehene »Zielgestalten« angesehen werden. Dabei besteht noch die doppelte Möglichkeit, daß die Art schon der ursprünglichen Entstehung nach in verschiedenen »Stämmen« »auftritt«, die nicht aufeinander zurückzuführen sind,

oder daß ein einziger Abstammungszusammenhang mit fortschreitender Sonderung und Verzweigung anzunehmen ist. Eine Entscheidung ist weder aus reinen Vernunftgründen noch durch Erfahrung möglich. Aber es handelt sich dabei nicht schlechthin um ein Entweder-Oder: auch wenn wir ursprünglich gesonderte Spielarten anzunehmen hätten, läßt sich doch eine fortschreitende Sonderung und Umgestaltung nicht leugnen. Sie vollzieht sich in den Einzelwesen und durch sie: durch die »Schicksale«, die sie erleiden und die für ihre Ausgestaltung von Bedeutung sind, und durch die Verbindung verschiedener »Erbanlagen« in Einzelwesen, die auf dem Wege geschlechtlicher Zeugung entstehen. Obgleich jedes Einzelwesen ein selbständiges Wirkliches (πρώτη οὐσία oder Substanz) ist, müssen wir doch die Gesamtheit aller in einem Abstammungszusammenhang stehenden Einzelwesen als ein wirkliches Ganzes mit eigenen Lebensgesetzen ansehen (freilich nicht als ein selbständiges, weil es ja nur in den Einzelwesen wirklich ist, und darum nicht als »Substanz«). Das Einzelwesen ist demnach Träger der Arteigentümlichkeit und ihrer Entwicklung. Sein Einzelsein und seine Sondergestalt sind Glieder in einer Kette. Darum können wir auch hier das »de ratione materiae« – die Begründung der inhaltlichen Mannigfaltigkeit innerhalb einer Art durch den Stoff – nicht ohne Einschränkung annehmen. Die Wesensformen der Lebewesen sind lebendige Formen, die selbst einer Entfaltung und Umgestaltung fähig sind. Dabei folgen sie eigenen Gestaltungsgesetzen; die Aufbaustoffe wirken mit zum Ergebnis, aber in dienender Weise. Wir gehen nicht so weit, auf dieser Stufe für jedes Einzelwesen eine von allen andern inhaltlich verschiedene Form anzunehmen. Die Arteigentümlichkeit fordert hier Ausprägung in verschiedenen Spielarten, deren Träger die Einzelwesen sind, es bedarf keiner einzigartigen Einzelwesen: ja die Erhaltung der einmal ausgeprägten Spielarten ist sogar Aufgabe. Weil das Einzelwesen entsteht und vergeht, muß es »seinesgleichen« hervorbringen, damit die »Gestalt« nicht verloren gehe. Erhaltung und Fortbildung müssen in der Entfaltung der Arteigentümlichkeit nebeneinander hergehen, wenn ihr Seinssinn zur Erfüllung kommen soll. Ob die mitbedingenden äußeren Umstände dazu führen, daß ihrer tatsächlichen Beschaffenheit nach keine zwei Einzelwesen einander völlig gleichen, können wir dahingestellt lassen. Der Reichtum des Lebens kann sich nicht nur in der Mannigfaltigkeit verschiedener Gestalten, sondern auch in der wachsenden Fülle gleicher Gebilde offenbaren.

10. Arteigentümlichkeit, Eigenart und Einzelsein des Menschen

Der Thomismus betrachtet den Menschen als eine Art der Gattung »Lebewesen« und macht in der Begründung des Einzelseins keinen Unterschied zwischen Pflanzen, Tieren und Menschen. In der Tat gilt ja vieles von dem Gesagten auch ohne weiteres von den Menschen: das Menschsein als solches ist das gemeinsame, immer und überall gleichbleibende Wesen aller einzelnen Menschen, daneben aber hat jeder etwas, was ihn von andern inhaltlich unterscheidet; dabei ist wiederum eine Verzweigung der Menschheit in Sonderarten (Rassen, Völker, Stämme, Geschlechter, Familien) festzustellen, Gruppen von Einzelwesen, die durch Abstammungszusammenhang und gemeinsame Eigenart in sich geeint und von andern abgehoben sind; die einzelnen sind Träger der Arteigentümlichkeit und ihrer Ausgestaltung zur Sonderart unter Mitwirkung der äußeren Umstände; die stoffliche Beschaffenheit des Einzelwesens

selbst und der Umwelt, in die es eingegliedert ist, sind dabei mitbestimmend. Hat aber auch hier Einzelsein und Sondergestalt nur die Bedeutung eines Gliedes in einer Kette? Wenn wir an den Doppelsinn des menschlichen Lebens denken: daß es auf der einen Seite stoffgestaltendes Leben ist wie das tierische und pflanzliche und auf der andern Seite geistig-persönliches, innerliches, in sich geschlossenes und doch wieder über sich selbst hinaussteigendes, eine Welt umfassendes und für Mitlebende erschlossenes und aus ihren Quellen sich erneuerndes, schließlich durch das Ich frei bestimmtes, dann müssen wir doch fragen, ob dieser tiefe Schnitt durch das menschliche Sein nicht auch für Einzelsein und Eigenart des Menschen von Bedeutung sei.

Daß das Einzelsein des Menschen – wie jeder geistigen Person – sich vom Einzelsein aller unpersönlichen Dinge unterscheidet, ist schon deutlich geworden: es gehört dazu, daß das Leben dem Ich entquillt und daß es dem persönlichen Ich auf doppelte Weise in die Hand gegeben ist: um sich seiner als eines von allem gesonderten Lebens bewußt zu werden und um es frei zu gestalten. Wir haben aber auch gesehen, daß das Ich nicht als ein bloßes »reines Ich« zu denken ist; daß dieses nur gleichsam das Durchgangstor ist, durch welches das Leben der menschlichen Person aus der Tiefe der Seele zur Helle des Bewußtseins aufsteigt. Und das Innerste der Seele, ihr Eigenstes und Geistigstes, ist kein farb- und gestaltloses, sondern ein eigentümlich geartetes: sie spürt es, wenn sie »bei sich selbst«, »in sich gesammelt« ist. Es läßt sich nicht so fassen, daß man es mit einem allgemeinen Namen nennen könnte, es ist auch nicht mit andern vergleichbar. Es läßt sich nicht in Eigenschaften, Charakterzüge u. dgl. zerlegen, weil es tiefer liegt als sie: es ist das »Wie« (ποῖον) des Wesens selbst, das seinerseits jedem Charakterzug und jedem Verhalten des Menschen seinen Stempel aufprägt und den Schlüssel zum Aufbau seines Charakters bildet. Durch diese »Äußerungen« wird das Innerste der Seele auch von außen faßbar. Wir »spüren« das Unaussprechliche ihres Wesens auch an andern. Es ist das, was uns im tiefsten Grund »anzieht« oder »abstößt«. Wir können uns dabei wie von etwas Verwandtem berührt fühlen. Aber meine »Art« und die des andern lassen sich nicht in etwas Gemeinsames und etwas Unterscheidendes auseinanderlegen. In diesem Sinn müssen wir zugestehen, daß der Wesensunterschied des Einzelnen nicht faßbar ist.

Kann es vollkommene Gleichheit zwischen Menschen geben? In der Dichtung spielt die Erscheinung des »Doppelgängers« eine Rolle, aber als etwas, was die Schranken der Natur durchbricht: als Ausgeburt einer kranken Einbildungskraft oder als höllisches Trugbild. Das ist kein Beweis, aber es zeigt, daß der Mensch sich selbst als ein Unwiederholbares fühlt. Es lassen sich Gründe angeben, die es zwar nicht als unabweisbar notwendig erscheinen lassen, aber doch verständlich machen, warum es so sein mag. Natürlicherweise können Menschen einander äußerlich so sehr gleichen, daß sie von andern beständig verwechselt werden (z. B. Zwillinge). Aber Menschen, die ihnen sehr nahe stehen, wissen sie wohl zu unterscheiden. Und sie selbst kommen sich so verschieden vor – auch wenn sie sich miteinander so verbunden fühlen wie mit niemandem sonst in der Welt –, daß ihnen das Verwechseln kaum begreiflich ist. Dabei kommt es nicht darauf an, daß tatsächlich doch die Nase ein klein wenig anders geformt oder die Augenfarbe ein wenig verschieden sein mag – der äußere Beobachter mag so

etwas herausfinden und sich als Kennzeichen merken –, auch nicht, daß eine bestimmte Begabung bei dem einen etwas stärker hervortritt als bei dem andern: jeder fühlt sich in seinem innersten Wesen als etwas »Eigenes« und wird auch von denen, die ihn wirklich »erfaßt« haben, so betrachtet. Ist es möglich, eine solche innerste Wesensverschiedenheit darauf zurückzuführen, daß die Seelen in Körpern wohnen, die aus räumlich geschiedenem Stoff bestehen? Gewiß nicht. Aber was berechtigt uns denn, einen solchen Wesensunterschied als wirklich anzunehmen, welcher vernünftige Grund läßt sich angeben, daß wir unserm »Gefühl« trauen dürfen? Darauf ist zunächst zu sagen, daß wir es hier nicht mit »Gefühl« im Sinne einer bloßen seelischen Zuständlichkeit zu tun haben, die nichts weiter zu bedeuten hat. Das »Fühlen«, von dem wir sprechen, hat selbst Erkenntniswert, es erschließt uns etwas: ein Etwas, zu dem es der entsprechende Zugangsweg ist. Es ist ein geistiger »Akt«, ein »geistiges Wahrnehmen«. Wir nennen es »Fühlen«, weil es ein »dunkles« Erfassen ist, nicht die Klarheit und Deutlichkeit der begrifflich faßbaren Verstandeseinsicht hat, und weil es ein »Wahrnehmen mit dem Herzen« ist: Was auf solche Weise gefühlt wird, das spricht zum Innern der Seele und will dort aufgenommen werden. Wir reden von »Wahrnehmung«, weil dieses Wahrnehmen mit dem sinnlichen Wahrnehmen etwas gemeinsam hat: daß ein Einmaliges und Wirkliches darin erfaßt wird. Aber es ist ein Geistiges, das erfaßt wird, und selbst den Sinnen nicht zugänglich, wenn es sich auch durch sinnenfällige Zeichen (den leiblichen »Ausdruck« des Seelischen) bemerkbar macht. Diese Wahrnehmung ist, wie die sinnliche, der Täuschung unterworfen. Aber sie darum grundsätzlich zu verwerfen, wäre ebenso unvernünftig wie der vollständige Verzicht auf den Gebrauch der Sinne als Erkenntnismittel, weil sie »trügerisch« seien. Wenn wir also unser eigenes Wesen und das anderer als ein so beschaffenes und sein »So« als ein »Einmaliges« fühlen, so trägt dieses Fühlen als eine besondere Weise ursprünglicher Erfahrung ihren eigenen Rechtsgrund in sich. Es scheint, daß mit der Behauptung, das »So« sei ein Einmaliges, der Rahmen einer Einzelerfahrung überschritten und ein allgemeiner Satz gewagt werde. In der Tat liegt es ja im Sinn dieser Aussage, daß diesem So kein anderes gleiche. Das ist begründet im formalen Bau der Person: in der Einzigkeit des seiner selbst bewußten Ich als solchen, das seine Wesensart als sein »Eigenstes« umfaßt und jedem andern Ich die gleiche Einzigkeit und »Eigenheit« zuschreibt. Der Inhalt des »So« aber ist nicht allgemein faßbar.

§ 3. Erwägungen über den Sinn des menschlichen Einzelseins auf Grund seines Verhältnisses zum göttlichen Sein

So glauben wir auf Grund des innersten Selbstbewußtseins und der daraus zu entnehmenden Auffassung der allgemeinen Form des Personseins die Einzigartigkeit des Innersten jeder Menschenseele und damit der ganzen menschlichen Person, soweit sie vom Innersten her geformt ist, annehmen zu dürfen. Wir versuchen nun, für den Sinn dieser Tatsache Verständnis zu gewinnen. Die Möglichkeit dazu ergibt sich aus dem Verhältnis der Seele zu Gott.

1. Die Berufung der Seele zum ewigen Leben

Das Innerste der Seele haben wir als die »Wohnung Gottes« kennengelernt. Durch seine reine Geistigkeit ist es fähig, den Geist Gottes in sich aufzunehmen; durch seine freie Persönlichkeit vermag es sich so hinzugeben, wie es für diese Aufnahme nötig ist. Die Berufung zur Vereinigung mit Gott ist Berufung zum ewigen Leben. Schon natürlicherweise ist die Menschenseele als rein geistiges Gebilde nicht sterblich. Als geistig-persönliche ist sie überdies einer übernatürlichen Lebenssteigerung fähig, und der Glaube lehrt uns, daß Gott ihr das ewige Leben, d. h. den ewigen Anteil an Seinem Leben schenken will. So ist die einzelne Seele mit ihrer »einmaligen« Eigenart nicht ein Vergängliches, das nur bestimmt wäre, die Arteigentümlichkeit für eine vorübergehende Zeitdauer in sich auszuprägen und während dieser Zeitdauer an »Nachkommen« weiterzugeben, damit sie über das Einzelleben hinaus erhalten bleibe: sie ist zu ewigem Sein bestimmt, und das läßt es verständlich erscheinen, daß sie Gottes Bild auf eine »ganz persönliche Weise« wiedergeben soll. Die Heilige Schrift bietet manchen Anhaltspunkt für eine solche Deutung. So dürfen wir den Psalmvers: »Qui finxit singillatim corda eorum« (»Er hat eines jeden Herz einzeln gebildet«) dahin verstehen, daß jede einzelne Menschenseele aus Gottes Hand hervorgegangen ist und ein besonderes Siegel trägt. Und wenn es in der Offenbarung Johannis heißt: »Dem Sieger werde ich einen ... weißen Stein geben, und auf dem Stein wird ein neuer Name geschrieben stehen, den niemand kennt, als der ihn empfängt« – sollte jener Name nicht ein Eigenname im vollen Sinn des Wortes sein, der das innerste Wesen des Empfängers ausspricht und ihm das in Gott verborgene Geheimnis seines Seins aufschließt? Es ist ein »neuer« Name nicht für Gott, aber für den Menschen: auf der Erde hat er einen andern Namen geführt; die menschliche Sprache hat ja keine wahren Eigennamen; sie nennt die Dinge und auch Personen nach irgendwelchen Merkmalen, die allgemein faßbar sind. Die Menschen »kennzeichnen«, indem sie möglichst viele solcher Merkmale zusammentragen. Ihr Innerstes und Eigenstes bleibt ihnen meist verborgen, es wird verdeckt durch das Gepräge, das die menschliche Natur in ihnen im Laufe ihres Lebens unter dem Einfluß der Umwelt und besonders durch den Wechselverkehr in der »Gesellschaft« annimmt. Was sie davon in sich und an andern spüren, das bleibt dunkel und geheimnisvoll und ist für sie ein »Unaussprechliches«. Wenn aber das irdische Leben endet und alles abfällt, was vergänglich war, dann erkennt sich jede Seele, »wie sie erkannt ist«, d. h. wie sie vor Gott ist: als was und wozu Gott sie, sie ganz persönlich, erschaffen hat und was sie in der Natur- und Gnadenordnung – und dazu gehört wesentlich: kraft ihrer freien Entscheidungen – geworden ist.

Wir müssen auch daran denken, was das Aufnehmen Gottes in das Innerste der Seele bedeutet. Gegenwärtig ist ja der allgegenwärtige Gott überall und immer: in den leblosen und vernunftlosen Geschöpfen, die ihn nicht so wie die Seele aufnehmen können, in den »äußeren Wohnungen« der Seele, wo sie selbst nichts von der Gegenwart Gottes merkt, und in ihrem Innersten, auch wenn sie selbst sich nicht dort aufhält. Es kann also nicht davon die Rede sein, daß Gott an einen Ort käme, wo er vorher nicht war. Daß die Seele Gott aufnimmt, das heißt vielmehr, daß sie sich ihm frei öffnet und hingibt zu jener Vereinigung, wie sie nur zwischen geistigen Personen möglich ist. Es ist dies eine liebende

Vereinigung: Gott ist die Liebe, und der Anteil am göttlichen Sein, den die Vereinigung gewährt, muß ein Mitlieben sein. Gott ist die Fülle der Liebe. Geschaffene Geister aber sind nicht fähig, die ganze Fülle der göttlichen Liebe in sich aufzunehmen und mitzuvollziehen. Ihr Anteil bemißt sich nach dem Maß ihres Seins, und das bedeutet nicht nur ein »Soviel«, sondern auch ein »So«: die Liebe trägt den Stempel der persönlichen Eigenart. Und das macht es wiederum verständlich, daß Gott sich in jeder Menschenseele eine »eigene« Wohnung geschaffen haben mag, damit die göttliche Liebesfülle durch die Mannigfaltigkeit verschiedenearteter Seelen einen weiteren Spielraum für ihre Mitteilung fände.

2. Vergleich zwischen der »Eigenart« der Menschen und Engel

Wird durch die Annahme einer unwiederholbaren Eigenart in jeder Menschenseele der Mensch den Engeln gleichgestellt? Wird jeder für eine »eigene Art« erklärt, und wie stünde diese Art zur Menschheit?

Zum Wesen des Menschen als solchen gehört die Doppelnatur: geistige Person und leiblich gestaltet zu sein. Als Geist gehört er zur selben Gattung des Seienden wie die andern geschaffenen Geister. Als leib-körperlich-seelisch gestaltet gehört er zur Gattung der Lebewesen. Weil aber das geistige Sein und das leib-körperlich-seelische in ihm nicht getrennt nebeneinander hergehen, sondern eins sind, darum scheint es mir angemessen, hier von einer eigenen Gattung zu sprechen. Das geistige Leben des Menschen ist anders geartet als das der Engel, weil es aus der verborgenen Tiefe der Seele aufsteigt, von der aus auch die Formung des körperlichen Leibes geschieht. Die Engel haben keine Seele im Sinn einer Seinsmitte, die sich selbst in einem zeitlichen Entwicklungsgang entfaltet, indem sie sich in den körperlichen Leib und in ihr geistiges Leben hineingestaltet. Ihr Sein hat keinen andern Sinn als die Entfaltung dessen, was sie sind (und nicht erst zu werden brauchen) in einem Leben der reinen Hingabe an Gott: in Erkenntnis, Liebe und Dienst. Eben das ist es, was sie gattungsmäßig miteinander gemeinsam haben. Die Art, wie sie erkennen, lieben und dienen, ist das, was sie voneinander unterscheidet: sie ist das, worin ihre »Eigenart« sich entfaltet. Dabei sind Erkenntnis und Liebe nicht geschieden, weil in der Anschauung Gottes, die nichts anderes ist als die liebende Vereinigung, Gottes Wesen, das Liebe ist, im Mitlieben erkannt wird. Der Dienst aber ist Auswirkung der Liebe. Und weil die Liebe nach der persönlichen Art verschieden ist, ist es das ganze geistige Leben.

Wir haben früher gesagt, daß an sich die »Mitteilung« einer solchen Eigenart an eine Mehrheit persönlicher Träger nicht völlig undenkbar ist (wie ja auch unter den Menschen »Doppelgänger« gedacht werden können). Wenn aber schon bei den Menschen gewichtige Gründe gegen eine solche »Vereinzelung« sprachen, so kommt bei den Engeln noch ein weiterer hinzu. Er ist auch schon erwähnt worden: daß ein einziger Engel ausreicht, um den ganzen Reichtum seiner Art zur Entfaltung zu bringen. Was das heißt, kann durch den Gegensatz der Menschheit erläutert werden. Schon der einzelne Mensch ist nicht imstande, in seinem Leben alle Möglichkeiten zu entfalten, die in seinem Wesen (als Einzelwesen verstanden) begründet sind. Seine Kraft ist so begrenzt, daß er

Höchstleistungen auf einem Gebiet mit Mängeln auf einem andern erkaufen muß. Darum dürfen wir annehmen, daß für jeden die Seinsvollendung in der Glorie nicht nur die Befreiung von den Schlacken der verderbten Natur, sondern auch die Entfaltung seiner unerfüllten Möglichkeiten bringen wird. Aber auch dann bringt er das »Wesen des Menschen« nicht vollendet zur Ausprägung. Zum Wesen des Menschen gehört es, daß der einzelne Glied ist und daß er als Ganzes, mit allen darin begründeten Möglichkeiten, sich in der »Menschheit« verwirklicht, in der die einzelnen »Glieder zu Gliedern« sind. Jeder muß die »allgemeine Menschennatur« verkörpern, um Glied dieses Ganzen sein zu können. Aber sie ist nur ein Rahmen, der durch die Mannigfaltigkeit der einzelnen Gliedwesen ausgefüllt werden muß. Das erinnert in gewisser Weise an das Verhältnis von Farbe und Farbarten, weil es ja auch zum Wesen der Farbarten gehört, Farbe zu sein, und zum Wesen der Farbe, eine Farbe zu sein. Und doch ist das Verhältnis wiederum ein ganz anderes, weil das Einzelwesen nicht bloß inhaltliche Besonderung eines allgemeineren ist, sondern Glied eines Ganzen, das sich als Lebenseinheit verwirklicht und nur im Lebenszusammenhang des Ganzen, an seiner Stelle und im Zusammenwirken mit den andern Gliedern, zur Entfaltung kommen kann. Dabei spielen nicht nur die Lebensgesetze der Fortpflanzung, Pflege und Arbeitsteilung in der Beschaffung des Lebensnotwendigen, die dem Menschen mit den niederen Lebewesen gemeinsam sind, eine Rolle, sondern auch die Gesetze des geistigen Lebens, wonach alle Erzeugnisse des Menschengestes zum Gemeingut der Menschheit werden, zur »Nahrung« für die Seelen mitlebender und nachfolgender Geschlechter oder zu Lebensordnungen mit richtunggebender Gewalt und gestaltender Kraft: durch ihre Geistnatur ist die Menschheit zu einem Gemeinschaftsleben berufen, das die Schranken von Zeit und Raum aufhebt, nachdem es aus einem zeit-, raum- und erdgebundenen Boden erwachsen ist. Weil nun die einzelne Seele an dem für sie bereiteten Ort erblüht – vorbereitet durch den geschichtlichen Werdegang ihres Volkes, ihrer engeren Heimat, ihrer Familie – und weil sie nach ihrer reinen und vollen Entfaltung an der für sie bestimmten Stelle einem ewig-unverwelklichen Kranz eingereiht werden soll, darum ist es nicht angemessen, ihr Wesen als eine »Art« zu fassen, die sich in einer Vielheit gleicher Gebilde »vereinzelte« könnte. Gewiß kann in einem Kranz eine seltene und auserlesene Blüte von vielen unscheinbaren Blümchen umgeben sein, die einander fast völlig gleichen und deren jedes auch durch ein anderes ersetzt werden könnte. Gewiß unterscheiden wir in der Geschichte der Menschheit und auch in dem kleinen Kreis unserer eigenen Lebenserfahrung die »großen«, »starken«, »ausgeprägten« Persönlichkeiten von den »Durchschnittsmenschen«, an denen wir kaum wesentliche Unterschiede entdecken können. Aber wir wissen schon, daß das nur für eine oberflächliche Betrachtung so aussieht. Wenn die Truppen, die in Reih und Glied durch die Straßen marschierten, sich auflösen, dann wird jeder, der da in gleichem Schritt und Tritt mittrottete und vielleicht selbst kaum noch etwas von sich wußte, wieder zu einer kleinen, in sich geschlossenen Welt. Und wenn die Neugierigen am Weg nur eine ununterscheidbare Masse sahen – für die Mutter oder für die Braut ist der, den sie erwartete, doch der einzige, dem kein anderer gleicht: das Geheimnis seines Wesens, von dem ihre Liebe etwas spürt, kennt nur das alles durchdringende Auge Gottes, vor dem die menschlichen Maßstäbe »groß« und »klein«, »bedeutend« und »unbedeutend« zunichte werden. Damit soll nicht geleugnet werden, daß es

auch im *Himmelreich* »Große« und »Kleine« gibt. Und die Unterschiede haben sich im irdischen Leben vorbereitet: durch die Ausstattung, die einem jeden mitgegeben wurde, und durch die Art, wie er sein »Pfund« verwaltet hat. Es besteht die Möglichkeit, mehr oder weniger »zu sich selbst zu kommen«. Und es besteht auch die Gefahr, sich selbst zu verlieren. Denn wer nicht zu sich selbst gelangt, der findet auch Gott nicht und kommt nicht zum ewigen Leben. Oder richtiger noch: wer Gott nicht findet, der gelangt auch nicht zu sich selbst (mag er auch noch so sehr mit sich selbst beschäftigt sein) und zu dem Quell des ewigen Lebens, der in seinem eigenen Innersten auf ihn wartet.

Dem doppelten Sinn des Wortes »Menschheit« – das bald zur Bezeichnung der allgemeinen Menschennatur, bald zur Bezeichnung des lebendigen Ganzen verwendet wird – entspricht ein doppeltes Verhältnis des einzelnen Menschen zur »Menschheit«: er ist Verkörperung des »Allgemeinen« und Glied des Ganzen. Auch der einzelne Engel ist Verkörperung einer allgemeinen »Engelnatur«, aber er ist nicht im selben Sinn wie der Mensch Glied eines Ganzen. Wohl dürfen wir von einer »Engelwelt« sprechen, in der jeder einzelne eine besondere Stufe des geistig-persönlichen Seins darstellt und mit den andern zusammen gleichsam eine vieltönige Harmonie bildet; es ist auch Ansicht der Kirchenlehrer (wie früher schon erwähnt wurde), daß sie miteinander in Wechselverkehr stehen und Bedeutung füreinander haben, sofern einer den andern erleuchtet. Aber kein Engel verdankt dem andern seine Natur, keiner bedarf zur Entfaltung seiner Natur der andern – eine Einheit bilden sie als der »himmlische Hof«, der den Thron des Allerhöchsten umgibt.

Das Gliedsein des Menschen ist etwas, was wir als Tatsache erfahren. Allerdings muß der einzelne in seiner Entwicklung weit fortgeschritten sein, um die Menschheit als Ganzes zu erfassen und sich ihr verpflichtet zu wissen. Zunächst findet er sich beim Erwachen der Vernunft nur als Glied einer engeren Gemeinschaft vor (der Familie oder einer andern Pflege- und Erziehungsgemeinschaft), und übersehbar werden für ihn die größeren Gemeinschaften nie (schon eine größere Stadtgemeinde ist es nicht mehr, erst recht nicht Stamm, Volk, Rasse oder gar die ganze Menschheit), aber es gibt doch Wege, auf denen er ihre Wirklichkeit erfährt. Für die engeren Gemeinschaften, denen wir angehören, ist zur Erfassung ihrer geschlossenen Einheit und unseres Eingegliedertseins besonders wichtig der Gegensatz zu andern, mit denen wir bekannt werden und die uns als fremd-artig berühren. Für das Erfassen der Menschheit als des uns umschließenden und tragenden Ganzen andererseits ist von Bedeutung die Erfahrung des Gemeinsamen, das uns mit den Menschen aller Zeiten und Himmelsstriche, trotz aller Verschiedenartigkeit, verbindet, und die Bereicherung und Ergänzung, die wir durch Berührung mit andersgeartetem Menschentum erfahren können.

3. Einheit des Menschengeschlechts. Haupt und Leib ein Christus

Diese immer bruchstückhafte, oft mißdeutete oder ganz unverständene Erfahrung erhält eine feste Grundlage und Sinnesklärung durch die Schöpfungs- und Erlösungslehre, die den Ursprung aller Menschen von einem Stammvater herleitet und das Ziel der ganzen Menschheitsentwicklung im Zusammenschluß unter dem einen gottmenschlichen Haupt, in dem einen »mystischen Leib« Jesu

Christi sieht. Die Tatsache der Erbsünde – daß alle Kinder Adams getrennt und mit einem Herzen, »dessen Sinn und Gedanken ... zum Bösen geneigt sind von Jugend auf«, zur Welt kommen – wäre völlig unbegreiflich ohne die Voraussetzung, daß in dem »einen Menschen« »alle ... gesündigt haben«. Es ist hier Verschiedenes zu unterscheiden. Nach der Lehre vom Urstand war die heiligmachende Gnade den ersten Menschen über ihre Natur hinaus als ein freies Geschenk Gottes gegeben und auch ihren Nachkommen zugedacht. Die Entziehung der Gnade als Strafe des Ungehorsams für die Schuldigen leuchtet ohne weiteres ein. Daß diese Strafe auch die Nachkommen treffen sollte, mag Grübeleien über die Gerechtigkeit und Güte Gottes hervorrufen, aber es ist immer noch begreiflich von einer Auffassung her, die den einzelnen Menschen als völlig auf sich gestellt ansehen wollte: wenn die Gnade als ein freies Geschenk betrachtet wird, das Gott Adam gab und gewissermaßen ihm zulieb auch allen seinen Kindern geben wollte, so könnte man sich denken, daß der Verlust des höchsten Gutes ihn um so empfindlicher treffen sollte, weil es durch seine Schuld auch den Nachkommen entzogen wurde. Anders steht es schon mit dem leiblichen Tod, der »durch die Sünde« »in die Welt gekommen« und »auf alle Menschen übergegangen« ist. Denn damit scheint doch eine Veränderung der Natur ausgesprochen zu sein. Allerdings wird die Gabe der Unsterblichkeit und Leidensunfähigkeit des Leibes nicht als zur Ausrüstung des Urstandes gehörig angesehen, sondern als etwas, was mit dem Glorienstand erst durch die Bewährung im Mitwirken mit der Gnade verdient werden sollte. Wenn von einer »Unsterblichkeit Adams« gesprochen wird, so ist das nach dem hl. Thomas nicht so aufzufassen, »als wäre er von innen her gegen jede tödliche äußere Einwirkung geschützt gewesen, wie gegen eine Verwundung durch das Schwert u. dgl., sondern weil er durch die göttliche Vorsehung davor bewahrt wurde«. Aber wenn er nicht durch seine eigene Ausrüstung gegen jede Verletzung gesichert war, so trug er doch nicht den Keim der Verderbnis in sich selbst: er wäre nicht eines »natürlichen Todes« gestorben, und es hätte ohne den Fall in seiner Nachkommenschaft keine »erblichen Krankheiten« und keine »Mißgeburten« gegeben. Es ist also als Strafe der Sünde nicht bloß eine Entziehung von Gaben und eine Verhängung des Todes – beides gleichsam als etwas von außen zu Vollstreckendes und zu Erleidendes – anzusehen, sondern eine Veränderung der Natur und eine Fortpflanzung dieser veränderten Natur. Das hat wiederum zur Voraussetzung, daß auch die unversehrte Natur auf dem Wege der Fortpflanzung weitergegeben werden sollte. Und hier beginnt das so Rätselhafte, das uns schon früher beschäftigt hat: daß auf dem Wege der Zeugung neue Einzelwesen aus den Erzeugenden hervorgehen und daß doch ein jedes ganz auf sich gestellt und gleichsam ein erster Anfang ist. Wenn das schon bei den niederen Lebewesen geheimnisvoll bleibt, so erst recht beim Menschen, zu dessen Natur es gehört, eine Geist-Seele zu haben, und der diese Seele nicht von seinen Vorfahren, sondern unmittelbar von Gott empfängt. Als Erfahrungstatsache drängt es sich auf, daß Ähnlichkeiten zwischen Vorfahren und Nachkommen bestehen, die auf eine Erbanlage hinweisen. Und ebenso in die Augen fallend ist es, daß sich die Ähnlichkeit nicht nur auf leibliche, sondern auch auf seelische Eigentümlichkeiten erstreckt. Es liegt ja auch in der Auffassung der Seele als Form des Leibes begründet, daß der Leib sein Gepräge (soweit es sich um die Wesensart und nicht um zufälliges Abweichen davon handelt) der Seele verdankt. Der hl. Thomas führt sogar die Vergänglichkeit des

Leibes auf das im Fall des Menschen begründete veränderte Verhältnis des Leibes zur Seele zurück: »Eben darum ist unser Leib vergänglich (corruptibile), weil er nicht völlig der Seele unterworfen ist: wenn er nämlich völlig der Seele unterworfen wäre, dann würde von der Unsterblichkeit der Seele die Unsterblichkeit auf den Leib überfließen, wie es nach der Auferstehung sein wird ...« Es scheint also nach theologischer Auffassung, ja nach der Glaubenslehre (wenn wir an die bereits angeführte Paulus-Stelle denken, die als Beleg für die Erklärung der Erbsünde in den Katechismus aufgenommen ist) eine leiblich-seelische Natur, die uns von den Stammeltern überliefert ist: eine Natur, in der »das Fleisch« im Kampf liegt gegen den Geist, der Verstand (im Vergleich zur unverderbten Natur) verdunkelt, der Wille geschwächt, das Herz zum Bösen geneigt ist. Aber trotzdem sich die Sündenfolgen in der Seele der Nachkommen zeigen, scheint doch hier die Wurzel des Übels auf der Seite des Leibes zu liegen. In den ersten Menschen hat sich die Wandlung der Natur vollzogen. Es trennte sich der menschliche Wille in freier, persönlicher Tat vom göttlichen, und als Folge trat die Störung in der Ordnung der menschlichen Natur ein. Doch »in uns kommt die Verderbnis in umgekehrter Reihenfolge zustande wie in Adam; denn in Adam bringt die Seele dem Leib die Verderbnis und die Person der Natur; in uns aber ist es umgekehrt«. Kann uns diese bedeutsame Stelle zur Lösung der Schwierigkeit helfen? Die menschliche Natur, wie sie Gemeingut des ganzen Menschengeschlechts werden sollte, war Adam gleichsam zur Verwahrung übergeben. Als »lebendige Seele« trug er in sich die Kraft, nicht nur den eigenen Leib zu beleben und zu beherrschen, sondern darüber hinaus den Samen zu bilden, aus dem neue Einzelwesen seiner Art hervorgehen sollten. Ein Vorspiel und in gewisser Weise ein Urbild der Fortpflanzung haben wir vor uns in dem, was der Schöpfungsbericht über die Erschaffung des Weibes sagt: daß Gott den »Stoff« dazu vom Leib des Mannes nimmt, aber selbst die Seele einhaucht. Wird uns darin nicht gezeigt, daß beide eins sein sollen – »zwei in einem Fleisch« – und doch zwei, jedes durch die eigene Seele auf sich gestellt und in sich geschlossen? Und ist das nicht das Gesetz, unter dem auch die Fortpflanzung steht? Sie formt und nährt das »fleischliche« Gebilde, das bestimmt ist, die Geistseele in sich aufzunehmen und mit ihr eins zu werden. So ist der neue Mensch mit den Vorfahren verbunden und doch von ihnen getrennt. Es muß aber bei beiden Verhältnissen – bei dem des Mannes zur Frau und bei dem der Nachkommen zu den Vorfahren – gründlich erwogen werden, wieweit Seelisches dabei mitspielt, und bei dem zweiten überdies, wie sich dieser Anteil auf die Seele des neuentstandenen Geschöpfes und der Erzeuger verteilt. Abgesehen davon, daß nach unsrer Auffassung der durchgehenden Einheit von Seele und Leib alle leiblichen Vorgänge (wenn es wirklich leibliche und nicht rein körperliche sind) zugleich auch seelische sind, ist ja das Verhältnis des Weibes zum Mann nach dem Willen des Schöpfers sicher nicht als ein bloß oder vorwiegend leibliches zu denken. Es sollte ja Adam eine »Hilfe« gegeben werden, damit er »nicht allein sei« – beides Ausdrücke, bei denen man zunächst an ein seelisches Verhältnis denken muß: »Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde ..., als Mann und Weib erschuf er sie« und gab ihnen den Segen der Fruchtbarkeit. Er schuf sie nach seinem Bilde als geistig-persönliche Wesen. Und war es nicht eben darum »nicht gut«, daß eines allein sei, weil der höchste Sinn des geistig-persönlichen Seins Wechselliebe und Einssein einer Mehrheit von Personen in der Liebe ist? Der Herr gab Adam eine »Hilfe wie ihm gegenüber«:

eine Gefährtin, die ihm entsprach wie eine Hand der anderen, ihm fast völlig gleich war und doch wieder ein wenig anders und so zu einer eigenen und ergänzenden Wirksamkeit fähig, ihrem leiblichen und ihrem seelischen Sein nach. Dürfen wir nun das »in einem Fleisch sein« nicht nur als Wesensgemeinschaft der leiblichen Natur auffassen, sondern zugleich als ein Ineinandergreifen der Lebensvorgänge, die aus beiden eine Einheit des Seins erwachsen läßt, so ist für die Seelen eine noch innigere Einheit möglich, weil es im geistigen Leben ein Einswerden gibt, das im Bereich des körperlichen Seins nicht seinesgleichen hat: das geschöpfliche Abbild der Liebe zwischen dem Ewigen Vater und dem göttlichen Sohn. Die Geschöpfe haben wohl jedes sein eigenes Wesen – nicht ein einziges gemeinsam wie die göttlichen Personen; aber die Menschenseelen können sich kraft ihrer freien Geistigkeit füreinander öffnen und in liebender Hingabe eine die andere in sich aufnehmen: niemals so vollständig, wie die Seelen in Gott sein können, aber doch mehr oder minder weitgehend. Und dieses Aufnehmen ist nicht bloß ein erkennendes Umfassen, das den Gegenstand in der Ferne stehen läßt und für das Innere der Seele wenig bedeutet: es ist ein Aufnehmen ins Innere, das die Seele nährt und gestalten hilft. Und so dürfen wir den Schöpfungsbericht in dem Sinn deuten, daß das Weib dem Manne an die Seite gestellt wurde, damit eines des anderen Sein zur Vollendung führen helfe. Es ist aber die Kraft der Hingabe nicht nur das Maß des Beistandes, der geleistet wird, sondern auch dessen, was man selbst in seine Seele aufzunehmen und darum an Seinssteigerung erfahren kann. Und wenn dem Wesen der Frau die größere Kraft der Hingabe entspricht, so wird sie in der liebenden Vereinigung nicht nur mehr geben, sondern auch mehr empfangen.

Die Fruchtbarkeit der Lebewesen, die Kraft, aus sich selbst ihresgleichen zu erzeugen, ist als Teil ihrer Gottebenbildlichkeit zu fassen: als Bild des »bonum effusivum sui«, der sich selbst ausspendenden Güte Gottes. Wenn es der Vorrang des Menschen vor den niederen Geschöpfen ist, daß er als Geist Gott nachbildet, so wird auch seine Zeugungskraft im Geist wurzeln müssen: es darf als im Sinne der ursprünglichen Schöpfungsordnung angesehen werden, daß die körperliche Vereinigung als Ausdruck und Auswirkung der seelischen Einigung eintreten sollte und als Vollzug eines dem göttlichen Schöpferwillen geeinten gemeinschaftlichen Zeugungswillens; dagegen erscheint ein aus diesem Sinnzusammenhang gelöstes und selbständig gewordenes Triebleben als Folge des Falles und der dadurch bedingten Aufhebung der ursprünglichen Ordnung. Das Kind ist als die Frucht der gegenseitigen Hingabe, ja die verkörperte »Gabe« selbst anzusehen. Jedes der beiden Gatten empfängt darin »im Bilde« sein eigenes Wesen und das des anderen als dessen Gabe. Die Gabe ist eine dritte Person, ein selbständiges Geschöpf und als »Geschöpf« im vollen Sinn des Wortes ein Geschenk Gottes. Ob es sich noch weiter ergründen läßt, was dieses Geschöpf im Augenblick seiner Entstehung unmittelbar von Gott, was es durch Vermittlung der Eltern empfängt? Erhält das Gebilde, das dem gemeinsamen Zeugungswillen sein körperliches Dasein verdankt, auch von daher ein seelisches Gepräge, das der in jener Betätigung lebendigen Eigenart der Eltern und der Eigentümlichkeit ihres Einsseins entspricht, oder gibt ihnen Gott in der Seele des Kindes die ihnen entsprechende Gabe, wie er dem Mann die ihm entsprechende Gefährtin gab? Wir wollen die Frage unentschieden lassen.

Immerhin scheint die zweite Möglichkeit der kirchlichen Lehre von der unmittelbaren Erschaffung jeder Seele besser angemessen zu sein. Daß das neue Geschöpf vom ersten Augenblick seines Daseins im Mutterschoß an eine leiblich-seelische Eigenart hat, die der elterlichen verwandt und doch wieder etwas ganz Besonderes ist, wird auf beiden Wegen verständlich.

Nun ist weiter zu bedenken, daß vom ersten Augenblick seines Daseins an das neue Menschenkind selbst Träger seines Seins – wenn auch noch nicht frei-bewußter Träger – ist und seine Entwicklung beginnt. Es nimmt Nahrung auf, wächst und gestaltet sich. Sollte nicht auch die Seele schon in dieser Zeit Eindrücke empfangen und ihre Ausgestaltung beginnen? Die Fachgelehrten sind sich darüber nicht einig, die Erfahrungsweisheit des Volkes sieht es als feste Tatsache an, daß die Gemütsverfassung der Mutter in der Zeit zwischen Empfängnis und Geburt von maßgebender Bedeutung für das Geschick des Kindes sei. Als Wesensnotwendigkeit ist weder dies noch das Gegenteil anzusprechen. Die Glaubenslehre sagt nichts unmittelbar zu dieser Frage, enthält aber doch Sätze, die Schlüsse dafür ziehen lassen: wenn die Allerseligste Jungfrau im Augenblick ihrer Empfängnis vom Makel der Erbsünde befreit werden konnte, dann ist in diesen Augenblick die Vereinigung der Seele mit dem Leib und der Beginn des menschlichen Daseins zu verlegen. Und wenn das Sein der Seele ein doppeltes ist, Gestaltung des Leibes und »inneres Leben«, so dürfen wir auch von diesem Augenblick an mit einem inneren Leben und mit einer Empfänglichkeit für Eindrücke rechnen. Bestätigt wird das durch die Lehre von der Heiligung des Täuflers im Mutterleib bei der Begegnung seiner Mutter mit der Allerseligsten Jungfrau und durch den Bericht über sein freudiges Aufhüpfen bei diesem Ereignis. Wenn aber eine seelische Empfänglichkeit besteht – mag es auch eine dumpfe, noch keine klar-bewußte sein –, so kommen die stärksten natürlichen Einflüsse jedenfalls von der Seele der Mutter und durch ihre Vermittlung. Wie die wechselseitige Hingabe der Eltern und ihr gemeinsamer Zeugungswille das Dasein des Kindes und seine Ausrüstung für das Dasein vorbereiten, so verlangt sein Wachstum und seine leiblich-seelische Gestaltung eine liebende Hingabe der Mutter gegenüber dem Kind und der Aufgabe der Mutterschaft. Wir haben das Urbild im »Fiat!« der Gottesmutter. Darin ist die liebende Hingabe an Gott und den göttlichen Willen, der eigene Zeugungswille und die Bereitschaft, Leib und Seele dem Dienst der Mutterschaft zu weihen, zugleich ausgesprochen. Ist es nicht unmöglich, das Verhältnis der Gottesmutter zu ihrem Kinde anders aufzufassen denn als ein liebendes Umfassen mit der ganzen Kraft der Seele? Das war freilich hier noch in anderer Weise möglich als unter den gewöhnlichen Umständen, weil diese Kindesseele vom Beginn ihres Daseins an vom Licht der Vernunft erhellt war und darum ihrerseits zu frei persönlicher Hingabe und Annahme fähig. Aber sollte nicht der Menschensohn, der in allem Mensch sein wollte außer in der Sünde, von der Liebe seiner Mutter nicht nur Fleisch und Blut zur Bildung seines Leibes, sondern auch Nahrung der Seele angenommen haben? Ja, sollte dies nicht der tiefste Sinn der Unbefleckten Empfängnis sein, daß die Mutter makellos rein sein mußte, der der Reinste an Leib und Seele als ihr Sohn gleichen wollte?

Die Mutterschaft Marias ist das Urbild aller Mutterschaft; wie sie, so sollte jede menschliche Mutter mit ganzer Seele Mutter sein, um den ganzen Reichtum ihrer Seele in die Seele ihres Kindes

hineinzugeben. Je mehr sie in liebender Hingabe vom Wesen des Gatten in sich aufgenommen hat, desto mehr wird auch durch ihre Vermittlung die Eigenart des Kindes durch die des Vaters mitbestimmt sein. Eine Mittlerrolle zwischen Vater und Kind bleibt ihr ja auch meist im späteren Leben. Die überragende Bedeutung der Mutterschaft im Verhältnis zur menschlichen Vaterschaft scheint mir schon rein durch die Tatsache ausgesprochen, daß Jesus von einer menschlichen Mutter geboren, aber von keinem menschlichen Vater erzeugt werden wollte: alles in seinem Erdenleben hat ja vorbildliche Bedeutung, da es nur unseretwegen gelebt wurde. Er mußte wie ein Mensch geboren werden, um an Leib und Seele ein Mensch zu sein. Wenn es aber seine Speise sein sollte, den Willen des himmlischen Vaters zu tun, so mußte die Mutter, deren Wesen seine erste Speise sein sollte, selbst mit der ganzen Kraft ihrer Seele dem Willen des himmlischen Vaters hingegeben sein.

Wir glauben jetzt ein wenig besser zu verstehen, daß die Abstammung des Menschen von menschlichen Erzeugern ihn an Leib und Seele zu ihresgleichen macht und daß er sich trotzdem rühmen darf, unmittelbar ein Gotteskind zu sein und ein eigenes unwiederholbares Gottessiegel in seiner Seele zu tragen. So wird es auch bis zu einem gewissen Grade verständlich, daß der Riß durch die menschliche Natur, den die Schuld der Stammeltern zur Folge hatte, sich an den Kindern wieder zeigen konnte. Wie ist es aber zu verstehen, daß »in dem einen alle gesündigt haben«? Es besagt doch offenbar mehr, als daß wir alle, die wir von dem ersten Menschenpaar herstammen, die Folgen ihres Falles als angeborenes Erbübel mit in die Welt bringen. Daß aber das Tun des Stammvaters der ganzen Menschheit zugerechnet würde, weil er ihr »Haupt« ist, ohne daß ein persönlicher Anteil an der Schuld vorläge, das läßt sich nicht ohne Einbuße für die Freiheit und Verantwortlichkeit des einzelnen Menschen oder für die Strafgerechtigkeit Gottes annehmen. Mir scheint die Lösung darin zu liegen, daß Gott in der ersten Sünde alle künftigen Sünden voraussah und in den ersten Menschen uns alle, die wir »alle unter der Sünde sind«. Wer von uns die Stammeltern anklagen wollte, weil sie uns die Last der Erbsünde zugezogen hätten, dem könnte der Herr wie den Anklägern der Ehebrecherin zurufen: »Wer von euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie!« Wir können uns nicht damit entschuldigen, daß wir, die wir mit der Erbsünde behaftet sind, es schwerer hätten, die Reinheit von persönlicher Sünde zu bewahren, als die Menschen im Urstand: wenn es schwerer ist, so ist es doch nicht unmöglich – es gibt auch nach dem Fall keine Notwendigkeit zu sündigen. Und überdies: wer dürfte es wagen, von sich zu behaupten, daß er aufrecht geblieben wäre, wo die ersten Menschen fielen? So müssen wir wohl sagen, daß wir alle in Adam und Eva gerichtet wurden, weil wir es verdienten. Sie standen für uns alle im Gericht, weil jede persönliche Sünde ein Eingehen auf die Einflüsterungen der Schlange ist, weil ihr Fall sich von Geschlecht zu Geschlecht wiederholt.

Aber der Blick des göttlichen Richters sah neben dem ersten Menschenpaar und allen, die es »vertrat«, ein zweites, das von seinem Spruch nicht getroffen wurde: den neuen Adam und die neue Eva – Christus und Maria. Er hörte ihr Fiat voluntas tua! – »Fiat mihi secundum verbum tuum!« Sie sind die wahren Stammeltern und Urbilder der gottgeeyinten Menschheit. Christus – nicht Adam – ist der »Erstgeborene« Gottes und das Haupt der Menschheit. Er ist der Erstgeborene nicht nur als der ewige

Gottessohn, sondern – wie ich es sehe – auch als Vater der Auserwählten, als das menschengewordene Wort, dessen Erdenweg und Herrlichkeit von Ewigkeit her im Plan Gottes lag. Christus der Auferstandene, der König der Herrlichkeit, ist Urbild und Haupt der Menschheit – die Zielgestalt, auf die alles menschliche Sein hingebunden ist und von der es seinen Sinn bekommt. Wenn im Logos die ganze Schöpfung vorgebildet war, so die Menschheit noch in einem besonderen Sinn. Es ist ja der Sinn des menschlichen Seins, daß in ihm Himmel und Erde, Gott und Schöpfung sich vermählen sollen: aus den Stoffen der Erde ist der menschliche Leib gebildet; er ist geeint und gestaltet durch die Seele, die als geistig-persönliches Wesen Gott näher steht als alle unpersönlichen Gebilde und zur Vereinigung mit ihm fähig ist. Eine engere und stärkere Vereinigung der getrennten Naturen ist nicht denkbar als die in einer Person, wie sie durch die Menschwerdung des Wortes vollzogen wurde. Durch sie wird die menschliche Natur – zunächst in Christus selbst – von göttlichem Leben erfüllt, soweit es dem göttlichen Willen entspricht: kraft seiner persönlichen Freiheit, mit der der Gottmensch über beide Naturen verfügt, kann er das göttliche Leben in das menschliche überfließen lassen, aber auch dieses Einströmen zurückhalten. Durch das Einströmen wird Christus vom ersten Augenblick seines menschlichen Daseins an »lebenspendender Geist«. Die »lebendige Seele« des natürlichen Menschen hat die Kraft, die Stoffe, die ihr zum Aufbau ihres Leibes zur Verfügung stehen, zusammenfassend zur Einheit zu gestalten und diese Einheit in ihrer Gestalt während einer gewissen Dauer zu erhalten und zu beleben; sie hat darüber hinaus ihr »inneres Sein« und die Fähigkeit, neues Leben aus fremden Quellen in sich aufzunehmen und dadurch Vermehrung, Stärkung und Erhöhung ihres eigenen zu erfahren. Sie hat nicht die Kraft, aus sich heraus – ohne die Hilfe vorhandener Stoffe – einen Leib zu gestalten (einen »Geistleib«) wie der Heilige Geist die sichtbaren Gestalten, in denen er den Menschen erschien (die Taube und die feurigen Zungen), oder die Engel den Menschenleib, mit dem sie sich auf der Erde zeigten; sie vermag auch nicht, dem irdischen Leib Unverletzlichkeit und Unvergänglichkeit zu verleihen, wie sie ihm für das Glorienleben verheißen ist, oder aus sich heraus neues Leben zu erzeugen und ändern mitzuteilen. Zu all dem gehört schöpferische, göttliche Kraft. Und sie ist der Seele Christi eigen, weil sie ihr aus der mit ihr vereinten Gottheit zuströmt. Darum gehen von der Seele Christi Ströme lebendigen Wassers aus: auf den eigenen Leib (der nur darum für gewöhnlich nicht die Eigenschaften eines verklärten Leibes zeigte, weil der Wille des Herrn auf wunderbare Weise die natürliche Auswirkung der Vereinigung beider Naturen zurückhielt, um Leiden und Tod zu ermöglichen) und auf Leib und Seele derer, die die göttliche Wunderkraft an sich erfuhren. Die Vereinigung beider Naturen in Christus ist die Grundlage für die Vereinigung der andern Menschen mit Gott. Durch sie ist er der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der »Weg«, ohne den niemand zum Vater kommt. Ist das nur im Hinblick auf die Rechtfertigung zu verstehen, die durch den Erlöser geleistet wird und die gefallenen Menschen zu Gott zurückführt, oder hat es schon für die Menschen vor dem Fall unabhängig davon Bedeutung? Der Hauptstrom der theologischen Überlieferung beschränkt sich auf den Sündenfall als Grund der Menschwerdung. Was im Glaubensbekenntnis ausgesprochen ist – ... qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de coelis –, ließe auch eine erweiterte Deutung zu.

Die kirchliche Rechtfertigungslehre, wie sie das Konzil von Trient als Ergebnis der Auseinandersetzung mit den Irrlehren des 16. Jahrhunderts zusammengefaßt hat, begründet die Notwendigkeit der Rechtfertigung damit, daß »alle Menschen in der Übertretung Adams die Unschuld verloren hatten (Röm 5, 12 u. 18; 1 Kor 15, 22) ... und bis zu dem Grade Knechte der Sünde waren (Röm 6, 20) ..., daß nicht nur die Heiden durch die Kraft der Natur ... nicht mehr imstande waren, sich davon zu befreien oder zu erheben, sondern nicht einmal die Juden durch den Buchstaben des Gesetzes Moses; denn obzwar die freie Entscheidung in ihnen keineswegs erloschen war ..., war sie doch an Kraft geschwächt und (zum Bösen) geneigt«. Darum »würden sie niemals gerechtfertigt«, wenn sie nicht in Christus wiedergeboren würden, da ihnen diese Wiedergeburt durch das Verdienst seines Leidens zuteil wird, kraft der Gnade, durch die sie gerecht werden«. Es besteht also die Rechtfertigung nicht nur in der Vergebung der Sünden, sondern ist »Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch die freiwillige Annahme der Gnade und der Gaben, wodurch der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter wird und aus einem Feinde ein Freund, so daß er Erbe des ewigen Lebens wird gemäß der Hoffnung (Tit 3, 7)«. »Einzige Formalursache der Rechtfertigung ist die Gerechtigkeit Gottes, nicht die, wodurch er selbst gerecht ist, sondern wodurch er uns zu Gerechten macht ...: wenn wir nämlich von ihm damit ausgestattet sind, werden wir im Geist unseres Herzens (spiritu mentis nostrae) erneuert und nicht nur für gerecht erachtet, sondern werden in Wahrheit Gerechte genannt und sind es, da wir die Gerechtigkeit in uns empfangen, ein jeder nach dem Maß, das der Heilige Geist den Einzelnen zuteilt, wie er will (1 Kor 12, 11), und nach eines jeden eigener Bereitschaft (dispositio) und Mitwirkung.« »Denn es kann zwar niemand anders als durch den Anteil an den Verdiensten des Leidens unseres Herrn Jesu Christi ein Gerechter sein, die Mitteilung geschieht jedoch bei dieser Rechtfertigung des Gottlosen, indem durch das Verdienst eben dieses hochheiligen Leidens die Liebe Gottes durch den Heiligen Geist in den Herzen derer ausgegossen wird (Röm 5, 6), die gerechtfertigt werden, und fest in ihnen haftet (inhaeret) ...; darum erhält der Mensch in der Rechtfertigung zugleich mit der Sündenvergebung durch Jesus Christus, dem er eingepfropft wird, dies alles eingegossen: Glaube, Hoffnung und Liebe.«

Wir entnehmen daraus das in unserem Zusammenhang Bedeutsame: Jesus Christus leistet durch sein Leiden und seinen Tod Sühne für die Sünden aller Menschen und genügt der göttlichen Gerechtigkeit. Die menschliche Natur ist Werkzeug dieser Genugtuung, weil sie Leiden und Tod ermöglicht. Daß die Sühneleistung hinreichenden, ja überfließenden Wert hat, beruht darauf, daß sie das Werk einer göttlichen Person ist: dadurch ist sie unendlich, wie die Beleidigung Gottes unendlich war, und durch keine menschliche Leistung, auch durch alle guten Werke der ganzen Menschheit nicht, ersetzbar. Wie ist es aber zu verstehen, daß den Menschen diese Leistung zugerechnet werden kann, daß sie von ihrer Schuld befreit werden? Ist es ein freies Geschenk der göttlichen Barmherzigkeit? Das ist es freilich. Es besteht für Gott keine Verpflichtung zur Sündenvergebung um der Verdienste Christi willen. Dennoch ist es nicht nur ein Geschenk: es ist notwendig, daß die Menschen, »die durch die Sünde von Gott abgewandt waren« und durch die zuvorkommende, erweckende und helfende Gnade Christi zur

Bekehrung und Rechtfertigung berufen werden, »durch freie Zustimmung und Mitwirkung mit der Gnade sich bereitmachen: wenn also Gott durch die Erleuchtung des Heiligen Geistes das Herz des Menschen berührt, so tut der Mensch nicht gar nichts, da er jene Eingebung annimmt, die er ja auch ablehnen könnte; andererseits könnte er jedoch ohne die Gnade Gottes kraft seines freien Willens ... keine Bewegung auf die Gerechtigkeit zu vollbringen ...« Das »Bereitmachen« besteht in folgenden Schritten: wenn die Sünder »durch die göttliche Gnade erweckt und gestützt werden«, müssen sie »den Glauben vom Hören (Röm 10, 17) in sich aufnehmen, sich frei zu Gott hinbewegen im Glauben an die Wahrheit dessen, was von Gott offenbart und verheißen ist ..., und besonders daran, daß Gott den Gottlosen durch seine Gnade rechtfertige, durch die Erlösung, die in Christus Jesus ist (Röm 3, 24); in der Einsicht, daß sie Sünder sind, wenden sie sich von der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit, die sie heilsam erschüttert hat, zur Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes, richten sich darin auf zur Hoffnung, im Vertrauen, daß Gott ihnen um Christi willen gnädig sein werde, und beginnen ihn als die Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben; deshalb nehmen sie mit Haß und Abscheu Stellung gegen die Sünde ...: d. h. mit jener Reue, die vor der Taufe nötig ist ...; endlich fassen sie den Vorsatz, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die göttlichen Gebote zu beachten.«

Wenn also der Sünder auf Gottes Anregungen eingeht und sich die göttlichen Gesinnungen (menschlich gesprochen) zu eigen macht, dann kann Gott in Christus jeden reumütigen Sünder sehen und Christi Sühne für alle Sünden annehmen. Es ist aber wohl zu beachten, daß unser Verhältnis zu Christus ein anderes ist als das zu Adam: wir könnten ohne die Schuld Adams sündigen, und jeder von uns hätte an seiner Stelle fallen können; aber wir könnten nicht ohne Christus zu Gott zurückfinden, und keiner von uns könnte an Christi Stelle Genugtuung leisten. Es ist eine Anregung der Gnade – d. h. eine göttliche Tat, zu der kein Mensch fähig ist (nur als Werkzeug der Gnade kann ein Mensch dienen) –, die uns auf den Weg zu Gott zurückruft: zu Reue, Buße, Sühne und gläubigem Anschluß an den Erlöser. Wir verdanken diese vorbereitende Gnade den Verdiensten Christi. Und weil diese Verdienste überfließend sind, ist es auch die Barmherzigkeit Gottes gegen die Sünder: Christus darf uns nicht nur durch einen Gnadenruf erwecken und die Sündenlast von uns nehmen, sondern uns gerecht, d. h. heilig machen: mit göttlichem Leben erfüllen und dem himmlischen Vater als seine Kinder zuführen. Wir sind durch die Rechtfertigung wieder Kinder Gottes, wie die Menschen es vor dem Fall waren.

Nun fragen wir weiter: wem verdankten die ersten Menschen ihre Gotteskindschaft? Sie war ein Geschenk Gottes und – wie jede Gabe Gottes – ein Geschenk des Dreifaltigen, also auch des Sohnes. Aber wurde sie den Menschen unabhängig von der menschlichen Natur Christi gegeben? Das erscheint mir nicht vereinbar mit dem Gedanken des »Haupt und Leib ein Christus«, der in der Theologie des hl. Paulus eine so beherrschende Stellung einnimmt und gerade in unserer Zeit so einflußreich geworden ist. Wenn Christus das »Haupt« der erlösten Menschheit ist und das Gnadenleben allen Erlösten von ihm zuströmt, so gehören zu den Gliedern des mystischen Leibes auch die Stammeltern. Und wenn sie »Erlöste«, von der Sünde Losgekaufte durch das Leiden Christi, aber vor seiner zeitlichen Verwirklichung, waren – sie sind ja nach der Lehre der Kirche in der Gnade gestorben, wenn auch erst

nach dem Kreuzestod Christi in die Seligkeit eingegangen –, so waren sie auch bereits im Besitz der Urstandsgnade als Glieder des mystischen Leibes Christi vor der Menschwerdung. Ja, vielleicht ist es nicht zu kühn zu sagen, daß in gewissem Sinn die Erschaffung des ersten Menschen schon als ein Beginn der Menschwerdung Christi anzusehen sei. Sicherlich wohnt in dem Gottmenschen nicht nur alle Fülle der Gottheit, sondern auch alle Fülle der Menschheit. Es scheint mir zum Sinn des mystischen Leibes Christi zu gehören, daß es nichts Menschliches – außer der Sünde – gibt, was nicht zur Lebenseinheit dieses Leibes gehörte: ja selbst die Sünde vollzieht sich in den Gliedern dieses Leibes, wenn auch als etwas, was nicht vom Haupt ausgeht und was sie zu toten Gliedern macht. Das Gnadenleben strömt den Gliedern zu, weil sie schon von Natur aus mit dem Haupt in Verbindung stehen und befähigt sind – als geistige Wesen und kraft ihres freien Sichöffnens –, sein göttliches Leben in sich aufzunehmen. Die Verbindung zwischen Haupt und Gliedern ist eine dreifach begründete: in Natur, Freiheit und Gnade. Die ganze Menschheit ist die Menschheit Christi – wenn auch der Person des göttlichen Wortes in anderer Weise verbunden als die Einzelnatur, die es durch die Geburt aus der Jungfrau annahm –, und sie beginnt ihr Dasein in dem ersten Menschen. Wir wollen versuchen, das Verhältnis zwischen Adam und Christus zu verstehen. Der erste Mensch hat wie jedes Geschöpf sein Urbild im göttlichen Wort. Er ist – wie jeder Mensch – als geistige Person vollkommeneres Abbild Gottes als alle unpersönlichen Geschöpfe und zur persönlichen Vereinigung mit Gott befähigt. Er steht überdies – ebenfalls wie jeder Mensch – in einer besonderen Beziehung zum Menschen Christus; seine besondere Beziehung zu Christus aber ist eine, die ihn vor allen andern Menschen auszeichnet: er sollte der Stellvertreter Christi als Haupt der Menschheit sein. Wir müssen annehmen, daß kein späterer Mensch dem Menschen Jesus von Natur aus so sehr geglichen habe wie Adam. (Die Gottesmutter dürfen wir nicht in den Vergleich einbeziehen, weil sie in anderer Weise ihrem Sohn einzigartig nahestand.) Was den Menschen Christus vor allen andern Menschen auszeichnet und ihn zum »Haupt« der Menschheit macht, ist nicht nur seine Freiheit von aller Sünde, sondern das, was ich in den Worten ausdrücken wollte, daß »alle Fülle der Menschheit« in ihm war. In ihm war das ganze Artwesen der Menschheit voll verwirklicht, nicht nur einem Teilbestand nach wie in den andern Menschen. Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen: nicht nur »Gnade um Gnade«, sondern schon unsere Natur, damit wir, jeder in seiner Eigenart, das Urbild in der Weise nachbilden sollen, wie jedes Glied einer lebendigen Gestalteinheit auf seine Weise das Wesen des Ganzen verkörpert und alle zusammen das Ganze aufbauen. Das macht die Gestalt des Heilands, wie die Evangelien in schlichter Treue sie zeichnen, so geheimnisvoll und unerschöpflich. Er ist »ganz Mensch« und eben darum keinem andern Menschen gleich. Er ist nicht so als »Charakter« faßbar wie Petrus oder Paulus. Darum bedeutet jeder Versuch, den Herrn uns durch ein Lebens- und Charakterbild nach Art einer modernen Biographie »nahezubringen«, eine Verarmung, eine Festlegung auf eine einseitige Sicht – wenn es nicht überdies noch eine Verzerrung und Fälschung ist. So wird die Fülle der Menschheit in doppelter Weise wirklich: in der Person Christi und im ganzen Menschengeschlecht; in der Person Christi verhüllt während seines Erdenlebens, unverhüllt strahlend in der Herrlichkeit des Auferstandenen, thronend zur Rechten des Vaters. In ihm war das ganze Artwesen der Menschheit voll

verwirklicht, nicht nur einem Teilbestand nach wie in den andern Menschen. Er schuf den Menschen nach dem Bilde, das er selbst einst in eigener Person verwirklichen wollte. Adam besaß in seiner unversehrten Natur das reinste Abbild dieses Urbildes und überdies die Zeugungskraft, um eine Nachkommenschaft hervorzubringen, die in ihrer Gesamtheit ein umfassenderes Bild werden sollte. Gottheit und Menschheit waren in ihm nicht in einer Person vereinigt wie in Christus. Aber er war durch die Gnade mit Christus vereint (wie eine Person mit der andern vereint sein kann) und zur Teilnahme am göttlichen Leben erhoben. In dieser Verbindung begegnen sich freie Herablassung Gottes und frei sich erhebende Hingabe des Menschen: weil Adam eine vollkommeneres Erkenntnis Gottes und der Geschöpfe besaß als die Menschen nach dem Fall und einen noch ungeschwächten Willen, dürfen wir uns den ersten Empfang der Gnade bei ihm als ein klar bewußtes und frei entschiedenes Empfangen denken (nicht wie jetzt den Empfang der heiligmachenden Gnade in der Kindertaufe, vielmehr der Begnadung der geschaffenen reinen Geister zu vergleichen); wir dürfen auch bei ihm eine Erkenntnis Christi als des künftigen gottmenschlichen Hauptes des Menschengeschlechtes und seines Sohnes dem Fleische nach annehmen und darum auch seine Einwilligung gegenüber dem Ruf der Gnade als Einigung mit dem Gottmenschen und bereitwillige Zustimmung zu seiner eigenen Sendung als Stammvater der für Christus und um Christi willen zu erzeugenden Menschheit. Dagegen ist die Erkenntnis des Erlösers nicht vor der »Erkenntnis des Guten und Bösen« anzusetzen, die erst mit dem Fall verbunden war, und ist der Offenbarung zu verdanken, die sich an das Strafgericht nach dem Fall anschloß. Wenn wir Adam eine reichere Ausstattung an Natur- und Gnadengaben zuschreiben dürfen als allen seinen Nachkommen (mit Ausnahme des »Menschensohnes« und seiner Mutter), so doch nicht die ganze

Fülle wie Christus: weil ja erst der Gottmensch die Vollendung dessen bringen sollte, was in Adam seinen Anfang genommen hatte. Daß Adam der ergänzenden Gefährtin bedurfte und daß beide bestimmt waren, ein Geschlecht von Menschen hervorzubringen, scheint mir darauf hinzuweisen, daß er allein nicht die Fülle der Menschheit in sich verkörperte, sondern daß sie erst durch das ganze Geschlecht verwirklicht werden sollte. Christus erzeugt nicht dem Leibe nach, weil er der Schöpfer vor aller Zeit, der Vollendete und der Vollender in der Zeit ist. Wenn er in der Zeit und als ein Nachkomme Adams geboren wurde wie ein Mensch, so ist doch sein Menschsein nicht empfangen wie das aller andern Menschenkinder: er ist nicht »ins Dasein geworfen« wie alle andern, sondern kam in die Welt, weil und wann er es selbst wollte, so wie er gestorben ist, weil und wann er es selbst wollte. Und alles menschliche Sein vor und nach seinem Erdenleben ist auf das seine hingeordnet und durch das seine als die Zielursache hervorgerufen. Weil aber Gott, der uns »ohne uns schuf, uns nicht ohne uns erlösen wollte«, hat er nicht nur den Empfang der heiligmachenden Gnade in jedem einzelnen von seiner freien Zustimmung und Mitwirkung abhängig gemacht, sondern auch die Menschwerdung des Erlösers, von dem uns die Gnade zuströmt. Diese Mitwirkung bestand im Alten Bunde in der gläubigen Erwartung des verheißenen Messias, in dem Bedachtsein auf Nachkommenschaft um dieser Verheißung willen und in der Bereitung der Wege des Herrn durch treue Beobachtung seiner Gebote

und Eifer in seinem Dienst: alles dies findet seine Krönung und seinen vollkommensten Ausdruck im Fiat! der Jungfrau und seine Fortsetzung in allem Wirken zur Ausbreitung des Gottesreiches durch Arbeit am eigenen Heil und für das Heil anderer. So wird durch das Zusammenwirken von Natur, Freiheit und Gnade der Leib Christi aufgebaut. Jeder einzelne Mensch ist dazu erschaffen, ein Glied dieses Leibes zu sein: darum ist schon von Natur aus keiner dem andern gleich – um den Sinn des menschlichen Einzelseins zu verstehen, wurde ja diese Betrachtung über den mystischen Leib angestellt –, sondern jeder eine Abwandlung des allen gemeinsamen Wesens, eine eigene Gestaltseinheit und zugleich aufbauender Teil einer Gesamtgestalt. Aber es liegt im Wesen des Menschen, daß jeder einzelne und das ganze Geschlecht das, wozu es seiner Natur nach bestimmt ist, erst in einer zeitlichen Entfaltung werden muß, und daß diese Entfaltung an das freie Mitwirken jedes einzelnen und das Zusammenwirken aller gebunden ist. Es ist in der Verderbnis der Natur nach dem Sündenfall begründet, daß eine reine Entfaltung und ein reines Wirken des Willens in ihrem Sinn erst durch die Erlösungsgnade ermöglicht wird. Sie bahnt darüber hinaus die Erfüllung dessen an, worauf das natürliche menschliche Sein ursprünglich hingeordnet war: den Anteil am göttlichen Leben in der freien persönlichen Hingabe. Die in und durch Christus geeinte erlöste Menschheit ist der Tempel, in dem die Dreifaltige Gottheit wohnt.

Es ist hier vom mystischen Leib Christi im engeren Sinn gesprochen worden. Es ist möglich, ihn im weiteren Sinn zu fassen. Der hl. Thomas nennt Christus – und zwar nicht nur seiner Gottheit, sondern auch seiner Menschheit nach – das »Haupt der Engel«, weil Engel und Menschen auf dasselbe Ziel, den Genuß der göttlichen Herrlichkeit, hingeordnet seien und dadurch einen Leib bildeten. Christus sei das Haupt dieses Leibes, von Gott dem Vater (nach Eph 1, 20) nicht nur über alle Menschen gesetzt, sondern über alle Mächte, Fürstentümer, Kräfte und Gewalten. Wir können noch weiter gehen und unter dem mystischen Leib die ganze Schöpfung verstehen: der natürlichen Ordnung nach, weil alles nach dem Bilde des Sohnes Gottes geschaffen ist und weil er durch seine Menschwerdung in den Gesamtzusammenhang dieser Schöpfung eingetreten ist; der Gnadenordnung nach, weil die Gnade des Hauptes allen Gliedern zuströmt: nicht nur den Menschen, sondern allen Geschöpfen. Wie in den Fall des Menschen die ganze untermenschliche Natur verstrickt wurde, so soll sie auch mit dem Menschen durch die Erlösung erneuert werden. Und wenn bei den Engeln von Erlösung nicht gesprochen werden kann, weil es für sie keine Rückkehr nach dem Fall gibt, so darf doch gesagt werden, daß die treu gebliebenen Engel sich dank der Gnade, die Christus verdient hat, bewähren konnten und ihm ihre Herrlichkeit verdanken.

Unbeschadet dieses berechtigten weiteren Sinnes darf und muß doch von der Menschheit als dem mystischen Leib Christi im engeren Sinn gesprochen werden. Denn die Menschheit ist die Pforte, durch die das Wort Gottes in die Schöpfung eingegangen ist, die menschliche Natur hat es angenommen, und nur mit den Menschen, nicht mit der niederen Natur und nicht mit den Engeln verbindet es die Einheit eines Abstammungszusammenhangs. Als Haupt der Menschheit, die selbst Höheres und Niederes in sich verbindet, ist Christus das Haupt der ganzen Schöpfung

Anhang

I. MARTIN HEIDEGGERS EXISTENZPHILOSOPHIE

Sein und Zeit

Es ist nicht möglich, auf wenigen Seiten ein Bild vom Reichtum und der Kraft der oft wahrhaft erleuchtenden Untersuchungen zu geben, die in Heideggers großem Torso »Sein und Zeit« enthalten sind. Vielleicht hat kein anderes Buch in den letzten zehn Jahren das philosophische Denken der Gegenwart so stark beeinflusst wie dieses, wenn man vielfach auch den Eindruck bekommt, daß nur die neugeprägten Worte aufgegriffen wurden, ohne daß man ihren radikalen Sinn und ihre Unvereinbarkeit mit dem übrigen begrifflichen Rüstzeug, das unbedenklich daneben verwendet wird, erkannt hätte.

Es kann hier nur versucht werden, die Grundlinien nachzuzeichnen, um dann dazu Stellung zu nehmen, soweit das möglich ist.

A. Wiedergabe des Gedankenganges

Ziel des Werkes ist es, »die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen«. Begründet wird diese Zielsetzung einmal mit dem sachlich-wissenschaftlichen Vorrang der Seinsfrage: »Alle Ontologie ... bleibt im Grunde blind und eine Verkehrung ihrer eigensten Absicht, wenn sie nicht zuvor den Sinn von Sein zureichend geklärt und diese Klärung als ihre Fundamentalaufgabe begriffen hat«; andererseits mit der Behauptung, daß bisher nicht nur keine befriedigende Lösung, sondern nicht einmal angemessene Fragestellung gelungen sei. Die bedeutsamen Ansätze bei Plato und Aristoteles hätten nicht ans Ziel kommen können, weil die ganze antike Ontologie eine bestimmte Seinsweise – das Vorhandensein – als das Sein schlechthin angesehen habe. In der Folge habe man das Sein immer als das Allgemeinste und Selbstverständlichste vorausgesetzt, das keiner Definition mehr fähig und bedürftig sei. Im übrigen habe man sich an die antike Ontologie gehalten, und zwar nicht nur das ganze Mittelalter hindurch, sondern auch in den einflußreichsten Versuchen der Neuzeit: Descartes und Kant.

Um auf die Frage nach dem Sinn des Seins eine Antwort zu bekommen, müsse man das Seiende befragen, und zwar nicht ein beliebiges, sondern das Seiende, zu dessen Sein das Fragen nach dem

Sinn des Seins und ein gewisses vorläufiges (»vor-ontologisches«) Seinsverständnis gehört. Dieses Seiende, »das wir selbst je sind«, wird »Dasein« genannt, »weil die Wesensbestimmung dieses Seienden nicht durch die Angabe eines sachhaltigen Was vollzogen werden kann, sein Wesen vielmehr darin liegt, daß es je sein Sein als seiniges zu sein hat«. Weil sein Seinsverständnis sich nicht nur auf sein eigenes Sein erstreckt (das Existenz genannt wird), sondern auch auf das nicht daseinsmäßige Seiende, »muß die Fundamentalontologie, aus der alle anderen erst entspringen können, in der existenzialen Analytik des Daseins gesucht werden«. Darum wird der I. Teil des Werkes der Deutung des Daseins gewidmet: der erste Abschnitt enthält eine vorbereitende Auseinanderlegung des Daseins; der zweite will als »Sinn des Seienden, das wir Dasein nennen ... die Zeitlichkeit« aufweisen. Und weil zum Sein dieses Seienden das Seinsverständnis gehört, darum muß die »Zeit als Horizont des Seinsverständnisses aus der Zeitlichkeit als Sein des seinsverstehenden Daseins« ... »ans Licht gebracht und gemein begriffen werden«. In einem dritten Abschnitt sollte »Zeit und Sein« behandelt werden; und zwar in dem Sinn, daß nicht nur das Dasein als zeitlich zu verstehen, sondern das Sein als solches »aus der Zeit begriffen werden« sollte. Es scheint, daß dieser Abschnitt mit den beiden vorausgehenden zusammen ausgearbeitet wurde (es wird öfters mit Angabe der Paragraphen darauf verwiesen); aber er ist nicht veröffentlicht worden. Ebenso ist der ganze zweite Teil – eine mit dem Hinweis auf die Geschichtlichkeit des Daseins und seines Seinsverständnisses als notwendig geforderte »Destruktion der Geschichte der Ontologie« (Kant – Descartes – Aristoteles) nur angekündigt.

1. Die vorbereitende Analyse des Daseins

Die vorbereitende Untersuchung bezeichnet es als zum Sein des Daseins gehörig, daß es je meines ist (d. h. schlechthin einmalig, nicht ein allgemeines); daß es sich zu sich selbst verhält und daß dieses sein Sein oder seine Existenz sein Wesen ist. Was zum Aufbau dieses Seins gehört, wird als »Existenzial« bezeichnet. Die Existenzialien entsprechen den Kategorien des »Vorhandenen«. Das Dasein ist aber kein Vorhandenes, kein »Was«, sondern ein »Wer«. Es »hat« keine Möglichkeiten als »Eigenschaften«, sondern »ist« seine Möglichkeiten. Sein eigentliches Sein ist sein Sich-zu-eigen-sein. Die Ausdrücke »Ich«, »Subjekt«, »Seele«, »Person«, ebenso »Mensch« und »Leben« werden vermieden, weil sie entweder eine Verdinglichung des Daseins bedeuteten – es wird als der Fehler der antiken Ontologie und der christlichen Dogmatik bezeichnet, daß sie das Dasein unter die Kategorien des Vorhandenen rückten – oder es unklar ließen, was für ein nicht-dingliches Sein sie meinten.

Das Dasein wird zunächst betrachtet, wie es alltäglich ist. Es gehört wesentlich dazu das »In-der-Welt-sein«, daran wird Verschiedenes zur Abhebung gebracht: das »in-der-Welt«, das »Wer«, das in der Welt ist, und das »In-sein«. Unter »Welt« ist dabei nicht das All der vorhandenen Gegenstände zu verstehen, auch nicht ein bestimmtes Gebiet des Seienden (wie etwa »Natur«); es ist eben das, worin ein Dasein lebt, und von nirgends anders her zu verstehen als vom Dasein her. Das »In-sein« hat nichts mit Räumlichkeit zu tun. Es ist ein Existenzial, etwas zur Seinsweise des Daseins als solchem Gehöriges, unabhängig von der Raumkörperlichkeit des Leibes. Das »In-der-Welt-sein« ist gekennzeichnet als »Besorgen« (in den mannigfaltigen Bedeutungen von »erledigen«, »ausführen«, »sich

verschaffen«, »befürchten«). Auch das Erkennen ist eine Art des Besorgens. Man verfälscht seinen ursprünglichen Charakter, wenn man es als eine Beziehung zwischen Vorhandenem (»Subjekt« und »Objekt«) deutet. Es ist eine Weise des Inseins, und zwar nicht die grundlegende, sondern eine Abwandlung des ursprünglichen In-seins. Das Ursprüngliche ist ein Umgehen mit den Dingen, wobei sie nicht als etwas bloß »Vorhandenes« angesehen sind, sondern als »Zeug«, das zu etwas zu brauchen ist (Material, Werkzeug, Gebrauchsgegenstand): als etwas »Zuhandenes«. Jedes ist verstanden als etwas »um zu ...«; die Sicht, die dieses Um-zu entdeckt, ist die Umsicht. Das theoretische Verhalten dagegen ist ein un-umsichtiges Nur-Hinsehen. Im reibungslosen Umgehen mit den »zuhandenen« Dingen bleiben sie unauffällig, unaufdringlich, unaufsässig. Erst wenn etwas sich als unbrauchbar erweist, fällt es auf und drängt sich auf im Gegensatz zu dem, was gebraucht wird und nicht »zur Hand« ist. Das sich aufdrängende Unbrauchbare enthüllt sein Vorhandensein. Das Fehlen oder Unbrauchbarsein wird zur Verweisung, die vom Einzelnen zum Zeugganzen und zur Welt führt. Das Besorgen geschieht immer schon auf dem Grunde einer Vertrautheit mit der Welt. Das Dasein versteht sich selbst als in der Welt Seiendes und versteht die Bedeutsamkeit der Welt. Es hat mit allem darin eine gewisse Bewandnis, und dabei »läßt man es bewenden« d. h. man »gibt die Dinge frei«, wenn sie nicht gerade zum Angreifen und Umgestalten auffordern.

Jedes Zeug hat im Zeugganzen seinen Platz und eine Gegend, wo es hingehört: es »ist an seinem Platz« oder »liegt herum«. Das ist die Räumlichkeit, die zu den Zeugdingen selbst gehört; die ist nicht dahin zu deuten, daß die Dinge in einen zuvor schon vorhandenen Raum mit indifferenten Orten hineingestellt wären. Aber dank der Einheit des Bewandnisganzen schließen sich alle Plätze zu einer Einheit zusammen. Auch das Dasein ist räumlich. Aber seine Räumlichkeit bedeutet weder, daß es eine Stelle im objektiven Raum habe noch einen Platz wie ein Zuhandenes. Sie ist bestimmt durch »Ent-fernung« und »Ausrichtung«. »Entfernung« (= Aufhebung der Ferne) bedeutet, daß es sich Zuhandenes in die gehörige Nähe bringt. »Ausrichtung« besagt, daß es Richtungen in der Umwelt hat (rechts, links, oben, unten usw.) und alles Räumliche begegnet. Dabei ist zunächst noch nicht »der Raum« abgehoben. Der Raum ist weder »im« Subjekt noch ist die Welt »in« ihm als einem zuvor Vorhandenem. Er gehört zur Welt als etwas sie mit Aufbauendes. In einer Einstellung des Daseins, in der es die ursprüngliche Haltung des »Besorgens« aufgegeben hat und noch »betrachtet«, kann er für sich zur Abhebung gebracht und als »reiner homogener Raum« gesehen werden.

Das Wer des Daseins ist keine vorhandene Substanz, sondern eine Existenzform. »... Die Substanz des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern die Existenz«. Zum Dasein gehört ein Mitsein von andern Seienden, die auch die Form des Daseins haben. Das ist nicht ein Vorfinden von anderen vorhandenen Subjekten, sondern ein Miteinandersein, das für ein Kennenlernen und Verstehen (Einfühlung) schon vorausgesetzt ist. Zum Seinsverständnis des Daseins gehört das Verstehen anderer: »Dieses Verstehen ist, wie Verstehen überhaupt, nicht eine aus Erkennen erwachsende Kenntnis, sondern eine ursprüngliche existenziale Seinsart, die Erkennen und Erkenntnis allererst möglich macht.« So ist Dasein von vornherein Mit-dasein-in-der-Welt. Sein Subjekt – und

das Subjekt des alltäglichen Daseins überhaupt – ist nicht das eigene Selbst, sondern ein Man: es ist nicht eine Summe von Subjekten, auch nicht Gattung oder Art, sondern – ebenso wie das eigentliche Selbst, das durch das Man zunächst verdeckt wird – ein wesenhaftes Existenzial.

Nach der Klärung der »Welt« und des »Wer« kann nun das In-Sein noch besser erfaßt werden. Dasein heißt da sein, und das bedeutet einmal ein Hier zu einem Dort sein: Erschlossenheit für eine räumliche Welt; es bedeutet ferner »für es selbst da sein«. Diese Erschlossenheit wird als Sinn der »Rede vom lumen naturale im Menschen« in Anspruch genommen: sie »meint nichts anderes als die existenzial-ontologische Struktur dieses Seienden, daß es ist in der Weise, sein Da zu sein. Es ist ,erleuchtet, besagt: an ihm selbst als In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, daß es selbst die Lichtung ist.« Das Erschlossenein beruht nicht auf reflektiver Wahrnehmung, sondern ist ein Existenzial, etwas zum Dasein als solchem Gehöriges. Als gleich ursprünglich sind im Dasein aufweisbar Befindlichkeit und Verstehen. »Befindlichkeit« bezeichnet eine innere Gestimmtheit. Das Dasein ist immer in irgendeiner »Stimmung«; sie kommt weder »von außen« noch »von innen«, sondern ist eine Weise des In-der-Welt-seins. Und sie offenbart ihm seine »Geworfenheit«: es findet sich als in der Welt seiendes und so gestimmtes. »Das pure ›daß es ist‹ zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel.« »Es findet sich« – das bedeutet nichts anderes, als daß es für sich selbst erschlossen ist. Diese Erschlossenheit ist der eine Sinn des Verstehens. Darüber hinaus liegt aber darin ein »sich verstehen auf ...«, d. h. eine Möglichkeit oder ein Können, das ihm als zu seinem Sein gehörig durchsichtig ist. »Dasein ist nicht ein Vorhandensein, das als Zugabe noch besitzt, etwas zu können, sondern es ist primär sein Möglichsein.« Das existenziale Verstehen ist das, woraus Denken wie Anschauung sich ableiten. Zum Verstehen der eigenen Möglichkeiten kommt das Verstehen der innerweltlichen Möglichkeiten, die für das Dasein Bedeutung haben: das Dasein entwirft beständig sein Sein auf Möglichkeiten. Es ist in diesem Entwerfen immer schon das, was es noch nicht ist, und zwar auf Grund seines verstehenden Seins.

Das Verstehen kann sich entfalten zu einem Auslegen, d. h. zu einem Verstehen von etwas als etwas. Dazu gehört noch nicht notwendig sprachlicher Ausdruck. Vorausgesetzt ist immer ein schlichtes Verstehen, und zwar ein Verstehen aus einer Bedeutungsganzheit; darin liegt ein Vor-haben, eine Vorsicht und ein Vor-griff in bestimmter Richtung

Sein, das sich einem Dasein erschließt, hat einen Sinn. Verstanden ist das Seiende selbst; der Sinn ist nicht »an sich«, sondern ist eine existenziale Bestimmung. Nur Dasein kann sinnvoll oder sinnlos sein. Nicht Daseinsmäßiges ist unsinnig, und nur es kann widersinnig sein. Der Sinn ist in der Auslegung gegliedert und schon im Verstehen als gliederbar erschlossen. Indem ein Zuhandenes aus seinem Zusammenhang herausgelöst und ihm in sich eine Eigenschaft zugesprochen wird, formt sich die Auslegung um zur Aussage. Sie bedeutet ein Dreifaches:

1. Aufzeigung eines Seienden oder von etwas am Seienden;
2. Bestimmung des Seienden (Prädikation);

3. Mitteilung als Mitsehenlassen.

Im Verstehen begründet, zum Sein des Daseins – zu seiner Erschlossenheit und seinem Mitsein – gehörig sind Rede und Hören. Das verstandene Bedeutungsganze in seiner Gliederung wird durch die Rede ausgesprochen. Das Hinausgeredete ist die Sprache (die Rede ihre existenziale Grundlage). Das, worüber geredet wird, ist das Seiende.

Im alltäglichen Dasein des Man ist die Rede verfallen zum Gerede. Hier liegt nicht mehr ein ursprüngliches Sachverständnis vor, sondern beim Reden wie beim Hören ein durchschnittliches Wortverständnis. Es wird nicht das Seiende verstanden, sondern das Geredete als solches.

Ursprüngliche Aneignung von Seiendem ist Sicht: in der Form des ursprünglichen umsichtig-besorgenden Verstehens, des Erkennens oder betrachtenden Verweilens. Wie sich zur Rede das Geredete verhält, so zur Sicht das neugierige Sehen. Neugier ist die Sucht zu sehen, nur um zu sehen, nicht um zu verstehen, unverweilend, aufenthaltlos, zur Zerstreuung führend. Gerede und Neugier hängen eng zusammen: das Gerede bestimmt, was man gelesen und gesehen haben muß. Dazu kommt als drittes Kennzeichen des Verfalles die Zweideutigkeit: daß man nicht mehr weiß, was ursprünglich und was nur uneigentlich verstanden ist. Verfall ist eine Seinsweise, bei der das Dasein weder es selbst, noch bei der Sache, noch mit den andern ist, sondern das alles nur vermeint. »Dieses Nicht-sein muß als die nächste Seinsart des Daseins begriffen werden, in der es sich zumeist hält. Die Verfallenheit des Daseins darf daher auch nicht als ›Fall‹ aus einem reineren und höheren ›Urstand‹ aufgefaßt werden.«

Die bisherige Untersuchung hat Existenzialität und Faktizität als die Seinsverfassung des Daseins bestimmt aufgewiesen. Dabei bezeichnet Existenzialität die Eigentümlichkeit des Daseins, daß zu seinem Sein ein Sichverhalten zu sich selbst gehört, daß es »vor es selbst gebracht und ihm in seiner Geworfenheit erschlossen wird«, Faktizität das Geworfensein als »die Seinsart eines Seienden, das je seine Möglichkeit selbst ist, so zwar, daß es sich in ihnen und aus ihnen versteht (auf sie sich entwirft)«. »Das Selbst aber ist zunächst und zumeist uneigentlich das Man-selbst ... Die durchschnittliche Alltäglichkeit des Daseins kann demnach bestimmt werden als das verfallend-erschlossene, geworfen-entwerfende In-der-Welt-sein, dem es in seinem Sein bei der Welt und im Mitsein mit Anderen um das eigenste Seinkönnen selbst geht.« Es soll nun versucht werden, die so dargestellte Seinsverfassung in ihrer Ganzheit in den Griff zu bekommen, die Einzelzüge, die mit den Namen »Existenzialität« und »Faktizität« bezeichnet sind, in ihrem innersten Zusammenhang zu zeigen. Dazu wird nach der Grundbefindlichkeit des Daseins gesucht, an der dieser Zusammenhang deutlich werden könnte. Es müßte dies »eine verstehende Befindlichkeit im Dasein« sein, »in der es ihm selbst in ausgezeichneter Weise erschlossen« wäre. Es soll gezeigt werden, daß die Angst diesen Bedingungen genüge. Während Furcht immer auf ein Bedrohliches in der Welt gerichtet ist, ist die Angst nicht Angst vor etwas Innerweltlichem, sondern vor dem In-der-Welt-sein selbst. Ja sie ist es, die »Welt« als solche überhaupt erst sichtbar macht. Sie ist Angst vor Allein-in-der-Welt-sein (als »solus ipse«), d. h. vor einem eigentlichen Sein, aus dem das Dasein in seinem Verfall in die Welt und

in das Man flüchtet. Eben von dieser Abkehr her ist rückblickend die Angst zu erspähen. Das, worum sich das Dasein ängstet, ist sein Seinkönnen in der Welt. Das Verfallen ist ein Abbiegen von den eigenen freien Seinsmöglichkeiten zum Bei-der-Welt-sein und zum Man-selbst. In den Möglichkeiten ist es immer schon »sich selbst vorweg« – und das gehört zum Geworfensein; sein Vor-weg-sein wird mit dem Namen »Sorge« genannt und ist Grundlage für alles Besorgen und Fürsorgen, alles Wünschen und Wollen, allen Hang und Drang.

Nach Heidegger ist es eine Umkehrung der Seinsordnung, wenn man das Sein des Daseins aus Realität und Substantialität begreifen wolle. Nach seiner Auffassung versteht die Überlieferung unter Realität nichts anderes als »das Sein des innerweltlich vorhandenen Seienden (res) ...«; man kann es auch weiter fassen, sodaß es die verschiedenen Seinsmodi des innerweltlichen Seienden umschließt. Da Seinsverständnis etwas zum Dasein Gehöriges ist, gibt es Seinsverständnis nur, wenn es Dasein gibt. Daraus wird gefolgert, daß das Sein selbst, wenn auch nicht das Seiende, vom Dasein abhängig sei. Als Substanz des Menschen aber wird seine Existenz – als Sorge verstanden – in Anspruch genommen.

*Wenn Wahrheit und Sein so eng zusammenhängen, wie es die Überlieferung seit Parmenides immer angenommen hat, dann muß auch der ursprüngliche Sinn von Wahrheit aus der Analyse des Daseins zu gewinnen sein. Die gewöhnliche Definition der Wahrheit als *adaequatio rei et intellectus* vermöge keine Gleichheit oder Ähnlichkeit zwischen Subjekt und Objekt oder idealem Urteilsgehalt und Sache aufzuweisen, wodurch die Rede von einer Übereinstimmung gerechtfertigt würde. Die Aussage zeigt am Gegenstand etwas auf: es ist derselbe Gegenstand, der oder an dem etwas wahrgenommen und von dem etwas ausgesagt wird. Wahrheit ist gleichbedeutend mit Wahrsein, und das heißt entdeckend sein (*ἀλήθεια* – Unverborgenheit). Sie kommt also ursprünglich dem Dasein zu. Erst abgeleiteterweise ist die Entdecktheit von innerweltlichem Seienden als Wahrheit zu bezeichnen. Beidem liegt zugrunde das Erschlossensein des Daseins: es ist in der Wahrheit. Zugleich aber – in seinem Verfall – ist es in der Unwahrheit, d. h. verdeckt durch Gerede, Neugier und Zweideutigkeit.*

Die Aussage ist zunächst aus Verstehen und Auslegen erwachsendes Aufweisen am Seienden. Als Ausgesagtes aber wird sie Zu- und Vorhandenes, und als solches wird sie zu dem Zu- und Vorhandenen, worüber sie aussagt, in Beziehung gebracht: so kommt es zu der Übereinstimmung zwischen Erkenntnis (= Urteil) und Seiendem (= res). Die Abwandlung ist daraus zu verstehen, daß alle Wahrheit dem Seienden erst abgerungen werden muß; daß Entdecktheit gegenüber Verdecktheit – als etwas Ungewöhnliches – nach Ausweis verlangt. Die Urteilswahrheit ist also nicht die ursprünglichste, sondern sehr abgeleitet. Im ursprünglichen Sinn ist Wahrheit ein Existenzial. Als solches ist Wahrheit nur, sofern Dasein ist. Ewige Wahrheiten könnte es nur geben, wenn ein ewiges Dasein wäre, und nur wenn es nachgewiesen wäre, wären sie erwiesen. Andererseits muß Wahrheit sein, sofern sie zum Dasein unaufhebbar gehört. Wir müssen sie »voraussetzen«, indem wir uns selbst »voraussetzen«, d. h. immer schon als ins Dasein geworfen vorfinden.

2. Dasein und Zeitlichkeit

Die vorbereitende Untersuchung des Daseins ist abgeschlossen. Sie soll dazu dienen, den Sinn von Sein zu erschließen. Wenn sie dazu ausreichend sein sollte, müßte sie das Dasein in seiner Ganzheit und Eigentlichkeit erfaßt haben. Rückblickend wird die Frage gestellt, ob das mit der Bestimmung der Existenz des Daseins als Sorge schon geleistet sei. Es wird festgestellt, daß noch Wesentliches fehlt. Wenn es dem Dasein um sein Seinkönnen geht, so gehört offenbar dazu, daß es etwas jeweils noch nicht ist. Damit es als Ganzes gefaßt werden könnte, müßte auch sein Ende, der Tod gefaßt sein, was nur im Sein zum Tode möglich ist. Um ferner die Eigentlichkeit des Daseins aufzuweisen, müßte gezeigt werden, wie sie sich selbst bezeugt, und das geschieht im Gewissen. Erst wenn sie das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins aufweist, ist die Analytik des ursprünglichen Seins des Daseins versichert; und das ist nur möglich, wenn die Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins herangezogen wird. Tod, Gewissen, Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit des Daseins sind also die Gegenstände der folgenden Untersuchungen.

Die Eigentümlichkeit der Sorge als Sein des Daseins, worin es sich selbst vorweg ist und wonach immer noch etwas von seinem Sein aussteht, scheint ein Umfassen des Daseins in seiner Ganzheit auszuschließen. Es muß also gezeigt werden, daß der Tod erfaßbar und damit das Dasein als Ganzes erfaßbar ist.

Die Erfahrung des Todes anderer ist kein eigentliches Erfahren des Todes. Wir erfahren ihr Nicht-mehr-in-der-Welt-sein, einen Übergang vom Dasein zu etwas, was dem bloßen Vorhandensein nahekommt, aber doch nicht damit zusammenfällt, denn es bleibt kein bloßes Körperding übrig, auch kein bloßes Unlebendiges, sondern es ist auch von uns aus Mit-sein und Fürsorge für den »Verstorbenen« möglich. Und das Aufhören ist nur ein Aufhören für uns; es wird nicht vom Sterbenden aus erfaßt, wir erfahren nicht das Sterben des anderen. Während beim In-der-Welt-sein im Sinn des Besorgens weitgehend Vertretung des einen durch den andern möglich ist, kann das Sterben keiner dem anderen abnehmen. Als Enden des Daseins ist es selbst ein Existenzial, und wenn überhaupt, kann es nur als meines erfahrbar sein, nicht von anderen her.

Das »Ausstehen«, das zum Sein des Daseins gehört und mit dem Tode fortfällt, ist nicht das Ausstehen eines noch nicht Zuhandenen, das zu bereits Verfügbarem seiner Art hinzukommen wird (wie eine ausstehende Schuld). Es ist nicht die Unreife der Frucht, die sich im Reifen vollendet, und nicht wie die Unabgeschlossenheit des Weges, der erst ganz ist, wenn er am Ziel endet. Das Enden, das im Sterben liegt, ist auch kein Verschwinden (wie das Aufhören des Regens). Es ist von nirgends anders her zu begreifen als vom Sein des Daseins selbst, d. h. von der Sorge. Das Sterben ist weder dem »Verenden« eines nur Lebendigen gleichzusetzen, noch dem »Ableben« als Übergang vom Leben zum Totsein, sondern es ist die Seinsweise, in der das Dasein zum Tode ist.

»Die existenziale Interpretation des Todes liegt vor aller Biologie und Ontologie des Lebens. Sie fundiert aber auch erst alle biographisch-historischen und ethnologisch-psychologischen

Untersuchungen des Todes ... Die ontologische Analyse des Seins zum Ende greift andererseits keiner existentiellen Stellungnahme zum Tode vor. Wenn der Tod als ›Ende‹ des Daseins, d. h. des In-der-Welt-seins bestimmt wird, dann fällt damit keine ontische Entscheidung darüber, ob ›nach dem Tode‹ noch ein anderes, höheres oder niedrigeres Sein möglich ist, ob das Dasein ›fortlebt‹ oder gar, ›sich überdauernd‹, ›unsterblich‹ ist. Über das ›Jenseits‹ und seine Möglichkeit wird ebensowenig ontisch entschieden wie über das Diesseits ... Die Analyse des Todes bleibt aber insofern rein ›diesseitig‹, als sie das Phänomen lediglich daraufhin interpretiert, wie es als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinsteht. Mit Sinn und Recht kann überhaupt erst dann methodisch sicher auch nur gefragt werden, was nach dem Tode sei, wenn dieser in seinem vollen ontologischen Wesen begriffen ist.« Das Sein zum Tode ist in der Sorge als Sich-selbst-vorweg-sein vorgezeichnet. Es gehört zum Dasein so ursprünglich wie das Ins-Dasein-geworfen-sein und prägt sich am deutlichsten aus in der Angst; aber es ist meist verdeckt, weil das Dasein auf der Flucht davor, in der Weise des Verfallens bei Vorhandenem ist. Was bevorsteht, ist das Nicht-dasein-können, das von allen Bezügen losgelöste eigenste Seinkönnen; aber es steht nicht bevor als ein von außen Begegnendes, sondern als eigenes Seinkönnen. Das alltägliche Gerede des »Man« macht daraus ein Ereignis, das dem »Man« begegnet, wovor sich also das je eigene Selbst sicher fühlen kann. Es stempelt die Angst zur Furcht vor dem drohenden Ereignis und damit zu etwas, dem man sich nicht hingeben darf; es läßt den Mut zur Angst vor dem Tode nicht aufkommen und verdeckt dem Dasein dieses sein eigenstes, unbezügliches Seinkönnen. Indem das »Man« dem Tode eine nur empirische Gewißheit (als allgemeine Erfahrungstatsache) zuspricht, verdeckt es sich seine eigentliche Gewißheit, die zur Aufgeschlossenheit des Daseins gehört: die eigentümliche Gewißheit, daß der Tod jeden Augenblick möglich, obwohl zeitlich unbestimmt ist. Mit dieser Gewißheit ist eine Art Ganzheit des Daseins schon gegeben.

Das eigentliche Sein zum Tode ist kein besorgendes Verfügbar-machenwollen, kein Warten auf Verwirklichung; es hat das Nicht-sein-können als pure Möglichkeit vor Augen, in die es vorläuft als in seine eigenste Möglichkeit, die es selbst übernehmen muß, losgelöst von allen Bezügen; die ihm darum sein eigentliches Sein enthüllt und zugleich die Uneigentlichkeit des durchschnittlichen Seins und das eigentliche Seinkönnen der anderen. Aus der Befindlichkeit der Angst steigt ihm diese Möglichkeit bedrohend auf. Für seine Ganzheit aber hat sie Bedeutung, »weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelagerten Möglichkeiten mit erschließt«; darum »liegt in ihm die Möglichkeit eines existentiellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins«.

Das eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins, das sich im Vorlaufen zum Tode ankündigt, bedarf aber einer Bezeugung der möglichen Eigentlichkeit seines Seins aus dem Dasein selbst. Sie liegt vor im Gewissen. Aus der Verlorenheit in das »Man« muß das Dasein zu sich selbst gerufen werden. Die Stimme des Gewissens hat den Charakter eines Rufes. Angerufen ist das Dasein selbst, unter Übergang des Man, und zwar schweigend. Der Rufende ist wiederum das Dasein, aber der Ruf ist nicht »von« mir vollzogen, sondern »kommt über mich«: das Dasein in seiner Angst um sein eigenes Seinkönnen als Sorge ist der Rufer. Das Selbst ist dem im Man verlorenen Dasein das Fremdeste;

daher der Fremdcharakter des Rufes. »Der Anruf des Selbst ... drängt es nicht auf sich selbst in ein Inneres, damit es sich vor der ›Außenwelt‹ verschließen soll.« »Der Ruf weist das Dasein vor auf sein Seinkönnen ...« Er ist »vorrufender Rückruf«. Er spricht nicht von Begebenheiten und gibt nichts zu bereden. Wenn er von Schuld spricht, so bedeutet dies Schuldigsein ein Existenzial: Grund eines Nicht-seins sein. (Das ist für alles Schuldhaben und Schulden-haben grundlegend.) Das Dasein als in die Existenz (d. i. ein Sein als Entwurf) geworfenes ist Grund seines Seins: es ist dem Sein als Grund des Seinkönnens überantwortet. Weil es hinter seinen Möglichkeiten immer zurückbleibt, weil es, in einer seiend, die andern nicht ist, ist es wesenhaft immer Grund des Nichtseins und darum immer schuldig (in einem Sinn, der nicht am Bösen orientiert, sondern für Gut und Böse vorausgesetzt ist). Das rechte Verstehen des Gewissensrufes ist das Gewissen-haben-wollen, aus dem freigewählten Seinkönnen handeln wollen und damit verantwortlich sein. »Jedes Handeln aber ist faktisch notwendig »gewissenlos«, nicht nur weil es faktische moralische Verschuldung nicht vermeidet, sondern weil es auf dem nichtigen Grunde seines nichtigen Entwerfens je schon im Mitsein mit Anderen an ihnen schuldig geworden ist. So wird das Gewissen-haben-wollen zur Übernahme der wesenhaften Gewissenlosigkeit, innerhalb der allein die existentielle Möglichkeit besteht, »gut« zu sein.« »Das Gewissen offenbart sich ... als eine zum Sein des Daseins gehörige Bezeugung, in der es dieses selbst vor sein eigenstes Seinkönnen ruft.« Wenn die gewöhnliche Auslegung des Gewissens als »gutes« oder »böses« rückwärts Tatsachen verrechnen oder vorwärts vor einzelnen Tatsachen warnen läßt, so ist das ein Mißdeuten des Rufes aus der alltäglich-besorgenden Einstellung auf Vor- oder Zuhandenes heraus, die vor dem eigentlichen Sein flieht. Das rechte Verstehen des Gewissensrufes ist eine Weise des Daseins und zwar seiner Erschlossenheit. Die entsprechende Befindlichkeit ist die Unheimlichkeit, die zugehörige Rede das Schweigen, mit dem das Dasein sein Seinkönnen auf sich nimmt. Das Ganze ist zu bezeichnen als »Entschlossenheit«, und das bedeutet einen »ausgezeichneten Modus der Erschlossenheit«, der gleichbedeutend ist mit ursprünglicher Wahrheit. Das Dasein wird damit nicht aus dem In-der-Welt-sein herausgelöst, sondern erst eigentlich in seine Situation hineingestellt, erst zu eigentlichem Mitsein und eigentlicher Fürsorge fähig.

In dem Ganzsein, das durch das Vorlaufen enthüllt wird, zeigt sich die Zeitlichkeit des Daseins, von der alle seine Grundbestimmungen getroffen sind. »Die Entschlossenheit wird eigentlich das, was sie sein kann, als verstehendes Sein zum Ende, d. h. als Vorlaufen in den Tod.« Entschlossen sein heißt, in seinem Seinkönnen enthüllt sein und sich enthüllen, d. h. in der Wahrheit sein und sich das Fürwahr-halten im Gewißsein aneignen. Die jeweilige »Situation« ist nicht vorzuberechnen und nicht vorgegeben wie ein Vorhandenes; sie »wird nur erschlossen in einem freien, unbestimmten, aber der Bestimmbarkeit offenen Sich-entschließen«. Das Hören des Gewissensrufes bedeutet mit der Zurücknahme des Daseins in sein eigentliches Sein zugleich das Aufnehmen der eigenen Seinsmöglichkeit des Todes mit der Angst und Unbestimmtheit. Dieses eigentliche Sein sichtbar zu machen, ist nicht leicht: es muß erst der verdeckenden alltäglichen Einstellung abgewonnen werden.

Mit dem Namen »Sorge« wurde das Strukturganze des Daseins bezeichnet (Faktizität als Geworfensein, Existenz als Sich-vorweg-sein einschließlich des Seins zum Ende, Verfallen). Die Einheit dieses Ganzen spricht sich im Selbst oder Ich aus: es ist nicht als »res«, auch nicht als »res cogitans« zu fassen; es spricht auch nicht vom Ich, sondern in der Sorge spricht es sich schweigend aus, und im eigentlichen Sein ist es »selbständig«. Zum Sinn der Sorge, d. h. des Seins »eines Seienden, dem es um dieses Sein geht«, gehört es, daß dieses Seiende seiend sich selbst versteht. »Der Seinssinn des Daseins ist nicht ein freischwebendes Anderes und außerhalb seiner selbst, sondern das sich verstehende Dasein selbst.« Das Sich-verstehen ist Verstehen des eigenen Seinkönnens, und das ist möglich, weil das Dasein in seinem Sein auf sich selbst zukommt. Zugleich ist es, was es gewesen ist, und ist bei etwas Gegenwärtigem: Zukunft, Gewesenheit (Vergangenheit) und Gegenwärtigkeit sind sein Außer-sich oder die Ekstasen seiner Zeitlichkeit. Die Zukunft ist das Primäre. Dabei geben sich Dasein, Zukunft, Zeitlichkeit als endlich. Was gegenüber dieser ursprünglichen Zeit die endlose bedeutet, ist erst noch zu zeigen.

Wenn das Sein des Daseins wesentlich zeitlich ist, so muß an allem, was zu seiner Seinsverfassung gehört, die Zeitlichkeit aufweisbar sein. Das Verstehen als Entwerfen ist eigentlich auf Zukunft gerichtet, in die es vorläuft. Dagegen hat das alltägliche Verstehen als Besorgen nur eigentlich Zukunft, indem es das Besorgte gewärtigt. Der Augenblick, ist die eigentliche Gegenwart, in der sich das Selbst zurücknimmt und im Entschluß seine Situation erschließt. Das eigentliche Verstehen nimmt das Gewesensein auf sich, während das Besorgen in Vergessenheit des Gewesenen lebt. Die Zeitlichkeit des uneigentlichen Verstehens, in dem das Selbst verschlossen ist, ist demnach ein Vergessend-gegenwärtigend-gewärtigen.

Die Befindlichkeit, die das Geworfensein enthüllt und zu jedem Verstehen gehört, gründet primär im Gewesensein, obgleich sie auf Künftiges gerichtet ist: z. B. die Angst in eigentlicher, die Furcht in uneigentlicher Weise als Flucht vor dem Gewesensein und aus der verlorenen Gegenwart in das drohende künftige Begegnende. Für die Gewesenheit, die zur Befindlichkeit der Angst gehört, ist es wesentlich, daß sie das Dasein vor seine »Wiederholbarkeit« bringt: Die Angst »bringt zurück auf das pure Daß der eigensten, vereinzelt Geworfenheit. Dieses Zurückbringen hat nicht den Charakter des ausweichenden Vergessens, aber auch nicht den einer Erinnerung. Allein ebensowenig liegt in der Angst schon eine wiederholende Übernahme der Existenz in den Entschluß. Wohl dagegen bringt die Angst zurück auf die Geworfenheit als mögliche wiederholbare. Und dergestalt enthüllt sie mit die Möglichkeit eines eigentlichen Seinkönnens, das im Wiederholen auf das geworfene Da zurückkommen muß.«

Das Verfallen hat seine Zeitlichkeit primär in der Gegenwart, da die Neugier ständig bei etwas zu sein strebt; ihre Aufenthaltslosigkeit ist der größte Gegensatz zum »Augenblick« des eigentlichen Seins.

Zur Zeitlichkeit gehören immer alle drei »Ekstasen«, und sie sind nicht als ein »Nebeneinander« aufzufassen.

»Das Seiende, das den Titel Dasein trägt, ist ›gelichtet‹, und zwar nicht nur durch eine »eingepflanzte vorhandene Kraft«, sondern »die ekstatische Zeitlichkeit lichtet das Da ursprünglich«. Durch sie wird die Einheit aller existenzialen Strukturen möglich. Aus ihr ist das In-der-Welt-sein zu verstehen, der Sinn des Seins der Welt und ihres Transzendierens.

Weisen des In-der-Welt-seins sind das umsichtige Besorgen und das theoretische Verstehen. Für die Zeitlichkeit des umsichtigen Besorgens ist kennzeichnend, daß das Wozu eines gegenwärtigen und zugleich behaltenen Bewandnisganzen gewärtigt ist. Das jeweilige Besorgen setzt an innerhalb einer Bewandnisganzheit. Deren ursprüngliches Verstehen heißt Übersicht und erhält sein »Licht« aus dem Seinkönnen des Daseins. Die praktische Überlegung der Bewandnisbezüge des Zuhandenen ist ein Gegenwärtigen von Möglichkeiten. Beim Übergang zum theoretischen Erkennen liegt nicht nur ein Fortfall der Praxis vor – die Theorie fordert sogar eine eigene Praxis –, sondern ein Neusehen des nun Vorhandenen: außerhalb seiner Bezüge und seines Platzes, an einem indifferenten Ort. Es ist Thematisieren, damit das Vorhandene als Entdecktes frei werden und als Objekt begegnen könne; ein ausgezeichnetes Gegenwärtigen, das in der Entschlossenheit gründet – »in der Erschlossenheit des Da ist Welt miterschlossen« – und darin, daß das Dasein das thematisierte Seiende transzendiert.

Zum Dasein gehören die drei Ekstasen und gehört das In-der-Welt-sein, das selbst zeitlich ist. Das Sein des Daseins als geworfenes, besorgendes, gegenwärtigendes, ebenso als thematisierendes und objektivierendes setzt immer schon eine Welt voraus, in der etwas Zuhandenes oder Vorhandenes begegnen kann. Andererseits ist ohne Dasein auch keine Welt da. »Dieses ist existierend seine Welt.« Das »Subjekt«, »als existierendes Dasein, dessen Sein in der Zeitlichkeit gründet«, nötigt zu sagen: Die Welt ist »objektiver« als jedes mögliche Objekt.

Die Zeitlichkeit des Daseins ist nicht eine dem Raum koordinierte Zeit. Aber die Räumlichkeit des Daseins ist zeitlich. Das Dasein ist nicht an einem Ort im Raum, sondern nimmt Raum ein (und zwar nicht nur den, den der Körper erfüllt. »Das Dasein kann, weil es »geistig« ist, und nur deshalb, in einer Weise räumlich sein, »die einem ausgedehnten Körperding wesenhaft möglich bleibt«). Es ist ausgerichtet in den Raum und Gegendentdeckend, woher und wohin es etwas gewärtigt und wo ihm etwas gegenwärtig wird. Seine Zeitlichkeit macht ihm das Raumeinnehmen möglich. In der nähernden Gegenwärtigung, die das Verfallen bevorzugt, wird das Dort vergessen, und es erscheint zunächst nur ein Ding im Raum.

Das Dasein in der Alltäglichkeit hat seine eigentümliche Zeitlichkeit. Es ist das Dasein, wie es »zumeist und zunächst« ist; es verläuft »wie gestern, so heute und morgen«; außerdem schließt es ein beständiges Rechnen mit der Zeit ein. Alltäglichkeit bedeutet also Zeitlichkeit; weil »diese aber das Sein des Daseins ermöglicht, kann die zureichende begriffliche Umgrenzung der Alltäglichkeit erst im Rahmen der grundsätzlichen Erörterung des Sinnes von Sein überhaupt und seiner möglichen Abwandlungen gelingen«.

Weil Seinsverständnis nötig ist, um den Sinn des Seins zu erschliessen, und weil Seinsverständnis etwas zur Seinsverfassung des Daseins Gehöriges ist, wurde die Analyse des Daseins zur Vorbereitung der Erforschung des Seinssinnes angestellt. Sie hat bisher das Sein des Daseins als Sorge und damit als Sein zum Tode bestimmt. Für die Ganzheit ist aber außerdem die Geburt und der Zusammenhang zwischen Geburt und Tod hereinzuziehen. Dieser Zusammenhang ist nicht als ein Nacheinander von jeweils alleinwirklichen Jetzt-Momenten in der Zeit zu fassen. Die Zeitlichkeit des Daseins mit den stets gleichwirklichen drei Ekstasen zeigt, daß es primär sich nicht in die Zeit einordnet: sein Sein ist Sich-Erstrecken, zu dem Geburt und Tod immer mitgehören und das Geschehen ist. Dies Geschehen, das aus der Zeitlichkeit des Daseins folgt, ist Vorbedingung der Historie (= Wissenschaft von der Geschichte). Geschichtlichkeit und In-der-Zeit-sein folgen beide aus der ursprünglichen Zeitlichkeit; darum ist sekundär auch die Geschichte in der Zeit.

Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch hat »geschichtlich« einen vierfachen Sinn; es bedeutet: 1. was vergangen ist (und zwar entweder, was jetzt nicht mehr wirksam oder was noch wirksam ist); 2. das, wovon etwas herkommt; 3. das Ganze des in der Zeit Seienden, insbesondere 4. das menschliche Sein (»Geist«, »Kultur«). Die vier Bedeutungen werden zusammengefaßt in der Bestimmung: »Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein »vergangene« und zugleich »überlieferte« und fortwirkende Geschehen im betonten Sinn als Geschichte gilt«. Aber primär-geschichtlich ist das Dasein, das nicht »vergangen« (= nicht mehr vorhanden) ist, da es nie »vorhanden« war; sekundär alles Innerweltliche eines gewesenen Daseins (es wird das »Welt-Geschichtliche« genannt): z. B. Zeug, das noch vorhanden ist, wenn die Welt, in der es zuhanden war, nicht mehr ist.

Das Dasein existiert in tradierten Möglichkeiten, in die es geworfen ist, die es aber in der Entschlossenheit frei als sein Schicksal auf sich nimmt. Mit »Schicksal« bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert. »Schicksal als die ohnmächtige, den Widrigkeiten sich bereitstellende Übermacht des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens auf das eigene Schuldigsein verlangt als ontologische Bedingung seiner Möglichkeit die Sorge, das heißt die Zeitlichkeit.«

»Nur Seiendes, das wesenhaft in seinem Sein zukünftig ist, so daß es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann, das heißt nur Seiendes, das als zukünftiges gleich ursprünglich gewesend ist, kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein für »seine Zeit«. Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heißt, eigentliche Geschichtlichkeit, möglich.«

»Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, das heißt der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins.« Sie läßt nicht bloß vormals Wirkliches wiederkehren. Sie »überläßt sich weder

dem Vergangenen noch zielt sie auf einen Fortschritt. Beides ist der eigentlichen Existenz im Augenblick gleichgültig«.

Im Mitsein mit anderen hat das Dasein teil am Geschick der Gemeinschaft. Schicksal und Geschick sind Sein zum Tode. Somit hat alle Geschichte ihr Schwergewicht in der Zukunft, was nur die uneigentliche Geschichtlichkeit verdeckt.

Das innerweltlich Vorhandene ist geschichtlich nicht nur, sofern es in der Welt ist, sondern sofern etwas mit ihm geschieht (was von Naturgeschehen grundverschieden ist). Im uneigentlichen Sinn des alltäglichen Besorgens sammelt sich das zerstreute Dasein sein Leben aus diesem einzelnen Geschehen zusammen. Im eigentlichen Sein der Entschlossenheit lebt es in seinem Schicksal und in der Treue zum eigenen Selbst.

In der wesenhaften Geschichtlichkeit des Daseins ist die Historie existenzial begründet. Ihr Thema ist weder das nur einmal Geschehene noch ein darüber schwebendes Allgemeines, »sondern die faktisch existent gewesene Möglichkeit«: die Möglichkeiten, die von dem selbst geschichtlich bestimmten Dasein, das Geschichte treibt, wiederholt werden. Nietzsches Dreiteilung in monumentalische, antiquarische und kritische ist eine notwendige, den drei Ekstasen der Zeitlichkeit entsprechende.

Das letzte Kapitel will zeigen, welche Bedeutung Zeitlichkeit und Innerzeitlichkeit für den Ursprung des vulgären Zeitbegriffes haben. Vor aller Zeitmessung rechnet das Dasein mit Zeit (die es »hat«, »nicht hat«, »verliert« usw.). Es findet die Zeit zunächst an dem innerweltlich begegnenden Zuhandenen und Vorhandenen und faßt sie selbst als ein Vorhandenes auf. Aus seiner Zeitlichkeit ist die Entstehung des vulgären Zeitbegriffs abzuleiten.

Das alltägliche »Besorgen« spricht sich immer zeitlich aus als gewärtigendes Dann, behaltendes Damals, gegenwärtigendes Jetzt. Damit datiert es immer ein »Dann, wenn ...«, »Damals, als ...«, »Jetzt, wo ...«. Das unentschlossene Dasein »verliert« beständig Zeit und »hat« darum niemals welche. Das entschlossene verliert nie Zeit und hat immer welche. »Denn die Zeitlichkeit der Entschlossenheit hat ... den Charakter des Augenblicks ... Die dergestalt zeitliche Existenz hat »ständig« ihre Zeit für das, was die Situation von ihr verlangt.« Weil das Dasein mit anderen existiert, die sein Jetzt, Dann usw. verstehen, wenn auch anders datieren, wird die Zeit nicht als eigene, sondern als öffentliche verstanden.

In der Grundverfassung des Daseins als Sorge ist Zeitrechnung notwendig begründet. »Die Geworfenheit des Daseins ist der Grund dafür, daß es öffentlich Zeit gibt«, die Zeit, »in der« es Vorhandenes und Zuhandenes – Innerzeitiges – gibt. Weil zur Sicht der Welt, in die das Dasein geworfen ist, Helligkeit gehört, »datiert« es nach Tag und Nacht (»es ist Zeit zu ...«), berechnet die Zeit nach Tagen und mißt sie am Sonnenstand. Die im Besorgen ausgelegte Zeit ist immer »Zeit zu ...«, sie gehört zur Weltlichkeit der Welt und heißt darum »Welt-Zeit«. Sie ist datierbar, gespannt und öffentlich. Zeitablesen ist immer ein Jetztsagen als Ausdruck eines Gegenwärtigen. In der Zeitmessung vollzieht sich eine Veröffentlichung der Zeit, wonach sie jeweils und jederzeit für

jedermann als »jetzt und jetzt und jetzt« begegnet. Sie wird an räumlichen Maßverhältnissen datiert, wird aber dadurch nicht zum Raum. Erst durch die Zeitmessung kommen wir zu der Zeit und jedes Ding zu seiner Zeit. Sie ist weder subjektiv noch objektiv, weil sie Welt und Sein des Selbst möglich macht. Zeitlich ist nur das Dasein, das Zuhandene und Vorhandene dagegen ist »innerzeitig«.

Das Gesagte dient als Grundlage, um die Entstehung des vulgären Zeitbegriffs aufzuweisen: Mit der Erschlossenheit der Welt ist Zeit veröffentlicht und besorgt. Indem das Dasein mit sich rechnet, rechnet es mit Zeit. Man richtet sich nach der Zeit durch den Uhrgebrauch, im Zählen der Zeigerstellen. Darin liegt ein gegenwärtiges Behalten des Damals und Gegenwärtigen des Später. Die sich darin zeigende Zeit »ist das im gewärtigenden, zählenden Verfolg des wandernden Zeigers sich zeigende Gezählte ...« Das entspricht der aristotelischen Definition der Zeit als Zahl der Bewegung: sie hält sich innerhalb des natürlichen Seinsverständnisses, ohne es zum Problem zu machen. Je mehr das Besorgen sich an das besorgte Zeug verliert, desto natürlicher rechnet es mit der Zeit, ohne sie selbst zu beachten, und nimmt sie »als eine Folge von ständig »vorhandenen«, zugleich vergehenden und ankommenden Jetzt«, »als ein Nacheinander, als Fluß des Jetzt ...« Dieser Welt-Zeit = Jetzt-Zeit fehlt die Datierbarkeit (= Bedeutsamkeit) der Zeitlichkeit: diese ist die ursprüngliche Zeit. Weil die Zeit als vorhandene Jetzt-Folge aufgefaßt wird, nennt man sie »Abbild der Ewigkeit« (Plato). Die Gespanntheit der Welt-Zeit, die aus der Erstrecktheit der Zeitlichkeit folgt, bleibt verdeckt. Weil jedes Jetzt zugleich als ein Soeben und Sofort gefaßt wird, ergibt sich die Auffassung der Zeit als einer unendlichen. Das gründet in der Sorge, die vor dem Tode flieht und von dem Ende absieht. Man spricht vom Vergehen, aber nicht vom Entstehen der Zeit, weil man sich die Flüchtigkeit der Zeit nicht verbergen kann: das Dasein kennt sie »aus dem »flüchtigen« Wissen um seinen Tod«.

Auch in der Unumkehrbarkeit der Zeit offenbart sich ihr Ursprung aus der Zeitlichkeit, die primär zukünftig ist.

Aus dem vulgär verstandenen Jetzt ist der Augenblick nicht zu erklären, ebensowenig das datierbare Dann und Damals. Dagegen entspringt ihm der traditionelle Begriff der Ewigkeit als eines stehenden Jetzt. Von der ursprünglichen Zeitlichkeit her könnte Gottes Ewigkeit nur als unendliche Zeit verstanden werden. In der Zusammenstellung von Zeit und Seele oder Geist bei Aristoteles, Augustinus, Hegel eröffnet sich ein Zugang zum Verständnis des Daseins als Zeitlichkeit.

* * *

Die Analyse des Daseins war der Weg, um die Frage nach dem Sinn des Seins vorzubereiten. Der Unterschied zwischen daseinsmäßigem und nicht daseinsmäßigem Sein ist bisher nicht aufgeklärt; ebensowenig die Tatsache, daß die ontologische Deutung sich seit alters immer am dinglichen Sein orientiert hat und immer wieder darein verfällt. Alles war darauf angelegt, als Grundverfassung des Daseins die Zeitlichkeit nachzuweisen. So endet die Untersuchung mit der Frage: »Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?«

B. Stellungnahme

Das Ziel des ganzen Werkes war nichts anderes, als die Frage nach dem Sinn des Seins richtig zu stellen. Ist nun die Frage, in die es ausklingt, eben diese Frage, auf die es abgesehen war, oder kommt darin ein Zweifel zum Ausdruck, ob der eingeschlagene Weg der rechte war? Auf alle Fälle mahnt sie dazu, den Weg noch einmal rückblickend zu überschauen und zu prüfen.

Es wird nicht möglich sein, dabei alle Schwierigkeiten zur Sprache zu bringen, die schon die kurze Inhaltsangabe merken läßt. Dazu wäre ein neues großes Buch nötig. Wir wollen uns nur an die Grundlinien des Gedankenganges halten und auf folgende Fragen eine Antwort suchen:

1. Was ist das »Dasein«?
2. Ist die Analyse des Daseins getreu?
3. Ist sie ausreichend als Grundlage, um die Frage nach dem Sinn des Seins angemessen zu stellen?

1. Was ist das Dasein?

Es kann wohl kein Zweifel daran sein, daß Heidegger unter dem Titel Dasein das menschliche Sein fassen will. Wir dürfen auch sagen: »den Menschen«, denn das Dasein wird sehr oft ein »Seiendes« genannt, ohne daß Seiendes als »das, was ist«, dem Sein gegenübergestellt werden dürfte. Es wird ja auch geradezu ausgesprochen, daß das Wesen des Menschen die Existenz sei. Das heißt nichts anderes, als daß für den Menschen etwas in Anspruch genommen wird, was nach der »philosophia perennis« Gott allein vorbehalten ist: das Zusammenfallen von Wesen und Sein. Immerhin wird der Mensch nicht schlechthin an die Stelle Gottes gesetzt; unter »Dasein« ist nicht das Sein schlechthin verstanden, sondern eine besondere Seinsweise, der andere Seinsweisen gegenüber stehen: das Vorhandensein und Zuhandensein, auch noch anderes, was gelegentlich flüchtig angedeutet, aber nicht näher ausgeführt wird. Insofern ist der Mensch aber doch als ein kleiner Gott aufgefaßt, als das menschliche Sein als ein vor allem anderen ausgezeichnetes Sein in Anspruch genommen wird und als das Sein, von dem allein Aufschluß über den Sinn des Seins zu erhoffen ist. Von Gott ist nur gelegentlich in Randbemerkungen und in ausschließender Weise die Rede: das göttliche Sein als etwas, was für die Klärung des Sinnes von Sein überhaupt Bedeutung haben könnte, bleibt völlig ausgeschaltet.

Die Wahl des Namens »Dasein« für den Menschen wird positiv damit begründet, daß es zu seinem Sein gehöre, »da« zu sein; d. h. für sich selbst erschlossen zu sein und in einer Welt zu sein, in der er immer auf ein »Dort« hin »ausgerichtet« ist. Die negative Begründung ist die, daß die traditionelle und dogmatisch festgelegte Wesensdefinition des Menschen als »aus zwei Substanzen bestehend, aus der seelischen und der körperlichen«, die durch den Namen »Mensch« immer nahegelegt wird, von vornherein ausgeschlossen werden sollte. Daß der Mensch einen Leib hat, wird nicht bestritten, es ist nur nicht weiter davon die Rede. Dagegen läßt die Art, wie von der »Seele« gesprochen wird, kaum eine

andere Bedeutung zu, als daß dies ein Wort sei, hinter dem kein klarer Sinn stünde. Das darf nicht etwa dahin mißverstanden werden, als läge hier eine materialistische Auffassung vor. Im Gegenteil: es ist deutlich ausgesprochen, daß dem »Geist« (das ist freilich ein Wort, das auch nicht gebraucht werden sollte) ein Vorrang eingeräumt wird. Offenbar soll uns die Analyse des Daseins die Klarheit geben, zu der bisher keine »Seelenlehre« kommen konnte.

Was bleibt vom Menschen übrig, wenn von Leib und Seele abgesehen wird? Daß sich noch ein ganzes großes Buch über ihn schreiben läßt, ist vielleicht der beste Beweis für die Trennung von Wesen und Dasein im Menschen. Daß Heidegger von dieser Trennung, obwohl er sie leugnet, doch nicht loskommt, zeigt die Tatsache, daß er beständig vom »Sein des Daseins« spricht: was doch keinen Sinn hätte, wenn mit »Dasein« nichts anderes gemeint wäre als das menschliche Sein. Mitunter wird auch von etwas gesprochen, was »wesenhaft« zum Dasein gehört. Und wenn beim »In-der-Weltsein«, das als zum Dasein gehörig herausgestellt wird, das »Wer« nicht nur von der »Welt«, sondern auch vom »In-sein« geschieden wird, so kommt darin zum Ausdruck, daß der Name »Dasein« für Verschiedenes gebraucht wird, was innerlich zusammengehört, wovon eines nicht ohne das andere sein kann, was aber doch nicht dasselbe ist. So dürfen wir sagen: »Dasein« bezeichnet bei Heidegger bald den Menschen; (es steht dann dafür oft »Wer« oder »Selbst«), bald das menschliche Sein (in diesen Fällen drängt sich dafür meist der Ausdruck »Sein des Daseins« auf). Dieses Sein in seiner Unterschiedenheit von anderen Seinsweisen wird »Existenz« genannt. Denken wir an den formalen Aufbau des Seienden, wie er sich in unseren Untersuchungen herausgestellt hat – »Etwas, was ist« –, so entspricht dem »Etwas« das »Wer« oder »Selbst«, das »Was« ist mit Leib und Seele hinausbefördert, das »Sein« kommt in der Existenz zur Geltung. Streckenweise beschäftigt sich die Analyse mit dem Selbst, aber vorzugsweise ist sie dem Sein gewidmet.

2. Ist die Analyse des Daseins getreu?

Es ist nirgends ausdrücklich ausgesprochen, darf aber wohl als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß die durchgeführte Analyse kaum Anspruch auf Vollständigkeit erhebt. Die Grundbestimmungen des menschlichen Seins – z. B. Befindlichkeit, Geworfenheit und Verstehen – müssen sich in einer sehr unbestimmten Allgemeinheit halten, weil sie die Eigentümlichkeit des leiblichseelischen Seins nicht berücksichtigen. (Die »Befindlichkeit« scheint mir sehr wichtig, um zu ergründen, was leibliches und was seelisches Sein ist und wie beides zusammenhängt, kann aber andererseits nicht ihrem vollen Sinn nach geklärt werden, wenn sie nicht in ihrer Entfaltung als leibliches und seelisches Sein betrachtet wird.) Die Unvollständigkeit schließt aber nicht aus, daß das, was herausgestellt ist, echte Aufschlüsse über das menschliche Sein gibt. Die Herausarbeitung der eben genannten Grundverfassung und ihrer Abwandlung in den beiden verschiedenen Weisen des alltäglichen und des eigentlichen Seins darf als meisterhaft bezeichnet werden. Ihr ist wohl auch die starke und nachhaltige Wirkung des Buches hauptsächlich zu verdanken. Ist aber diese Grundverfassung zu einer möglichst weitgehenden Klärung des menschlichen Seins ausgewertet? Macht

die Untersuchung nicht an manchen Stellen in überraschender Weise halt vor Verweisungen, die durch das Herausgestellte in geradezu gebieterischer Weise gegeben sind?

Das menschliche Sein wird als »geworfenes« bezeichnet. Es wird damit vorzüglich zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch sich im Dasein vorfindet, ohne zu wissen, wie er hineingekommen ist, daß er nicht aus und durch sich selbst ist und auch aus seinem eigenen Sein keinen Aufschluß über sein Woher zu erwarten hat. Damit wird aber die Frage nach dem Woher nicht aus der Welt geschafft. Man mag noch so gewaltsam versuchen, sie totzuschweigen oder als sinnlos zu verbieten – aus der aufgewiesenen Eigentümlichkeit des menschlichen Seins erhebt sie sich unabweisbar immer wieder und verlangt nach einem dieses in sich grundlos begründenden, in sich begründeten Sein, nach Einem, der das »Geworfene« wirft. Damit enthüllt sich die Geworfenheit als Geschöpflichkeit.

Sehr einleuchtend ist die Darstellung des alltäglichen Daseins: des In-der-Welt-seins, des besorgenden Umgehens mit den Dingen, des Mit-seins mit anderen. Es darf auch unbedenklich zugestanden werden, daß das menschliche Leben »zunächst und zumeist« Mitleben mit andern und in überlieferten Formen ist, ehe das eigene und eigentliche Sein zum Durchbruch kommt – ein Gedanke, den schon Max Scheler nachdrücklich hervorgehoben hat. Werden aber die Seinsgründe dieser Tatsache genügend geklärt durch die Scheidung von »Man-selbst« und »eigentlichem Selbst« und der Bezeichnung beider als »Existenzial« oder »Existenzform«? Was wir unter »Existenzial« verstehen sollen, ist wiederholt ausgesprochen: das, was zur Existenz als solcher gehört. Und unter Existenz haben wir das Sein eines Seienden zu denken, dem es in seinem Sein um sein Sein geht, d. h. das menschliche Sein in seiner von anderen Seinsweisen unterschiedenen Eigentümlichkeit. Dagegen ist der Ausdruck »Form« ganz im Unklaren gelassen. Und wir wissen aus den Untersuchungen dieses Buches, wie notwendig er der Klärung bedarf. So können wir aus dem Wort »Existenzform« keinen Aufschluß über den Sinn und das wechselseitige Verhältnis der beiden »Selbst« gewinnen. Daß zur Existenz ein Wer oder Selbst gehört, ist wohl einleuchtend. Aber was zeichnet dieses »Existenzial« gegenüber andern (wie z. B. »In-der-Welt-sein« oder »Verstehen«) aus? Und wiederum: in welchem Verhältnis stehen Man-Selbst und eigentliches Selbst seinsmäßig zu einander? Ist es nicht deutlich, daß in der Seinsverfassung des Menschen dem »Selbst« eine ganz ausgezeichnete Rolle zukommt, die es mit keinem anderen Existenzial teilt? Und hat sich nicht Heidegger die notwendige Klärung dieser ausgezeichneten Rolle von vornherein unmöglich gemacht, indem er es ablehnte, von »Ich« oder »Person« zu sprechen, statt den möglichen Bedeutungen dieser Worte nachzugehen? Im Hinblick auf die früher erarbeitete Sinnklärung dürfen wir es wohl wagen zu behaupten: was Heidegger mit dem »Selbst« wiedergeben will, ist das Personsein des Menschen. Und die Auszeichnung des Personseins vor allem andern, was zum Sein des Menschen gehört, ist es, daß die Person als solche Träger aller andern »Existenzialien« ist.

Können »eigentliches Selbst« und »Man« beide in vollem Sinn als Person in Anspruch genommen werden? Mir scheint, daß man das »Gerede« zu ernst nähme, wenn man dem »Man« diese Ehre

erweisen wollte. Um der Sache auf den Grund zu gehen, muß etwas näher zugesehen werden, was das »Man« eigentlich meint.

In der gewöhnlichen Redeweise setzt man das »Man« oft in dem Sinn, in dem ich es eben brauchte: »Man nähme das Gerede zu ernst ...« Dafür könnte auch gesagt werden: »Wer wollte, der nähme ...« Es ist eine Aussage von unbestimmter Allgemeinheit und von hypothetischem Charakter: zum »Ernstnehmen« als einem persönlichen Verhalten gehört ein persönlicher Träger; aber es ist nicht als Tatsache behauptet und wird keiner bestimmten Person zugewiesen. Die Aussage »Man braucht das Wort gewöhnlich in diesem Sinn«, stellt eine Tatsache behauptend fest. Wiederum handelt es sich um ein persönliches Verhalten: um eine Reihe erfahrungsmäßig feststehender und noch zu erwartender Einzelfälle und einen unbestimmten Umkreis, der mit der eigentümlichen Gewißheit der allgemeinen Erfahrung mitbehauptet werden darf. Nicht selten bezeichnet der Sprechende sich selbst und den Angeredeten zugleich mit »man«; z. B.: »Könnte man am Sonntag einen Spaziergang machen?« Dabei kann eine gewisse Scheu vorliegen, das »wir« auszusprechen, das eigentlich gemeint ist, und damit einer noch nicht voll eingestandenen oder heimlich gehüteten Gemeinschaft Ausdruck zu geben; vielleicht liegt auch eine Schüchternheit vor, die vor sich selbst und vor dem Angeredeten den Anspruch verdecken möchte, der in der Frage liegt, das Gefühl des Fragenden, daß er weiter geht als es ihm eigentlich zukommt oder zugestanden wird. Damit rühren wir schon an etwas, was in dem Heideggerschen »Man« zu liegen scheint. Der Sprechende weiß sich unter einem allgemeinen Gesetz oder wenigstens unter einer Regel der Beurteilung stehend. Er hat eine Vorstellung von dem, was »man darf« und »nicht darf«. Und darin hat das »Man« einen allgemeinen Sinn: es bezeichnet einen unbestimmten Umkreis von Menschen, dem sich der Sprechende zugehörig weiß.

Zusammenfassend können wir sagen: »Man« bedeutet:

1. eine bestimmte Gruppe oder einen unbestimmten Umkreis von Einzelnen, im äußersten Fall alle Menschen, von denen etwas als allgemeine Tatsache gilt oder die unter eine allgemeine Regel des Verhaltens gestellt sind;
2. den Einzelnen, sofern er unter dem allgemeinen Gesetz steht oder sich als solchen weiß.

Ist es von daher zu verstehen, daß der Einzelne sich vor seinem eigenen Selbst in das Man flüchtet und seine Verantwortung darauf abwälzt? Halten wir uns an Beispiele, wie sie Heidegger selbst gibt: Das »Man« schreibt vor, was »man« gelesen haben muß. Es steht hier in doppeltem Sinn: für den, der vorschreibt, und für den, der von der Vorschrift getroffen wird. Die dieses oder jenes Buch gelesen haben »müssen«, sind die Angehörigen einer bestimmten Gesellschaftsschicht innerhalb eines gewissen Kulturkreises: »wilde« Völkerschaften brauchen es nicht; unsere Bauern, soweit sie noch ihrem Stande gemäß leben und nicht auf Stadtbildung Anspruch erheben, brauchen es auch nicht; aber der »gebildete Europäer« muß es. Dabei gibt es noch allerhand Abstufungen: manches wird zugleich vom Professor, vom Studenten, von der Dame der Gesellschaft gefordert, anderes ist auf einen Fachkreis beschränkt. Wer bestimmt, was gelesen werden muß? Auch Angehörige derselben Schicht, aber keineswegs alle, die

die Forderung für sich als verbindlich anerkennen, sondern eine kleine Auswahl von »Tonangebenden«. Es ist hier ähnlich wie in einem Staatswesen: es gibt eine »Obrigkeit« und »Untertanen«; es ist nur nicht rechtlich festgelegt und überhaupt nicht genau bestimmt und abgegrenzt, wer zu den einen und wer zu den anderen gehört. Jedenfalls ist im einen wie im andern Sinn seismäßig das »Man« nichts außerhalb und neben den einzelnen Menschen Existierendes und kein eigentliches Selbst; es bezeichnet eine »Gemeinschaft« (in einem weiten Sinn des Wortes, in dem es jede Art von Gebilden bezeichnet, die aus einzelnen Menschen als ein sie umschließendes Ganzes erwachsen), sowie die ihr zugehörigen Glieder als solche. Die »Tonangebenden« gehören der weiteren Gemeinschaft an, bilden aber zugleich unter sich eine engere.

Was kann danach die Flucht in das »Man« bedeuten? Wer flieht? Wovon und wohin? Der Einzelne flieht – so hörten wir – vor seinem eigensten und eigentlichen Sein, das ein einsames und verantwortliches ist, in die Gemeinschaft, und er läßt seine Verantwortung auf die Gemeinschaft ab, auf die engere oder auf die weitere. Dabei kann von einer »Flucht«, genau genommen, erst gesprochen werden, wenn der Einzelne einmal zu seinem eigentlichen Sein und zum Bewußtsein seiner Verantwortung erwacht ist. Das erste »Dasein«, in dem sich der Mensch – »geworfen« – findet, ist ja nicht das einsame, sondern das gemeinschaftliche: das »Mitsein«. Seismäßig ist der Mensch gleich ursprünglich Einzelner und Gemeinschaftswesen, zeitlich aber beginnt sein bewußtes Einzelleben später als das gemeinschaftliche. Er tut mit und nach, was er andere tun sieht, und wird davon geleitet und getragen. Und das ist ganz in der Ordnung, so lange nichts anderes von ihm verlangt wird. Es bedarf eines Aufrufs zum eigensten und eigentlichsten Sein. Wenn dieser Ruf vernommen und verstanden wird und wenn ihm dann nicht Gehör gegeben wird, dann erst beginnt die Flucht vor dem eigenen Sein und vor der eigenen Verantwortung. Und erst dann wird das Mitsein zu einem »uneigentlichen« Sein; besser würde man vielleicht noch sagen: zu einem »unechten«. Das Mitsein als solches ist nicht unecht. Die Person ist ebensowohl zum Gliedsein wie zum Einzelsein berufen; aber um beides auf ihre ganz besondere Weise, »vom Innersten« her, sein zu können, muß sie erst einmal aus der Gefolgschaft heraustreten, in der sie zunächst lebt und leben muß. Ihr eigenstes Sein bedarf der Vorbereitung durch das Mitsein mit andern, wie es seinerseits für andere führend und fruchtbar sein soll. Das muß übersehen werden, wenn man die Entwicklung nicht als wesentlichen Zug des menschlichen Seins annehmen will; und man muß von der Entwicklung absehen, wenn man dem Menschen ein von seinem Dasein unterschiedenes Wesen abspricht, dessen zeitliche Entfaltung sein Dasein ist.

Wird anerkannt, daß der Einzelne der tragenden Gemeinschaft bedarf – bis zum Erwachen seines eigensten Seins »schlechthin«, »in gewisser Hinsicht« (als der Glieder nämlich) immer – und daß zu einer Gemeinschaft führende Geister gehören, die ihre Lebensformen prägen und bestimmen, so geht es nicht mehr an, das »Man« als eine Verfallsform des Selbst und als gar nichts anderes zu fassen. Es bezeichnet keine Person im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern eine Mehrheit von Personen, die in einer Gemeinschaft stehen und sich mit ihrem Dasein deren Formen einfügen.

Mit dem Erwachen des Einzelnen zu seinem Eigenleben beginnt seine Verantwortung. Man kann von einer Verantwortung der Gemeinschaft sprechen, die von der der Einzelnen unterschieden ist. Aber sie wird von den Gliedern der Gemeinschaft für sie getragen und zwar in verschiedenem Maße: es tragen alle daran, die dazu fähig, d. h. zum Eigenleben erwacht sind, aber die »Führer« vor allen anderen.

Nun zur Frage dessen, was »man gelesen haben muß«. Es gibt gewiß in einer Gemeinschaft Menschen, die mehr als andere befähigt sind zu beurteilen, was zu echter Geistesbildung beitragen kann. Sie tragen dann in dieser Hinsicht eine erhöhte Verantwortung, und es ist durchaus angemessen, wenn sich die weniger Urteilsfähigen von ihnen leiten lassen. In der Berufung auf das »Man« liegt ein Rest von Verständnis dafür, daß jede Gemeinschaft einen Schatz ererbter Weisheit zu hüten hat, an den der Einzelne mit seinem kleinen Erfahrungsbereich und dem bescheidenen Umkreis eigener Einsicht nicht heranreicht und auf den er nicht ohne großen Schaden verzichten könnte. Der »Verfall« aber besteht darin, daß die »Tonangebenden« häufig durchaus nicht die berufenen Sachverständigen sind und daß sie ihr unberufenes Urteil in unverantwortlicher Weise lautwerden lassen; andererseits unterwirft sich die Masse in unverantwortlicher Weise dem Urteil Unberufener und läßt sich gängeln, wo ein selbständiges, selbstverantwortliches Verhalten gefordert ist. »Unverantwortlich« meint also hier nicht, daß die Menschen keine Verantwortung hätten, sondern daß sie davor die Augen schließen und sich darüber hinwegzutäuschen suchen. Darin liegt wirklich eine Flucht vor dem eigenen und eigentlichen Dasein. Daß sie möglich ist, das ist im menschlichen Sein selbst – wir dürfen ruhig auch sagen: im Wesen des Menschen – begründet: darin, daß sein Leben eine Fülle möglicher Verhaltensweisen umfaßt und daß seine Freiheit ihm gestattet, sich ihnen nach Wahl zu entziehen oder hinzugeben, seinen Standort hier oder da zu nehmen. Es ist aber auch begründet in der natürlichen Bindung der Menschen aneinander, in dem Trieb, »mitzumachen« und sich »Geltung« zu verschaffen: dem Trieb der »Starken«, andere in ihre Gefolgschaft zu zwingen, dem Trieb der »Schwachen«, sich anzupassen und sich ihren Platz zu sichern, indem sie es den andern »recht machen«. Darin kommt die Sorge um das eigene Seinkönnen zum Ausdruck, in der nach Heideggers Auffassung die »Existenz« ganz eigentlich besteht. Wie es sich damit verhält, das wird bald erörtert werden müssen. Aber zunächst bedarf die Frage des »Verfalls« noch weiterer Klärung.

Nicht das Leben in Gemeinschaft als solches und das Sichführenlassen als solches ist Verfall, sondern das unterscheidungslose Mitmachen auf Kosten des eigentlichen Lebens, zu dem man berufen ist, unter Überhörung des »Gewissensrufes«. Soweit das Dasein verfallen ist, ist es weder echtes Einzelleben noch echtes Gemeinschaftsleben. Es berührt nun sehr merkwürdig, wenn Heidegger erklärt, das verfallene Dasein dürfe nicht als Fall aus einem reineren und höheren Urstand aufgefaßt werden. Welchen Sinn hat es denn, von »Verfall« zu sprechen ohne Hinblick auf einen »Fall«? (Es entspricht genau dem »Geworfensein« ohne einen »Wurf«.) Auch die vorausgeschickte Begründung ist wenig beweiskräftig: Weil das verfallene Sein (es wird geradezu »Nicht-sein« genannt) die nächste Seinsart des Daseins sei, in der es sich zumeist halte, dürfte das Verfallensein nicht als Fall gedeutet werden. Wenn das durchschnittliche, alltägliche menschliche Sein als verfallenes gekennzeichnet ist, so ist das

nur möglich in der Abhebung gegenüber einem eigentlichen Sein, von dem wir auch Kenntnis haben müssen. Und im Verhältnis zum verfallenen ist das eigentliche Sein das seinsmäßig ursprünglichere. Es ist eine weitere Frage, wie das zeitliche Verhältnis aufzufassen ist. Die Sachlage ist bei Heidegger verdunkelt, weil er den Unterschied zwischen dem Durchbruch von einer früheren Entwicklungsstufe zum eigentlichen Sein und der Rückkehr von einem Entartungszustand nicht berücksichtigt. Von der Unvollkommenheit einer früheren Entwicklungsstufe ist der Aufstieg zu einem vollkommeneren Sein in der natürlichen Ordnung möglich. Aus einem entarteten Zustand aber kann kein vollkommener nach der natürlichen Ordnung hervorgehen. Jeder Verfall setzt einen Fall auch zeitlich voraus: nicht unbedingt im Dasein des Einzelnen, aber als geschichtliches Ereignis, unter dessen Auswirkungen er steht. Die besondere Art des Falls, wie wir sie aus der Offenbarung kennen, ist daraus nicht abzuleiten. Wir dürfen aber sagen, daß die kirchliche Lehre vom Sündenfall die Lösung des Rätsels ist, das sich aus Heideggers Darstellung des verfallenen Daseins ergibt.

Woher stammt nun die geforderte Kenntnis eines eigentlichen Seins? Einem jeden gibt die Stimme seines Gewissens davon Kunde. Sie ruft das Dasein aus seiner Verlorenheit in das verfallene Mit-sein zu seinem eigentlichen Sein zurück. Der Rufende soll nach Heideggers Deutung wiederum das Dasein sein. Wenn der Ruf so anmutet, als käme er über mich, nicht von mir, so wird das damit erklärt, daß das eigentliche Selbst dem im »Man« verlorenen das Fremdeste sei. Welches Zeugnis haben wir aber dafür, daß entgegen dem Anschein der Angerufene selbst zugleich der Rufende sei? Soviel ich sehe, kein anderes als die Grundeinstellung, von der das ganze Werk ausgeht und beherrscht ist: daß der »solus ipse« das vor allem andern ausgezeichnete Sein sei, das, wovon alle Antworten über das Sein zu erwarten seien, das Letzte, worauf zurückgegangen werden könne und was nichts anderes mehr hinter sich habe. Die unbefangene Untersuchung dieses »solus ipse« stößt aber immer wieder auf Verweisungen, die dafür zeugen, daß er nicht das Letzte ist: nicht das Letztbegründende und nicht das Letzterleuchtende.

Wir wollen auf die Frage des Gewissensrufes jetzt nicht weiter eingehen, sondern bei der Feststellung verweilen, daß es zwei Arten des Seins gibt: das verfallene und das eigentliche, und nun fragen, worin das eigentliche Sein besteht. Die Weise des Daseins, mit der es dem Gewissensruf entspricht, ist die »Entschlossenheit« als eine ausgezeichnete »Erschlossenheit« oder als »Sein in der Wahrheit«; dabei nimmt der Mensch sein eigentliches Sein auf sich, das ein »verstehendes Sein zum Ende«, ein »Vorlaufen in den Tod« ist.

Damit sind wir bei dem Wesenszug des »Daseins« angelangt, auf den Heidegger augenscheinlich das Hauptgewicht gelegt hat. Daß es sich selbst immer »vorweg« sei, daß es ihm in seinem Sein um sein Seinkönnen gehe (was der Name »Sorge« ausdrückt), daß unter den drei »Ekstasen« seiner Zeitlichkeit der Zukunft ein Vorrang zukomme, das alles sind nur vorbereitende Hinweise auf die Grundauffassung: daß menschliches Sein seine äußerste Möglichkeit im Tode habe und daß sein Erschlossenein, d. h. sein Verständnis des eigenen Seins, diese äußerste Möglichkeit von vornherein mitumfasse. Darum wird die Angst als seine Grundbefindlichkeit aufgefaßt. Eine Antwort auf die

Frage, um die es uns geht: ob die Analyse des Daseins getreu sei, wird daher nicht ohne eine Nachprüfung dessen, was über den Tod gesagt ist, möglich sein.

Vor allem anderen müssen wir die Frage stellen: Was ist der Tod? Heidegger antwortet: Das Ende des Daseins. Er fügt sofort hinzu, es solle damit über die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode keine Entscheidung gefällt sein. Die Analyse des Todes bleibe allerdings rein »diesseitig«: sie betrachte den Tod nur, sofern er als Seinsmöglichkeit des jeweiligen Daseins in dieses hereinstehe. Was nach dem Tode sei, könne mit Sinn und Recht erst gefragt werden, wenn das volle ontologische Wesen des Todes begriffen sei. An dieser Auseinandersetzung ist vieles befremdlich. Wenn es des Daseins letzter Sinn ist, »Sein zum Tode« zu sein, so müßte ja durch den Sinn des Todes der Sinn des Daseins erhellt werden. Wie ist das aber möglich, wenn sich vom Tod nichts anderes sagen läßt, als daß er das Ende des Daseins sei? Ist dies nicht ein völlig ergebnisloser Kreislauf?

Ferner: bleibt wirklich die Möglichkeit eines Lebens nach dem Tode offen, wenn man ihn als Ende des Daseins deutet? Allerdings wird an dieser Stelle das Dasein in der Bedeutung »In-der-Welt-sein« genommen. Man könnte also sagen: Es ist möglich, daß das »In-der-Welt-sein« des Menschen endet, ohne daß er damit in einem anderen Sinn aufhörte zu sein. Aber das wäre doch nicht im Sinn der voraufgehenden Analyse, die allerdings neben dem »In-der-Welt-sein« andere »Existenzialien« hervorgehoben hat, z. B. das Verstehen, aber doch nicht als davon abtrennbar. Außerdem: Könnte etwas von dem, was als zum »Sein des Daseins« gehörig herausgestellt wurde, fortbestehen, während anderes aufhörte – und wie sollte sonst von »Fortleben« gesprochen werden? –, so dürfte nicht mehr von einem Enden des Daseins die Rede sein.

Schließlich: Könnte davon gesprochen werden, daß das ontologische Wesen des Todes begriffen sei, solange man es unentschieden ließe, ob er Ende des »Daseins« sei – und darunter müßten wir, so wie Heidegger das Wort »Dasein« während der ganzen vorausgehenden Untersuchung gebraucht hat, nicht nur das Ende des irdischen Lebens verstehen, sondern das Ende des Menschen selbst – oder Übergang von einer Seinsweise zur anderen? Ist nicht dies vielmehr die für den Sinn des Todes entscheidende Frage und darum zugleich entscheidend für den Sinn des Daseins? Sollte es sich herausstellen, daß aus der Analyse des Daseins keine Antwort auf die Frage zu gewinnen ist, so wäre eben damit gezeigt, daß die Analyse des Daseins nicht imstande ist, den Sinn des Todes aufzuklären, dann könnte sie aber nicht hinlänglichen Aufschluß über den Sinn des Daseins geben.

Tatsächlich geht Heidegger über die Frage, was der Tod sei, sehr schnell hinweg, beschäftigt sich dagegen ausführlich mit der Frage, wie er erfahrbar sei. Er behauptet, daß er nicht als Tod oder Sterben anderer erfahrbar sei, sondern nur als »Existenzial«, als zum eigenen Dasein gehörig. (Da auch das Sterben als »Enden des Daseins« bezeichnet wird, ist zwischen Tod und »Sterben« anscheinend kein scharfer Unterschied zu machen.) Wir wollen nun eigens diesen Fragen nachgehen: 1. Gibt es eine Erfahrung des eigenen Todes? (Heidegger sagt: ja!) 2. Gibt es eine Erfahrung des Todes anderer? (Heidegger sagt: Nein!) 3. Wie stehen beide zueinander?

Nach Heideggers Deutung ist Sterben »die Seinsweise, in der das Dasein zu seinem Tode ist«, und damit ist nicht das »Ableben« als Übergang vom Leben zum Totsein gemeint, sondern etwas zum Dasein als solchem Gehöriges, es während seiner ganzen Dauer Mitaufbauendes. Stoßen wir da nicht wieder auf eine Zweideutigkeit: Tod und Sterben einmal als Ende, dem das Dasein zusteuert, zugleich aber als dies Zusteuern selbst? Im ersten Sinn ist der Tod ein immer noch Ausstehendes, im zweiten ist das Dasein selbst ein beständiges Sterben. Beide Bedeutungen haben eine Berechtigung, aber wir müssen uns darüber klar sein, welche wir jeweils im Auge haben, wenn wir vom Tod oder vom Sterben sprechen.

Wir nehmen jetzt den Tod im Sinne dessen, was während des Daseins immer noch aussteht. Gibt es davon eine Erfahrung? Ganz gewiß gibt es sie, und zwar als Erfahrung am eigenen Leib; Sterben heißt, den Tod am eigenen Leib erfahren. Im ganz wörtlichen, unübertragbaren Sinn werden wir diese Erfahrung aber erst machen, wenn wir sterben. Indessen wird manches davon doch schon während des Lebens vorweggenommen. Was Heidegger »Sterben« nennt – das »Sein zum Tode« oder »Vorlaufen in den Tod« – legt davon Zeugnis ab. (Daß er dieser Vorwegnahme gegenüber das eigentliche Sterben gar nicht berücksichtigt, hängt zusammen mit seiner allgemeinen Überbewertung der Zukunft und Entwertung der Gegenwart. Damit wiederum steht in Zusammenhang, daß er das für alle Erfahrung grundlegende Phänomen der Erfüllung gänzlich unberücksichtigt läßt.) Es muß hier unterschieden werden zwischen der Angst als der Befindlichkeit, die dem Menschen sein »Sein zum Tode« enthüllt, und der »Entschlossenheit«, die es auf sich nimmt. In der Entschlossenheit ist die Angst zum Verständnis gelangt. Die Angst als solche versteht sich selbst nicht. Heidegger deutet sie zugleich als Angst vor dem eigenen Sein und als Angst um das eigene Sein. Bedeutet dabei »Sein« beidemal dasselbe? Oder richtiger: ist es dasselbe am Sein, wovor und worum man sich ängstigt? Das, wovor man sich ängstet, ist das Nicht-sein-können, das eben durch die Angst bezeugt wird: sie ist die Erfahrung der Nichtigkeit unseres Seins. Das, worum man sich ängstet, und zugleich das, worum es dem Menschen in seinem Sein geht, das ist das Sein als eine Fülle, die man bewahren und nicht lassen möchte – das, wovon in Heideggers ganzer Daseinsanalyse nicht die Rede ist und wodurch sie doch erst Grund und Boden gewinnen würde. Wenn Dasein einfach Nicht-sein wäre, dann wäre keine Angst vor dem Nicht-sein-können und um das Seinkönnen möglich. Beides ist möglich, weil menschliches Sein Anteil an einer Fülle ist, von der ständig etwas entgleitet und etwas gewonnen wird: Leben und Sterben zugleich. Demgegenüber bedeutet das eigentliche Sterben den Verlust der Fülle bis zur vollkommenen Entleerung und der Tod die Leere oder das Nichtsein selbst. Es ist nun die Frage, ob aus der Angst das Verständnis für die Möglichkeit des eigenen Nichtseins und sogar die Einsicht in die Unausweichlichkeit des Todes erwachsen würde, wenn sie das Einzige wäre, wodurch wir etwas von unserem eigentlichen Sterben vorwegnehmen. Rein verstandesmäßig zu folgern ist aus der Nichtigkeit unseres Seins nur die Möglichkeit des Nichtseins, nicht die Notwendigkeit eines zu erwartenden Endes. Und in dem rein natürlichen und gesunden »Lebensgefühl«, dem vortheoretischen Seinsverständnis, das zum menschlichen Sein als solchem gehört, ist unbeschadet der Angst die

Seinssicherheit so stark, daß man den Tod nicht glauben würde, wenn es keine anderen Bezeugungen gäbe. Es gibt aber solche Bezeugungen, und zwar so stark, daß die natürliche Seinssicherheit davor zunichte wird. Das sind zunächst eigene Zustände, die dem Sterben sehr nahekommen: schwere Krankheit, besonders wenn sie einen plötzlichen oder allmählichen Verfall der Kräfte mit sich bringt, oder unmittelbar drohender gewaltsamer Tod. Hier setzt die wirkliche Erfahrung des Sterbens ein, wenn sie auch nicht zu Ende kommt, falls die Gefahr vorübergeht.

In der schweren Krankheit, die vor das Angesicht des Todes bringt, hört alles »Besorgen« auf: alle Dinge dieser Welt, um die man sonst gesorgt hat, werden unwichtig bis zum völligen Versinken. Das bedeutet zugleich ein Abgeschnittensein von allen Menschen, die noch in besorgender Geschäftigkeit befangen sind: man lebt nicht mehr in ihrer Welt. Es kann sich dafür, solange die Unausweichlichkeit des Todes noch nicht erkannt oder noch nicht anerkannt ist, eine andere Sorge einstellen: die ausschließliche Sorge für den eigenen Leib. Aber einmal hört auch das auf (allerdings ist es möglich, daß jemand darin befangen bleibt und sogar darin »vom Tod überrascht« wird), und dann steht als Letztes und allein Wichtiges nur noch die Frage: Sein oder Nichtsein? Das Sein, um das es jetzt geht, ist aber ganz gewiß nicht das »In-der-Welt-sein«. Das ist schon zu Ende, wenn man dem Tod wirklich ins Auge sieht. Er ist das Ende des leiblichen Lebens und alles dessen, was mit dem leiblichen Leben zusammenhängt. Darüber hinaus aber ist er ein großes dunkles Tor: Es muß durchschritten werden – aber was dann? Dieses Was dann? ist die eigentliche Frage des Todes, die im Sterben erfahren wird. Gibt es eine Antwort auf die Frage, ehe das Tor durchschritten ist?

Menschen, die dem Tode ins Auge gesehen haben und dann ins Leben zurückkehrten, sind eine Ausnahme. Die meisten werden vor die Tatsache des Todes gestellt durch das Sterben anderer. Heidegger behauptet, daß wir den Tod anderer nicht erfahren können, und gewiß erfahren wir ihn nicht so wie den eigenen Tod. Und doch ist Sterben und Tod anderer grundlegend für unser Wissen um beides und damit auch für unser Verständnis des eigenen Seins und des menschlichen Seins überhaupt. Wir würden nicht an das Ende unseres Lebens glauben, wir würden die Angst nicht verstehen, ja sie würde bei vielen niemals nackt zum Durchbruch kommen (d. h. ohne Verkleidung als Furcht vor diesem und jenem), wenn wir nicht beständig erfahren würden, daß andere sterben. Als Kinder erfahren wir gewöhnlich den Tod zunächst als Nicht-mehr-in-der-Welt-sein. Menschen, die zu unserer näheren oder ferneren Umgebung gehört haben, verschwinden, und man sagt uns, daß sie tot seien. Solange wir nicht mehr erfahren als das, erwacht noch keine Angst und kein Grauen vor dem Tod. Auf dieser Grundlage kann das erwachsen, was Heidegger als »Man stirbt« bezeichnet: ein Wissen darum, daß alle Menschen eines Tages aus der Welt, in der wir leben, ausscheiden und daß auch für uns einmal dieser Tag kommen wird. Es ist eine Tatsache, an der wir nicht zweifeln. Aber wir haben auch keinen lebendigen Erfahrungsglauben daran; es ist kein Ereignis, das von einer lebendigen Erwartung umfaßt wird. Darum läßt es uns kalt, wir sind darum unbesorgt. Für die ersten Kinderjahre ist diese Sorglosigkeit natürlich und gesund. Wenn sie aber in reifen Jahren und vielleicht das ganze Leben hindurch festgehalten wird, so darf man sagen, daß das Leben nicht eigentlich gelebt

wird. Denn zum vollen Menschenleben gehört ein Seinsverständnis, das vor den »letzten Dingen« nicht die Augen schließt. Schon ein nachdenkliches Kind wird sich bei der Tatsache des Verschwindens von Menschen seiner Umgebung nicht beruhigen, sondern wissen wollen, was »Totsein« bedeute; und die Erklärung, die man ihm gibt, wird zum Nachgrübeln über den Tod anregen. Vielleicht genügt schon das, um die Sorglosigkeit des »Man stirbt« zu erschüttern. Ganz sicher aber wird sie erschüttert durch den Anblick eines Toten. Schon die Teilnahme an Begräbnissen kann auf ein empfindsames Kind so wirken. Das Entblößen des Sarges, der erst mit Blumen bedeckt war, das Hinaustragen und das Hinabsenken ins Grab erweckt einen Schauer vor der Unerbittlichkeit des Abgeschiedenseins, vielleicht auch ein Grauen vor der Entseelung.

Wenn nicht eine religiöse Erziehung durch den Hinweis auf das ewige Leben dem Tod einen neuen Sinn gegeben hat, so fügt der Anblick von Toten zu der Deutung des Todes als Nicht-mehr-in-der-Welt-sein wohl vor allem die des Entseeltseins hinzu, besonders wenn in der Auffassung des lebendigen Menschen die vitale Lebendigkeit im Verhältnis zum geistigen Ausdruck vorherrscht. Von dieser Betrachtung des Todes muß Heidegger absehen, weil sie ihn ja zwingen würde, Leib und Seele und ihr wechselseitiges Verhältnis zu berücksichtigen, was von vornherein ausgeschlossen wurde. Dem unbefangenen Menschen hat zu allen Zeiten die Erfahrung des Todes in dieser Form die Frage nach dem Schicksal der Seele aufgedrängt.

Sie muß erst recht geweckt werden, wenn man nicht nur den Toten sieht, sondern das Sterben miterlebt. Wer einmal Zeuge eines schweren Todeskampfes ist, dem wird wohl für immer die Harmlosigkeit des »Man stirbt« vergehen. Es ist das gewaltsame Auseinanderbrechen einer natürlichen Einheit. Und wenn der Kampf vorbei ist, dann ist der Mensch, der ihn geführt oder in dem er sich abgespielt hat, nicht mehr da. Was von ihm übrig ist, ist nicht mehr »er selbst«. Wo ist er selbst? Wo ist das, was ihn zu diesem lebendigen Menschen machte? Wenn wir darauf keine Antwort geben können, dann ist uns der volle Sinn des Todes nicht erschlossen. Der Glaube weiß eine Antwort. Aber gibt es im Bereich unserer Erfahrung etwas, was sie bestätigt? In der Tat gibt es so etwas. Heidegger sagt mit Recht, daß kein Mensch einem anderen den Tod abnehmen könne. Es gehört zum Dasein, und jeder Einzelne hat seinen Tod wie sein Dasein. So ist das, was man an verschiedenen Sterbebetten zu sehen bekommt, keineswegs gleich. Ich denke jetzt nicht daran, daß es hier ein harter Kampf ist und dort ein sanftes Einschlummern. Ich denke daran, daß mancher Tote nach dem Kampf wie ein Sieger daliegt: in majestätischer Ruhe und tiefem Frieden. So stark ist der Eindruck auf die Überlebenden, daß der Schmerz über den Verlust zurücktritt hinter der Größe des Geschehens. Könnte das bloße Aufhören des Lebens, der Übergang vom Sein zum Nicht-sein einen solchen Eindruck hervorbringen? Und ist es denkbar, daß der Geist, der dem Körper diesen Stempel aufgeprägt hat, nun nicht mehr sein sollte?

Es gibt aber ein Sterben, bei dem noch anderes geschieht: bei dem schon vor dem Eintreten des leiblichen Todes alle Spuren des Kampfes und Leidens verschwinden, wo der Sterbende, für alle Umstehenden sichtbar, von einem neuen Leben erglüht und verklärt wird, wo seine Augen in ein uns

unzugängliches Licht hineinschauen, das seinen Abglanz noch auf dem entseelten Körper zurückläßt. Wer nie etwas von einem höheren Leben gehört oder den Glauben daran von sich geworfen hätte, müßte durch einen solchen Anblick darauf gestoßen werden, daß es so etwas geben müsse. Und es wird sich ihm der Sinn des Todes als eines Durchganges vom Leben in dieser Welt und in diesem Leib zu einem anderen Leben, von einer Seinsweise zu einer anderen Seinsweise erschließen. Dann ist aber auch das Dasein – als Sein zum Tode – nicht Sein zum Ende, sondern zu einem neuen Sein: freilich durch die Bitterkeit des Todes hindurch, durch das gewaltsame Abreißen des natürlichen Daseins hindurch.

Die Erwägung des Todes sollte uns zum Verständnis des eigentlichen Seins helfen, zu dem der Mensch aus dem alltäglichen Dasein zurückgerufen wird: es enthüllt sich als ein Sein, mit dem sich der Mensch selbst hineinstellt in die Hinordnung auf ein andersartiges Sein und sich herauslöst aus dem alltäglichen Sein, in dem er sich zunächst vorfindet. So stoßen wir innerhalb des Daseins selbst auf drei Weisen oder Stufen des Seins, die wir – vom Glauben her gesehen – als natürliches Leben, Gnadenleben, Glorienleben fassen könnten. Es ist klar: wenn man anstelle des Glorienlebens das Nichtsein setzt, dann muß für das Gnadenleben das Sein zum Ende, das Vorlaufen in das Nicht-sein treten. Es soll aber jetzt geprüft werden, ob sich innerhalb des Daseins selbst – und nicht erst von Sterben und Tod her – Hinweise auf ein »eigentliches« (und das heißt »vollereres«, nicht »leerereres«) Sein finden. Bei Heidegger selbst sind Ansätze dazu aufweisbar: Wendungen, aus denen deutlich zu entnehmen ist, daß unter dem eigentlichen Sein noch etwas anderes zu verstehen ist als das Vorlaufen in den Tod. Zur »Entschlossenheit« gehört das Verstehen des eigenen Sein-könnens, das es dem Menschen ermöglicht, sich selbst zu »entwerfen«, zugleich ein Verstehen der jeweiligen, nicht vorausberechenbaren »Situation« und dessen, was sie von ihm fordert. »Eigentlich« leben heißt die eigensten Möglichkeiten verwirklichen und den Forderungen des »Augenblicks«, der jeweils gegebenen Lebensbedingungen entsprechen. Wie sollen wir das aber anders verstehen als im Sinne der Verwirklichung eines Wesens oder einer Eigenart, die dem Menschen mitgegeben (d. h. mit der er ins Dasein geworfen ist), die aber zu ihrer Entfaltung seiner freien Mitwirkung bedarf und ihm dazu anvertraut ist? Was kann das Erfassen des »Augenblicks« und der »Situation« anderes bedeuten als das Verstehen einer Ordnung oder eines Planes, den der Mensch nicht selbst entworfen hat, in den er aber einbezogen ist und worin er seine Rolle zu übernehmen hat? All das bedeutet Bindung des Daseins an ein Sein, das nicht das seine, sondern für das seine Grund und Ziel ist. Zugleich bedeutet es eine Sprengung der Zeitlichkeit: Die »besorgende« Geschäftigkeit, die bei keiner Sache verweilt, sondern immer schon zu künftigen vorausseilt, wird dem »Augenblick« nicht gerecht. Darin kommt zum Ausdruck, daß jeder Augenblick eine Fülle bietet, die ausgeschöpft werden will. Vieles ist damit ausgesprochen. Einmal, daß »Augenblick« hier nicht im Sinne eines bloßen »Zeitpunktes« zu verstehen ist, eines Schnittes zwischen »Strecken« der Vergangenheit und Zukunft. Es bezeichnet die Berührung eines Zeitlichen mit etwas, was selbst nicht zeitlich ist, aber in seine Zeitlichkeit hineinreicht. Heidegger spricht selbst von der Deutung der Zeit als »Abbild der Ewigkeit«, aber nur, um sie

auszuschließen. Vom Standpunkt einer Zeitlehre aus, die keine Ewigkeit kennt und das Sein als solches für zeitlich erklärt, ist es aber unmöglich, die Bedeutung klarzumachen, die er dem Augenblick gibt. Es tritt etwas »im Augenblick« – und das heißt hier doch: in einem Zeitpunkt – an uns heran, was vielleicht kein anderer Augenblick uns wieder bieten wird. Es »ausschöpfen«, d. h. es ganz in das eigene Sein aufnehmen, dazu gehört einmal, daß wir uns dafür »öffnen« oder ihm »hingeben«. Es ist ferner nötig, daß wir nicht aufenthaltlos zu etwas anderem weiter eilen, sondern dabei verweilen, bis wir es ausgeschöpft haben oder bis eine dringendere Forderung uns zum Verzicht nötigt. »Verweilen bis ...« d. h. aber, daß wir, weil unser Sein zeitlich ist, zur Aneignung des Zeitlosen »Zeit brauchen«. Daß wir aber in unser Sein Zeitloses aufnehmen können, daß wir trotz der Flüchtigkeit unseres Seins etwas »bewahren« (was Heidegger »Gewesend-sein« nennt, ist ein Bewahren), das beweist, daß unser Sein nicht schlechthin zeitlich ist, daß es sich nicht in der Zeitlichkeit erschöpft.

Das Verhältnis zwischen der Zeitlichkeit unseres Seins und dem Zeitlosen, das es in sich aufnehmen und verwirklichen könnte – nach den Möglichkeiten, die in ihm beschlossen sind – ist keine glatt aufgehende Rechnung. Unser irdisches Dasein langt nicht hin zur Verwirklichung aller unserer Möglichkeiten und zur Aufnahme alles dessen, was uns geboten wird. Die Entscheidung für eine Möglichkeit und das Fallenlassen anderer bezeichnet Heidegger als das Schuldigsein, das unvermeidlich ist und in das wir ganz bewußt einwilligen müssen, wenn wir »entschlossen« unser Dasein auf uns nehmen. Er unterläßt es, dieses in unserer Endlichkeit begründete Schuldigsein von dem vermeidlichen und darum sündhaften Versagen gegenüber einer Forderung zu unterscheiden. Es ist wohl auch eine allzu idealisierende Darstellung des »Entschlossenen«, wenn behauptet wird, daß er niemals »Zeit verliere« und immer »Zeit habe« für das, was der Augenblick von ihm verlange. Selbst der Heilige, der diesem Ideal am nächsten kommt, wird manchmal bedauern, daß ihm die nötige Zeit fehle, um allem entsprechen zu können, was von ihm verlangt wird; und er wird nicht immer imstande sein, unter verschiedenen zur Wahl stehenden Möglichkeiten die beste klar herausfinden zu können. Er wird Ruhe finden in dem Vertrauen, daß Gott den, der guten Willens ist, vor einem verhängnisvollen Fehlgriff bewahrt und seine unfreiwilligen Irrtümer zu gutem Ende lenkt. Aber gerade er ist überzeugt von seiner eigenen Fehlbarkeit und davon, daß Gott allein der unumschränkt »Erschlossene« ist.

Die Unzulänglichkeit unseres zeitlichen Seins zur vollen Entfaltung unseres Wesens, zur Ausschöpfung dessen, was uns zur Aufnahme in unser Sein geboten wird, und zu seinem »gesammelten« Besitz ist ein Hinweis darauf, daß das »eigentliche« Sein, dessen wir in der Zeitlichkeit fähig sind – das aus dem »Verfall« der durchschnittlichen Alltäglichkeit gelöste »entschlossene«, dem Gewissensruf gehorsame – noch gar nicht unser letztlich-eigentliches Sein ist. Es ist in diesem Zusammenhang an ein Nietzsche-Wort zu erinnern: »Weh spricht: Vergeh! Doch alle Lust will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit.« Lust darf hier nicht in einem engen und niedrigen Sinn gefaßt werden. Es ist an die tiefe Befriedigung zu denken, die in der Erfüllung eines Sehnsens erlebt wird. Heidegger will die »Sorge« nicht im Sinn einer Gemütsverfassung verstanden wissen und nicht »im Sinne einer weltanschaulich-ethischen Einschätzung des menschlichen Lebens«, »sondern rein als

Eigentümlichkeit des menschlichen Seins: daß es dem Menschen in seinem Sein um sein Sein geht. Aber es ist doch wohl kein Zufall, daß er den Namen »Sorge« dafür gewählt hat, daß andererseits in seinen Untersuchungen kein Raum ist für das, was dem menschlichen Sein Fülle gibt: Freude, Glück, Liebe. Das Dasein ist bei ihm entleert zu einem Laufen aus dem Nichts ins Nichts. Und doch ist es die Fülle, die erst recht verständlich macht, warum es dem Menschen »um sein Sein geht«. Dieses Sein ist nicht nur ein sich zeitlich streckendes und damit stets »sich selbst voraus«, der Mensch verlangt nach dem immer neuen Beschenktwerden mit dem Sein, um das ausschöpfen zu können, was der Augenblick ihm zugleich gibt und nimmt. Was ihm Fülle gibt, das will er nicht lassen, und er möchte ohne Ende und ohne Grenzen sein, um es ganz und ohne Ende zu besitzen. Freude ohne Ende, Glück ohne Schatten, Liebe ohne Grenzen, höchst gesteigertes Leben ohne Erschlaffen, kraftvollste Tat, die zugleich vollendete Ruhe und Gelöstheit von allen Spannungen ist – das ist ewige Seligkeit. Das ist das Sein, um das es dem Menschen in seinem Dasein geht. Er greift nach dem Glauben, der es ihm verheißt, weil diese Verheißung seinem tiefsten Wesen entspricht, weil sie ihm erst den Sinn seines Seins erschließt: er wird im vollen Sinne sein, wenn er im Vollbesitz seines Wesens ist; dazu gehört »Erschlossenheit« in doppeltem Sinn: als Übergang aller Möglichkeiten in die Wirklichkeit (die Seinsvollendung) und – im Heideggerschen Sinn – als uneingeschränktes Verständnis des eigenen Seins und Verständnis des gesamten Seins im äußersten Ausmaß, das durch die Grenzen des eigenen endlichen Seins abgesteckt ist; für beides ist erforderlich die »Sammlung« aus der zeitlichen Erstreckung in die Einheit, auf die offenbar Kierkegaard – Heidegger mit dem »Augenblick« abzielen: die Seinsweise, in der der Unterschied von Augenblick und Dauer aufgehoben ist und das Endliche das ihm erreichbare Höchstmaß seines Anteils am Ewigen erreicht hat, ein Mittleres zwischen Zeit und Ewigkeit, das die christliche Philosophie als »Aion (aevum) bezeichnet hat«. Darum gibt es keine gründlichere Verkehrung der Idee des Ewigen als in Heideggers Bemerkung: »Wenn die Ewigkeit Gottes sich philosophisch »konstruieren« ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und »unendliche« Zeitlichkeit verstanden werden.« Dem Seienden, das in den Vollbesitz seines Seins gelangt ist, »geht« es nicht mehr »um« sein Sein. Und umgekehrt: in dem Maß, in dem es von der verkrampften Gespanntheit der Sorge um die eigene Existenz übergeht in die Gelassenheit und Gelöstheit der selbstvergessenen Hingabe an das ewige Sein, in eben dem Maß wird schon sein zeitliches Sein vom ewigen erfüllt. Sorge und Zeitlichkeit sind also keineswegs der letzte Sinn des menschlichen Seins, sondern – seinem eigenen Zeugnis nach – gerade das, was so weit als möglich überwunden werden muß, wenn es zur Erfüllung seines Seinssinns gelangen soll.

Es ist klar, daß dann die ganze Zeitlehre, wie sie in »Sein und Zeit« geboten wird, einer Abwandlung bedarf. Die Zeitlichkeit muß mit ihren drei »Ekstasen« und ihrer Erstreckung ihre Sinnerklärung erfahren als die Art, wie Endliches am Ewigen Anteil gewinnt. Die von Heidegger so stark unterstrichene Bedeutung der Zukunft ist in doppeltem Sinn verständlich zu machen: einmal so, wie Heidegger es tut – als die aus dem Verständnis der Flüchtigkeit und Nichtigkeit des eigenen Seins geborene Sorge um seine Erhaltung; darüber hinaus aber als Abzielen auf eine noch ausstehende

Erfüllung, einen Übergang aus der Zerstreung des zeitlichen Seins in die Sammlung des eigentlichen, einfachen, ewigkeiterfüllten Seins. Daneben muß der Gegenwart ihr Recht werden als der Seinsweise der Erfüllung, die uns – wie ein flüchtiges Aufblitzen des ewigen Lichtes – das Verständnis für die Seinsvollendung erschließt, und der Vergangenheit als der Seinsweise, die uns mitten in der Flüchtigkeit unseres Seins den Eindruck der Beständigkeit vermittelt.

Es wäre natürlich noch sehr viel zu Heideggers Seinsanalyse zu sagen. Aber wir sind weit genug, um die Frage zu beantworten, ob sie treffend sei: sie ist es in gewisser Hinsicht, indem sie etwas von der Grundverfassung menschlichen Seins aufdeckt und eine bestimmte Weise menschlichen Seins mit großer Schärfe zeichnet. Ich weiß für die Seinsweise, die er »Dasein« nennt und für das menschliche Sein schlechthin ausgibt, keinen besseren Ausdruck als »unerlöstes Sein«. Unerlöst ist sowohl das, was er als verfallendes, alltägliches Sein, wie das, was er für das eigentliche Sein hält. Das eine ist die Flucht vor dem eigentlichen Sein, das Ausweichen vor der Frage: Sein oder Nicht-sein. Das andere ist die Entscheidung für das Nichtsein und gegen das Sein, die Ablehnung des wahren, eigentlichen Seins. Damit ist ausgesprochen, daß das menschliche Sein als solches verzeichnet ist, trotzdem in seine letzten Tiefen hinabgeleuchtet wurde. Die Darstellung ist nicht nur lückenhaft, unvollständig – weil sie das Sein ohne Berücksichtigung des Wesens fassen will und weil sie sich an eine besondere Seinsweise hält –, sie ist eine Verfälschung auch dessen, woran sie sich hält, weil sie es aus dem Zusammenhang des Seins reißt, in den es gehört, und darum seinen wahren Sinn nicht erschließen kann. Das »alltägliche« Sein ist zweideutig dargestellt, weil es das Mißverständnis mindestens nahelegt, als sei Gemeinschaftsleben als solches »verfallen«, und eigentliches Sein gleichbedeutend mit einsamem Sein, während doch sowohl einsames als Gemeinschaftsleben ihre eigentliche und ihre Verfallsform haben. Und die Darstellung des »eigentlichen Seins« setzt an dessen Stelle seine Leugnung.

3. Ist die Analyse des Daseins ausreichend als Grundlage, um die Frage nach dem Sinn des Seins angemessen zu stellen?

Hedwig Conrad-Martius sagt von Heideggers Vorgehen, es sei, »wie wenn mit ungeheurer Wucht weisheitsvoller Umsicht und nicht nachlassender Zähigkeit eine durch lange Zeiträume ungeöffnete und fast nicht mehr offenbare Tür aufgesprengt und gleich darauf wieder zugeschlagen, verriegelt und so stark verbarrikadiert wird, daß ein Wiederöffnen unmöglich scheint«. Er habe mit seiner »in unnachahmlicher philosophischer Schärfe und Energie herausgearbeiteten Konzeption des menschlichen Ich den Schlüssel zu einer Seinslehre in Händen, die – alle subjektivierenden, relativierenden und idealisierenden Gespenster verscheuchend – mitten hinein und zurück in eine wahre kosmologische und gottgetragene Welt« führen konnte. Er setzt »das Sein zunächst und zuerst in seine vollen und ganzen Rechte ein«, wenn auch nur an einer Stelle: am Ich. Er bestimmt das Sein des Ich dadurch, daß es sich »auf das Sein versteht«. Damit ist der Weg freigemacht, um – unbeirrt durch die »kritische« Frage, wie das erkennende Ich über sich selbst hinaus gelangen könne – dieses zum menschlichen Sein selbst gehörige Seinsverständnis auszuschöpfen und so nicht nur das eigene Sein, sondern auch das

Sein der Welt und das alles geschöpfliche Sein begründende göttliche Sein zu fassen. Stattdessen wird das Ich auf sich selbst zurückgeworfen. Heidegger begründet sein Ausgehen von der Analyse des Daseins damit, daß man nach dem Sinn des Seins nur ein Seiendes fragen könne, zu dessen Sinn ein Seinsverständnis gehöre. Und weil das »Dasein« nicht nur für sein eigenes Sein Verständnis habe, sondern auch für andersgeartetes, darum müsse man mit der Daseinsanalyse beginnen. Folgt aber nicht aus dem Begründungssatz gerade das Entgegengesetzte? Weil der Mensch nicht nur für sein eigenes Sein, sondern auch für andersartiges Verständnis hat, darum ist er nicht auf sein eigenes Sein als den einzig möglichen Weg zum Sinn des Seins angewiesen. Gewiß muß man das eigene Seinsverständnis befragen, und es empfiehlt sich, vom eigenen Sein auszugehen, weil damit das Seinsverständnis an seiner Wurzel bloßgelegt und kritische Bedenken von vornherein abgeschnitten werden können. Es besteht aber durchaus die Möglichkeit, vom dinglichen Sein oder vom ersten Sein auszugehen. Man wird von daher keinen hinlänglichen Aufschluß über das menschliche Sein erhalten, sondern nur Verweisungen darauf, denen man nachgehen muß; umgekehrt gibt uns auch das menschliche Sein nur Verweisungen auf andersgeartetes Sein, und wir müssen dieses selbst »befragen«, wenn wir es verstehen wollen. Freilich wird es nicht so »antworten«, wie ein Mensch antwortet. Ein Ding hat kein Seinsverständnis und kann nicht über sein Sein reden. Aber es ist und hat einen Sinn, der sich in seiner äußeren Erscheinung und durch sie ausspricht. Und diese Selbstoffenbarung gehört zum Sinn des dinglichen Seins.

Das kann Heidegger nicht zugeben, weil er keinen vom Verstehen unterschiedenen – wenn auch darauf bezogenen – Sinn anerkennt, sondern Sinn in Verstehen auflöst. (Davon wird noch zu sprechen sein.) Daß man vom menschlichen Sein her nicht zum Verständnis anderer Seinsweisen gelangt, wenn man sie nicht selbst unvoreingenommen ins Auge faßt, das zeigt die völlige Dunkelheit, in der bei Heidegger der Sinn des Vorhandenseins und Zuhandenseins bleibt. Es kommt freilich hinzu, daß das menschliche Sein gerade in dem verzeichnet ist, was es mit dem dinglichen Sein teilt: durch die Streichung seiner Wesenhaftigkeit und Substantialität.

Es ist augenscheinlich, daß die ganze Untersuchung bei Heidegger schon von einer bestimmten vorgefaßten Meinung über das Sein getragen ist: nicht nur von jenem »vorontologischen Seinsverständnis«, das zum menschlichen Sein selbst gehört und ohne das keine Frage nach dem Sein möglich ist. Auch nicht von jener echten Ontologie, wie sie Heidegger selbst verstanden haben will: einer Forschung, die mit unbeengtem und ungetrübtem Blick das Sein ins Auge faßt, um es selbst zum »Sprechen« zu bringen. Es ist von vornherein alles darauf angelegt, die Zeitlichkeit des Seins zu beweisen. Darum wird überall ein Riegel vorgeschoben, wo sich ein Ausblick zum Ewigen öffnet; darum darf es kein vom Dasein unterschiedenes Wesen geben, das sich im Dasein verwirklicht; darum keinen vom Verstehen unterschiedenen Sinn, der im Verstehen erfaßt wird; darum keine vom menschlichen Erkennen unabhängigen »ewigen Wahrheiten« – durch all das würde ja die Zeitlichkeit des Seins gesprengt, und das darf nicht sein, mögen auch Dasein, Verstehen und »Entdecken« noch so sehr zu ihrer eigenen Klärung nach etwas von ihnen selbst Unabhängigem, Zeitlosem verlangen, was

durch sie und in ihnen in die Zeitlichkeit eingeht. Wenn solche sich aufdrängenden Verweisungen abgedrosselt werden sollen, nimmt die Sprache eine eigentümliche, grimmig-verächtliche Färbung an: z. B. wenn die »ewigen Wahrheiten« als »zu den längst noch nicht radikal ausgetriebenen Resten von christlicher Theologie innerhalb der philosophischen Problematik« gehörig bezeichnet werden. Es bricht hier ein antichristlicher Affekt durch, der im allgemeinen beherrscht ist, vielleicht ein Kampf gegen das eigene, keineswegs erstorbene christliche Sein. Er zeigt sich auch in der Art, wie die Philosophie des Mittelalters behandelt wird: in kleinen Seitenbemerkungen, die es als überflüssig erscheinen lassen, sich ernstlich mit ihr auseinanderzusetzen; als Irrweg, auf dem das rechte Fragen nach dem Sinn des Seins verloren ging. Hätte es sich nicht gelohnt nachzuforschen, ob nicht in dem Bemühen um die Analogia entis die echte Frage nach dem Sinn des Seins lebe? Bei gründlicher Erwägung wäre auch klar geworden, daß die Tradition »Sein« keineswegs im Sinne von »Vorhandensein« (d. i. dinglichem Beharren) meinte. Es ist ferner sehr auffallend, wie bei der Erörterung des Wahrheitsbegriffs als Wahrheit im Sinne der Tradition einfach die Urteilswahrheit hingestellt wird, obgleich der heilige Thomas in der ersten Quaestio de veritate bei der Beantwortung der Frage »Was ist Wahrheit?« einen vierfachen Sinn von Wahrheit unterscheidet und die Urteilswahrheit keineswegs als die ursprünglichste darstellt, wenn auch als die »erste« von uns aus gesehen. Wenn er mit Hilarius das Wahre als das »sich offenbarende und erklärende Sein« bezeichnet, so erinnert das sogar sehr an Heideggers »Wahrheit als Entdecktheit«. Und wo hat die Rede von der Wahrheit als »Existenzial« ein Recht, wenn nicht bei der Ersten Wahrheit? Gott allein ist ohne Einschränkung »in der Wahrheit«, während der menschliche Geist, wie Heidegger selbst betont, zugleich »in der Wahrheit und in der Unwahrheit« ist. Die Kritiker von »Sein und Zeit« haben es meist als ihre Aufgabe angesehen, die Wurzeln dieser Philosophie bei den führenden Geistern des letzten Jahrhunderts nachzuweisen (Kierkegaard, Nietzsche, Karl Marx, Bergson, Dilthey, Simmel, Husserl, Scheler u. a.). Es scheint ihnen entgangen zu sein, wie stark das Ringen mit Kant bestimmend gewesen ist. (Das Kant-Buch hat es offenbar gemacht.) Und kaum weniger bedeutsam ist der ständige Hinblick auf die ursprünglichen Fragestellungen der Griechen und deren Abwandlung in der späteren Philosophie. Es würde sich lohnen, das Verhältnis Heideggers zu Aristoteles und zur Scholastik aus der Art, wie er zitiert und deutet, einmal in einer eigenen Untersuchung gründlich nachzuprüfen. Das kann hier nicht unsere Aufgabe sein.

Wenn wir das ganze Werk überblicken, dann behalten wir den Eindruck, daß der Versuch gemacht werden sollte, das menschliche Sein als das letztbegründende zu erweisen und alle andern Seinsweisen darauf zurückzuführen, daß aber der ursprüngliche Ansatz am Ende fraglich geworden ist. Es wird gut sein, Heideggers spätere Äußerungen zur Seinsfrage zu vergleichen, um zu prüfen, ob dieser Eindruck sich bestätigt.

Kant und das Problem der Metaphysik

Dieses Buch will nach Heideggers eigener Angabe nicht bloß herausstellen, was Kant tatsächlich gesagt hat, sondern was er »hat sagen wollen«. Damit soll aber zugleich gezeigt werden, daß »Sein und Zeit« eine »Wiederholung der Kritik der reinen Vernunft« sei; d. h. ein neuer Versuch einer Grundlegung der Metaphysik, durch den die »ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten« des Kantischen erst erschlossen werden.

Es soll hier nicht untersucht werden, ob diese Auslegung, die »notwendig Gewalt brauchen« muß, Kant unverfälscht wiedergibt. Uns ist es allein darum zu tun, eine weitere Klärung der Frage zu finden, um die es in »Sein und Zeit« geht: der Frage nach dem Sinn des Seins. Die Frage, in die der I. Teil von »Sein und Zeit« ausklingt: »Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins? Offenbart sich die Zeit selbst als Horizont des Seins?« darf wohl als das eigentliche Thema des Kant-Buches bezeichnet werden. Die ganze Untersuchung ist darauf angelegt, eine bejahende Antwort auf diese Frage herauspringen zu lassen.

Die überlieferte Metaphysik, an die Kant anknüpft, hat die Frage nach dem Seienden als solchem verquickt mit der Frage nach dem Seienden im Ganzen und dem »vorzüglichsten Bezirk des Seienden ... aus dem her sich das Seiende im Ganzen ... bestimmt«. Die Frage nach dem Seienden als solchem ist die sachlich frühere. Um aber »die wesenhafte Bestimmtheit des Seienden durch das Sein begreifen zu können, muß das Sein als solches zuvor begriffen werden«. »Soll die Frage: was heißt Sein? ihre Antwort finden«, so muß geklärt werden, »von woher die Antwort ursprünglich überhaupt erwartet werden kann«. So ist noch ursprünglicher als die Frage nach dem Seienden als solchem und dem Sein als solchem die Frage: »von wo aus ist dergleichen wie Sein ... überhaupt zu begreifen?« So werden wir »zurückgetrieben zur Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt«. Um die Möglichkeit einer Erkenntnis von Seiendem zu erweisen, muß die Grundlegung der Metaphysik »Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden« sein, »darin sich dieses an ihm selbst zeigt ...« Die ontische Erkenntnis (= Erkenntnis von Seiendem) wird ermöglicht durch die ontologische Erkenntnis, d. i. ein Verständnis der Seinsverfassung des Seienden, das vor der Erfahrung liegt. Weil es zum Wesen der menschlichen Vernunft gehört, sich selbst zu überschreiten zum Seienden hin, und weil diese Grundverfassung des Menschengestes »Transzendenz« genannt wird, ist die Fundamentalontologie, die die Grundlegung der Metaphysik leisten muß, Transzendentalphilosophie. Damit wird die Transzendenz in den Mittelpunkt der Untersuchung gestellt: Weil die Metaphysik als Frage nach dem Sein in der »Natur des Menschen« liegt, muß die Grundlegung der Metaphysik eben das in der Seinsverfassung des Menschen enthüllen, was Grund seines Seinsverständnisses ist. Darum ist die Fundamentalontologie »Analytik des Daseins« und vorzüglich seiner Transzendenz. In der Transzendenz aber bekundet sich die Endlichkeit des Menschen. Sie ist das, was alle endliche Erkenntnis möglich macht: ein Sichzuwenden zu ..., das einen Horizont bildet, durch welchen (d. h. innerhalb dessen) das Gegenstehen eines Gegenstandes möglich wird. »Transzendenz macht einem

endlichen Wesen das Seiende an ihm selbst zugänglich.« »In der Transzendenz bekundet das Dasein sich selbst als des Seinsverständnisses bedürftig ... Sie ist die innerste, das Dasein tragende Endlichkeit.« Der Mensch ist »inmitten von Seiendem, so zwar, daß ihm ... das Seiende, das er nicht ist, und das Seiende, das er selbst ist, ... immer schon offenbar geworden ist«. »Angewiesen auf das Seiende, das er nicht ist, ist er des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig.« Mit seiner Existenz »geschieht ein Einbruch in das Ganze des Seienden dergestalt, daß jetzt erst das Seiende in je verschiedener Weite, nach verschiedenen Stufen der Klarheit, in verschiedenen Graden der Sicherheit, an ihm selbst, d. h. als Seiendes, offenbar wird. Dieser Vorzug ... inmitten des Seienden an es als ein solches ausgeliefert und sich selbst als einem Seienden überantwortet zu sein, birgt die Not, des Seinsverständnisses zu bedürfen, in sich.« Der Mensch muß Seiendes »sein-lassen« können, und dazu muß er »das Begegnende daraufhin entworfen haben, daß es Seiendes ist«. Existenz (d. h. die Seinsart des Menschen) »ist in sich Endlichkeit und als diese nur möglich auf dem Grunde des Seinsverständnisses. Dergleichen wie Sein gibt es nur und muß es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist«.

Die ursprünglichste Handlung des endlichen Geistes ist das Bilden des Horizonts, in dem Seiendes begegnen kann. Sie ist »ergänzendes Darbieten«. Sie »erzeugt den Anblick des Jetzt als eines solchen«, der zu jeder Anschauung von Gegenwärtigem gehört, und ebenso das Nicht-mehr-jetzt des Früher oder Damals, das mit dem Jetzt geeinigt wird und für jedes Behalten vorausgesetzt ist. Anschauung von Gegenwärtigem und Behalten von Gewesenem sind untrennbar eins: dazu gehört als Drittes die Auffassung des Gegenwärtigen und des Gewesenen als desselben: sie beruht auf einem »Rekognoszieren«, einem »erkundenden Vordringen«. Dieses »erkundet den Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt«, es ist »das ursprüngliche Bilden dieses Vorhaften, d. h. der Zukunft«.

So ist das, was als Horizont des Seienden gebildet wird, die Zeit. Das Bilden des Horizonts aber wird als die ursprüngliche Zeit in Anspruch genommen: »Die Zeit ... ist so reine Anschauung, daß sie von sich aus den Anblick des Nacheinander vorbildet und diesen als solchen auf sich als das bildende Hinnehmen zu-hält. Diese reine Anschauung geht mit dem in ihr gebildeten Angeschauten sich selbst an ... Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst.« »Die Zeit ist ... nicht eine wirkende Affektion, die ein vorhandenes Selbst trifft, sondern als reine Selbstaffektion bildet sie das Wesen von so etwas wie Sich-selbst-angehen. Sofern aber zum Wesen des endlichen Subjekts gehört, als ein Selbst angegangen werden zu können, bildet die Zeit als reine Selbstaffektion die Wesensstruktur der Subjektivität ... Als reine Selbstaffektion bildet sie ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt, daß das Selbst so etwas wie Selbstbewußtsein sein kann.« »Die reine Selbstaffektion gibt die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst als eines solchen.« Das Ich ist, wie die Zeit selbst, nicht »in der Zeit«. Daraus folgt aber nicht, daß es nicht zeitlich ist, sondern »daß es die Zeit selbst und nur als sie selbst seinem eigensten Wesen nach möglich wird«. Das »Stehen und Bleiben« des Ich will es nicht als Substanz kennzeichnen, sondern gehört wesenhaft zu dem Gegenstehen-lassen, das dieses Ich vollzieht. »Dieses ›Stehend« und ›Bleibend« sind keine ontischen

Aussagen über die Unveränderung des Ich, sondern ... transzendente Bestimmungen ... Das »stehende« Ich heißt so, weil es als »ich denke«, d. h. »ich stelle vor«, dergleichen wie Stand und Bestand sich vorhält. Als Ich bildet es das Korrelatum zur Beständigkeit überhaupt.« Weil aber das reine Beschaffen des reinen Anblicks von Gegenwart das Wesen der Zeit ist, ist das »stehende und bleibende Ich« »das Ich im ursprünglichen Bilden der Zeit, d. i. als ursprüngliche Zeit«. Das »wolle Wesen der Zeit« umfaßt demnach ein Doppeltes: die »reine Selbstaffektion« und das, was ihr entspringt und gleichsam für sich allein in der gewöhnlichen »Zeitrechnung« erblickt wird.

Die ursprüngliche Zeit ist der letzte Grund, auf den das Seinsverständnis des Menschen zurückgeführt wird. Die Angewiesenheit auf das Seinsverständnis aber gründet in der Endlichkeit des Menschen. Darum wird die Frage nach der Endlichkeit als der Grundverfassung des menschlichen Seins zur Grundfrage der Grundlegung der Metaphysik. (Nur in diesem Sinn kann man die »Anthropologie« als »Zentrum der Philosophie« gelten lassen.)

So sieht es Heidegger als wesentliche Aufgabe der Fundamentalontologie an »zu zeigen, inwiefern das Problem der Endlichkeit im Menschen und die hierdurch vorgezeichneten Untersuchungen notwendig zur Bewältigung der Seinsfrage gehören, ... es muß der Wesenszusammenhang zwischen dem Sein als solchem (nicht dem Seienden) und der Endlichkeit im Menschen ans Licht gebracht werden«. Dieser Wesenszusammenhang wird darin gesehen, daß die »Seinsverfassung jedes Seienden ... nur im Verstehen zugänglich wird, sofern dies den Charakter des Entwurfs hat«. Mit der Transzendenz (oder dem »In-der-Welt-sein«) geschieht der ... Entwurf des Seienden überhaupt ...« Dadurch, daß das »Dasein« des Seinsverständnisses bedarf, ist »dafür« gesorgt, daß überhaupt so etwas wie Da-sein sein kann«. Die »transzendente Bedürftigkeit« »ist die innerste, das Dasein tragende Endlichkeit«. Und Sorge ist der Name für die strukturelle Einheit der in sich endlichen Transzendenz des Daseins«.

Für die Kritik der Sorge und damit der gesamten Analytik des Daseins als Fundamentalontologie und Grundlegung der Metaphysik hat Heidegger selbst die Gesichtspunkte an die Hand gegeben: sie müsse »zeigen, daß die Transzendenz des Daseins und somit das Seinsverständnis nicht die innerste Endlichkeit im Menschen ist; sodann, daß die Begründung der Metaphysik überhaupt nicht diesen innersten Bezug zur Endlichkeit des Daseins hat, und schließlich, daß die Grundfrage der Grundlegung der Metaphysik nicht in dem Problem der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses beschlossen liegt«.

Da diese drei Gesichtspunkte den Kern der Existenzphilosophie Heideggers treffen, wollen wir uns nun an ihre Prüfung heranwagen. Die erste Frage lautet also: Ist die Transzendenz des Daseins und somit das Seinsverständnis die innerste Endlichkeit des Menschen? Um sie beantworten zu können, müssen wir Klarheit darüber haben, was mit »Transzendenz«, »Seinsverständnis« und »Endlichkeit« gemeint ist.

Was »Transzendenz« besagen soll, ist ausführlich erörtert worden. Sie ist gleichbedeutend mit dem »In-der-Welt-sein« – oder richtiger wohl: grundlegend dafür; der Mensch befindet sich als Seiendes

inmitten von Seiendem, und das Seiende, das er selbst ist, sowie das andere Seiende ist ihm offenbar, weil er in einem ursprünglichen Sich-zuwenden einen Horizont bildet, in dem Seiendes begegnen kann. Dieses »Horizontbilden« ist als Seinsverständnis, und zwar als verstehendes Entwerfen der Seinsverfassung von Seiendem zu denken. Transzendenz und Seinsverständnis fallen also zusammen.

Sie sollen aber auch mit »Endlichkeit« zusammenfallen. Was damit gemeint ist; läßt sich nicht leicht herausstellen. Es wird Verschiedenes ausgeschlossen, was nicht darunter verstanden werden soll: 1. Die Endlichkeit des Menschen soll nicht als Zeitlichkeit bestimmt werden; sie bedeutet auch nicht Unvollkommenheit: die Unvollkommenheiten lassen das Wesen der Endlichkeit nicht sehen, sie sind vielleicht nur dessen »entfernte faktische Folgen«. 2. Sie soll schließlich nicht als Geschaffensein gedeutet werden: »Und wenn gar das Unmögliche möglich wäre, ein Geschaffensein des Menschen rational nachzuweisen, dann wäre durch die Kennzeichnung des Menschen als eines ens creatum nur wieder das Faktum seiner Endlichkeit erwiesen, aber nicht das Wesen derselben aufgewiesen, und dieses Wesen als Grundverfassung des Seins des Menschen bestimmt.« Wir sind mit der Tradition der Überzeugung, daß das »Unmögliche möglich ist«, d. h. daß das Geschaffensein verstandesmäßig beweisbar ist – freilich nicht die besondere Art der Erschaffung, wie sie der biblische Schöpfungsbericht darstellt (mit Rücksicht auf diesen tatsächlichen geschichtlichen Vorgang sprechen wir ja vom »Geheimnis der Schöpfung«), sondern die Notwendigkeit, nicht per se und a se, sondern ab alio zu sein, die daraus folgt, daß der Mensch »etwas«, aber »nicht alles« ist. Ist aber nicht das gerade der eigentliche Sinn der Endlichkeit? Heidegger rührt daran, wenn er am Schluß die Frage aufwirft: »Läßt sich ... die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine ‚vorausgesetzte‘ Unendlichkeit?« Er muß sofort die weiteren Fragen anschließen: »Welcher Art ist überhaupt dieses ‚Voraussetzen‘ im Dasein? Was bedeutet die so ‚gesetzte‘ Unendlichkeit?« Mit diesen Fragen faßt er eben das ins Auge, was als »vorontologisches Seinsverständnis« unseren Bemühungen um den Sinn des Seienden auf dem zurückgelegten Wege Ziel und Richtung gegeben hat: Endlichkeit läßt sich nur fassen im Gegensatz zur Unendlichkeit, d. h. zur ewigen Fülle des Seins. Seinsverständnis eines endlichen Geistes ist als solches immer schon Durchbruch vom Endlichen zum Ewigen.

Damit haben wir vorausgreifend schon mehr beantwortet als die zunächst zur Erörterung stehende Frage nach dem Verhältnis von Transzendenz und Endlichkeit. Es gilt nun erst den begonnenen Gedanken zu Ende zu führen. »Ens creatum« hat nicht nur die Bedeutung eines tatsächlichen Geschaffenen, sondern eines auf Grund seiner Endlichkeit wesenhaft durch das Unendliche Bedingten. Darin ist also der Sinn von Endlichkeit eingeschlossen: »etwas und nicht alles sein«. Dieser Sinn von Endlichkeit findet seine Erfüllung aber nicht nur im Menschen, sondern in jedem Seienden, das nicht Gott ist. So gehören Endlichkeit als solche und Transzendenz nicht ohne weiteres zusammen. Transzendenz bedeutet das Durchbrechen der Endlichkeit, das einem personal-geistigen und als solchem erkennenden Wesen in und mit seinem Seinsverständnis gegeben ist. Heidegger spricht wohl einigemal von der spezifischen Endlichkeit des Menschen, aber ohne jemals zu erörtern, was er darunter verstanden haben will. Um sie zu erklären, mußte das zur Abhebung gebracht werden, was das Sein

des Menschen von dem des nicht personal-geistigen Seienden sowie von dem der endlichen reinen Geister unterscheidet.

Wir kommen nun zur zweiten Frage: Handelt es sich bei der Begründung der Metaphysik zuinnerst um die Endlichkeit des Daseins? Heidegger hat den alten Sinn der »Metaphysica generalis« als Lehre vom »Seienden als solchem« nicht aufgehoben, sondern nur betont, daß es dafür nötig sei, den Sinn des Seins zu klären. Darin stimmen wir mit ihm überein. Er ist dann noch einen Schritt weitergegangen und hat behauptet, daß man, um den Sinn des Seins zu verstehen, das Seinsverständnis des Menschen untersuchen müsse, und weil er den Grund der Möglichkeit des Seinsverständnisses in der Endlichkeit des Menschen fand, sah er die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik in der Erörterung der Endlichkeit des Menschen. Dagegen sind von zwei Seiten her Bedenken zu erheben. Es geht in der Metaphysik um den Sinn des Seins als solchem, nicht nur des menschlichen Seins. Allerdings müssen wir das menschliche – d. h. unser eigenes – Seinsverständnis nach dem Sinn des Seins befragen. Das heißt aber: wir müssen es fragen, was es meint, wenn es vom Sein spricht. Und diese Frage ist nicht durch die andere zu ersetzen, wie so etwas wie Seinsverständnis »geschehe«. Wer die Frage nach dem im Seinsverständnis selbst liegenden Sinn des Seins überspringt und unbekümmert darum das »Seinsverständnis« des Menschen »entwirft«, bei dem ist Gefahr, daß er sich vom Sinn des Seins abschneidet; und soviel ich sehen kann, ist Heidegger dieser Gefahr erlegen. Davon wird noch zu sprechen sein. Zunächst das zweite Bedenken: Wir sahen, daß zur Endlichkeit als solcher das Seinsverständnis nicht gehört, da es endliches Seiendes gibt, dem kein Seinsverständnis eigen ist. Das Seinsverständnis gehört zu dem, was personal-geistiges Sein von anderem Sein unterscheidet. Innerhalb seiner wäre das menschliche Seinsverständnis von dem anderer endlicher Geister und alles endliche Seinsverständnis vom unendlichen (göttlichen) zu unterscheiden. Was aber Seinsverständnis überhaupt ist, das läßt sich nicht herausstellen ohne Klärung dessen, was der Sinn des Seins ist. So ist und bleibt für uns die Grundfrage einer Grundlegung der Metaphysik die Frage nach dem Sinn des Seins. Welche Bedeutung das menschliche Seinsverständnis für den Sinn des Seins hat, das ist einmal wichtig für die Bewertung der Rolle, die die Endlichkeit des Menschen in der Grundlegung der Metaphysik zu spielen hat. Es fällt überdies zusammen mit der noch zu erörternden dritten Frage: ob die Grundfrage der Grundlegung der Metaphysik in dem Problem der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses beschlossen liege. Damit, daß wir die Frage nach dem Sinn des Seins als die Grundfrage bezeichnet haben, ist dies Problem noch nicht beseitigt. Beide hängen innerlichst zusammen: Nach dem Sinn des Seins fragen, heißt voraussetzen, daß wir, die Fragenden, ein Seinsverständnis haben, daß es »möglich« ist. Dieses Seinsverständnis auf seine »innere Möglichkeit«, d. h. auf sein Wesen hin untersuchen, heißt voraussetzen, daß uns der Sinn des Seins zugänglich ist. Denn Verstehen heißt nichts anderes als Zugang zu einem Sein haben. Indessen ist es möglich, die Frage nach dem Sinn des Seins zu stellen, ohne zugleich zu fragen, wie das Seinsverständnis sich vollzieht, weil wir im Verstehen des Sinnes dem Sinn und nicht dem Verstehen zugewendet sind. Dagegen ist es nicht möglich, das Seinsverständnis zu untersuchen, ohne den Sinn des Seins mit hereinzuziehen. Denn losgelöst von dem ihm zugänglichen

Sinn ist das Verstehen kein Verstehen mehr. Auf alle Fälle liegt also eine Verlagerung des »Grundes« vor, wenn man die Frage nach dem Seinsverständnis – und nicht die nach dem Sinn des Seins – als Grundfrage in Anspruch nimmt. Immerhin wäre es möglich, daß bei getreuer und ausreichender Untersuchung des Seinsverständnisses zugleich der Sinn des Seins geklärt würde. Ist das bei Heidegger der Fall?

Er sagt, der Mensch müsse Seiendes sein-lassen können und müsse dazu »das Begegnende daraufhin entworfen haben, daß es Seiendes ist«. Ferner: »Dergleichen wie Sein gibt es nur und muß es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist.« Schließlich: »Das Sein des Seienden ist ... überhaupt nur verstehbar ..., wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält.« Um den letzten Satz verstehen zu können, müssen wir Aufschluß darüber suchen, was mit dem »Nichts« gemeint ist. An einer früheren Stelle wird das, was die reine Erkenntnis »erkennt« – der reine Horizont – als ein »Nichts« bezeichnet. Und es wird davon gesagt: »Nichts bedeutet: nicht ein Seiendes, aber gleichwohl ›Etwas‹ ...« Was in der reinen Anschauung angeschaut wird (Raum und Zeit), wird »ens imaginarium« genannt, und dieser Ausdruck wird erläutert, wie folgt: »Das ens imaginarium gehört zu den möglichen Formen des ‚Nichts‘, d. h. dessen, was nicht ein Seiendes ist im Sinne des Vorhandenen.«

Nach all diesen Erläuterungen ist unter dem Nichts nicht das »absolute Nichts« gemeint. Da aber von verschiedenen Formen des Nichts die Rede ist und diese nicht weiter erörtert werden, bleibt es unklar, was für ein »Etwas« jeweils gemeint ist. Wenn wir aber alle eben angeführten Stellen zusammennehmen und uns außerdem vergegenwärtigen, was über die »ursprüngliche Zeit« gesagt wurde, so bleibt kaum eine andere Deutung übrig, als daß mit dem »Nichts« hier die »Seinsverfassung« des Seienden gemeint ist, die vom Menschen verstehend entworfen wird, d. h. das Sein selbst. Wenn das wirklich die Meinung ist – und alles weist darauf hin, im Kant-Buch noch unverhüllter als in »Sein und Zeit« –, so werden damit Seiendes und Sein in einer den Sinn des Seins aufhebenden Weise auseinandergerissen: wenn wir ein Ding als seiend bezeichnen (auch Heidegger läßt ja das dingliche Sein, das er »Vorhandensein« nennt, als eine Art des Seins gelten), so meinen wir, daß es selbst ist, daß es ein ihm eigenes von unserem Seinsverständnis unabhängiges Sein hat. Heidegger hat mit Recht betont, daß in Was-sein (Wesen, essentia), Daß-sein (Wirklichkeit, existentia) und Wahr-sein »Sein« überall etwas anderes bedeute und daß es nötig sei, den Grund dieser Spaltung des Seins und den Sinn des Seins als solchen zu klären. (Das ist ja die große Frage der »Analogia entis«.) Jedenfalls meinen wir aber mit dem Sein überall etwas, was dem, was wesenhaft, wirklich oder wahr ist, selbst eigen ist und nicht etwas, worin es durch unser Seinsverständnis gleichsam eingefangen wird. Ja selbst unser eigenes Sein ist etwas, worauf wir »stoßen«. Heidegger sucht dem gerecht zu werden, indem er das menschliche Seinsverständnis ein »hin-nehmendes Anschauen«, einen »geworfenen Entwurf« nennt. Aber seine ganze Anstrengung ist darauf gerichtet, den »Entwurf« als solchen zu kennzeichnen. Die »Geworfenheit« (= Endlichkeit = Angewiesenheit auf anderes Seiendes) wird als Grundverfassung des menschlichen Seins hingestellt, aber sie erfährt nicht die Klärung, deren sie fähig ist und die erst

den Sinn des Seins und des Seinsverständnisses erschließen kann. Heidegger hat die Überzeugung ausgesprochen, daß Kant vor dem Ergebnis seiner Kritik der reinen Vernunft zurückgewichen sei. Daran knüpft er die bemerkenswerte Frage: »... Liegt in unserem eigenen Bemühen ... am Ende nicht auch ein verborgenes Ausweichen vor etwas, was wir – und zwar nicht zufällig – nicht mehr sehen?« Er hält es selbst für möglich, daß seine eigene Grundlegung der Metaphysik »vor dem Entscheidenden haltmacht«. Damit ist der Punkt getroffen, auf den wir zusteueren. Heideggers Existenzialphilosophie weicht aus und macht halt vor dem, was dem Sein seinen Sinn gibt und worauf alles Seinsverständnis abzielt: vor dem »Unendlichen«, ohne das nichts »Endliches« und das Endliche als solches nicht zu fassen ist. Daß es sich um ein Ausweichen und Haltmachen, nicht um ein bloßes Nicht-sehen handelt, geht daraus hervor, daß anfangs im Anschluß an Kant »endliche Erkenntnis« und entsprechend »Erscheinung« oder »Gegenstand« und »Seiendes an sich« einander gegenübergestellt wurden: »Der Titel ›Erscheinung‹ meint das Seiende selbst als Gegenstand endlicher Erkenntnis. Genauer gesprochen: nur für endliche Erkenntnis gibt es überhaupt so etwas wie Gegenstand. Nur sie ist an das schon Seiende ausgeliefert.« Das unendliche Erkennen dagegen »offenbart sich das Seiende im Entstehenlassen und hat es jederzeit »nur« als Entstehendes im Entstehenlassen, d. h. als Ent-stand offenbar ... Es ist das Seiende als Seiendes an sich, d. h. nicht als Gegenstand.« »Das Seiende in der Erscheinung ist dasselbe Seiende wie das Seiende an sich ...« Aber als »Gegenstand« offenbart es sich »gemäß der Weise und Weite des Hinnehmenkönnens, über die eine endliche Erkenntnis verfügt«; und der endlichen Erkenntnis ist es eigen, daß sie »als endliche notwendig zugleich verbirgt ...« In der Folge aber ist dieser Gegensatz fallengelassen. Es ist nur noch von der endlichen Erkenntnis die Rede und von dem Seienden, das sie »entgegensteht läßt«. Damit ist aber das »Seiende an sich« durch den »Gegenstand« verdrängt, und der formale Bau, den die endliche Erkenntnis als solche für den »Gegenstand« »entwirft«, wird als das Sein selbst in Anspruch genommen. Ist diese Verschiebung damit zu rechtfertigen, daß die menschliche Vernunft als eine endliche sich in die Grenzen des Endlichen einschränken und der »Anmaßung« entsagen müsse, vom »Seienden an sich« und von einer »unendlichen« Vernunft etwas erfassen und sagen zu wollen? Ist nicht vielmehr die Erkenntnis der eigenen Grenzen zugleich notwendig ein Durchbrechen dieser Grenzen? Sich selbst als »endlich« erkennen, heißt sich als »etwas und nicht alles« erkennen, damit wird aber das »Alles« ins Auge gefaßt, wenn auch nicht »begriffen«, d. h. von der menschlichen Erkenntnis umfaßt und bewältigt. Menschliches Seinsverständnis ist nur möglich als ein Durchbruch vom, endlichen zum ewigen Sein. Das endliche Sein als solches verlangt danach, vom Ewigen her begriffen zu werden. Weil aber der endliche Geist das ewige Sein nur eben aufleuchten sehen, aber nicht begreifen kann, darum bleibt für ihn auch das endliche Sein, auch sein eigenes Sein, ein unbegriffenes, ein magis ignotum quam notum: die ewige Verlegenheit, das $\alpha\epsilon\iota$ $\alpha\pi\omicron\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, das uns, als Ausgangspunkt der Metaphysik bei Aristoteles begegnete und in das Heideggers Grundlegung der Metaphysik ausklingt.

Wenn das Kant-Buch geschrieben wurde, um eine Antwort auf die Frage zu finden, in die »Sein und Zeit« ausklang: ob ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins führe, ob die Zeit der Horizont des Seins sei, so hat es offenbar sein Ziel nicht erreicht. Die Zweideutigkeit der Zeit, die zugleich Anschauung und Angeschautes, »Entwerfen« und »Entworfenes« sein soll, und ebenso das Schillern dessen, was als »Horizont« bezeichnet wird, ist es gerade, was den Weg zum Sinn des Seins verbaut. Und wenn am Ende von »Sein und Zeit« der eingeschlagene Weg fraglich geworden war, so hat der Rückblick darauf im Kant-Buch ihn noch fraglicher gemacht. Und auch, was sonst noch im Druck erschienen ist, hat darin nichts geändert.

Vom Wesen des Grundes

Wie das Kant-Buch, so sollen auch die beiden kleinen Schriften »Vom Wesen des Grundes« und »Was ist Metaphysik« offenbar das vorausgehende große Werk erläutern, Mißdeutungen, die es erfahren hat, zurückweisen und einige Punkte, die dunkel geblieben sind, klarer herausarbeiten, indem früher nur angedeutete Linien nachdrücklicher gezogen und weitergeführt werden. So wird in der Abhandlung vom Wesen des Grundes unter dem Namen Transzendenz das In-der-Welt-sein schärfer gefaßt. Transzendieren besagt danach, daß das Dasein stets alles Seiende, auch sich selbst, übersteigt in der Richtung auf »Welt«; d. h. nicht auf das All des Seienden, noch auf die Gesamtheit der Menschen, sondern auf ein Sein im Ganzen. Welt ist »wesenhaft daseinsbezogen« und Dasein »ist im Wesen seines Seins weltbildend«. Zur Klärung des Weltbegriffs wird hier der Sprachgebrauch der Heiligen Schrift (Paulusbriefe und Johannesevangelium), des hl. Augustinus und Thomas herangezogen in einer Weise, die den Eindruck erwecken kann, daß der augenscheinliche antichristliche Affekt von »Sein und Zeit« überwunden sei. Es wird auch in Anmerkungen versichert, daß »durch die ontologische Interpretation des Daseins als In-der-Welt-sein ... weder positiv noch negativ über ein mögliches Sein zu Gott entschieden« sei und daß das Dasein nicht als das »eigentliche« Seiende überhaupt hingestellt werden sollte: »Ontologische Interpretation des Seins in und aus der Transzendenz des Daseins heißt aber doch nicht ontische Ableitung des nichtdaseinsmäßigen Seienden aus dem Seienden qua Dasein«. Was das Zweite anlangt, so haben in der Tat die Kritiker das »Vorhandensein« und »Zuhandensein« nicht in der Dunkelheit gelassen, in der es bei Heidegger blieb, sondern es in einer von ihm nicht beabsichtigten Weise festgelegt. Und bei ganz getreuer und genügend weitgehender Auslegung des wesenhaften »Sichselbst-Übersteigens« hätte auch eine Sicht des »Daseins« gewonnen werden können, die ein »Sein zu Gott« mindestens offen ließ. Aber tatsächlich ist die Auslegung weder in »Sein und Zeit« noch in dieser späteren Abhandlung in solcher Weise durchgeführt. Und die Deutung, die das Sein im Kant-Buch – noch offensichtlicher als in »Sein und Zeit« – erfahren hat, läßt keine Möglichkeit für ein vom Dasein unabhängiges Sein offen. Wenn ferner Transzendenz als Freiheit gedeutet wird, kraft deren das Dasein Welt und eigene Möglichkeiten entwirft und im Anschluß an die Feststellung der Endlichkeit des Daseins (bezeugt durch die Beschränktheit seiner wirklich zu ergreifenden Möglichkeiten) die Frage aufgeworfen wird: »Und bekundet sich hierin gar das endliche

Wesen von Freiheit überhaupt?«, so ist mit dieser doch wohl rhetorisch gemeinten Frage wiederum vom Sein des Daseins auf alles personale Sein geschlossen und Gott gelehnet: jedenfalls der Gott der christlichen Glaubenslehre und auch der andern monotheistischen Religionen. Und daß »Dasein ... als freies Seinkönnen unter das Seiende geworfen ist«, daß es »nicht in der Macht dieser Freiheit selbst« steht, wenn es »der Möglichkeit nach ein Selbst und dieses faktisch je entsprechend seiner Freiheit ist ...«, diese Erkenntnis wird hier so wenig wie früher zum Ausgangspunkt, um zu einem nicht geworfenen Werfenden, zu einem unendlich Freien vorzudringen.

Was ist Metaphysik?

Die Freiburger Antrittsvorlesung: »Was ist Metaphysik?« stellt in den Mittelpunkt der Erörterung das Nichts. Das ist für den Leser des Kant-Buches nicht verblüffend, wie es für unvorbereitete Hörer jenes Vortrags gewesen sein mag, weil ja dort bereits in der Untersuchung des Seinsverständnisses der »Horizont«, der dem »Dasein« das Seiende zugänglich macht, als »Nichts« in Anspruch genommen wurde. Da indessen der Sinn des Nichts noch recht dunkel blieb, lohnt es sich, den neuen Gedankengängen, die ihm gewidmet sind, nachzugehen.

Alle Wissenschaft zielt auf das Seiende. Der Einbruch in das Ganze des Seienden, der zur menschlichen Existenz gehört, bricht das Seiende in dem, was und wie es ist, auf und verhilft damit »in seiner Weise dem Seienden allererst zu ihm selbst«. »Worauf der Weltbezug geht, ist das Seiende selbst – und sonst nichts.« Und nun wird dieses anscheinend nur so leicht ent schlüpfte »nichts« überraschend aufgegriffen: »Wie steht es um dieses Nichts?« Der Verstand kann darüber nicht entscheiden. Das Nichts läßt sich nicht als Verneinung des Alls des Seienden fassen, weil »das Nichts ursprünglicher ist als das Nicht und die Verneinung«

Das »Grundgeschehen unseres Daseins«, das uns das Seiende als Ganzes enthüllt, ist die Befindlichkeit oder das Gestimmtsein; z. B. die eigentliche Langeweile (wenn nicht dies oder jenes einen langweilt, sondern wenn »es einem langweilig ist«). Das Gestimmtsein, in dem der Mensch vor das Nichts gebracht wird, ist – wie wir schon wissen – die Angst: indem das Seiende entgleitet und wir selbst uns entgleiten, offenbart die Angst das Nichts. Es enthüllt sich in der Angst nicht als Seiendes und nicht neben dem Seienden: es »begegnet ... in eins mit dem Seienden im Ganzen«. Dieses wird weder vernichtet noch verneint, sondern es wird hinfällig. Das Nichts »zielt nicht auf sich, sondern ist wesenhaft abweisend. Die Abweisung von sich ist aber als solche das entgleitenlassende Verweisen auf das versinkende Seiende im Ganzen. Diese im Ganzen abweisende Verweisung auf das entgleitende Seiende im Ganzen, als welche das Nichts in der Angst das Dasein umdrängt, ist das Wesen des Nichts: die Nichtung. Sie ist weder eine Vernichtung des Seienden noch entspringt sie einer Verneinung. Das Nichts selbst nichtet ...« Es offenbart das Seiende »in seiner vollen, bislang verborgenen Befremdlichkeit als das schlechthin Andere gegenüber dem Nichts«. »In der hellen Nacht des Nichts der Angst erstet erst die ursprüngliche Offenbarkeit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts ... Das Wesen des ursprünglich nichtenden Nichts liegt in dem: es

bringt das Dasein allererst vor das Seiende als ein solches.« »Das Nichts ist die Ermöglichung der Offenbarkeit des Seienden als eines solchen für das menschliche Dasein. Das Nichts gibt nicht erst den Gegenbegriff zum Seienden her, sondern gehört ursprünglich zum Wesen des Seins selbst. Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.«

Zeugnis für die »ständige und ausgebreitete, obzwar verstellte Offenbarkeit des Nichts in unserem Dasein« ist die Verneinung. Sie spricht sich im »Nein-sagen je über ein Nicht aus«, vermag aber aus sich kein Nicht aufzubringen, weil sie »nur verneinen kann, wenn ihr ein Verneinbares vorgegeben ist«. Das ist aber nur möglich, wenn »alles Denken als solches auf das Nicht schon vorblickt ... Das Nicht entsteht nicht durch die Verneinung, sondern die Verneinung gründet sich auf das Nicht, das dem Nichten des Nichts entspringt«. Die Verneinung ist auch nicht das einzige nichtende Verhalten; auf das Nicht gründet sich auch das Entgegenhandeln, Verabscheuen, Versagen, Verbieten, Entbehren. »Die Durchdrungenheit des Daseins vom nichtenden Verhalten bezeugt die ständige und freilich verdunkelte Offenbarkeit des Nichts ...« Die meist niedergehaltene Angst, die es offenbart, tritt am sichersten hervor im verwegenen Dasein. »Dieses aber geschieht nur aus dem, wofür es sich verschwendet, um so die letzte Größe des Daseins zu bewahren.« Die Angst Verwegener ist nicht der Freude oder dem behaglichen Vergnügen des beruhigten Daseins gegenüberzustellen. »Sie steht ... im geheimen Bunde mit der Heiterkeit und Milde der schaffenden Sehnsucht.«

»Das Hineingehaltensein des Daseins in das Nichts ... macht den Menschen zum Platzhalter des Nichts. So endlich sind wir, daß wir gerade nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen ... Die Hineingehaltenheit des Daseins in das Nichts auf dem Grunde der verborgenen Angst ist das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz ... Metaphysik ist das Hinausfragen über das Seiende, um es als ein solches und im Ganzen für das Begreifen zurückzuerhalten.« Die Frage nach dem Nichts umspannt das Ganze der Metaphysik: denn »Sein und Nichts gehören zusammen ..., weil das Sein selbst im Wesen endlich ist und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart.«

Die antike Metaphysik verstand in dem Satz »ex nihilo nihil fit« unter dem »Nichts« den ungestalteten Stoff und ließ als seiend nur das Gebilde gelten. Die christliche Dogmatik leugnet den Satz, sie behauptet stattdessen: »ex nihilo fit ens creatum« und versteht unter »nihil« die Abwesenheit von außergöttlichem Seienden. »Die Frage nach dem Sein und Nichts als solchen unterbleiben beide. Daher bekümmert auch gar nicht die Schwierigkeit, daß, wenn Gott aus dem Nichts schafft, gerade er sich zum Nichts muß verhalten können. Wenn aber Gott Gott ist, kann er das Nichts nicht kennen, wenn anders das »Absolute« alle Nichtigkeit von sich ausschließt.«

Durch Heideggers Deutung erhält der Satz »einen anderen, das Seinsproblem selbst treffenden Sinn und lautet: ex nihilo omne ens qua ens fit. Im Nicht des Daseins kommt erst das Seiende im Ganzen seinen eigensten Möglichkeiten nach, d. h. in endlicher Weise zu sich selbst«. Alles Fragen nach dem Seienden beruht auf dem Nichts: »Einzig weil das Nichts im Grunde des Daseins offenbar ist, kann

die volle Befremdlichkeit des Seienden über uns kommen.« Die Metaphysik »ist das Grundgeschehen im und als Dasein selbst«. Sie geschieht »durch einen eigentümlichen Einsatz der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeit des Daseins im Ganzen. Für diesen Einsatz ist entscheidend: einmal das Raumgeben für das Seiende im Ganzen; sodann das Sichloslassen in das Nichts ... und am Ende das Ausschwingenlassen dieses Schwebens, auf daß es ständig zurückschwinge in die Grundfrage der Metaphysik, die das Nichts selbst erzwingt: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«

* * *

Es ist klar: der Vortrag, der für ein nicht fachlich geschultes Publikum berechnet war und eher aufreizen als belehren wollte, verzichtet auf die Strenge der wissenschaftlichen Abhandlung. Er läßt Schlaglichter aufblitzen, er gibt keine ruhige Klarheit. So ist es schwer, ihm etwas Greifbares zu entnehmen. Die Redeweise klingt stellenweise geradezu mythologisch: es wird von dem Nichts fast gesprochen wie von einer Person, der einmal zu ihrem immer unterdrückten Recht verholfen werden mußte. Man wird erinnert an das »Nichts, das Nichts, das einstmals Alles war«. Aber es wäre wenig fruchtbar, sich gerade an diese dunklen Wendungen zu halten.

Vielleicht kommen wir am ehesten zu einer Klärung, wenn wir an die verschiedenen Deutungen des Satzes »ex nihilo nihil fit« anknüpfen. Hat die antike Metaphysik wirklich unter dem Nichts, aus dem nichts wird, den ungestalteten Stoff verstanden? Dann hätte sie den Satz nicht aufstellen können, denn nach ihrer Auffassung wurde ja alles »Gebilde« aus dem ungeformten Stoff »gebildet«. Sie unterscheidet von dem schlechthin Nichtseienden ($\sigma\chi\ \acute{\omicron}\nu$) das Nichtseiende, das doch in gewisser Weise – nämlich der Möglichkeit nach – ist ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$). Und dieses ist der Stoff, aus dem alles im »eigentlichen« Sinn Seiende geformt wird. Das, woraus nichts werden kann, hat auch kein mögliches Sein, es ist das »absolute Nichts«.

In welchem Sinn ist nun der Satz zu verstehen: »ex nihilo fit ens creatum?« Auch hier ist unter »nihil« nicht der formbare Stoff verstanden. Die Schöpfungslehre leugnet ja das Vorhandensein eines Stoffes vor der Schöpfung. Nach Heidegger meint die Dogmatik mit dem Nichts die Abwesenheit alles außergöttlichen Seienden. Wir wollen dahingestellt sein lassen, ob damit der Sinn des »Nichts« erschöpft ist. Jedenfalls kann aus einem so verstandenen Nichts nicht im selben Sinn etwas werden wie »aus« einem vorhandenen Stoff. Es wird ihm nichts »entnommen«. »Schöpfung« besagt vielmehr, daß alles, was das Geschöpf ist, und auch sein Sein dem Schöpfer entstammt. Der Satz kann also nur so verstanden werden, daß der Schöpfer im Erschaffen durch kein anderes Seiendes bedingt ist, daß es überhaupt nichts Seiendes gibt als den Schöpfer und die Schöpfung. Wie steht es nun mit der Schwierigkeit, daß Gott sich zum Nichts verhalten müsse, um aus dem Nichts zu schaffen? Es darf zugestanden werden, daß Gott das Nichts kennen müsse, um »etwas« zu schaffen. Aber dieses Kennen bedeutet keine Nichtigkeit im absoluten Sinn, weil alles Kennen als solches, auch das des Nichts, etwas Positives ist. Gott kennt das Nichts als den Gegensatz seiner selbst, d. h. als den Gegensatz des Seins

selbst. Und diese »Idee des Nichts« ist für die Schöpfung vorausgesetzt, weil alles Endliche »etwas und nicht alles« ist, ein Sinn, dessen Sein Nichtsein einschließt. Stimmt es dann, wenn Heidegger behauptet, daß die christliche Dogmatik weder nach dem Sein noch nach dem Nichts fragt? Es stimmt, sofern die Dogmatik als solche überhaupt nicht fragt, sondern lehrt. Das besagt aber nicht, daß sie sich um Sein und Nichts nicht kümmere. Sie spricht vom Sein, indem sie von Gott spricht. Und sie spricht vom Nichts in vielen Zusammenhängen, z. B. indem sie von der Schöpfung spricht und unter dem Geschaffenen ein Seiendes versteht, dessen Sein ein Nichtsein einschließt. Darum darf man wohl sagen, daß »Sein und Nichts« zusammengehören; aber nicht, weil das Sein im Wesen endlich wäre, sondern weil das Nichts der Gegensatz des Seins im ursprünglichsten und eigentlichsten Sinn ist und weil alles Endliche zwischen diesem eigentlichsten Sein und dem Nichts steht. Weil wir »so endlich sind ..., daß wir ... nicht durch eigenen Beschluß und Willen uns ursprünglich vor das Nichts zu bringen vermögen«, bedeutet das Offenbarwerden des Nichts in unserem eigenen Sein zugleich den Durchbruch von diesem unserem endlichen, nichtigen Sein zum unendlichen, reinen, ewigen Sein.

Und so wandelt sich die Frage: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«, die Frage, in der sich das Sein des Menschen selbst ausspricht, in die Frage nach dem ewigen Grunde des endlichen Seins.

II. DIE SEELENBURG

Da ich den Namen »Seelenburg« im Gedanken an das mystische Hauptwerk unserer heiligen Mutter Teresia von Jesus verwendet habe, möchte ich etwas darüber sagen, wie sich meine Ausführungen über den Bau der menschlichen Seele zu jenem Werk verhalten. Die leitende Absicht ist eine ganz verschiedene. In unserem Zusammenhang ist die rein theoretische Aufgabe zu lösen, im Stufenbau des Seienden die Eigentümlichkeit des menschlichen Seins herauszuarbeiten, und dazu gehört die Kennzeichnung der Seele als der Mitte des ganzen leiblich-seelisch-geistigen Gebildes, das wir »Mensch« nennen. Es ist aber unmöglich, ein treffendes (wenn auch noch so flüchtiges und unzulängliches) Bild der Seele zu geben, ohne auf das zu sprechen zu kommen, was ihr innerstes Leben ausmacht. Die Erfahrungsgrundlage, auf die wir uns dabei zu stützen haben, sind die Zeugnisse großer Mystiker des Gebetslebens; als solches Zeugnis ist die »Seelenburg« unübertroffen: durch den Reichtum an innerer Erfahrung, über den die heilige Verfasserin verfügte, da sie die höchste Stufe des mystischen Gnadenlebens erreicht hatte; durch ihre ungewöhnliche Fähigkeit, sich über die Vorgänge in ihrem Innern verstandesmäßig Rechenschaft zu geben, fast Unsagbares klar und anschaulich und mit dem Stempel lauterster Wahrhaftigkeit zum Ausdruck zu bringen; durch die Kraft, die einzelnen Tatsachen in ihrem inneren Zusammenhang zu begreifen und die Darstellung dieses Zusammenhangs zu einem geschlossenen Kunstwerk zu gestalten.

Die Absicht der Heiligen ist eine religiös-praktische. Sie hatte von ihren Beichtvätern den Auftrag erhalten, ihre Erfahrungen im Gebetsleben niederzuschreiben. Sie tat es in der Meinung, daß die Schrift nur für ihre geistlichen Töchter bestimmt sei; in dem Wunsch, sie zur Pflege des inneren Gebets und zum Streben nach Vollkommenheit anzueifern; auch in der Hoffnung, ihnen verständlich zu machen, was viele vielleicht schon selbst erfahren hätten – denn sie wußte, daß in ihren Klöstern mystische Begnadung nichts Seltenes sei –, und sie dadurch vor mancher Beängstigung und Verwirrung zu behüten, durch die sie selbst sich hatte hindurchkämpfen müssen, weil es ihr an einer erleuchteten Seelenleitung fehlte. Sie spricht völlig ungezwungen als Mutter mit ihren Töchtern, streut Ermahnungen ein, fordert sie auf, Gott mit ihr für die Wundertaten zu preisen, die er in den Seelen vollbringt, schiebt öfters Seitenbetrachtungen ein, um vor gewissen Gefahren zu warnen. All das entspricht ihrem leitenden Zweck, erscheint aber dem Leser als Rankenwerk, der in der Absicht an das Werk herangeht, den Grundriß der Seele zu studieren. Doch auch er kommt auf seine Kosten. Es war für die Heilige nicht möglich, die Vorgänge »im Innern« des Menschen verständlich zu machen, ohne sich darüber zu erklären, was denn eigentlich dieses Innere sei. Dafür bot sich ihr das glückliche Bild einer Burg mit vielen Wohnungen und Gemächern. Den Leib bezeichnet sie als Ringmauer der Burg, die Sinne und die geistigen Kräfte (Gedächtnis, Verstand und Willen) bald als Vasallen, bald als Wächter oder auch einfach als Bewohner. Die Seele gleicht mit ihren vielen Gemächern dem Himmel, in dem ja »viele Wohnungen sind«. »Ja ..., wenn wir es recht ansehen, so ist die Seele des Gerechten nichts anderes als ein Paradies, in welchem der Herr, wie er selbst sagt, seine Lust hat.« Die Wohnungen sind nicht in einer Reihe zu denken, »sondern ihr müßt eure Augen auf den Mittelpunkt, d. i. auf das Gemach oder den Palast, in welchem der König wohnt, richten und euch denselben vorstellen wie die schmackhafte Frucht des Palmenbaumes, welche viele Schalen hat, die man ablösen muß, um auf das zu kommen, was eßbar ist. Ebenso sind um dieses Gemach herum und über demselben viele Gemächer. Wir müssen uns nämlich das, was die Seele angeht, als eine Weite und Größe denken; denn nichts davon ist übertrieben, weil die Seele viel mehr zu fassen imstande ist, als wir uns denken können.« Außerhalb der Ringmauern dehnt sich die äußere Welt, im innersten Gemach wohnt Gott. Dazwischen (was natürlich nichträumlich zu verstehen ist) liegen die sechs Wohnungen, die das Innerste (die siebente) umgeben. Die Bewohner aber pflegen draußen herumzuschwärmen oder sich in den Ringmauern aufzuhalten, sie wissen vom Innern der Burg nichts. Das ist freilich ein merkwürdiger, ja ein krankhafter Zustand, daß jemand sein eigenes Haus nicht kennt. Aber tatsächlich sind viele Seelen »so krank und mit äußerlichen Dingen sich so zu beschäftigen gewohnt ..., daß es ihnen unmöglich scheint, in ihr Inneres einzukehren. Denn die Gewohnheit, immer mit den kriechenden und andern Tieren, welche sich um die Burg herum aufhalten, umzugehen, hat sie diesen fast gleich gemacht.« So haben sie es verlernt zu beten. Nun ist aber »die Pforte, durch welche man in diese Burg eingeht, das Gebet und die Betrachtung«. Denn zu einem Gebet, das diesen Namen verdient, gehört es, daß man »bedenkt ... wer denn der ist, der da bittet, und wer der, den man bittet«. Und darum ist die erste Wohnung, in die man durch die Pforte gelangt, die der Selbsterkenntnis. Man kann nicht die Augen zu Gott erheben, ohne sich der eigenen Niedrigkeit bewußt zu werden. Gotteserkenntnis und

Selbsterkenntnis stützen sich gegenseitig. Durch die Selbsterkenntnis nähern wir uns Gott. Darum wird sie niemals überflüssig, wenn man auch schon in die inneren Wohnungen gelangt ist. Andererseits »werden wir ... nie zur vollkommenen Selbsterkenntnis gelangen, wenn wir uns nicht auch befeißigen, Gott kennenzulernen; denn durch die Betrachtung seiner Größe werden wir unsere Armseligkeit, durch die Betrachtung seiner Reinheit unsere Befleckung erkennen, und die Betrachtung seiner Demut wird uns zeigen, wie weit wir von dieser Tugend entfernt sind«. Doch in diesem ersten Gemach ist die Seele noch sehr weit entfernt von Gott, so daß »in diese erste Wohnung von dem Licht, welches aus dem Palast ausgeht, worin der König wohnt, fast noch nichts gelangt«. Oder vielmehr: die Seele vermag das Licht nicht zu sehen, weil mit ihr zugleich soviel »böses Zeug«, »Nattern, Vipern und andere giftige Tiere« eingedrungen sind. Die Seele ist noch so verstrickt in die Dinge dieser Welt, daß sie sich selbst nicht betrachten kann, ohne das, was sie gefesselt hält, mitzubetrachten. Darum ist das Licht für sie verdunkelt. Sie merkt von der Gegenwart Gottes nichts, auch wenn sie zu ihm redet, und wird bald wieder nach außen gezogen.

Im Vergleich damit ist die zweite Wohnung dadurch ausgezeichnet, daß die Seele hier schon gewisse »Rufe Gottes« vernimmt. Es sind darunter nicht innere Einsprechungen zu verstehen, die sich in der Seele selbst bemerkbar machen, sondern etwas, was von außen an sie herantritt, was sie aber als eine von Gott geschickte Mahnung auffaßt: Worte in einer Predigt, Stellen in Büchern, die ihr als eigens für sie bestimmt erscheinen, Krankheiten oder andere »Schickungen«. Die Seele lebt immer noch in und mit der Welt, aber diese Rufe dringen in ihr Inneres ein und mahnen sie selbst zur Einkehr. (Es taucht die Frage auf, was denn die ganz »äußerlichen« Menschen zum Eintritt durch die Pforte des Gebetes bewegen mag, wenn sie noch nicht solche Rufe vernehmen. Die Heilige äußert sich darüber nicht. Ich vermute, daß sie wie selbstverständlich mit Menschen rechnet, die durch ihre fromme Erziehung daran gewöhnt sind, zu gewissen Zeiten zu beten, und genügend in den Glaubenswahrheiten unterrichtet, um in ihrem Sinn an Gott zu denken, während sie beten).

In der dritten Wohnung halten sich die Seelen auf, die sich die Rufe Gottes zu Herzen genommen haben und nun dauernd bemüht sind, ihr Leben nach Gottes Willen zu ordnen: sie hüten sich sorgfältig vor jeder auch läßlichen Sünde, üben sich regelmäßig in Gebet, Bußübungen und guten Werken. Werden sie von schweren Prüfungen heimgesucht, so zeigt es sich aber, daß sie immer noch durch eine starke Anhänglichkeit an irdische Güter gefesselt sind. Und wenn sie für ihren guten Willen öfters durch »Tröstungen« belohnt werden, so sind das noch ganz natürliche Regungen: Tränen der Reue, andächtige Rührung, Freude an den verrichteten guten Werken.

Das bisher Geschilderte zeigt uns den »natürlichen« und »normalen« Weg der Seele zu sich selbst und zu Gott. Damit soll nicht etwa gesagt sein, daß bis hierher nichts Übernatürliches mitspielt. Im Gegenteil, jede Anregung, die den Menschen zur Einkehr bei sich selbst bewegt und auf den Weg zu Gott bringt, ist als eine Wirkung der Gnade anzusehen, auch wenn dabei natürliche Ereignisse und Beweggründe als Werkzeuge benützt werden. Aber was die Seele bisher von Gott und seinem Verhältnis zu ihr weiß, das stammt aus dem Glauben, und den Glauben hat sie »vom Hören« { {Röm

10,17}}. Gespürt hat sie von der Gegenwart Gottes in ihrem Innern bisher nichts. Und erst wenn das geschieht, wird von »außerordentlichem« oder »mystischem« Gnadenleben gesprochen. Es beginnt in der vierten Wohnung. Anstelle der »Tröstungen«, die »in unserer Natur ihren Ursprung haben und in Gott enden« – Gefühlen, die sich nicht wesentlich von dem unterscheiden, was irdische Vorfälle in uns auslösen –, treten »Süßigkeiten«, die »ihren Ursprung in Gott haben«; sie »werden jedoch auch von unserer Natur empfunden, die ebensowohl, ja noch mehr ihre Wonne darin findet wie in besagten Tröstungen«. Die Heilige nennt sie auch Gebet der Ruhe, weil sie sich ganz ohne eigenes Bemühen einstellen. Die Tröstungen gewinnen wir »durch Nachdenken, wobei wir uns des Geschaffenen bedienen und den Verstand ermüden«. Sie werden mit Wasser verglichen, das durch Röhren unter viel Geräusch in einen Behälter geleitet wird. »Der andere Brunnen (die Seele im Gebet der Ruhe) nimmt das Wasser unmittelbar von der Quelle selbst, die Gott ist, in seinen Behälter auf, und darum geschieht es, wenn es Seiner Majestät gefällt, der Seele eine übernatürliche Gnade mitzuteilen, im höchsten Frieden, mit größter Ruhe und Süßigkeit, ganz in unserm Innern selbst, ich weiß nicht, wo und wie. Die Freude und Wonne wird nicht, wie die irdischen, gleich anfangs im Herzen empfunden, erst später füllt dieses Wasser alles an und ergießt sich durch alle Wohnungen und Kräfte der Seele, bis es sich auch über den Leib ausbreitet. Deshalb sagte ich, die geistigen Süßigkeiten fangen in Gott an und endigen in uns, indem in Wahrheit der ganze äußere Mensch sie genießt ...« Sie kommen aus »einer verborgenen Tiefe«, aus dem »Mittelpunkt der Seele«. »Sie spürt ... einen gewissen Wohlgeruch, als wäre in jener inneren Tiefe ein Feuerbecken, worauf man wohlriechendes Räucherwerk gestreut. Zwar ist weder das Feuer noch die Stätte sichtbar, wo es brennt; aber die Wärme und der liebliche Geruch durchdringen die ganze Seele ...« Dabei sind »Wärme« und »Wohlgeruch« nur Bilder für »etwas viel Feineres«. »Auch ist dies nicht etwas, das man sich einbilden könnte; denn durch alle möglichen Anstrengungen könnten wir so etwas nicht in uns bewirken, und eben daraus ersieht man, daß diese Münze nicht aus unserem Metall, sondern aus dem reinsten Gold der göttlichen Weisheit geprägt ist. In diesem Zustand sind meines Erachtens die Seelenkräfte noch nicht (mit Gott) vereinigt, sondern nur vertieft (in ihn) und wie verwundert über das, was sie gewahren.«

Die Vorbereitung auf das Gebet der Ruhe ist eine »Sammlung«, die mir auch schon übernatürlich zu sein scheint; denn sie tritt ein, auch ohne daß man dunkle Orte aufzusuchen oder die Augen zu schließen oder sonst sich äußerlich darum zu bemühen braucht, obwohl sich dabei die Augen von selbst schließen und der Seele die Einsamkeit erwünscht ist ...«; »... die Sinne und die äußeren Dinge scheinen mehr und mehr ihr Recht zu verlieren, weil die Seele das ihrige, welches sie verloren hatte, mehr und mehr wieder gewinnt. Man sagt, die Seele gehe in sich selbst ein oder sie erhebe sich über sich selbst«. Die Sinne und Kräfte der Seele, »die Bewohner dieser Burg hatten sich daraus entfernt und waren zu einem fremden, dem Wohl der Burg feindlichen Volk übergegangen. Es vergehen Tage und Jahre, da endlich sehen sie ihr Verderben ein und nähern sich wieder der Burg, ohne es jedoch fertigzubringen, in das Innere derselben zurückzukehren; denn sind sie auch keine Verräter mehr und schweifen sie nur noch um die Burg herum, so ist doch diese Gewohnheit des Herumschweifens schwer

zu überwinden. Wenn nun der große König, der in der Burg seine Wohnung hat, ihren guten Willen sieht, so will er sie in seinem großen Erbarmen wieder an sich ziehen und läßt sie, gleich einem guten Hirten, durch ein so sanftes Pfeifen, daß sie es kaum wahrnehmen, seine Stimme hören, die sie mahnt, nicht mehr in dieser Irre zu bleiben, sondern in ihre Wohnung zurückzukehren. Dieses Pfeifen des Hirten hat eine solche Kraft, daß sie die äußeren Dinge, in die sie sich verirrt hatten, verlassen und sich in die Burg begeben ... Wenn Gott diese Gnade gewährt, ist er der Seele in ganz besonderer Weise behilflich, ihn in ihrem eigenen Innern zu suchen. Dort findet sie ihn weit besser und mit mehr Nutzen als in den Geschöpfen außer sich.«

Man darf nicht etwa denken, »diese Sammlung werde durch den Verstand erworben, indem man sich bemüht, in seinem Innern sich Gott als gegenwärtig zu denken, oder durch die Einbildungskraft, indem wir uns ihn in uns selbst vorstellen ... Was ich hier meine, geschieht in ganz anderer Weise, und manchmal finden sich die Sinne und Kräfte der Seele, noch ehe man beginnt an Gott zu denken, schon in der Burg, so daß man nicht weiß, wie sie hineingekommen sind oder wie sie das Pfeifen ihres Hirten vernommen haben, da nichts davon zu den Ohren gedrungen; denn man hört nichts davon, merkt aber deutlich eine sanfte Zurückziehung in das Innere, wie diejenigen es erfahren werden, denen dies Gebet zuteil wird.« Weil es ganz Gottes Sache ist, ob und wann er eine Seele in die Ruhe versetzen will, warnt die Heilige dringend davor, willkürlich die Tätigkeit des Verstandes und der Einbildungskraft zu unterbinden. Die Kräfte sollen sich durch eigenes Bemühen mit Gott beschäftigen, solange sie ungehindert tätig sein können. Sonst würde die Seele nur in Trockenheit geraten, sie würde sich durch ihre peinliche Anstrengung selbst schaden, die Einbildungskraft und den Verstand erst recht in Aufregung bringen und das »Wesentlichste und Gottgefälligste« außer acht lassen, »daß wir an seine Ehre und Verherrlichung denken und uns selbst, unseren Vorteil, unseren Trost und unser Vergnügen vergessen. Wie kann aber einer sich selbst vergessen, der so sorglich auf sich acht hat, daß er sich nicht zu bewegen getraut, ja nicht einmal seinem Verstand und seinen frommen Begierden sich zu rühren gestattet, um sich zu freuen über die Herrlichkeit Gottes und Verlangen zu tragen nach immer größerer Verherrlichung der göttlichen Majestät? Will der Herr, daß der Verstand seine Tätigkeit einstelle, so beschäftigt er ihn in anderer Weise. Er verleiht ihm alsdann ein Licht, welches alles, was wir (mit unserer natürlichen Erkenntnis) erreichen können, so weit übertrifft, daß er, von Staunen hingerissen und ohne zu wissen wie, viel besser unterrichtet wird als durch alle unsere Anstrengungen, die nur dazu beitragen, ihn mehr zu verwirren ...« »... Eine Seele, die der Herr in diese Wohnung versetzen wollte, kann nichts Besseres tun als ... ohne alle Gewalt und ohne alles Geräusch das Nachdenken einhalten, nicht aber den Verstand oder das Denkvermögen aufzuheben suchen ...«

Die Wirkung dieses Gebetes ist »eine Erweiterung oder Ausdehnung in der Seele, wie wenn das aus einer Quelle strömende Wasser, das keinen Abfluß findet, die Einfassung der Quelle, die aus einem dehnbaren Stoff gearbeitet ist, in dem Grade ausdehnt, in welchem die Wassermasse sich vergrößert.«

Während die Seele im Gebet der Ruhe »wie im Traum« ist, weil sie »wie eingeschlummert zu sein scheint, so daß sie weder recht schläft noch auch sich wach fühlt«, ist sie in der fünften Wohnung, im

»Gebet der Vereinigung« »ganz wach für Gott, für die Dinge dieser Welt aber und für sich selbst ganz eingeschlafen; denn während der – freilich nur kurzen – Dauer der Vereinigung ist sie wie von Sinnen, so daß sie, auch wenn sie wollte, an nichts denken kann. Darum braucht sie auch das Denken nicht künstlich zu unterdrücken; hier liebt sie nur, weiß aber, wenn sie liebt, nicht einmal, wie sie liebt, noch was das ist, was sie liebt, noch was sie möchte. Kurz, die Seele ist hier der Welt ganz abgestorben, um desto mehr in Gott zu leben.« Der Leib ist wie leblos, die Kräfte der Seele ruhen. »Der Verstand möchte sich ganz damit beschäftigen, etwas von dem, was die Seele hier empfindet, zu begreifen; weil aber seine Kräfte dies nicht vermögen, ist er von Staunen so hingerissen, daß er, wenn er sich nicht ganz verliert, doch wenigstens weder Fuß noch Hand bewegt, wie wir von einem Menschen sagen, der von einer so schweren Ohnmacht befallen ist, daß wir meinen, er sei tot.« »... Hier kann weder Einbildungskraft noch der Verstand noch das Gedächtnis der Seele in ihrem Genuß hinderlich sein«. Auch der böse Feind vermag hier nicht mehr einzudringen, um ihr zu schaden. »Denn hier ist die göttliche Majestät mit dem Wesen der Seele so verbunden und vereinigt, daß jener ihr sich nicht zu nahen getraut, ja er wird nicht einmal erkennen, was hierin geheimnisvoller Weise in der Seele vorgeht. Kennt er, wie gesagt wird, nicht einmal unsere Gedanken, so ist es klar, daß er noch weniger ein Geheimnis erkennen wird, welches Gott auch nicht unserem eigenen Verstande anvertraut ... Daher bleibt der Seele ein so großer Gewinn, weil Gott in ihr wirkt, ohne von jemand, ja ohne von uns selbst gehindert zu werden.« Während der kurzen Dauer der Vereinigung versteht die Seele nicht, was mit ihr geschieht. »Aber Gott drückt sich selbst der Seele in einer Weise ein, daß sie, wenn sie wieder zu sich kommt, durchaus nicht zweifeln kann, sie sei in Gott und Gott in ihr gewesen. Diese Wahrheit bleibt ihr mit einer solchen Festigkeit, daß sie dieselbe, auch wenn Gott jahrelang ihr diese Gnade nicht wieder erweist, doch nie vergißt und nie daran zweifeln kann ...« »... Die Seele hat dieses Geheimnis freilich nicht gesehen, als es in ihr vorging, aber nachher hat sie die Wahrheit desselben klar erkannt. Sie schaute es nicht in einer Vision, aber es bleibt ihr davon eine Gewißheit, die Gott allein geben kann.« Die Heilige kam so auf dem Weg der inneren Erfahrung zu der Glaubenswahrheit, die ihr vorher unbekannt war: »daß Gott in allen Dingen ist durch seine Gegenwart, durch seine Macht und seine Wesenheit«, und daß dieses etwas anderes ist als das Innewohnen durch die Gnade.

Durch eigene Anstrengung in diesen »Weinkeller« zu gelangen, ist völlig unmöglich. »Die göttliche Majestät muß uns hineinbringen und selbst eintreten in den Mittelpunkt unserer Seele.« Aber die Seele ist doch imstande, aus eigener Kraft eine vorbereitende Arbeit dafür zu leisten. Das wird erläutert durch das anmutige Bild des Seidenwürmleins: wie das kleine, starre Samenkörnchen durch die Wärme Leben gewinnt und anfängt, sich von den Blättern des Maulbeerbaums zu ernähren; wie es dadurch groß und stark wird und aus sich heraus die Seide spinnt und das Haus baut, worin das Würmchen stirbt, um dann als ein schöner, weißer Schmetterling daraus hervorzugehen – so gewinnt die Seele Leben, »wenn sie, vom Heiligen Geist erwärmt, anfängt, die allgemeine Gnadenhilfe, die Gott uns allen gewährt, zu benutzen und die Mittel anzuwenden, die er in seiner Kirche hinterlassen hat. Diese Mittel, die einer in ihrer Sorglosigkeit und in ihren Sünden erstorbenen und von

Gelegenheiten zur Sünde umgebenen Seele zu Gebote stehen, sind das öftere Beichten, die Lesung guter Bücher und das Anhören der Predigten. Tut die Seele dies alles, dann wird sie anfangen zu leben und darin, sowie in frommen Betrachtungen, Nahrung finden, bis sie großgewachsen ist.« Dann beginnt sie das Haus zu bauen, in dem sie sterben muß. »Unter diesem Hause möchte ich hier Christus verstanden wissen«, nach dem Apostelwort: »Ihr seid gestorben und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Wenn Christus, euer Leben, erscheinen wird, dann werdet auch ihr mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.« Es klingt seltsam, daß Gott selbst unsere Wohnung sei und daß doch wir imstande sein sollen, sie zu bauen. Aber das ist nicht so zu verstehen, »als könnten wir von Gott etwas nehmen oder ihm etwas hinzufügen«. »Wir können allerdings gar wohl diese Wohnung bauen, nicht zwar, indem wir von Gott etwas nehmen oder ihm etwas hinzusetzen, sondern indem wir ... uns selbst etwas nehmen und hinzufügen«: »... indem wir unserer Eigenliebe und unserem Eigenwillen entsagen, an nichts Irdisches uns hängen, den Bußübungen, dem Gebet, der Abtötung, dem Gehorsam uns hingeben und alle übrigen uns bekannten Tugenden üben.« »Wir werden aber kaum noch alles getan haben, was wir konnten, so wird Gott diese kleine Arbeit, die wie nichts ist, schon mit seiner Größe vereinigen und ihr einen so hohen Wert verleihen, daß Seine Majestät selbst unser Lohn dafür wird ...« Und wie aus der Hülle des kleinen Seidenwurms der kleine Schmetterling hervorkommt, so ähnlich geht es mit »unserer Seele, wenn sie im Gebet der Vereinigung der Welt ganz abgestorben ist ... Wie herrlich geht die Seele aus diesem Gebet hervor, nachdem sie hier ... in die Größe Gottes versenkt und so innig mit ihm verbunden war! Ich rede die Wahrheit, wenn ich sage, daß die Seele sich selbst nicht mehr kennt.« Es erwacht in ihr ein unwiderstehliches Verlangen, Gott zu preisen und für ihn zu leiden. Sie sehnt sich nach Bußübungen und Einsamkeit. »Dazu hegt sie den sehnlichsten Wunsch, daß alle Menschen Gott erkennen möchten, und sieht sie, daß er beleidigt wird, so empfindet sie großen Schmerz.« Und obwohl sie in ihrem Leben »noch keine so große Ruhe und keinen solchen Frieden genossen hat«, ist sie doch unruhig. Denn nachdem sie eine solche Ruhe gekostet hat – besonders, wenn es öfters geschieht –, ist ihr alles auf Erden zuwider ...« »Alles, was die Seele für Gott tun kann, ist ihr im Verhältnis zu ihrem Verlangen zu wenig ... Ihre Anhänglichkeit an Verwandte, Freunde und zeitliche Güter ist geschwunden, und weder fromme Anmutungen noch gute Vorsätze noch das Verlangen reichten vorher hin, sich davon zu trennen ... Alles Irdische ist ihr zum Überdruß, da sie erfahren hat, daß die Geschöpfe ihr die wahre Ruhe nicht geben können.« Gott hat ihr in der Vereinigung sein Siegel eingedrückt. »Damit die Seele sich fortan als sein Eigentum erkenne, gibt er ihr von dem Seinigen, das ist, was sein Sohn während seines irdischen Lebens hatte.« Das ist das Verlangen, dieses Leben zu verlassen, das wohl niemand sehnlicher empfunden hat als der Gottessohn. Und daneben die Liebe zu den Seelen und das Verlangen, sie zu retten, die ihm so entsetzliches Leiden verursachten, daß ihm der Tod und die Pein, die ihm vorausgehen sollten, im Vergleich dazu wie nichts erschienen.

Dieses Verlangen, um Gottes willen für das Heil der Seelen (auch der eigenen) zu wirken, ist die beste Frucht der Vereinigung. Und sie ist auch von denen zu erlangen, »welchen der Herr keine

übernatürlichen Gnaden mitteilt«, wie ihnen zum Trost versichert wird. »Denn die wahre Vereinigung unseres Willens mit dem göttlichen läßt sich mit der Hilfe des Herrn gar wohl von uns erreichen, wenn wir ernstlich nach Vereinigung streben, so daß wir nur das wollen, was der Wille Gottes ist.« An jener »wonnevollen Vereinigung« ist das Wertvollste, »daß sie hervorgeht aus derjenigen, von welcher ich jetzt rede, und wir können nicht zu ihr gelangen, wenn nicht die Vereinigung, die in der völligen Hingabe unseres Willens in den göttlichen besteht, eine ganz wahre ist«. Zu dieser Vereinigung des Willens mit dem göttlichen ist »die Aufhebung der Seelenkräfte nicht notwendig«. Aber »sterben muß der Seidenwurm und zwar mehr als dort auf eigene Kosten. Denn dort wird das Sterben durch das neue Leben, welches die Seele gewonnen hat, sehr erleichtert; hier aber, wo sie noch ganz ihr altes Leben hat, muß sie selbst den Wurm ertöten.« Mit dem Willen Gottes ganz vereint, heißt vollkommen sein, und dazu »verlangt der Herr nur zwei Stücke von uns: die Liebe zu Seiner Majestät und die Liebe zum Nächsten. Diese doppelte Liebe also zu üben, müssen wir uns Mühe geben; denn dann, wenn wir hierin vollkommen unsere Pflicht erfüllen, tun wir den Willen Gottes und werden so eins mit ihm sein.« Das sicherste Zeichen für das Vorhandensein der Gottesliebe ist die deutlich erkennbare Nächstenliebe. »Denn der Herr liebt uns so sehr, daß er zur Belohnung der Liebe, die wir zum Nächsten tragen, unserer Liebe zu ihm auf tausendfältige Weise Wachstum verleiht.« Überdies würden wir »bei der Verderbnis unserer Natur ... die Liebe zum Nächsten nie vollkommen üben, wenn sie nicht aus der Liebe Gottes, als aus ihrer Wurzel hervorsproßt«.

So gibt es offenbar zwei Wege zur Vereinigung mit Gott und damit zur Vollkommenheit der Liebe: ein mühsames Emporklimmen durch eigene Anstrengung, freilich mit Gottes Gnadenhilfe, und ein Emporgetragenwerden, das viel eigene Arbeit erspart, dessen Vorbereitung und Auswirkung aber doch an den Willen hohe Anforderung stellt. Im übrigen ist für die Seelen, die der Herr auf dem mystischen Gnadenweg führt, das Gebet der Vereinigung nur eine Vorbereitung für eine noch höhere Stufe: die geistige Verlobung, die in der sechsten Wohnung stattfindet. Bis dahin »besteht ... zwischen Gott und der Seele nur das Verhältnis wie hinieden zwischen zwei Personen, die sich erst gegenseitig verloben wollen«. Sie suchen einander kennenzulernen und ihre Liebe zu prüfen. »So geschieht es auch bei dem Gebet der Vereinigung, nur ist hier der Vertrag schon fertig. Die Seele weiß schon gar wohl, wie vorteilhaft die einzugehende Verbindung für sie ist, und entschlossen, in allem den Willen ihres Bräutigams zu tun, sucht sie ihm, auf alle ihr mögliche Weise zu gefallen. Aber auch die göttliche Majestät, der die Aufrichtigkeit ihrer Liebe gut bekannt ist, hat ihr Wohlgefallen an der Seele. Darum will der Herr in seiner Barmherzigkeit, daß sie ihn noch mehr kennen lerne; er kommt mit ihr zusammen und vereinigt sie mit sich ... Weil aber dieser Bräutigam so erhaben ist, darum macht er sie durch diesen Anblick würdiger, ihm, wie man sich ausdrückt, ihre Hand zu reichen. Denn die Seele wird dadurch von einer solchen Liebe zu ihm entflammt, daß sie ihrerseits alles tut, was in ihren Kräften steht, damit diese göttliche Verlobung ja nicht durch ihre Schuld verhindert werde.« Aber auch die sechste Wohnung ist noch nicht der Ort der Ruhe für die Seele. Ihre Sehnsucht verlangt nach der dauernden Vereinigung, die ihr erst in der siebenten Wohnung gewährt werden soll, und sie wird noch

durch die härtesten äußeren und inneren Leiden erprobt. Sie wird von den heftigsten inneren Stürmen heimgesucht, die nur mit den Peinen der Verworfenen zu vergleichen sind und denen nur Gott ein Ende machen kann. Das geschieht freilich, und zwar indem der Herr »unerwartet mit einem einzigen Wort, das er spricht oder durch einen Zufall, den er herbeiführt, alles so plötzlich verscheucht, als wäre in der Seele keine trübe Wolke gewesen ... Wie ein Kämpfer, der siegreich aus einer gefährlichen Schlacht hervorging, lobpreist die Seele unseren Herrn; denn er ist es, der den Sieg erfocht. Sie sieht ganz klar ein, daß nicht sie selbst gekämpft ... und so erkennt sie denn deutlich ihre Armseligkeit und wie wenig wir aus uns selbst vermögen, wenn der Herr seine Hand uns entzieht.« Freilich bedarf die Seele, »um zu dieser Erkenntnis zu gelangen, ... keiner Betrachtung mehr; denn nachdem sie sich so gänzlich unfähig gesehen, hat sie aus der Erfahrung unsere Armseligkeit und Nichtigkeit kennengelernt«. Zu den Leiden dieser Stufe gehört auch die Unfähigkeit zu beten. Die Seele findet weder bei Gott noch bei den Geschöpfen Trost. Was ihre Lage noch am ehesten erträglich macht, »sind Werke der Liebe und andere äußere Beschäftigungen, sowie das Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, der diejenigen nie verläßt, die auf ihn hoffen«.

Bei all diesen Leiden bleibt es der Seele doch nicht verborgen, wie nahe sie dem Herrn bereits ist. Er macht sich bemerkbar durch »feine und zarte Antriebe, die vom Innersten der Seele ausgehen ... Sie sind ganz verschieden von allem, was wir in uns selbst anregen können, und ebenso von den eben schon besprochenen Süßigkeiten. Oft, wenn die Seele ganz unbekümmert ist und gar nicht an Gott denkt, wird sie von Seiner Majestät wie durch einen schnell sie durchbohrenden Pfeil oder wie durch einen plötzlichen Donner geweckt. Sie hört zwar keinen Schall, aber sie erkennt gar wohl, daß Gott sie gerufen und zwar so deutlich, daß sie manchmal, besonders, wenn ihr diese Gnade noch neu ist, erzittert und sogar klagt, obgleich sie nichts Schmerzliches empfindet. Sie fühlt sich auf das lieblichste verwundet, ohne jedoch zu wissen, wie und von wem sie die Wunde empfangen; aber das erkennt sie gut, daß dieselbe etwas Kostbares ist, und sie möchte gar nie mehr davon geheilt werden.« Obwohl sie ihren Bräutigam »als gegenwärtig erkennt, will er sich doch nicht so offenbaren, daß sie seiner genießen könnte. Das ist ihr »eine große, jedoch liebliche und süße Pein«, deren sie sich nicht entledigen möchte, »weil sie eine größere Befriedigung dabei empfindet als selbst bei der wonnigen Vertiefung im Gebet, die ohne Pein ist«. Gott gibt ihr seine Anwesenheit in der Seele durch »ein so gewisses Zeichen« bekannt, daß sie unmöglich zweifeln kann, und durch ein so durchdringendes Pfeifen, daß ihr ein Nichthören unmöglich ist ... Denn wenn der Bräutigam, der in der siebenten Wohnung sich befindet, auf diese Art, die aber kein förmliches Reden ist, zur Seele spricht, scheint es nicht anders, als daß alle Bewohner der anderen Gemäcker, die Sinne, die Einbildungskraft und die übrigen Kräfte, sich nicht zu regen wagen«. Dabei »bleiben alle Sinne und Kräfte von jeder Versenkung frei. Sie schauen zu, was dies sein könnte, ohne jedoch irgendwie die Seele zu stören, und meines Erachtens unfähig, etwas zur Vermehrung oder Verminderung dieser wonnigen Pein beizutragen.«

»Der Herr pflegt noch auf andere Weisen die Seelen zu wecken. Unerwartet, und ohne an etwas Innerliches zu denken, scheint manchmal die Seele, während sie auch nur mündlich betet, von einer

wonnevollen Entflammung erfaßt zu werden. Es kommt ihr da vor, als lasse sich plötzlich ein so starker Wohlgeruch (in ihr) wahrnehmen, daß er sich allen Sinnen mitteilt.« »Wohlgeruch« ist dabei wieder nur ein Bild für das, was gemeint ist. Dadurch »will der Bräutigam der Seele nur zu erkennen geben, daß er da sei«.

Eine dritte Art sind »gewisse Ansprachen an die Seele, die von mannigfacher Art sind. Es scheinen nämlich einige ... von außen, einige ganz aus dem Innern der Seele und wieder andere aus ihrem oberen Teil zu kommen.« Bei all diesen Ansprachen ist Täuschung möglich, denn sie können »von Gott, vom bösen Feinde oder von der eigenen Einbildungskraft herrühren«. »Das erste und sicherste Zeichen« ihrer göttlichen Herkunft »ist die Macht und Herrschaft; welche die Ansprachen Gottes mit sich führen; denn da ist Sprechen und Wirken vereint«. Ist z. B. die Seele »ganz erfüllt von Trübsal und innerer Unruhe, in ... Verfinsterung des Verstandes und Trockenheit des Geistes« und »vernimmt sie nur ein einziges Wort, wie z. B.: »Betrübe dich nicht!«, so ist sie »beruhigt, von ihrer Trübsal befreit und voll des klarsten Lichtes«.

»Das zweite Zeichen, welches den göttlichen Ursprung solcher Ansprachen zu erkennen gibt, ist, daß dieselben in der Seele eine große Ruhe zurücklassen, eine andächtige und friedvolle Sammlung in ihr bewirken und sie zum Lobe Gottes anregen«; das dritte, daß sie »sehr lange und manchmal gar nie mehr dem Gedächtnis entschwinden«. Dazu kommt der feste Glaube, daß solche Worte, wenn sie Zukünftiges voraussagen, sich erfüllen werden, auch wenn die Erfüllung Jahre hindurch auf sich warten läßt und unmöglich scheint.

Für ganz sicher von Gott kommend hält sie die Ansprachen, die nicht mit den Sinnen oder der Einbildungskraft vernommen werden, sondern rein verstandesmäßig. Sie sind durch eine so große Deutlichkeit ausgezeichnet, »daß die Seele es merken würde, wenn dem Vernommenen auch nur eine Silbe fehlte ... Zweitens vernimmt man die göttlichen Ansprachen oftmals, ohne zuvor an das gedacht zu haben, was sie besagen, d. h. ganz unerwartet, und zuweilen selbst dann, wenn man gerade in der Unterhaltung mit jemandem begriffen ist.« »Drittens ist es, wenn Gott zur Seele redet, ebenso, wie wenn jemand den Worten eines anderen nur zuhörte; kommt aber die Ansprache von der Einbildungskraft, dann ist es, wie wenn jemand das, was er von einem anderen gern hören möchte, allmählich selbst zusammensetzte. Viertens haben die göttlichen Worte etwas ganz Verschiedenes von anderen Worten; ein einziges enthält viel mehr, als unser Verstand so schnell erfinden könnte. Fünftens wird oftmals der Seele zugleich mit dem, was ihr Gott durch Worte zu verstehen gibt, auf eine Weise, die ich nicht erklären kann, noch viel mehr als diese Worte sagen, ohne Worte geoffenbart.« Auf solche innere Ansprachen, um die es sich hier handelt, muß die Seele horchen. Denn da bringt der Geist selbst, welcher spricht, alle anderen Gedanken zum Schweigen und nötigt die Seele, das anzuhören, was er zu ihr spricht.«

Manchmal wird die Seele von einem Gotteswort so betroffen, daß sie in Verzückung gerät: »Es scheint, als ob der Herr, von Mitleid wegen der Leiden, die er sie so lange Zeit in ihrem Verlangen nach ihm

erleiden sah, gerührt, aus ihrem Innern den schon besprochenen Funken auflodern ließe. Dadurch ganz verzehrt, geht sie dann, gleich dem Vogel Phönix, verjüngt aus der Glut hervor, und es ist fromm zu glauben, daß ihr ihre Sünden vergeben sind, vorausgesetzt, daß ihr die nötige Zubereitung nicht fehlte und daß sie die von der Kirche verordneten Mittel gebraucht hatte. Nachdem sie in solcher Weise rein geworden, vereinigt sie der Herr mit sich, und niemand außer ihnen beiden weiß davon, ja die Seele selbst erkennt es nicht in einer Weise, daß sie es nachher erklären könnte, obwohl sie nicht ohne innere Empfindung dabei ist ...« Damit ist eine hohe Erleuchtung verbunden, so daß »die Seele nie in solcher Weise wie hier zu göttlichen Dingen aufgeweckt ist und nie eines solchen Lichtes und einer solchen Erkenntnis der göttlichen Majestät sich erfreut«. Und dies, trotzdem »die Vermögen der Seele und die Sinne so aufgehoben sind, daß man sagen kann, sie seien tot. Wie läßt es sich also denken, daß die Seele dieses Geheimnis erkenne? Ich weiß es nicht; und vielleicht weiß es überhaupt kein geschaffenes Wesen, sondern nur der Schöpfer«.

Trotzdem man von diesen Gnaden nachher nichts zu sagen weiß, »bleiben sie doch dem Innersten der Seele so tief eingeschrieben, daß man ihrer nie mehr vergißt« und »gewisse Wahrheiten von der Größe Gottes einer solchen Seele sich so tief einprägen, daß sie, selbst wenn sie den Glauben noch nicht hätte, der ihr sagt, wer Gott ist und daß sie verpflichtet sei, ihn als Gott zu glauben, von diesem Augenblick an ihn als Gott anbeten würde, wie Jakob getan, als er die Leiter geschaut«. Zugleich schaut sie in der Verzückerung etwas von den Herrlichkeiten jener »Wohnung des höchsten Himmels, die wir im Innern unserer Seele selbst haben müssen«. Das geschieht nur wie mit einem flüchtigen Blick, da sie meist »so ganz in den Genuß Gottes versenkt ist, daß ihr ein so großes Gut genügt«; immerhin »kann sie sich dann, wenn sie wieder zu sich gekommen, die geschauten Herrlichkeiten vergegenwärtigen, ohne jedoch etwas davon erzählen zu können«. Und damit sie sich ganz ungestört in die Betrachtung des Herrn sowie des Reiches, das sie als seine Braut gewinnt, versenken könne, »duldet er kein Hindernis, weder von seiten der Vermögen noch von seiten der Sinne, und darum gebietet er, daß schnell die Türen aller dieser Wohnungen geschlossen werden«; ebenso die Türen »der Burg und ihrer Einfriedung«; nur die des Gemaches, welches er selbst bewohnt, bleibt offen, damit wir in dasselbe eingehen können«. In der Tat sind die beiden letzten Wohnungen nicht streng voneinander getrennt; »jedoch kommt in der letzten Wohnung so manches vor, was nur denen geoffenbart wird, die in dieselbe eingehen«. Die große Ekstase, in der die natürliche Tätigkeit der äußeren und inneren Sinne sowie der geistigen Kräfte aufgehoben ist, dauert meist nicht lange. Aber auch, wenn sie ganz vorüber ist, bleibt »der Wille noch versenkt ... und der Verstand so verloren ..., daß es scheint, er könne auf nichts achten als auf das, was den Willen zum Lieben anzuregen vermag; denn dazu ist dieser äußerst geweckt; während er sich den Geschöpfen gegenüber wie schlafend verhält und kein Verlangen hat, sich mit irgendeinem solchen zu beschäftigen. Dies dauert einen Tag, ja auch mehrere Tage so fort.«

Dem Wesen nach mit der Verzückerung eins, aber in seinem Verlauf, »im Innern ... in einer von dieser ganz verschiedenen Weise empfunden«, ist das, was die Heilige »Geistesflug« nennt; wobei man »urplötzlich eine hastige Bewegung der Seele merkt und der Geist mit einer solchen Schnelligkeit

dahingerissen zu werden scheint; daß man, besonders am Anfang, von großer Furcht befallen wird.« Das »geschieht in einer Weise, daß es wahrhaftig den Anschein hat, der Geist scheide vom Leibe; und doch ist es andererseits gewiß, daß die Person nicht tot ist. Indessen kann sie wenigstens für einige Augenblicke selbst nicht sagen, ob die Seele im Leibe ist oder außer dem Leibe. Ist sie aber wieder zu sich gekommen, so meint sie in einem ganz anderen Lande gewesen zu sein, als in dem wir leben.« Dabei wird »ihr in einem Augenblick vieles auf einmal gelehrt ... ; von dem sie, selbst wenn sie viele Jahre lang mit ihrer Einbildungskraft und ihrem Verstand sich mühen wollte, auch nicht den tausendsten Teil zu erdenken vermöchte«. Was hier mit der Seele vorgeht, sucht die Heilige so zu erklären: »daß die Seele, die mit dem Geist eins ist wie auch die Sonne und ihre Strahlen eins sind, während sie in ihrem Wohnsitz bleibt, durch die Kraft der Wärme, die ihr von der wahren Sonne der Gerechtigkeit zukommt, einem gewissen höheren Teil nach sich über sich selbst erhebt.« Der Geistesflug geht schnell vorüber, aber es bleibt der Seele ein großer Gewinn zurück: »... Erkenntnis der Größe Gottes ... Selbsterkenntnis und Demut bei dem Gedanken, wie ein im Vergleich mit dem Schöpfer so großer Herrlichkeiten so niedriges Wesen es gewagt habe, ihn zu beleidigen, und wie es ferner noch wage, zu ihm das Auge zu erheben ... ; ... eine große Geringschätzung aller Dinge dieser Erde, insofern sie nicht zum Dienst eines so großen Gottes angewendet werden können.« Als weitere Wirkung bleibt eine große Sehnsucht zu sterben und das Verlangen, sich vor der geringsten Unvollkommenheit zu hüten. Solche Seelen möchten dann gern allen Verkehr mit den Menschen meiden. »Auf der anderen Seite jedoch möchten sie wieder mitten in die Welt sich begeben, um zu sehen, ob sie etwa dazu beitragen könnten, daß eine Seele mehr Gott lobte.« Dazu »verleiht ihr der Herr zuweilen auch einen gewissen inneren Jubel und ein so seltsames Gebet, daß sie gar nicht verstehen kann, was es ist ... Nach meinem Dafürhalten ist dies eine innige Vereinigung der Seelenvermögen mit Gott, nur daß der Herr denselben, wie auch den Sinnen, die Freiheit läßt, die Freude zu genießen, womit er sie erfüllt, ohne daß sie jedoch begreifen könnten, was sie genießen und wie sie es genießen ... Diese Freude ist so überschwenglich groß, daß die Seele sie nicht für sich allein genießen, sondern sie allen verkünden möchte, damit alle ihr helfen, unsern Herrn zu loben; denn dahin zielt all ihr Streben.«

Seelen, die zu hoher Stufe der Beschauung erhoben wurden, fällt es nachher schwer, in verstandesmäßiger Betrachtung über die Geheimnisse des Lebens und Leidens Christi nachzudenken. Die Heilige warnt aber dringend davor, solche Betrachtungen als für immer erledigt anzusehen, »weil der Wille zu seiner Entflammung noch gar oft der Beihilfe des Verstandes bedarf«.

Alle Gnaden, die in der sechsten Wohnung empfangen werden, dienen nur dazu, ihren Sehnsuchtsschmerz zu steigern, »weil mit der immer mehr zunehmenden Erkenntnis der Herrlichkeiten ihres Gottes, von dessen Genuß sie sich noch so getrennt und fern sieht, ihr Verlangen nach ihm immer viel heftiger wird; denn auch ihre Liebe wächst in dem Grade, in welchem ihr dieser große Gott und Herr zu erkennen gibt, wie sehr er geliebt zu werden verdient«. Oft fühlt sie sich beim Gedanken an das Säumen des Todes wie von einem feurigen Pfeil durchbohrt und »im tiefsten und innersten Grunde

der Seele« verwundet, »wo dieser schnell vorübergehende Blitzstrahl alles zu Asche verbrennt, was er Irdisches von unserer Natur vorfindet«. Die Pein der Sehnsucht bringt die Seele wirklich dem Tode nahe. Und ebenso gerät ihr Leben in Gefahr durch »ein Übermaß von Freude und Wonne, welches die Seele in Wahrheit zu erdrücken scheint, so daß nur ganz wenig mehr fehlt, und sie würde aus dem Leibe scheiden ...« Das ist ihre letzte Vorbereitung für die Erhebung auf die höchste Stufe des Gnadenlebens, die auf Erden erreichbar ist.

»Wenn es unserem Herrn gefällt, sich der Seele, die er geistigerweise schon zur Braut genommen, in seinem Mitleiden über das, was sie durch ihr Verlangen bisher mit ihm gelitten hat und noch leidet, zu erbarmen, so führt er sie, bevor die geistige Vermählung vollzogen wird, in seine eigene, das ist in diese siebente Wohnung ein« Das geschieht in einer Verstandesvision, in der sich alle drei Personen zu ihrem Geist niedersenken. Durch eine wunderbare Erkenntnis, die ihr gegeben wird, sieht die Seele alsdann mit größter Gewißheit, wie alle drei Personen nur eine Wesenheit, eine Macht, ein Wissen und ein Gott sind; und zwar sieht sie das in einer Weise, daß man sagen kann, sie erkenne das, was wir sonst durch den Glauben festhalten, durch Schauen, obwohl sie weder mit den Augen des Leibes noch auch ... mit den Augen der Seele etwas sieht. Alle drei Personen teilen sich ihr mit, sprechen zu ihr und erschließen ihr das Verständnis jener Worte des Evangeliums, die der Herr gesprochen, daß nämlich er und der Vater und der Heilige Geist kommen und Wohnung nehmen werden in der Seele, die ihn liebt und seine Gebote hält.« Diese »göttliche Gesellschaft« verläßt die Seele nun nicht mehr; sie sieht sie aber nicht immer in der gleichen Klarheit wie das erste Mal; diese Klarheit zu erneuern steht allein bei Gott. Die Seele soll nicht beständig in diese Anschauung vertieft sein, sondern ihren Pflichten nachgehen. Ja, »sie achtet weit mehr als vorher auf alles, was den Dienst Gottes angeht, und nur, wenn sie frei von Geschäften ist, weilt sie in dieser angenehmen Gesellschaft«. Dabei ist es, als ob das Wesentliche der Seele »auch bei noch so großen Leiden und noch so vielen Geschäften sich gar nie von jenem Gemach entferne« und als sei die Seele geteilt, Maria und Martha zugleich. Es zeigt sich »ein ganz offener Unterschied zwischen der Seele und dem Geist, obgleich im übrigen beide ein und dasselbe sind. Man erkennt da zuweilen eine so feine Teilung, daß sie verschieden voneinander zu wirken scheinen, je nach der Wonne (oder: der Erkenntnis). Auch scheint mir, daß die Seele etwas von ihren Vermögen Verschiedenes ist ...«

Der »Vermählung« ging bei der Heiligen eine Vision der Einbildungskraft voraus: der Herr zeigte sich ihr »nach der Kommunion in einer hellglänzenden Gestalt von ausgezeichnete Schönheit und großer Majestät, wie er nach seiner Auferstehung war, und sprach zu ihr, es sei nun Zeit, daß sie fortan sich seiner Angelegenheiten als der ihrigen annehme, er dagegen werde für die ihrigen Sorge tragen«. Die Vermählung selbst »geht im innersten Mittelpunkt der Seele vor sich, an dem Ort, wo Gott selbst wohnen muß. Meines Erachtens bedarf er auch keiner Tür, um da einzugehen ... ; denn bei allem bisher Besprochenen scheint er sich der Sinne und der Vermögen zu bedienen, und auch die erwähnte Erscheinung der Menschheit des Herrn muß wohl in dieser Weise geschehen sein. Was aber bei der Vereinigung durch die geistige Ehe vor sich geht, ist ganz anderer Art. Hier zeigt sich der Herr der

Seele in ihrem Mittelpunkt nicht in einer einbildlichen, sondern in einer Verstandesvision, die noch feiner ist, als die früher besprochenen, so wie er, ohne durch die Tür einzugehen, den Aposteln erschienen ist, als er zu ihnen sprach: »Der Friede sei mit euch!« Was Gott hier der Seele in einem Augenblick mitteilt, ist ein so großes Geheimnis, eine so hohe Gnade und erfüllt sie mit einer so außerordentlichen Wonne, daß ich es mit nichts anderem vergleichen kann als mit der himmlischen Glorie, die der Herr ihr für jenen Augenblick offenbaren will, und zwar auf eine so erhabene Weise wie durch keine andere Vision oder geistige Süßigkeit. Man kann darüber nicht mehr sagen, als daß die Seele oder vielmehr der Geist der Seele, soviel man es erkennen kann, eins mit Gott geworden ist, der, da er selbst ein Geist ist, seine Liebe zu uns dadurch zeigen wollte, daß er einigen Personen offenbarte, wie weit dieselbe gehe, damit wir die Größe seiner Erbarmung preisen. Denn in solcher Weise hat er sich mit dem Geschöpf verbinden wollen, daß er sich nicht mehr davon trennen will ...«

Der Strom, der sich der Seele mitteilt, überflutet von ihrem Innersten her auch ihre Kräfte. Es ist »deutlich wahrzunehmen, daß in unserem Innern ... eine Sonne vorhanden ist, von der ein helles Licht ausströmt, das sich aus dem Innern der Seele auf ihre Vermögen ergießt. Die Seele weicht ... nicht von diesem Mittelpunkt und verliert nicht ihren Frieden ...«

Dieser Frieden soll aber nicht so verstanden werden, als sei die Seele »ihres Heils gewiß und könne fortan gar nicht mehr fallen«. Sie selbst hält sich dessen nicht für versichert, vielmehr wandelt sie »mit viel größerer Furcht als ehemals« und hütet »sich vor jeder auch geringen Beleidigung Gottes«.

Die erste Wirkung der Vermählung ist »ein solches Selbstvergessen der Seele, daß es scheint, sie hätte ... aufgehört zu sein ... ; ihr ganzes Streben geht jetzt vielmehr dahin, die Ehre Gottes zu fördern; so daß es scheint, die Worte, die er zu ihr gesprochen, sie solle seine Angelegenheiten als die ihrigen betrachten, indes er die ihrigen als die seinigen ansehen werde, seien an ihr in Erfüllung gegangen«.

»Die zweite Wirkung ist ein großes Verlangen zu leiden«, aber ohne »daß es diese Seelen beunruhigte, wie dies sonst der Fall war. Denn sie verlangen so sehr, daß in allem Gottes Wille in ihnen geschehe, daß ihnen alles recht ist, was immer Seine Majestät tut«. Und wenn sie sich früher nach dem Tode sehnten, so ist jetzt ihr Verlangen, Gott »zu dienen und zu seinem Lobe zur Förderung irgendeiner Seele, wenn es möglich wäre, beizutragen, so groß, daß sie, weit entfernt von dem Verlangen zu sterben, vielmehr noch recht lange unter den größten Leiden zu leben wünschen, damit, wenn es möglich wäre, der Herr durch sie gelobt werde ...« Sie haben »auch kein Verlangen mehr nach geistlichen Wonnen und Süßigkeiten«, »leben in einer großen Losschälung von allem Geschaffenen und wünschen, immer allein zu sein oder zum Nutzen irgendeiner Seele sich zu beschäftigen. Sie haben weder Trockenheit des Geistes noch innere Leiden, sondern ... sind ... von einer so zärtlichen Liebe« zum Herrn »erfüllt, daß sie ihn ohne Unterlaß loben möchten. Werden sie aber hierin schläfrig, so weckt sie der Herr selbst ... wieder auf, so daß ganz deutlich ist, diese Anregung ... gehe von dem Innern der Seele aus;« »sie kommt weder vom eigenen Denken noch vom Gedächtnis noch ist sie etwas, daß man denken könnte, die Seele habe ihrerseits etwas dazu beigetragen«. »Alles, was der Herr zur

Förderung und Belehrung der Seele hier tut, geschieht mit einer solchen Ruhe, daß es mich an den Bau des salomonischen Tempels erinnert, wo kein Lärm zu hören war. ... Da bedarf es keiner Tätigkeit, keines Suchens des Verstandes; denn der Herr, der ihn erschaffen, will ihn hier in Ruhe haben, und nur durch eine kleine Ritze darf er sehen, was da vorgeht.« Die Verzückungen hören auf dieser Stufe fast ganz auf. Das läßt sich vielleicht aus dem verstehen, was die Heilige als den Zweck der ganzen Gnadenführung ansieht. Das ist nicht etwa nur die »Ergötzung der Seelen«, vielmehr sollen alle Gnaden »zur Stärkung unserer Schwachheit dienen, damit wir dem Herrn durch Ertragung vieler Leiden nachfolgen« und rastlos für das Reich Gottes wirken. »Dahin zielt das innerliche Gebet und dazu dient auch die geistige Vermählung, daß unaufhörlich Werke, lauter Werke daraus hervorgehen ...«

Das Reich der Seele und der Weg, den sie selbst von den »Ringmauern« bis zum »Mittelpunkt« zurücklegt, ist möglichst mit den eigenen Worten unserer heiligen Mutter dargestellt worden, weil man schwerlich bessere finden kann. Es soll jetzt nur noch hervorgehoben werden, was dieses Bild der Seele mit dem früher gezeichneten gemeinsam hat und was es davon unterscheidet. Gemeinsam ist vor allem die Auffassung der Seele als eines weit ausgedehnten Reiches, in dessen Besitz der Eigentümer erst gelangen muß, weil es dem Menschen von Natur aus (allerdings dürfen wir wohl sagen: von der gefallenen Natur aus) eigen ist, sich an die Außenwelt zu verlieren. Dabei ist zu scheiden zwischen der sachlichen Hingabe, etwa des Kindes oder des Künstlers, die bis zur »Selbstvergessenheit« geht, aber zur gegebenen Zeit eine ebenso sachliche Hinwendung ins eigene Innere nicht ausschließt, und der Verstrickung in die Dinge der Welt, die der sündhaften Begehrlichkeit entspringt und die »Einkehr« hemmt oder zur Quelle einer falschen Beschäftigung mit sich selbst werden kann.

Das führt bereits auf den Hauptunterschied der beiden Darstellungen, der in der Verschiedenheit der leitenden Absichten begründet ist. Der Heiligen ist es rein darum zu tun, die »Seelenburg«, das »Haus Gottes« zu zeichnen und deutlich zu machen, was sie selbst erfahren hat: wie der Herr selbst die Seele aus ihrer Verlorenheit an die äußere Welt zurückruft, sie näher und näher an sich zieht, bis er sie schließlich in ihrem eigenen Mittelpunkt mit sich vereinen kann. Es lag ihr durchaus fern zu erwägen, ob dem Bau der Seele auch abgesehen von der Einwohnung Gottes noch ein Sinn zukomme und ob es vielleicht noch eine andere »Pforte« gebe als die des Gebets. Beide Fragen müssen wir anscheinend bejahend beantworten. Die Menschenseele hat als Geist und Ebenbild des göttlichen Geistes die Aufgabe, die ganze geschaffene Welt erkennend und liebend aufzunehmen, ihren Beruf darin zu verstehen und entsprechend zu wirken. Dem Stufenbau der geschaffenen Welt entsprechen die »Wohnungen« der Seele: sie ist von einer verschiedenen Tiefe her zu erfassen. Und wenn die innerste Wohnung dem Herrn der Schöpfung vorbehalten ist, so gilt doch auch, daß nur von der letzten Tiefe der Seele aus, gleichsam vom Mittelpunkt des Schöpfers aus, ein wirklich entsprechendes Bild der Schöpfung zu gewinnen ist: immer noch kein allumfassendes, wie es Gott selbst eigen ist, aber doch ein Bild ohne Verzerrungen. So bleibt durchaus bestehen, was die Heilige so klar gezeigt hat: daß das Eingehen eine schrittweise Annäherung an Gott bedeutet. Es bedeutet aber zugleich das fortschreitende

Erringen einer immer reineren und sachgemäßen Einstellung zur Welt. Wenn die sündhafte Verstrickung in die Dinge der irdischen Welt zunächst eine vollständige Loslösung von ihnen fordert, um zu Gott gelangen zu können, so ist die »Entrückung« nicht Ziel, sondern Weg. Das Ende zeigt ja, daß der Seele schließlich ihre ganze natürliche Wirkungskraft wiedergegeben wird, um im Dienst des Herrn arbeiten zu können.

Als Geist und Bild des göttlichen Geistes hat die Seele nicht nur von der äußeren Welt, sondern auch von sich selbst Kenntnis: ihr ganzes geistiges Leben ist »bewußt« und ermöglicht ihr ein Zurückblicken auf sich selbst, auch ohne daß sie durch die Pforte des Gebetes eingeht. Allerdings ist wohl zu bedenken, auf was für ein Selbst die Seele dann stößt, und das hängt damit zusammen, durch welche andere Pforte sie eingeht. Eine Möglichkeit des Zugangs ins Innere ergibt sich aus dem Verkehr mit anderen Menschen. Die natürliche Erfahrung gibt uns ein Bild von ihnen und führt uns darauf, daß auch sie ein Bild von uns haben. Und so kommen wir dazu, uns selbst gleichsam »von außen« zu betrachten. Es mag manches Richtige dabei festgestellt werden, aber wir dringen dabei selten tiefer in uns ein; und es sind mit dieser Erkenntnis viele Fehlerquellen verbunden, die uns verborgen bleiben, solange uns Gott nicht durch eine wahrhafte innere Erschütterung – durch einen »Ruf« ins Innere – die Binde von den Augen nimmt, die jedem Menschen in besonderem Maße sein eigenes Innere verhüllt.

Ein anderer Antrieb zur Hinwendung auf das eigene Selbst ergibt sich erfahrungsgemäß rein durch das Erstarren des Eigenwesens in der Zeit des Reifens vom Kinde zum Jugendlichen. Die spürbaren Wandlungen im Innern lenken von selbst den Blick darauf hin. Aber mit dem echten und gesunden Verlangen nach Selbsterkenntnis, das die Entdeckung dieser »inneren Welt« weckt, mischt sich gewöhnlich ein übersteigerter Drang, dieses »Selbst« zur Geltung zu bringen. Das wird wiederum zu einer Täuschungsquelle, die ein falsches »Bild« des eigenen Selbst erstehen läßt. Dazu kommt, daß sich zu dieser Zeit längst jene Betrachtung des eigenen Selbst unter dem Bilde, wie es die andern von außen sehen, angebahnt hat, ja selbst eine Formung der Seele von außen her, und zur Verdeckung ihres eigentlichen Wesens beiträgt.

Und denken wir schließlich an die wissenschaftliche Erforschung der »inneren Welt«, die sich diesem Seinsgebiet wie allen anderen zugewendet hat, so ist es ganz erstaunlich, was vom Reich der Seele übriggeblieben ist, seit die »Psychologie« in der Neuzeit begonnen hat, sich ganz unabhängig von allen religiösen und theologischen Betrachtungen der Seele ihren Weg zu bahnen: das Ergebnis war im 19. Jahrhundert eine »Psychologie ohne Seele«. Sowohl das »Wesen« der Seele als ihre »Kräfte« wurden als »mythologische Begriffe« ausgeschaltet, und man wollte sich nur noch mit den »psychologischen Phänomenen« beschäftigen. Und was waren das für »Phänomene«?

Die Psychologie der letzten drei Jahrhunderte läßt sich nicht in einem einfachen Bild einheitlich kennzeichnen, denn es hat immer verschiedene Richtungen nebeneinander gegeben. Aber der Hauptstrom, der mit den Bemühungen der englischen Empiristen einsetzte, hat sich doch immer mehr im Sinne eines naturwissenschaftlichen Verfahrens gestaltet und ist schließlich dabei gelandet, alle

seelischen Regungen aus einfachen Sinnesempfindungen, wie ein räumliches und stoffliches Ding aus Atomen, zusammensetzen zu wollen: man hat nicht nur alles Bleibende und Dauernde, die Wirklichkeitsgrundlage der wechselnden »Erscheinungen«, d. h. des fließenden Lebens, geleugnet, sondern aus dem Fluß des seelischen Lebens selbst Geist, Sinn und Leben ausgeschaltet. Was heißt das anderes, als daß man von der »Seelenburg« nur die »Ringmauern« stehen ließ, und auch von ihnen nur Trümmer, die von der ursprünglichen Gestalt kaum noch etwas verrieten, da ja ein Leib ohne Seele kein wahrer Leib mehr ist.

Angeichts dieses Trümmerfeldes wird man zu der Frage gedrängt, ob nicht am Ende doch die Pforte des Gebets der einzige Zugang zum Innern der Seele sei. Jene naturwissenschaftliche Psychologie des 19. Jahrhunderts ist zwar heute ihrer grundsätzlichen Auffassung nach überwunden. Die Wiederentdeckung des Geistes und das Bemühen um eine echte Geisteswissenschaft gehört sicher zu den größten Wandlungen, die sich in den letzten Jahrzehnten auf wissenschaftlichem Gebiet vollzogen haben. Und nicht nur die Geistigkeit und Sinnerfülltheit des seelischen Lebens ist wieder zu ihrem Recht gekommen, man hat auch seine Wirklichkeitsgrundlage wiedergefunden, wenn es auch immer noch Psychologen gibt – erstaunlicherweise sogar gläubige Katholiken –, die es für unerlaubt halten, in wissenschaftlichen Zusammenhängen von der »Seele« zu sprechen. Wenn wir die Bahnbrecher der neuesten Geistes- und Seelenwissenschaft betrachten – ich denke vor allem an Dilthey, Brentano, Husserl und ihre Schülerkreise –, so machen ihre entscheidenden Schriften gewiß nicht den Eindruck, als ob sie religiös bestimmt wären und als ob ihre Verfasser »durch die Pforte des Gebetes eingegangen« waren. Bedenken wir aber, daß Dilthey mit Fragen der protestantischen Theologie wohlvertraut war, wie z. B. seine »Jugendgeschichte Hegels« beweist; daß Brentano katholischer Priester war und auch nach seinem Bruch mit der Kirche, ja bis in seine letzten Lebensstage sich eifrig mit Glaubens- und Gottesfragen beschäftigte; daß Husserl als Brentanos Schüler, ohne selbst die Theologie und Philosophie des Mittelalters zu studieren, eine gewisse lebendige Verbindung mit der großen Überlieferung der »philosophia perennis« hatte, daß er überdies persönlich im Kampf um sein philosophisches Lebenswerk stets vom Bewußtsein einer »Sendung« getragen war und daß im Kreise der Menschen, die ihm wissenschaftlich und menschlich nahestanden, eine starke Bewegung zur Kirche hin einsetzte – dann wird man doch nicht leicht ein bloßes Nebeneinander annehmen, sondern einen tiefen inneren Zusammenhang vermuten dürfen.

Besondere Erwähnung verdient hier das schon öfter genannte Werk des Münchener Phänomenologen Pfänder: »Die Seele des Menschen. Versuch einer verstehenden Psychologie«, dessen Auffassung von der Seele weitgehend mit der unseren übereinstimmt. Von einer Beschreibung der seelischen Regungen ausgehend, sucht Pfänder das Verständnis des seelischen Lebens durch Aufdeckung der es beherrschenden Grundtriebe zu erschließen. Diese Grundtriebe führt er auf einen Urtrieb zurück: den Trieb der Seele nach Selbstausscheidung, der im Wesen der Seele begründet ist. Er sieht in der Seele ein Lebewesen, das sich aus einem Keim zur Vollgestalt auszeugen muß. Es gehört zum eigentümlichen Wesen der Menschenseele, daß zu ihrer Auszeugung freie persönliche Tätigkeit nötig ist. Sie ist aber

»wesentlich Geschöpf und nicht der Schöpfer ihrer selbst. Sie erzeugt nicht sich selbst, sondern sie kann sich selbst nur auszeugen. Im tiefsten Punkt ihrer selbst ist sie nach rückwärts verbunden mit dem dauernd schöpferischen Grund ihrer selbst. Sie kann sich selbst daher nur voll auszeugen, indem sie dauernd in Kontakt bleibt mit dem dauernd schöpferischen Grund.« Das Wesen der Seele wird als Schlüssel zum Verständnis ihres Lebens angesehen. Eine entschiedenere Absage an die »Psychologie ohne Seele« ist kaum denkbar.

Pfänders Werk über die Seele ist sichtlich der Abschluß einer langen Lebensarbeit und das Ergebnis eines ernsten Ringens mit den letzten Fragen. Darum berühren einige Unklarheiten an entscheidenden Stellen geradezu schmerzlich. Das Verhältnis von Seele und Leib bleibt ganz im Dunkeln. Meist wird so gesprochen, als handelte es sich um zwei miteinander vereinte Lebewesen; nur an einer Stelle kommt zum Ausdruck, daß es unentschieden bleiben solle, ob »Leibkeim« und »Seelenkeim« getrennte Keime seien oder ob im Grunde nur ein Keim vorhanden sei. Der Geistbegriff wird als ungeklärt ausgeschaltet und darum gar kein Versuch gemacht, das Verhältnis von Seele und Geist zu ergründen. Um so erstaunlicher mutet die Zuversicht an, zu einem restlosen Verständnis der Seele, ihres Wesens und ihres Lebens, der Menschenseele als solcher wie der Einzelseele, gelangen zu können. Wir stehen vor einem Rest des alten Rationalismus, der keine Geheimnisse anerkennt, der von der Bruchstückhaftigkeit alles geschöpflichen Erkennens nichts zu wissen scheint und selbst das Geheimnis des Verhältnisses der Seele zu Gott vollkommen entschleiern zu können glaubt. Es bleibt ihm selbst verborgen, wieviel er von dem, was er als Ergebnis seiner natürlichen Erkenntnis in Anspruch nimmt, den Glaubenslehren und dem Glaubensleben verdankt.

Es ist nicht möglich, in unserem Rahmen über diese wenigen Anregungen und Andeutungen hinauszugehen. Es wäre eine eigene Aufgabe, die Geschichte der Psychologie einmal unter dem Gesichtspunkt durchzugehen, wie sich Grundeinstellung im Glaubensleben und Auffassung der Seele – beim einzelnen Forscher und im jeweiligen Zeitalter – zueinander verhalten.

Wenn man eine so unfaßliche Blindheit gegenüber dem seelisch Wirklichen gewahrt, wie sie in der naturwissenschaftlichen Psychologie des 19. Jahrhunderts als geschichtliche Tatsache vorliegt, so möchte man meinen, daß nicht bloß Verranntheit in gewisse metaphysische Vorurteile, sondern eine unbewußt leitende Angst vor einer Begegnung mit Gott die Verblendung herbeigeführt und die Tiefen der Seele verhüllt haben mag. Auf der anderen Seite steht die Tatsache, daß niemand so in die Tiefen der Seele eingedrungen ist wie die Menschen, die mit einem heißen Herzen die Welt umfaßt hatten und dann durch die starke Hand Gottes aus der Verstrickung gelöst und in das eigene Innere und Innerste hineingezogen wurden. Neben unserer heiligen Mutter Teresia steht hier in erster Linie, ihr im tiefsten wesensverwandt und auch von ihr so empfunden, der heilige Augustinus. Für diese Meister der Selbsterkenntnis und Selbstdarstellung wurden die geheimen Tiefen der Seele erleuchtet: nicht nur die »Phänomene«, die bewegte Oberfläche des Seelenlebens, waren für sie unleugbare Erfahrungstatsache, sondern auch die Kräfte, die sich in dem unmittelbar bewußten seelischen Leben betätigen, und schließlich sogar das Wesen der Seele.

Und das ist wiederum ein Punkt, in dem wir eine Übereinstimmung zwischen unserer Darstellung und den Zeugnissen der Heiligen festzustellen haben: weil die Seele ein persönlich-geistiges Gebilde ist, darum ist ihr Innerstes und Eigentlichstes, ihr Wesen, aus dem ihre Kräfte und das Wechselspiel ihres Lebens entspringen, nicht nur ein unbekanntes X, das wir zur Erklärung der erfahrbaren seelischen Tatsachen annehmen, sondern etwas, was uns aufleuchten und spürbar werden kann, wenn es auch immer geheimnisvoll bleibt.

Der seltsame Gang, den die Seele bei ihrer Einkehr nach der Beschreibung der Heiligen zurücklegt – daß sie gleichsam sich selbst von den Ringmauern bis zum Innersten durchmißt –, wird vielleicht ein wenig verständlicher durch unsere Scheidung von Seele und Ich. Das Ich erscheint als ein beweglicher »Punkt« im »Raum« der Seele; wo es jeweils seinen Standort nimmt, da leuchtet das Licht des Bewußtseins auf und erhellt einen gewissen Umkreis: sowohl im Innern der Seele wie in der gegenständlichen Welt, der das Ich zugewendet ist. Trotz seiner Beweglichkeit ist das Ich aber doch wiederum gebunden: an jenen selbst unbeweglichen Mittelpunkt der Seele, in dem es eigentlich zu Hause ist. Hierhin wird es immer wieder gerufen, und zwar – das ist wieder ein Punkt, in dem wir über das hinausgehen mußten, was uns die »Seelenburg« bezeugt – nicht nur zur höchsten mystischen Begnadung, der geistlichen Vermählung mit Gott, sondern um von hier aus die letzten Entscheidungen zu treffen, zu denen der Mensch als freie Person aufgerufen wird. Der Mittelpunkt der Seele ist der Ort, von dem aus die Stimme des Gewissens sich vernehmen läßt, und der Ort der freien persönlichen Entscheidung. Weil es so ist und weil zur liebenden Vereinigung mit Gott die freie persönliche Hingabe gehört, darum muß der Ort der freien Entscheidung zugleich der Ort der freien Vereinigung mit Gott sein. Von hier aus wird es auch verständlich, warum von der heiligen Mutter Teresia (ebenso wie von anderen Geisteslehrern) die Hingabe des Willens an den göttlichen als das Wesentlichste an der Vereinigung angesehen wird: die Hingabe unseres Willens ist das, was Gott von uns allen verlangt und was wir leisten können. Sie ist das Maß unserer Heiligkeit. Sie ist zugleich die Bedingung der mystischen Vereinigung, die nicht in unserer Macht steht, sondern freies Geschenk Gottes ist. Darum ergibt sich aber auch die Möglichkeit, vom Mittelpunkt der Seele aus zu leben, sich selbst und sein Leben zu gestalten, ohne mystisch begnadet zu sein.

Als über ihre Zuständigkeit hinausgehend betrachtet die Heilige die Erklärung der Tatsache, die sie als solche klar zu sehen glaubt: daß Geist und Seele eins sind und doch wiederum voneinander zu scheiden. Wir suchten Wege zur Lösung dieses Rätsels einmal durch die Scheidung des inhaltlichen Unterschiedes von Geist und (raumfüllendem) Stoff als verschiedenen Gattungen des Seienden (wobei die Seele auf die Seite des Geistes gehört, aber zu den geistigen Gebilden, die als stoffgestaltende Formen zwischen Geist und Stoff vermitteln) und des formalen Seinsunterschiedes von Leib – Seele – Geist, wonach Seele das Verborgene, Ungestaltete, Geist das frei ausströmende, offenbare Leben ist.

Sodann fanden wir – diesen Unterscheidungen entsprechend – an der Menschenseele verschiedene Seinsrichtungen: als Form des Leibes gestaltet sie sich in einen ihr fremden Stoff hinein und erleidet dabei die Verdunkelung und Belastung, die die Bindung an massenbeschwerten Stoff (den Stoff im

Zustand des Falles) mit sich bringt. Sie gestaltet zugleich sich selbst aus und offenbart sich dabei als persönlich-geistiges Wesen, indem sie in frei-bewußtem Leben ausströmt und sich in das Lichtreich des Geistes erhebt, ohne daß sie aufhörte, verborgener Quell zu sein. Dieser verborgene Quell ist – im Sinne der inhaltlichen Scheidung von Stoff und Geist – ein Geistiges, und je tiefer die Seele in ihn hinabsteigt und je mehr sie sich in ihrem Mittelpunkt befestigt, desto freier kann sie über sich emporsteigen und sich aus der Stoffverhaftung lösen: bis zur Durchschneidung des Bandes zwischen Seele und irdischem Leib – wie sie im Tode, in gewisser Weise aber schon in der Ekstase eintritt – und zur Wandlung der »lebendigen Seele« in einen »lebenspendenden Geist«.