Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg Band 4

Gustav Siewerth zum Gedächtnis

Vom Geheimnis entspringt ~~[illegible]~~ der lebenstiefste Grundzug des zutrauenden Vertrauens. Diese Worte drücken so genau das Wesen der Empfängnis aus der Liebe aus, die sich in der anbergenden Bergung ereignet. Jedes Verschwinden im Verstehen ist Tag um Tag, die ~~ganze~~ tiefste Kindhaftigkeit Gründung ~~des [illegible] Liebe~~ ein sich Auffallen der ~~entrückten aus der Tiefe~~ Entrückung über dem Abgrund der Zeit, dessen Erhebung ~~[illegible]~~ das Kind nicht sich selbst, sondern der Tiefe dankt. Wie das Kind traulich heimatet hat am Leibe und in der Weise des Dem-Ort der Bergung, so vermählt es sich der Mutter in einem

Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg
Band IV
Herausgegeben vom Rektor

Gustav Siewerth zum Gedächtnis

Herausgeber: Wolfgang Behler
unter Mitarbeit
von Georg Thamm

Paed
S
1 A 90
1,4

Bibliothek der
Pädagogischen Hochschule Freiburg
941205

Freiburg im Breisgau: Pädagogische Hochschule Freiburg 1989

Wissenschaftlicher Beirat der Schriftenreihe:

Kurt Abels, Wolfgang Behler, Hartwig Haubrich (Vorsitzender),
Dietgart Kramer-Lauff, Gerhard Messerle

Abbildung auf dem Einband:
Faksimile aus dem Manuskript Siewerths
zu seinem Buch: "Metaphysik der Kindheit"

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Gustav Siewerth zum Gedächtnis / Hrsg.: Wolfgang Behler unter
Mitarb. von Georg Thamm. - Freiburg im Breisgau : Pädagog.
Hochschule, 1989
(Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Freiburg ; Bd. 4)
ISBN 3-925717-04-8
NE: Behler, Wolfgang [Hrsg.]; Pädagogische Hochschule <Freiburg,
Breisgau>: Schriftenreihe der Pädagogischen ...

ISBN 3-925717-04-8
©1989 Pädagogische Hochschule Freiburg i.Br., Kunzenweg 21,
D-7800 Freiburg i.Br.
Alle Rechte vorbehalten
Graphische Gestaltung: Peter Staechelin
Herstellung: Offsetdruck Bernauer, Freiburg

Sultan Ismail

Inhalt

Vorwort: Wolfgang Behler 9

I. Eröffnung

Begrüßung durch den Rektor der Pädagogischen Hochschule Freiburg Wolfgang Schwark 11

Grußworte 14

II. Vorträge und Podiumsdiskussion

Johannes B. Lotz S.J. (München, Rom): Das Sein als Gleichnis Gottes - Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth 23

Podiumsdiskussion: Alma von Stockhausen, Max Müller, Franz Anton Schwarz, Johannes B. Lotz S.J. 41

Heinz Bilz (Direktor am Max-Planck-Institut für Festkörperphysik, Stuttgart): Perspektiven der Naturerfahrung - Anmerkungen eines Physikers zur Naturphilosophie Gustav Siewerths 58

Wolfgang Behler (Pädagogische Hochschule Freiburg, Verwalter des Gustav Siewerth Archivs): Pädagogik und Metaphysik - Philosophisch-anthropologische Grundlagen der Pädagogik Gustav Siewerths 76

Gustav Siewerth: Philosophie und Pädagogik 92

Ferdinand Graf (Pädagogische Hochschule Freiburg): Worte zum Abschluß der Tagung 103

III. Lebensdaten und Bibliographie

Franz Anton Schwarz: Lebensdaten Gustav Siewerths 107

Bibliographie der Veröffentlichungen Gustav Siewerths 109

Vorwort

Dieser Band enthält in überarbeiteter Form die Vorträge und die Beiträge der Podiumsdiskussion des Gustav Siewerth-Symposions, das die Pädagogische Hochschule Freiburg am 29./30.06.84 veranstaltet hat.

Die Tagung stand unter der Schirmherrschaft des Ministers für Wissenschaft und Kunst des Landes Baden-Württemberg, Professor Dr. Helmut Engler. Die Pädagogische Hochschule Freiburg wollte mit dieser Veranstaltung ehrend ihres Gründungsrektors gedenken, des Philosophen, Pädagogen und Theologen Gustav Siewerth. Er hatte mit dem Sommersemester 1962 die Leitung der neugegründeten Pädagogischen Hochschule Freiburg übernommen. Seine Amtszeit war kurz. Gustav Siewerth verstarb am 5. Oktober 1963 in Trient während einer Tagung der Görres-Gesellschaft, deren pädagogischer Sektion er vorstand.

Seine Wirkung war stark. So hat er mit seinem mächtigen Geist in die Anfänge der Pädagogischen Hochschule Freiburg Spuren eingegraben, die denjenigen, die am Anfang schon dabei waren, noch immer erkennbar sind.

Tief und liebend gläubig war Siewerth katholischer Christ. Sein denkerisches Werk versteht sich von daher als christliche Metaphysik und ist in diesem Sinne metaphysisch begründete Anthropologie und Pädagogik. Sein Denken ist von außergewöhnlicher philosophisch spekulativer Kraft und Strenge in der Bezogenheit auf die Prinzipien der "philsophia perennis" unserer abendländischen Denktradition.

Die überzeugende Kraft seiner lehrenden Vermittlung kam einmal aus seinem spekulativ-systematischen Durchblick, dann aber auch-integriert in all sein Denken - aus der demütigen und dann wieder auch hoffnungsvollen Liebe zu den ihm Anvertrauten.

Pater Lotz, der Autor des ersten Beitrages, und Max Müller mit seinem umfangreichen Beitrag zur Podiumsdiskussion sind Weggefährten Siewerths seit der Studienzeit. Sie gehören zusammen mit Bernhard Welte, Karl Rahner und anderen einer Gruppe katholischer Philosophen und Theologen an, die bei Martin Heidegger studiert haben und deren eigener Denkweg von der Auseinandersetzung mit dessen Fundamentalontologie und Seinsphilosophie stark mitbestimmt ist.

Frau von Stockhausen, Heinz Bilz - der am 26. Juni 1986 überraschend früh verstorben ist -, Ferdinand Graf und ich selbst sind Schüler Siewerths mit über Jahre andauernden persönlichen Gesprächskontakten. Franz Anton Schwarz hat sich große Verdienste um die Ausgabe: "Gustav Siewerths gesammelte Werke" erworben. Er ist ein hervorragender Kenner des veröffentlichten und unveröffentlichten Gesamtwerkes Siewerths sowie des Heideggerschen Denkens.

Der Beitrag von Pater Lotz mit dem Titel: "Das Sein als Gleichnis Gottes" bezieht sich auf den Zentralgedanken der theologischen Metaphysik Siewerths. Dieser ist charakterisiert durch das ihm eigentümliche an Thomas von Aquin orientierte Seinsdenken, mit welchem er in eine fundamentale Kritik an der spätmittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophie eintritt, indem er ihre Rationalisierungs- und Subjektivierungsprozesse und die damit verbundene Seinsentfremdung kritisch analysiert.

Inhalt der Podiumsdiskussion ist dieses Schicksal des abendländischen Denkens im Gang der Metaphysik und die Stellung Siewerths und Heideggers hierzu. Sie findet statt zwischen Frau von Stockhausen, Max Müller und Franz Anton Schwarz. Johannes B. Lotz S.J. spricht ein Schlußwort.

Heinz Bilz, der theoretische Physiker und Philosoph, befaßt sich in seinem Beitrag mit der Metaphysik der Natur, wie sie sich aus dem spekulativen Zusammenhang des Siewerthschen Gesamtsystems versteht. Er erörtert Problemstellungen, die sich für Siewerth daraus im Hinblick auf die Beurteilung der Tragweite der modernen Naturwissenschaften in ihrer Naturerkenntnis ergeben haben. Dabei geht es insbesondere um das Problem, Natur *als Ganzes* begreifen zu können und nicht nur quantitativ erfaßbare Vorgänge und Wirkzusammenhänge zu registrieren und in mathematisch formulierten Regeln darzustellen.

Mein eigener Beitrag bezieht sich auf den philosophisch-metaphysischen Hintergrund der Pädagogik Gustav Siewerths und die sich daraus ergebenden Konsequenzen für sein Verständnis von menschlicher Bildung, von Begabung und von Reifungsprozessen.

Als Ergänzung ist den Beiträgen des Symposions ein Vortrag beigefügt, den Siewerth wenige Monate vor seinem Tod in Königstein im Taunus bei einer Tagung über die Wissenschaftlichkeit der Pädagogik gehalten hat. Der Text des Vortrages wurde bisher nicht veröffentlicht. Er trägt den Titel "Philosophie und Pädagogik" und fügt sich gut in den gedanklichen Zusammenhang der Beiträge dieses Bandes ein.

Gustav Siewerths Tod jährt sich im Jahre 1988 zum 25. Mal. Die Pädagogische Hochschule Freiburg möchte mit dieser Veröffentlichung ihre Verbundenheit mit ihrem Gründungsrektor zum Ausdruck bringen.

Freiburg i. Br. im September 1988

Wolfgang Behler

I. Eröffnung

Wolfgang Schwark

Eröffnung der Tagung durch den Rektor der Pädagogischen Hochschule Freiburg

Sehr verehrte Frau Siewerth,
meine Damen und Herren,
liebe Kolleginnen und Kollegen!

Sehr herzlich heiße ich Sie in den Räumen der Pädagogischen Hochschule Freiburg willkommen. Wir haben uns versammelt, um Gustav Siewerth zu ehren, den profilierten Pädagogen und Philosophen, den Gründungsrektor der Pädagogischen Hochschule Freiburg.

Siewerth war ein katholischer Denker, der im Beruf wie in der Familie, in Kirche und Politik für seine Position ohne Abstriche einstand. Anders gesagt: Für ihn reduzierte sich Forschung und Lehre nicht auf distanzierte, standpunktlose Erarbeitung und Vermittlung von Kenntnissen. Im Gegenteil: Ihm ging es um die metaphysische Grundlegung des Erziehungs- und Bildungsgeschehens in Theorie und Praxis. Die Entschiedenheit seines Denkens wirkte in seiner Lebens- und Amtsführung überzeugend, stilbildend, identitätsstiftend - wenn Sie so wollen - im besten Sinne erzieherisch.

Wir wissen, daß eindeutige Auffassungen nicht unumstritten bleiben, Widerspruch herausfordern und Gegenentwürfe auf den Plan rufen.

Gustav Siewerth hatte solche Auseinandersetzungen zu bestehen; nehmen Sie nur sein Eintreten für die katholische Lehrerbildung. Und hier sind schließlich Lösungen gefunden worden, die seinen Vorstellungen nicht entsprachen.

Das Ringen um den richtigen Weg im Denken und Leben gehört zu den guten Traditionen der deutschen Wissenschaftsgeschichte. Gustav Siewerth reiht sich mit seinem Werk würdig in diese Tradition ein. Nicht jeder kann und wird sich seinen Grundauffassungen anschließen. Aber sie sind es wert, bewahrt, geprüft, weitergeführt und weitervermittelt zu werden; sie sind ein wichtiger Teil unserer freiheitlichen und humanen Geistestradition.

Stellvertretend für andere danke ich Frau von Stockhausen, Herrn Behler und Herrn Graf, daß sie sich immer wieder bemühen, das Gedankengut Gustav Siewerths in die Lehrerbildung einzubringen; zum einen durch ihre Forschungen im Gustav-Siewerth-Archiv, zum anderen durch die Lehre an unserer Hochschule. Und ich danke Ihnen - meine

Damen und Herren -, daß Sie durch ihre engagierte Vorbereitung dieses Symposion ermöglicht haben.

Wie aufmerksam Ihre Arbeit wahrgenommen und wie wohlwollend sie unterstützt wird, mögen Sie daraus ersehen, daß der Minister für Wissenschaft und Kunst des Landes Baden-Württemberg, Herr Professor Dr. Engler, es sich nicht hat nehmen lassen, die Schirmherrschaft für diese Veranstaltung zu übernehmen. Der Minister hat mich gebeten, das folgende Grußwort zu übermitteln:

"Grußwort

Die Pädagogische Hochschule Freiburg ehrt durch ihr Symposion am 29. und 30. Juni 1984 in Gustav Siewerth einen Mann, der vor mehr als 20 Jahren viel zu früh von uns gegangen ist.

Siewerth hatte sich 1938 an der Philosophischen Fakultät der Universität Freiburg habilitiert. In der Zeit des Nationalsozialismus wurde ihm aus weltanschaulichen Gründen eine Lehrerlaubnis versagt. Nach dem Zusammenbruch erhielt er Ende 1945 an der neu errichteten Pädagogischen Akademie Aachen eine Professur für Philosophie und Pädagogik. Er war ihr Direktor und erster gewählter Rektor. Der Aufbau der akademischen Lehrerbildung in der Bundesrepublik Deutschland ist durch ihn maßgeblich mitbestimmt worden.

Was Gustav Siewerth, der Ende 1961 einem Ruf nach Baden-Württemberg folgte, unserem Land bedeutet hat, zeigt das Zitat aus einem Schreiben des damaligen Kultusministers Dr. Gerhard Storz: 'Wie froh war ich damals, als er uns eine Zusage für Freiburg gab. Das bedeutete *den* entscheidenden Fortschritt auf dem Wege der Hochschulgründungen. Wieviel uns sein Ansehen und sein Rat bei der Gründungsarbeit allenthalben im Lande geholfen haben, läßt sich kaum absehen.'

Die Stärke seines Rates erwuchs Siewerth - wie sein philosophisches und pädagogisches Werk bekundet - aus der Besinnung auf die grundgebenden Kräfte in den Anfängen des europäisch-abendländischen Denkens, auf dessen geschichtlichen Fortgang und auf die Ansätze seiner krisenhaften Entwicklungen.

Angesichts der Krise, die sich in der zunehmend abstrahierenden Rationalisierung und Separierung aller Daseinsbereiche zeigte, erfuhr er zugleich den Orientierungsverlust neuzeitlicher Wissenschaft in den entscheidenden Lebensbereichen und die Zerspaltenheit des Denkens, nachdem eine einigende Mitte verlorengegangen war.

Siewerths Werk steht im Dienste der Wiedergewinnung einer Einheit des Welt- und Selbstverständnisses im Zurückgreifen auf dessen philosophisch-metaphysische Gründe und auf die orientierende Kraft der christlichen Offenbarung. Dies geschah nicht in der Absicht der Reproduktion, sondern im Interesse der Wiedergewinnung und schöpferischen Weiterentwicklung der orientierenden Anfänge, in der Auseinandersetzung mit den Problemen unseres Zeitalters. Sein Werk und sein Wirken repräsentieren in hervorragender Weise die geistigen Kräfte unserer europäischen Tradition.

Die Pädagogische Hochschule Freiburg hat in ihrer Arbeit in den Bereichen der Philosophie und der Pädagogik und durch die Einrichtung des Gustav-Siewerth-Archivs das geistige Erbe dieses Mannes in einer Zeit bewahrt, in der die Notwendigkeit denkender Besinnung auf das Schicksal der Menschheit gerade wegen der raschen Fortentwicklung der technischen Möglichkeiten der Bewältigung des Lebens immer offenkundiger wird. Dafür gebühren ihr Anerkennung und Dank.

Gerne habe ich die Schirmherrschaft über dieses Symposion übernommen. Ich grüße alle Teilnehmer und wünsche der Veranstaltung einen erfolgreichen Verlauf."

Was bleibt da noch zu sagen? Ich schließe mich den Worten des Herrn Ministers an. Mögen Sie zwei anregende und ertragreiche Tage an der Pädagogischen Hochschule Freiburg zubringen!

Bernd Uhl

Grußwort

Sehr geehrte Frau Siewerth,
sehr geehrter Herr Rektor,
sehr geehrte Damen und Herren!

Ich habe den ehrenvollen Auftrag, ein Grußwort des Herrn Erzbischofs anläßlich dieses Symposions zur Verlesung zu bringen. Der Erzbischof konnte leider wegen einer Auslandsreise den Termin nicht wahrnehmen und bittet dafür herzlich um Entschuldigung. Er schreibt: "Sie sind im Gedenken an den Gründungsrektor der Pädagogischen Hochschule Freiburg zu diesem Symposion zusammengekommen. Leider kann ich in dieser Stunde nicht bei Ihnen sein. Lassen Sie mich Ihnen deshalb auf diesem Weg meine Grüße übermitteln. Ich freue mich darüber und danke Ihnen dafür, daß Sie die Gestalt eines Mannes würdigen wollen, der als Mensch und als Christ, als Philosoph und als Pädagoge in gleicher Weise groß gewesen ist.

Als Philosoph und als Pädagoge, als Mensch und als Christ. Vielleicht ist es ein Schlüssel zum Verständnis der Person und des Werkes von Gustav Siewerth, wenn wir zu sehen versuchen, wie sehr es ihm gelungen ist, die vielen Bereiche und Schichten menschlicher Wirklichkeit auf ihre Mitte hin durchsichtig zu machen. Gustav Siewerth hat aus der Fülle und auf die Fülle hingelebt. Die Fähigkeit, zur Fülle hinzuführen, ist eine seiner besonderen Gaben, ist vielleicht sein eigenes Charisma gewesen. Die Freiburger Pädagogische Hochschule darf sich glücklich schätzen, ihn als ihren ersten Rektor gehabt zu haben.

Hinführung zur Fülle. So läßt sich auch der Erziehungs- und Bildungsauftrag umschreiben, der sich den Christen aus der Verantwortung ihres Glaubens stellt. Als Bischof bin ich Gustav Siewerth dafür dankbar, daß er aus dem Wissen um diesen Auftrag gelebt, geforscht, gelehrt und seine Leitungsaufgabe in der Pädagogischen Hochschule Freiburg erfüllt hat.

Gustav Siewerth blieb zeitlebens versagt, was ihm im hohen Maß angemessen gewesen wäre. Er hat dies gespürt, und er hat darunter gelitten. Zeichen echter Größe ist es, daß er an der versagten Anerkennung nicht zerbrochen, sondern gewachsen ist. Ich wünsche Ihnen, daß die Tage dieses Symposions Ihnen Anregung, Ermutigung und Bereicherung schenken."

Soweit der Erzbischof von Freiburg, und soweit darf dann auch ich schließen.

Franz Winterhalter

Grußwort

Sehr geehrte Frau Siewerth,
sehr geehrter Herr Rektor,
meine sehr verehrten Damen und Herren!

Der Präsident des Oberschulamtes Freiburg, Herr Prof. Kindler, der es sehr bedauert, nicht persönlich an diesem Symposion zum Andenken des Gründungsrektors der Pädagogischen Hochschule Freiburg, Herrn Prof. Siewerth, teilnehmen zu können, hat mich beauftragt, ihn zu vertreten und Ihnen allen ein herzliches Wort des Grußes zu entbieten. Das Oberschulamt Freiburg hat von Anfang an die Initiative zur Durchführung dieses Symposions ideell aus mehrfachen Gründen unterstützt; einmal weil wir wissen, wie sehr die Gründung der Pädagogischen Hochschule Freiburg mit der persönlichen Ausstrahlungskraft und dem geistigen Profil Gustav Siewerths verbunden war und wie viele der heute erfolgreich in Unterricht und Erziehung tätigen Lehrer von ihm die geistige Anregung erhalten haben, ihr pädagogisches Tun philosophisch zu reflektieren und zu durchdringen. Überdies meinen wir, daß sich gerade heute, aus vielerlei Gründen wieder neu und verstärkt, die Frage nach dem Sinn, dem Wert und dem Ziel der Philosophie auch für Pädagogen stellt.

Der Philosophenkongreß in Wien im Jahre 1968 hat dazu eine Antwort gegeben, die bis heute nichts an ihrer Gültigkeit eingebüßt hat.

"Die Philosophie ist dazu berufen, die verschiedenen Bereiche des menschlichen Daseins auf ihren Sinn hin zu untersuchen und in freiem Dialog und mit wirklichen Argumenten grundsätzliche Fragen der Existenz des Menschen in der Gesellschaft zu reflektieren und damit zu klären, wenn nicht gar zu lösen. Der Mensch, gesehen mit all seiner schöpferischen Freiheit, ist das philosophische Thema unseres Jahrhunderts."

Diese klare Aussage auf die Frage, was Philosophie ist, läßt sich im Werk Gustav Siewerths in vielfacher Weise heraushören und verfolgen.

Sich darauf zu besinnen, Grundzüge der Siewerthschen Philosophie gerade im Hinblick auf eine philosophische Durchdringung der Unterrichtsfächer und der Pädagogik allgemein neu zu entdecken, wieder ins Bewußtsein zu rücken, in eine zeitgemäße Sprache zu leiten, ist sicherlich ein zentrales Anliegen dieses Symposions.

Lassen Sie mich zum Schluß die Antwort auf das, was philosophische Reflexion für unser pädagogisches Tun bedeuten kann, mit einem Zitat von Gustav Siewerth selbst geben, das sich in seinem Bändchen "Die Freiheit und das Gute" findet:

"Es ist dem Menschen wesentlich, daß er nicht beim vermittelnden Handeln stehen bleibe, nicht in der Anspannung und im Rastlosen des Wirkens, sondern daß er das Wesenhafte ergreife und sich liebend an es hefte."

In diesem Sinne, verehrte Festversammlung, überbringe ich noch einmal Grüße des Oberschulamtes.

Ich danke Ihnen, Herr Professor Schwark, herzlich für die Einladung und wünsche der Tagung einen guten Verlauf.

Josef A. Mayer

Grußwort

Sehr verehrte Frau Siewerth,
sehr verehrter Herr Kollege Schwark,
sehr verehrte Symposion-Teilnehmer!

Marian Heitger, Ordinarius für theoretische Pädagogik an der Universität Wien, Leiter der Sektion Pädagogik in der Görres-Gesellschaft und darin Nachfolger, direkter Nachfolger, von Gustav Siewerth, ist zu seinem Leidwesen noch krank. Er hat mich als ein Freiburger Mitglied der Görres-Gesellschaft und als einen seiner Freunde gebeten, ein Grußwort vorzutragen. Ich komme seiner Bitte, die im übrigen auch die Bitte der Veranstalter ist, hiermit gerne nach.

"Wenn ich zu diesem Gustav-Siewerth-Symposion ein Grußwort übermitteln darf, dann ist die damit gemeinte Würdigung nicht so sehr dem wissenschaftlichen Werk Gustav Siewerths gewidmet, nicht seiner Wissenschaft selbst, sondern seinem Einsatz für die Wissenschaft. Das Erstere würde nämlich meine Möglichkeiten und Kompetenzen überschreiten. Zu dem Zweiten fühle ich mich als derzeitiger Leiter der Sektion der Görres-Gesellschaft gedrängt. Gustav Siewerth hat die Sektion von 1958 an geleitet. Und es ist eines jener merkwürdig symbolischen Ereignisse, daß er während der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Trient im Jahre 1963 von uns gegangen ist.

Wenn wir Gustav Siewerth für seinen Einsatz für die Wissenschaft danken, dann ist damit zunächst sein unerschrockenes und mutiges Bekenntnis zum christlichen Glauben gemeint, zu jenem Glauben, der als Fundament wissenschaftlichen Denkens diesem keine Schranken und Fesseln auferlegt, sondern die Fülle des rückhaltlosen Fragens und Suchens nach Wahrheit eröffnet. Gerade Siewerth hat dies in seinem Denken repräsentiert, dessen Weite und Kreativität für die Arbeit der Sektion richtungsweisend ist. Gleichzeitig hat er damit insbesondere der Pädagogik eine Orientierung erschlossen, die sie als Wissenschaft und vor allem in ihrer Beziehung auf den praktischen Vollzug sowohl vor dem Verfall in resignierende Skepsis, aber auch vor der euphorischen Hypertrophie bewahren sollte.

Das pädagogische Denken Gustav Siewerths begreift sich in philosophischer Dimension; im Wissen um abendländische Tradition von Heraklit bis Heidegger dringen seine Fragen immer auf das Fundierende, auf die Grundlegung, von der erst pädagogische Einzelfragen ihren Wert gewinnen können. Wenn vom abzustattenden Dank die Rede ist, dann muß auch noch dies erwähnt werden: Gustav Siewerth verstand sich auf Dialog und Begegnung, er konnte Atmosphäre und Gemeinschaft stiften, nicht nur bei Vorträgen und Diskussionen, sondern im abend-

lichen Gespräch, in Feier und heiterem Beisammensein. All dieses und manches, was hier nicht genannt ist, hat die Sektion Pädagogik in der Görres-Gesellschaft wesentlich und richtungsweisend geprägt. Uns allen geziemt es, dafür zu danken und seine Gedanken und Anregungen als Auftrag für uns, für die Pädagogik und die Bildung zu begreifen und weiterzuführen."

Soweit das Grußwort von Marian Heitger. Ich ergreife die Gelegenheit, um ein Wort zu sagen als Direktor des Seminars für Schulpädagogik, zuständig für die südbadische Gymnasiallehrerausbildung und unter dem schützenden Dach dieser Hochschule angesiedelt. Kollegium und Leitung des Seminars freuen sich sehr, daß es zu diesem Symposion, zu diesem Zeichen des Gedenkens an Gustav Siewerth kommt. Wir sind zugleich ein wenig stolz darauf, daß ein Mitglied unseres Kollegiums, Franz Anton Schwarz, ein Bearbeiter der gesammelten Werke Gustav Siewerths ist, zudem Verfasser einer sehr erhellenden und sehr bewegenden Einführung in das Werk von Gustav Siewerth.

Ich wünsche dem Symposion Gelingen, uns allen Teilnehmern Freude am Gedenken und Freude am Nachdenken.

Heribert Heinrichs

Grußwort

Meine sehr verehrte Frau Siewerth, liebe Irene.
Meine sehr verehrten Damen und Herren!

Eine Stimme aus Aachen, eine Stimme, die den Menschen Siewerth ein wenig - ich bin Medienpädagoge - sozusagen im 'spotlight' oder in der Rückblende anspricht. Sie wissen, der Zweite Weltkrieg hatte Entwurzelte entlassen. Lehrer werden, das schien so etwas wie Hohn auf das, was wir gelernt hatten. Und dann war da plötzlich ein Mann, Gustav Siewerth, der Direktor der Pädagogischen Akademie Aachen. Wir rechneten ihn von Anfang an zu den Unseren. Wir standen um ihn herum, wir fragten, fragten und fragten, und er wurde nie müde - und wer ihn kennt weiß, daß er nie müde wurde zu antworten, gründlich lange, manchmal zu lange, ausführlich. Ich erinnere mich einer Frage, worauf es denn eigentlich ankomme, wenn man Lehrer werden will, und wie er dann sagte, ja, die Vorlesungen könne man äußerlich betrachten und es sei sozusagen Hochschul-unterricht mit den üblichen Lernverpflichtungen.

Aber Sie wissen schon - und das ist jetzt ein Zitat von ihm - 'daß ein Anfang in einem Studium', das sagte er so mitten im Flur stehend, 'etwas mehr sein muß. Denken Sie einmal an das Wort Prinzipium, meine Damen und Herren, an das Erstliche. Prinzipien also, das sind Anfänge, zugleich auch Ausgänge, von denen etwas herkommt; es sind Gründe, von denen sich Grundsätze entwickeln lassen, andere Sätze. Sie wissen ja, die deutsche Sprache hat dieses Wort Prinzip manchmal mit Leitsatz übersetzt ...' Und so ging das weiter, und ich glaube, Sie verstehen, wir standen da, uns rauchten die Köpfe. Denn wir verstanden noch wenig von dem, was dieser Mann da sagte. Wir standen da im Flur atemlos um ihn herum und ahnten nur von fern, daß da einer in unserer Mitte war, der Philosoph war, der philosophieren konnte, der fragen konnte. Das war Siewerth, und für ihn war die Aachener Akademie etwas, - und in diesem Sinne bitten alle seiner Aachener Schüler mich, Ihnen das heute noch einmal dankbar auch zu sagen - worin er die Möglichkeit gemeinsamen Fragens wirklich sah - fast wie bei Platon mit seinen Jünglingen im Hain des Heros akademos, wenn die Frage nach dem Sein gestellt wurde - egal wo, im Hof, im Hörsaal, in der Halle, im Flur, in der Mensa. Wir saßen einmal in der Mensa, meine Damen und Herren, es gab eine Schwedische Rote-Kreuz-Suppe. Sie schmeckte köstlich, es war 1947. Aber köstlicher noch war das Gespräch, das Tischgespräch mit Siewerth. Denn bei dieser Suppe, da fing er plötzlich an vom wahrhaft Seienden zu sprechen, vom Giganten-Kampf des Seins, und nach der Wahrheit und

dem Schein zu fragen, nach dem fest Gegründeten und dem Zufälligen, dem Spruch und dem Widerspruch. Und die Suppe dampfte, und bei Siewerth wurde sie immer kalt, weil er weiter sprach und weiter fragte, weil er das Essen vergaß, und weil er nach Freiheit und Tugend und nach dem Wesen der Paideia fragte.

Aber es gab auch einen ganz anderen Siewerth, den praktischen Siewerth, den praktischen Philosophen, der sich um die Suppe seiner Studenten mühte, der, um mit Erasmus zu sprechen, nicht als Philosoph aus Versehen auf dem Markte einer Marktfrau in den Eierkorb getreten wäre. Er sorgte dafür auch, daß ein Schwein schwarz geschlachtet wurde, und er sorgte für die Kohlen, die herangeschafft werden mußten, damit 1947 studiert werden konnte.

Lassen Sie mich springen. Sein Gedächtnis war phänomenal. Er hielt es mit Rilke: "Mach, daß du deine Jugend wieder weißt." Sie alle kennen die wunderbare Geschichte, die er in der "Metaphysik der Kindheit" beschreibt. Er erzählte immer wieder aus Kindertagen, aus seiner Schulzeit, seinem Studium und sagte auch zu uns: "Studiert auch aus eurer Erinnerung." Später wurde ich sein Assistent und hatte das Glück, oft mit ihm zusammen zu sein, durfte vieles aufschreiben, was er, auf und ab gehend im Direktorzimmer, diktierte. Er war ein fast biographischer Mensch. Ich durfte mitschreiben. Er wohnte damals, so erzählte er an einem Abend, den ich nie vergessen werde und den ich so als Besonderes dieses Grußwortes festhalten möchte, außerhalb einer alten wunderschönen Stadt an der Weser. Die Einwohner dieser Kleinstadt waren evangelisch. In der nahen Nachbarschaft gab es jedoch katholische Gebiete. Nur eine Stunde Fußweg trennte von einer katholischen Gemeinde, und in der Nähe lag eine berühmte Benediktinerinnenabtei. Ich bin oft später dort gewesen. Sie liegt nicht weit von Hildesheim. Andere Kinder erzählten ihm davon, daß dort, in dieser Benediktinerinnenabtei, die Schwestern hinter ganz dicken Mauern eingesperrt seien. Sie könnten nie mehr heraus und führten ein verzweifeltes Leben. Und er sagte: "Irgendwo drängte es mich, Gewißheit zu bekommen, so fragte ich die Mutter, ob das denn so wahr sei, und die sagte, wenn ich recht informiert bin, dann ist es so, daß die Schwestern aus eigenem Willen, Gott zuliebe, diesen Beruf erwählt haben." Aber damit war Siewerth nicht zufrieden. Es genügte nicht. Er sah innerlich ein schönes, bleiches Frauenantlitz hinter Gitterstäben aus einem dunklen, kellerartigen Gelaß mit dicken Mauern hervorschauen, und die Frage lastete ungeheuer auf ihm. Und dann eines Tages - seine 9 Jahre ältere Schwester ging mit ihm Erdbeeren sammeln, an einem Sommernachmittag an den Klippen jener Weserberge. Die Schwester etwas herb, rank, schlank, stolz spielte selten mit den kleineren Kindern, auch mit Gustav nicht. Gustav erzählt: "Ich, der kleinere Bruder, betrachtete sie mit einer gewissen Scheu, wenn sie mit ihren Bücherranzen aus der Schule kam und meinen Gruß und den Anruf so ein wenig überging." Sie hatte sich ihr schmuckes, breitran-

diges gelbes Basthütchen aufgesetzt, was sie selbst gefertigt hatte, und ging nun mit einem bunten Eimerchen, Gustav vorweg, um Erdbeeren zu sammeln. Sie überquerten eine Brücke, einen Eisenbahndamm, dann kam ein längerer Streifen Heideland, dann ein schmaler Fußpfad. Es war ein ganz heißer Tag. Und der kleine Gustav lief immer weiter zurück bis zu einem Punkt, da er nicht mehr weiterkonnte und die Sonne ihn ungeheuer packte. Und da, plötzlich erklang vom Benediktinerinnenkloster die Glocke. Und sie durchschütterte ihn, sein Kinderherz, mit einem ganz seltenen Weh. Und er warf sich in die graue Heide. Da kam die Schwester zurück und meinte, sie wäre ihm vorweg gelaufen und wolle ihn jetzt wieder aufnehmen. Sie begriff nicht, warum er weinte. Denn, dies sagte er mir an diesem Tage, er weinte ganz plötzlich um eines: daß da in diesem Hause, in dieser Benediktinerinnenabtei, die Frau, die Ordensfrau, mit der dunklen Haube sei. Und dies war der Grund: das Kloster, die Ordensfrauen. Und es wurde ganz still im Raum. Und dann sagte er plötzlich zu mir: "Glauben Sie mir, so ein Erlebnis zeigt Kinder, wie sie hineinschauen bis in die Tiefe der letzten Wesenheiten des Seins." Und er habe von diesem Augenblick an damit immer gelebt bis zu einem ganz bestimmten Tage. (Anm. des Herausgebers: s. a. G. Siewerth, Metaphysik der Kindheit, 1957, S. 47ff.) Da trat das Bild der einen Frau in sein Leben ein, die stellvertretend für dieses Erlebnis war, nämlich Edith Stein, Theresia Benedikta a cruce, Schülerin, Assistentin Husserls, wie Sie wissen. 1922 zum Katholizismus konvertiert, Karmeliterin 1933; 1942 ermordet von den Nazis, wahrscheinlich in Auschwitz. Ihr posthumes Werk "Endliches und ewiges Sein" (1950) spielte im Leben Siewerths eine große Rolle. Und er band es an dieses Kindheitserlebnis vor der Benediktinerinnenabtei, Herstelle ist gemeint, an der Weser.

Meine verehrten Damen und Herren, so ein Bild ist auch Siewerth, der Mensch; und als er mir dies sagte, traten ihm die Tränen in die Augen, denn er konnte aus einer tiefen großen Emotionalität leben. Dies war sein A und O, sagen alle seine Freunde aus dem Aachener Bund in Aachen; wo das Denken seine allesbewegende Achse im Denken des Seins anfängt, da gewinnt er seine Schüler und da hat er uns- das darf ich Ihnen sagen - in Aachen gewonnen. Er hat in uns eine ontologische Unruhe erzeugt. In der pädagogischen Akademie damals. Wir, die wir zu ihm aufschauten, wir kamen ja etwas skeptisch zurück und hatten ein großes, tiefes Mißtrauen auch gegen alle, die so gut sprechen und reden, die so die Sprache beherrschen. Wir hörten ihm zu. Wir hatten Schwierigkeiten mit seinen oft schmerzenden Paradoxa. Wie oft hat er das Grundvertrauen erstmal bei uns völlig ausgehöhlt, um es dann neu zu bauen, neu zu fundamentieren. Und im Endeffekt lebten wir dann doch philosophisch mit ihm, in der Heimat seiner Sprache, die zunächst für uns ganz schwierig war und später sehr einfach wurde, an den Ursprung der Dinge gleichsam hingehoben, vergleichbar etwa mit Heideggers unaufkündbarem Geschäft, eine

altgewordene Welt abzutragen und wahrhaft neu zu bauen. Etwas, was Professoren - und ich schließe mich da ein - heute nicht mehr tun, das tat er: nach jeder Vorlesung unter seine Hörer zu treten, sie befragen: Na, wie war das, was ich sagte? Mit ihnen diskutieren. Ich sehe uns in Aachen, im Hörsaal 13, diesem engen, gerade provisorischen Raum, mit seinen halsbrecherischen Nachkriegsstühlen, und wir saßen um ihn herum. Und mancher von uns fragte sich, was ist das für ein Mann? Ist er eigentlich mehr Dichter, Philosoph, Pädagoge, Priester, Politiker, vielleicht sogar Künstler oder, die ganz Kritischen, doch nur ein brillianter Rhetor, ein erasmianscher Stilist, oder doch, wie Herder vielleicht gesagt hätte, auf unzergliederlichste Weise ein Ganzes Da-zu-sein? Später, als Assistent, habe ich dann oft aus der Nähe erlebt, daß er vieles war. Viel von dem, was wir da in unserer studentischen Unsicherheit bei ihm gesucht haben. Und im Jahre 1959 hat Martin Heidegger bei einem Besuch in meiner damaligen Alfelder Hochschule - übrigens auch öffentlich - über ihn gesagt: "Gustav Siewerth ist Philosoph, Dichter, Künstler, Pädagoge und Theologe. Und derartige Riesen haben es unter tückischen Zwergen immer schwer." Ich habe diesen Satz in "Erbe und Entscheidung" damals veröffentlicht. Man stelle sich vor: Sein Aachener Semester, es trifft sich immer noch; alle dieses Semesters. Sein Aachener Bund ist zwar aufgegangen in einem größeren Verband, aber er lebt noch. Seine Zeitschrift "Erbe und Entscheidung" wird noch zitiert und hat unaufhebbaren dokumentarischen Wert, wird weiter gelesen. In Kürze, am 15.9.1984 beispielsweise, treffen sich wieder in Echweiler bei Aachen Studiengänge. Und schon heute haben sich - das hat mir der Studentenführer gerade noch in dieser Woche durchgegeben - 82 % von den Jahrgängen gemeldet für dieses Treffen, um im Sinne Gustav Siewerths zusammen zu sein.

Lassen Sie mich schließen. Wir von Aachen sagen Ihnen, der Pädagogischen Hochschule Freiburg i. Br., unseren ganz herzlichen Dank für das hier ausgerichtete Symposion Gustav Siewerth. Es ist die bleibende tiefe, innere Freude der Erinnerung, die uns hier zusammenführt. Ich glaube, wir alle haben von hier aus auch die Hoffnung, daß Siewerths philosophisches, pädagogisches Werk neu aktualisiert werden kann.

II. Vorträge und Podiumsdiskussion

Johannes B. Lotz S. J.

Das Sein als Gleichnis Gottes

Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth*

Im Laufe der letzten Jahrzehnte hatte sich eine kleine Gruppe von Männern herausgebildet, die miteinander in einer Gesinnungsgemeinschaft standen. Man wußte voneinander, man war sich einander nahe. Da gehörte Max Müller dazu. Da gehörte Karl Rahner dazu. Eine kleine Gruppe von Menschen, die irgendwie ein Blitz getroffen hatte.

Mein Leben lang habe ich mich nach einem Menschen gesehnt, von dem ich sagen kann, der Blitz des Hintergründigen hat ihn getroffen in aller Vordergründigkeit. Und so ein Mann war Gustav Siewerth. Wir haben das eben gehört aus dem wunderschönen Grußwort von Aachen. Da war einer, der hat Gustav Siewerth wirklich erlebt. Aus dieser Betroffenheit vom Hintergründigen ist die ganze Philosophie dieses Mannes zu verstehen. Wer von dieser Hintergründigkeit nicht berührt ist, wird sich schwer tun, in dieses Denken einzudringen. Er war nicht ein Philosoph nur; er war ein Philosophierender. Das sagt, er war eigentlich erst das letztere. Als solcher Philosophierender hat er aus der Fülle dessen, was ihm innerlich geschenkt wurde, den Menschen mitgeteilt. Und daraus, daß es eben so tiefgründig war, erklärte es sich, daß oft seine Worte so rätselhaft, so schwer zu verstehen waren, aber Worte voll Tiefsinn, Worte von Gehalt für den, der mitzugehen verstand. Nun, was wir heute miteinander hier bedenken können, das sind nur einige Hauptgedanken aus diesem großen Werk. Dabei ist mir der Auftrag zuteil geworden, die philosophische Seite herauszustellen, das Ontologische und die Grundlegung der Religionsphilosophie in einigen Grundlinien, die auf das Ganze hinweisen, was daraus hervorgewachsen ist.

I. Einleitung

Sicher hat das Denken Gustav Siewerths noch nicht die ihm angemessene Beachtung und Würdigung gefunden. So erwähnt A. Keller in seiner verdienstvollen Studie "Sein oder Existenz"[1] Siewerth nur nebenbei: "Vor allem aber faßt auch Gustav Siewerth, der sich in zahlreichen Arbeiten mit dem Sein bei Thomas auseinandersetzt, dieses

Sein als Vollkommenheitsfülle auf. Seine Seinslehre beschränkt sich natürlich nicht auf die Bestimmung des Seins als Vollkommenheit, aber wir können auf seine weiteren anregenden Ausführungen hier nicht eingehen" (zumal seine überaus eigenwillige Sprache nur zu leicht zu Mißverständnissen Anlaß gibt) (221). Angefügt wird eine gewisse Kritik: "Es scheint jedenfalls, ... daß er ... das esse commune zu sehr Gott gegenüberstellt und ihm als einer 'emanatio Dei' beinahe eine eigene Realität als Vermittelndes zwischen Gott und dem Seienden zuweist" (221f)[2].

Ebensowenig werden die einschlägigen Fachlexika Siewerth gerecht. Im "Philosophischen Wörterbuch", das W. Brugger herausgegeben hat[3], kommt Siewerth nur in dem den Artikeln beigefügten "Abriß der Geschichte der Philosophie" vor unter dem Titel "Neuvollzug scholastischer Metaphysik im Lichte moderner Philosophie"; genannt werden sein Name und sein Hauptwerk "Der Thomismus als Identitätssystem" (544). Das dreibändige "Handbuch philosophischer Grundbegriffe"[4] erwähnt Siewerth in der Literatur zu den Artikeln "Analogie" und "Differenz" sowie in den Anmerkungen zu "Transzendenz" und zu "Nichts". Im letzten Artikel spricht der Vf. Kl. Riesenhuber von der "rein positiven Einsicht der Vernunft, in der Sein an sich selbst ohne Beziehung und Gegensatz zum Nichts aufscheint" (1000). Hierin sieht er einen Unterschied zu Siewerths Identitätssystem (1007).

Den Weg zu einer entsprechenden Würdigung bahnen Siewerths "Gesammelte Werke", die seit 1971 erscheinen[5]. Einen Beitrag dazu vermögen auch Spezialuntersuchungen zu leisten. Deren erste, verfaßt von J. Rüttimann, war unzureichend[6], wie Siewerth selbst andeutet[7]. Besser wird ihm M. Cabada Castro gerecht[8], der freilich meines Erachtens noch zu sehr an den Zitaten haftet und eine tiefer greifende Auseinandersetzung nicht aufnimmt.

Was die Herausgeber der "Gesammelten Werke" betrifft, so tragen sie in ihren Einleitungen zu den einzelnen Bänden Gründliches zum Klären und Beurteilen des Denkens von Siewerth bei. Trotz aller Anerkennung und Verehrung haben allerdings auch sie einige nicht geringe Vorbehalte. Die weitausgreifende Einleitung, die Fr. A. Schwarz dem Band I vorausschickt, endet mit "Fragen". In diesem Zusammenhang findet sich die Feststellung: Unsere Zeit "steht in schärfstem Widerspruch zu Siewerths Denken" (I,38). Namentlich ist es zu einer "Krise des Seinsdenkens" gekommen (ebd.), das für Siewerth die Mitte allen Philosophierens ist. Das wirkt sich besonders in der "Gottesfinsternis des neuzeitlichen Denkens" aus (I,39), die zu der Frage drängt: "Kann das Denken wieder einen Zugang zu Gott finden, wie Siewerth ihn wies?" (I,39) Man rechnet mit dem "spekulativen Karfreitag aller theologischen Metaphysik", aber auch damit, daß die Menschheit von neuem zu dem Gott gelangen werde, der für Siewerth "die einzige und höchste Realität" war (I,40).

Ebenso steht die Bearbeiterin des Bandes III, Alma von Stockhausen,

in ihrer Einleitung dem Werk Gustav Siewerths kritisch gegenüber. Sie kommt zu der überraschenden Feststellung: "Siewerth hat seine anfängliche Unterscheidung von Hegel und Heidegger völlig aufgehoben" (III,20). Ihre Bedenken setzen beim Sein, wie es Siewerth nimmt, an; vor allem stimmt sie Siewerth bezüglich des Nichtseins nicht zu, das die göttliche Vernunft als Medium der Selbsterkenntnis Gottes hervorbringt. Obwohl sich Gilson zu der spekulativen Thomasdeutung Siewerths bekennt, vertritt v. Stockhausen die Ansicht: "Der actus purus im thomasischen Sinne ist das nicht" (III,18). Siewerth selbst weiß, daß seine Deutung beim Aquinaten nicht ausdrücklich zu finden ist, meint aber, "in spekulativer Weiterentwicklung der thomasischen Prinzipien dem Grundgedanken zu entsprechen" (III,20), was wir des näheren zu prüfen haben.

Um uns selbst ein Bild zu machen und ein begründetes Urteil zu ermöglichen, suchen wir, in Siewerths mit seltener spekulativer Kraft durchgeführtes Denken einzudringen. Dabei lassen wir ebenso den Denker selbst sprechen, wie wir uns zugleich von seiner nicht immer leichten Ausdrucksweise lösen. Wir unternehmen es also, seinen denkerischen Entwurf mit eigenen Worten zu verdeutlichen, ohne ihn, wie wir hoffen, zu verflachen oder gar zu verfälschen. Genauerhin bemühen wir uns, die beiden Themen "Sein" und "Gott" nach ihren Grundlinien herauszuarbeiten. Zu ihnen führt Siewerths Grundansatz hin, in dem sich drei Motive durchdringen.

II. Siewerths Grundansatz

Beherrschend tritt Thomas von Aquin als der für Siewerth maßgebende Denker hervor. Wie auch Gilson zeigt[9], ist er nicht der "Seinsvergessenheit" verfallen, die nach Heidegger für die gesamte abendländische Metaphysik kennzeichnend ist. Vielmehr hat er auf die im 13. Jahrhundert mögliche Weise das Sein gedacht. Dabei bewegt er sich im Rahmen der "Summa" oder der "summarischen" Darstellung; daher hat er weder alle Aspekte des Seins entfaltet noch die ausdrücklich erfaßten systematisch oder aus einem Prinzip entwickelt. Angeregt von der gewaltigen Leistung des Aquinaten, unternimmt es Siewerth, die "systematische" Durchführung des Seinsdenkens zu erreichen, also das dem Sein gemäße System zu entwerfen (II, 14, 18, 31).

Für diese Aufgabe gibt der deutsche Idealismus und vor allem Hegel den entscheidenden Anstoß. Sein Kreisen um die Identität prägt Siewerths Hauptwerk, was dessen Titel "Der Thomismus als Identitätssystem" erkennen läßt. Das Wort "Thomismus" meint das Denken des Thomas von Aquin selbst; "Identitätssystem" aber bezeichnet die von Hegel angeregte Weise, in der das Geistesgut des Aquinaten dargestellt und fortgeführt wird. Dabei tritt an die Stelle der dialektischen Identität Hegels die "exemplarische Identität" Siewerths, die später genauer zu bestimmen ist. Sie schließt die Analogie des Seins ein und gibt dieser ihre Begründung, während bei Hegel wegen der Dialektik die

Analogie verschwindet. Mit der Analogie findet die Rolle des Nichts eine von Hegel grundlegend abweichende Auslegung. Für diesen nämlich gehört das Nichts als die Nicht-Identität wesentlich in die Identität hinein; für Siewerth hingegen ist mit der exemplarischen Identität die reine Identität oder Positivität des Seins gegeben und wird das Nichts erst durch die Vernunft mit dem Sein verbunden und zugleich als die Andersheit von ihm abgestoßen. Hier deuten wir Siewerths zentrale Aussage an, die vor allem der ausführlichen Betrachtung bedarf.

Wie schon bei Thomas ist das philosophische Ringen auch bei Siewerth in die christliche Offenbarung und deren theologische Durchdringung eingebettet. Dadurch empfängt es sonst kaum zugängliche Ausblicke und Antriebe. Diese dienen dem Philosophieren jedoch nicht als Beweisgrundlage, sondern lediglich als Fingerzeige. Das will besagen, daß sie dem Denken helfen, das aus seinem eigenen Ansatz Erreichbare vollständiger und irrtumsfreier als ohne diese Hilfe zu gewinnen, und zwar auf dem Wege der Einsicht, nicht des Glaubens. Das wirkt sich vor allem bei dem Aufstieg zu Gott oder bei dem Ort Gottes in der Metaphysik aus. Wie Siewerth selbst formuliert, geschieht solches Denken "im Raum der Theologie" und doch als "strenger metaphysischer Vollzug" (II,15f.).

III. Gesamtausrichtung. Zwei Differenzen

Von dem vorstehend skizzierten Grundansatz her entfaltet sich Siewerths Denken im einzelnen, wobei es von einer Gesamtausrichtung sowie von zwei Differenzen geleitet wird.

Die Gesamtausrichtung kommt in der Mitteilung zum Ausdruck: "Die Thematik des Identitätssystems entzündet sich an der Frage nach der Möglichkeit der Gotteserkenntnis" (II,25). Diese aber hängt von der Enthüllung des Seins ab, weshalb dieses in "spekulativer Systematik" zu entfalten ist (II,14). Dafür erhebt Siewerth den Anspruch, er habe den "ersten Versuch" gemacht, "die Metaphysik des Seins des Seienden als spekulatives System" darzustellen (II,21). Damit geht es zugleich um die Transzendenz, genauer um den "Grund der Möglichkeit der Transzendenz" (II,304), weil in der Gotteserkenntnis wesentlich das Transzendieren vollzogen wird, das die Eröffnung des Seins einschließt.

Das Auffinden des Seins und dessen Verstehen als "Gleichnis Gottes" verlangt das Beachten von zwei Differenzen oder Unterschieden. Die eine spannt sich zwischen dem Seienden und dem Sein, die andere zwischen dem Akt und der Subsistenz. Während die erste besonders von Heidegger als die "ontologische Differenz" thematisiert worden ist, meint Siewerth von der zweiten, sie sei bisher "nirgends beachtet" worden (II,18), obwohl sie die grundlegende ist, also der andern wesenhaft vorausgeht.

Der Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein hat Siewerth eine eigene Abhandlung gewidmet[10]. Ein Seiendes ist alles, was uns

in der Welt begegnet, die vielen Dinge und die vielen Menschen. Ihnen liegt das Sein-selbst (auch Thomas spricht von "esse ipsum") zugrunde als der eine Grund der vielen Seienden. Es ist von ihnen nicht nur begrifflich, sondern real unterschieden, wird somit nicht erst durch unser Denken von ihnen abgehoben, sondern unterscheidet sich von ihnen durch sich selbst. Das Sein ist keineswegs ein bloßes Gedankending; vielmehr finden wir es als die für alles Seiende grund-legende Realität vor, von den Seienden unterschieden, aber nicht getrennt, in ihnen, nicht über ihnen.

Die Differenz zwischen dem Akt und der Subsistenz hat Siewerth im Blick auf die göttliche Drei-Einigkeit entwickelt. Der eine Gott ist der unendliche Akt als reine Positivität, subsistiert aber nicht in sich selbst, sondern einzig in den und als die drei Personen. Diese allein sind das, was ist oder eben subsistiert, während die eine Gottheit das ist, wodurch die drei Personen Gott sind, und damit als von ihnen unterschiedene nicht subsistiert. Demgemäß trägt Gott die "reale Differenz" der drei Personen in sich, in der "der Grund zu suchen ist für die Vermittlung des transzendenten Einen zur Andersheit" (II,19) oder für das Hervortreten des Seienden aus dem göttlichen Sein. Ähnlich verhält es sich mit dem Sein-selbst, das durch sich selbst Akt ist, aber nicht in sich selbst, sondern erst in den Seienden subsistiert. Es gibt daher das Sein-selbst nicht als etwas Selbständiges über den Seienden, vergleichbar den "neuplatonischen Emanationen" (II,33). Vielmehr geht das Sein in die "Konstitution des Dinges" ein und wird "von dessen Realität immer gleichsam verschlungen", weil Gottes Erschaffen mit der "unmittelbaren Setzung der Einzeldinge" gleichbedeutend ist (ebd.). Daher geht unser Denken des Seins nicht vom bloß Begrifflichen, sondern vom realen Seienden unserer Erfahrungswelt aus, mittels dessen das Sein zugänglich wird. "So lebt und terminiert das Denken völlig in der Realität und hat dort Halt und Sinn" (ebd.).

IV. Das Sein-selbst

Auf dem Hintergrund der vorbereitenden Klärungen ist nunmehr das Sein-selbst genauer zu fassen. Wie schon angedeutet wurde, wird "die Anschauung des Seins von den Dingen her" gewonnen (II,293). Unserer Vernunft ist es nämlich eigen, daß sie "im Anblick des Seienden aus der Tiefe ihrer Gottesgeburt das Sein erschaut und in seinen Grund hinein durchschaut" (II,297). Dabei zeigt sich ihr das Sein als der "überwesenhafte *allgemeine Grund*" (II,295) aller Seienden[11], an dem zwei Aspekte zu beachten sind. Einerseits stellt er sich als "die flüssige Bewegung aller *Besonderung*" dar, aus der die Mannigfaltigkeit der Seienden hervorgeht; andererseits hält er sich zugleich "in seiner Tiefe in unbeweglicher Allgemeinheit" (ebd.) oder in seiner jeder Besonderung überlegenen, allumfassenden Fülle, die in der Vielheit der Seienden deren Einigung wirkt. "Diese allgemeine Aktualität ist die partizipierte

Gottestiefe unseres Wesens" (ebd.), die "Gottestiefe des Geistes wie der Dinge" (II,297). Auf sie richtet sich das Erschaffen Gottes, "weil er sein eigenes Sein nachbildet" (II,295) und so das "Gleichnis Gottes" entstehen läßt. Näherhin ist es "das höchste Gleichnis Gottes, unbegrenzt, unendlich, ablösbar von jeder materiellen und formellen Beschränkung und dann reine ideale Verweisung in den Grund" (II,342f.), nämlich auf Gott hin.

Das Sein gleicht Gott so sehr, daß es als das Eine und Allumfassende getrennt von den Seienden nicht real verwirklicht werden oder subsistieren kann. Das hieße nämlich, "Gott habe sich selbst zum zweiten Mal geschaffen, was unmöglich ist" (II,296). In dieser Hinsicht ist das Sein-selbst trotz seiner reinen Positivität *"nichtig"*; ihm "mangelt das Selbstsein, das Wesen und die Realität" (ebd.). Diese erreicht es erst in den Seienden, in denen allein "das vollendete Abbild der Gottheit" gegeben ist; einzig in der "Unterscheidung und Zusammensetzung" kommt es "zur vollen Abbildlichkeit" (ebd.). Infolgedessen hat diese Sphäre "als solche keine Wirklichkeit, sie ist rein ideell, und sie tritt nur als konstitutiver Seinsgrund hervor, indem er sich aus dem allgemeinen Gottleben loslöst und sich kontrahiert und verendlicht, um der Seinsakt einer Wesenheit zu sein" (II,295).

Zur Verdeutlichung des Gesagten kann es dienen, das Material- und das Formalobjekt des göttlichen Erschaffens zu unterscheiden. Das Materialobjekt oder das, was erschaffen wird, sind die vielen Seienden; das Formalobjekt hingegen oder das, wodurch und worin die vielen Seienden erschaffen werden, ist das eine Sein. Die Seienden werden durch die Vermittlung des Seins erschaffen; dieses ist das primär Erschaffene, mit dem die Seienden als das sekundär Erschaffene gegeben sind. Wie das eine Sein in den Seienden verendlicht (kontrahiert) und vervielfältigt ist, so hört es zugleich nie auf, sich als das Eine und Unbegrenzte über den vielen Seienden zu halten. Auf diese Weise bildet das Sein mit seiner reinen Positivität die Fülle Gottes nach oder ist es das Gleichnis Gottes. Ebenso bringt das Sein die ihm eigene Nichtigkeit mit sich, weil es einzig in den Seienden wirklich sein kann und deshalb getrennt von ihnen nichts ist.

V. Das Sein des Seienden

Der weiteren Erläuterung bedarf das Verhältnis des Seins-selbst zu den Seienden, wobei sich die Unterscheidung von Sein und Wesen klärt. Das eine Sein ist als die "ursprünglichste Emanation Gottes" zwar die Idee aller Ideen (III,28f.), aber noch ohne "Wesen" (II,296). Es geht aus dem "Prozeß der Ideation in der Selbsterkenntnis Gottes" hervor, woraus "die Ideen der Dinge" entspringen (III,309). Weil nämlich das Sein auf seine Wirklichkeit ausgerichtet ist, diese jedoch einzig durch Verendlichung und Vervielfältigung erreicht wird, läßt es in "zeugerischer Selbstaktuierung" die vielen "Wesenspotenzen" aus sich entstehen (III,130). Die Wesenheiten oder Essenzen resultieren also

aus dem Sein oder gehen "aus dem Schoß des Aktes" hervor (II,343), den sie verendlichen und vervielfältigen. Mittels dieses Vorganges gewinnt das Sein in den Seienden "Stand und Subsistenz" (III,130), also volle Wirklichkeit. Erst als Sein des Seienden ist das Sein ganz es selbst; die Subsistenz des einen Aktes ist wesentlich vielfältig, worin sich aber der Akt als der eine durchhält. Einerseits gibt es so viele Seinsakte, wie Seiende existieren; andererseits sind sie "vom Sein selbst durchwaltet, das in ihnen daher unmittelbar in seiner unendlichen Dimension aufleuchtet" (II,313). Zugleich empfangen im selben Vorgang die Wesenheiten durch die ihrer jeweiligen Aufnahmefähigkeit entsprechende Teilhabe am Akt des Seins ihre je begrenzte Fülle und Wirklichkeit in Gestalt der Einzelseienden[12].

Genauer betrachtet, unterscheidet Thomas zwei Arten von Wesenheiten. Den Wesenheiten der überweltlichen oder reinen Geister treten diejenigen der welthaften Seienden gegenüber. Zur Konstitution der letzteren gehört die Materie, weshalb bei ihnen das Sein in der Wesenheit die Materialität entspringen läßt. Diese aber ist das "reine Apeiron" oder die "wesenlose Geteiltheit und Ausgegossenheit"; "in ihrer ununterscheidbaren Selbigkeit wie in der Universalität ihrer Potentialität gründet die Einheit der materiellen Welt" (III, 131f.). Sie ist auch vermöge ihrer "unbeschränkten Flüssigkeit des Nicht-seins ... die dauernde Verwandlungsstätte" oder der "Muttergrund" immer neuer Formen des Lebens (III, 133). Dadurch werden die verendlichenden Wesensformen endgültig vereinzelt oder die welthaften Seienden als einzelne voll konstituiert. Zugleich wird "die wesenswidrige Evolution von unten" überwunden, an deren Stelle die Evolution von oben tritt; sie ist letztlich "göttlichen Ursprungs" oder geht auf jenen Gott zurück, der uns "das Sein des Seienden als entspringen lassenden Grund der Formen" samt deren Materialität gewährt (III,134). Diese Sicht hebt Siewerth von "den rationalistischen Konstruktionen Teilhard de Chardins" ab (ebd.).

VI. Der Aufstieg zu Gott

Das hier berührte Hervorgehen des Seins aus Gott ist schärfer zu umreißen. Das an das Seiende mitgeteilte Sein bleibt in einer eigentümlichen Schwebe, insofern es die grenzenlose Fülle und doch nichtig oder ohne eigene Subsistenz ist. Diese Schwebe zeigt, daß das Sein als Sein des Seienden es selbst und doch nicht es selbst ist, indem es sich ebenso "an das Urbild annähert, wie es sich von ihm entfernt" (II,313). Dadurch weist das Sein des Seienden über sich selbst hinaus und auf das Sein hin, das ganz es selbst ist oder als die grenzenlose Fülle subsistiert, also auf das göttliche Sein. Es ist die "reine Verweisung über sich selbst hinaus" und "reißt den Logos durch seine innere Nichtigkeit in den wirklichen Grund" (II,310). Vom Sein geht nämlich "das Licht der aktiven Vernunft" aus, "worin ihre Kraft gründet, transzendentale Seinserkenntnis zu erwirken" (II,334) und so

schließlich zu Gott als dem Ur-sein aufzusteigen.

Dafür spielt eine entscheidende Rolle, daß es ursprünglich "gar keinen Seinsbegriff" gibt, "der den Prinzipien vorausgeht, sondern nur ein sich in den Prinzipien vollziehendes Sein-begreifen" (II,322). "Erst die nachfolgende Reflexion kann in dem Wort 'Sein' Entsprechendes, das die Intuition durchformt, hervorheben, es aber nie als 'Begriff', als Abstraktion vor oder neben den intuitiven Urteilsvollzug stellen", im Sinne einer quidditas (ebd.). "Tut man das, so gebiert man einen platten Widerspruch und erzeugt ein leeres Hirngespinst"; man wird "das reine Sein als Vernunftidee als den eigentlichen Sündenfall des modernen Geistes erkennen" (ebd.).

Im einzelnen geht es um das Widerspruchs- und das Kausalprinzip. Letzteres ist "aus der exemplarischen Seinsstruktur her uns gegeben" und leuchtet "so ursprünglich wie das Widerspruchsprinzip dem Geiste auf" (II,297). Daher kommt es, daß jedes Bezweifeln des Kausalprinzips "sofort das Widerspruchsprinzip aufhebt" (II,322). Nach diesem schließt das Sein als reine Positivität das Nicht-sein absolut aus. Da aber das Sein-selbst, wie bereits gesagt wurde, zugleich die absolute Fülle und die Nichtigkeit ist, befindet es sich in der Schwebe und ist es die "reine analoge Verweisung in den Grund" (II,332). Dadurch "leuchtet unmittelbar die Wahrheit des Ursachensatzes auf" (II,342), der die Gründung in dem göttlichen Sein, das über jede Nichtigkeit erhaben ist, enthüllt; ohne diese Rückführung wäre das Sein-selbst der sich selbst aufhebende Widerspruch von Fülle und Nichtigkeit. Hier zeigt sich, wie "die ursprünglichsten ... Prinzipien ... bereits die volle Wesensstruktur der Transzendenz und damit die Einheit und Differenz des geschaffenen und ungeschaffenen Seins enthalten" (II,290f.).

VII. Die exemplarische Identität

Nachdem wir den Aufstieg zu Gott wenigstens umrissen haben, läßt sich die für Siewerth wesentliche exemplarische Identität umschreiben, mit der er Hegels dialektische Identität überwindet. Im Sein als Gleichnis Gottes liegt eine wahre Identität zwischen dem Sein und Gott als dem Abbild und dem Urbild. Darin waltet eine Selbigkeit, die so weit geht, daß das abbildliche Sein, wie oben angedeutet wurde, ein zweiter Gott wäre, wenn es selbst subsistieren könnte. Diese Selbigkeit ist von seiten Gottes gegeben, weil das Erstgeschaffene ihm gleich muß oder das Sein "als Abbild des Absoluten in seine Geschaffenheit die urbildliche Struktur des Ungeschaffenen hinübernimmt" (II,294). Dieselbe Selbigkeit ist für den Menschen entscheidend, weil er allein mittels ihrer Gott zu erreichen vermag.

Zur genaueren Fassung der Identität, wie Siewerth sie versteht, ist zu beachten, daß in ihr "nicht vom Sein und Gott die Rede ist, sondern vom esse exemplatum und dem esse exemplare"; letzteres ist das "esse als Idee, das zwar real mit Gott identisch ist, weil Gott sie in seiner Wesenheit und ihrer Einheit schaut, die aber dennoch

nicht mit ihm einfachhin zusammenfällt" (II,308). Wie demnach das Sein als Urbild nicht mit dem Gott-Sein gleichgesetzt werden kann, so fällt auch das Sein als Abbild nicht mit dem Geschaffen-sein zusammen. Wenn dieses mit dem Sein als solchem "nicht identisch" ist (II,298), stellt es sich als "eine irgendwie sekundäre Relation am Sein" dar (II,309), wofür Siewerth sich auf den Aquinaten berufen kann[13].

Die von Siewerth gemeinte Identität ist exemplarisch, weil sie nicht zwischen Polen der Dialektik schwingt, sondern sich zwischen Abbild und Urbild spannt. Während nun die Dialektik dem Ausschließen der Analogie gleichkommt, bringt das Exemplarische wesentlich die Analogie als die ihm gemäße und mit ihm gegebene "Weise der Identität" mit sich (II,323). Dabei ist die Analogie nicht als ein nachträgliches Zusammenfügen, sondern als eine ursprüngliche "echte Sinn- und Bedeutungseinheit" zu verstehen, "die die gleiche Schärfe und Stringenz aufweist wie die formale Wesenseinheit" (ebd.). Sie besagt die in der Selbigkeit immer und untrennbar enthaltene Nicht-Selbigkeit. Diese zeigt sich darin, daß das Sein-selbst aus dem göttlichen Sein emaniert oder von ihm verursacht ist, weshalb es die Nichtigkeit an sich trägt und namentlich der eigenen, vom Seienden getrennten Subsistenz nicht fähig ist.

Wenn Siewerth von 'emanieren' und 'Emanation' spricht, so wendet er Worte an, die auch Thomas nicht fremd[14] und daher nicht pantheistisch zu deuten sind. Siewerth unterscheidet die creatio des Seienden oder Subsistierenden von der Emanatio des nicht subsistierenden Seins-selbst; diese geschieht, indem jene vollzogen wird. In diesen Zusammenhang gehört auch die Fassung des Kausalprinzips als "Widerspruchsschluß der exemplarischen Identität" (II,32). Die Identität entgeht nämlich dem zerstörenden Widerspruch nur dann, wenn sie exemplarisch statt dialektisch verstanden und damit das Abbild durch Kausalschluß auf das Urbild zurückgeführt wird.

VIII. Gründung der Schöpfung in Gott

Als letzte Aufgabe bleibt die "Aufdeckung des Möglichkeitsgrundes in der exemplarischen Identität" (II,31). Damit haben wir die schwierige Frage zu beantworten, wie das Sein-selbst mit der ihm eigenen Nichtigkeit aus dem göttlichen Sein emaniert oder erfließt. Hierbei tritt die Auseinandersetzung mit Hegel in ihre schärfste Zuspitzung; gegen die dialektische Identität des Nichtseins mit dem Sein gilt es zu klären, wie es zum Nichtsein kommt. Nach dem Aquinaten ist das Sein die reine Positivität, die kein Verhältnis zum Nichtsein hat und daher weder mit diesem identifiziert noch von ihm eingeschränkt wird. Daraus folgert Siewerth: Es "muß ein Mittleres geben, das Sein und Nichts ursprünglich einigt, ohne dem Sein seine Positivität, dem Nichts aber seine Nichtigkeit zu nehmen"; dieses Einigende ist genau "die *Vernunft* oder der Geist" (II,73).

Der letzte Grund "für die Vermittlung des transzendenten Einen zur Andersheit" ist in Gott selbst zu suchen, insofern er nicht "ohne reale Differenz" ist (II,19). Als der Drei-einige lebt er nämlich das einfache Sein in seiner dreifachen Subsistenz und damit in seiner ursprünglichen, unendlichen Differenz. Hierin ist die geschaffene Andersheit vorgezeichnet, die der göttliche Geist ausdrücklich entspringen läßt, indem er die unendliche Wesenstiefe Gottes denkend durchdringt. Die Andersheit aber ist als von Gott abgehobene dadurch gekennzeichnet, daß sie Nicht-Sein und Nicht-Einheit besagt. Folglich ist das Nichtsein oder das Nichts erst als Produkt des göttlichen Geistes gegeben. Da sich Gott ohne dieses den Geschöpfen nicht mitteilen könnte, ist das Nichtsein die Bedingung der Möglichkeit der Schöpfung. Gottes "ursprüngliches Einig- und Differentsein kommt daher nur zu sich selbst, indem es sich zugleich gegen die absolute Andersheit und Nichtigkeit in seinem Selbstsein durchmißt" (III,123).

Warum aber enthält der Selbstvollzug Gottes das Nichtsein? Siewerth antwortet: Die Nichtigkeit entspringt im Akt der Seinserkenntnis "als ein für jedes Erkennen als solches konstitutives Maß der Seinserkenntnis selbst" (II,76). Dieses Nichtsein "leuchtet in der intelligiblen Erfassung der Positivität und Identität des Seins unmittelbar auf"; "denn die notwendige Einheit und Sichselbstgleichheit des Seins ist nur erkannt und urteilsmäßig in ihrer Wahrheit ge-setzt", wenn sie sich innerlich gegen die Möglichkeit ihres Gegenteils ab-setzt (ebd.). Von der Positivität des Seins kann nur gesprochen werden, "wenn zuvor jedes Verhältnis zum Nichtsein ausgeschlossen wurde" (ebd.).

Weiter bleibt zu fragen, ob der Umweg über das Nichtsein, den die Vernunft beim Erfassen des Seins durchläuft, lediglich in der Endlichkeit der Vernunft wurzelt oder zu der Vernunft-überhaupt und damit auch zur göttlichen Vernunft gehört. Siewerth tritt für die letztere Möglichkeit ein und führt dafür Gründe an. Erstens läßt die Vernunft "das Sein in seinem Seinsein oder in seiner Positivität sichtbar werden", "nicht etwa in seiner Endlichkeit" (II,76f.). Zweitens wird die Nichtigkeit dem Sein selbst zugesprochen "und keineswegs der Weise seines Erkanntseins" (II,77). "Schließlich wäre, wenn das Nichtsein dem endlichen Denken als solchem entspränge, das Absolute selbst lautere Positivität, reine Sichselbstgleichheit, die aus ihrer Unendlichkeit nicht nur nichts Endliches entspringen lassen könnte, sondern das Unendliche im spezifischen Sinne der Nicht-endlichkeit gar nicht zu denken und zu verstehen vermöchte" (ebd.). Obwohl das Nichtsein "ursprünglich vom Sein negiert wird", kann dieses also doch nicht "außerhalb dieser Negation" als solches erkannt werden (II,19f.). Nach allem ist das Nicht-sein der "innere Grund für die Selbstdurchdringung Gottes wie für die Möglichkeit der göttlichen rationes", nämlich der urbildlichen Ideen (II,20).

Nach den vorstehenden Darlegungen ist das Sein-selbst nicht unmittelbar auf das Nichts bezogen wie bei Hegel. Demnach ist "das

Sein als Sein in keiner Weise vom Nichts her verstehbar oder auch nur als affiziert zu denken" (II,294). Vielmehr schließt einzig seine durch die Vernunft vollzogene Erkenntnis das Nichtsein ein; erst dadurch, daß "die Vernunft das Nichtsein in sich bildet", ist sie "Erkenntnis des Seins als Sein" (II,79). So setzt sie "notwendig eine Beziehung des Nichts auf das Sein, insofern es erkannt ist" (ebd.). Dementsprechend gehört "das vom Sein negierte Nichtsein zur Wahrheit und Offenbarkeit des Sein" (II,20); und erst "die Vernunft macht das Sein als Sein absolut positiv" (II,79) oder läßt dessen Positivität als solche hervortreten. "Dadurch wird das Sein Maßgrund seiner selbst und verhält sich als einfaches Sein zu sich in seiner Andersheit" (ebd.). Von hier aus hellt sich die Nachahmbarkeit Gottes auf, die "nur insofern in seiner Wesenheit gründet, als es zu dieser gehört, sich als Geist zu durchdringen und die Dimension der Nichtigkeit entspringenlassend zu eröffnen" (ebd.).

IX. Weitere Verdeutlichung dieser Gründung

Suchen wir weiter zu verdeutlichen, wie mit dem eben entwickelten Ansatz die Schöpfung gegeben ist. Im Vollzug der Vernunft wird "die reine einfache Positivität ... vom Nichtsein affiziert" (ebd.). Da aber das lautere Sein "nicht ins Nichts zu sinken vermag", "wandelt es sich zur Mitte, die ebenso seiend ist, wie sie nichtseiend ist" (ebd.). Was aber nicht Nichts und nicht seiend ist, kann nur möglich sein" (ebd.). Indem Gott sich selbst denkend durchdringt, öffnet sich also das Mögliche als solches oder das Nichtgöttliche, das Gott als Andersheit von sich abstößt, die ihn "weder affiziert noch beschränkt in seiner Positivität" (II,80). Das von der Vernunft Entworfene ist aber einzig "auf seine mögliche *Wirklichkeit* hin verstehbar", worin der Verweis auf das göttliche Sein liegt, das alles Mögliche "ins Sein zu rufen vermag, indem das Sein sich selbst irgendwie mitteilt" (ebd.). Das aber schließt ein, daß "das Absolute begriffen wird als freie schöpferische *Intelligenz*", von der die Schöpfung als Gottes "Entschluß zu sich selbst" ausgeht (III,128); genauer: "Der Wille Gottes zur Welt ist nur ein Moment seines absoluten Willens zu sich selber" (II,296), weil es in den Geschöpfen letztlich notwendig um Gott selbst geht.

Zuinnerst handelt es sich um "eine Eröffnung *des Geistes für den Geist*", indem nämlich Gott "das Seiende sich schöpferisch nach dem Maße des Möglichen anzugleichen" unternimmt (III,128). Zunächst freilich enthält der reine Seinsakt als Sein des Seienden "keine für sich selbst bestehende, in sich selbst eingekehrte und sich durchdringende Reflexion", weshalb "das esse ipsum nicht als Geist begriffen werden kann" (II,311). Daher zielt das Sein auf die Vernunft als "subsistierende *Person*" hin, in der es erst die "Reflexion zu sich selbst" gewinnt (III,131). "Damit wird das verwirklichende Sein selbst der entspringen lassende Urgrund des ihm zugehörigen wesenhaften Selbstseins" (II,311). Die Person aber erreicht ihre höchste Vollendung, wenn

sie alles Seiende "erkennend, strebend und liebend dem Sein ... zurückbringt" (III,131). Das vermag sie, weil "die Endlichkeit des Geistes ... immer schon unendliche Endlichkeit oder das Leben in der durch die Formen der Zeit durchscheinenden Ewigkeit" ist (II,292). Doch kann der Mensch seinen Urgrund nur finden, indem er "seinen eigenen Grund zu tieferem Selbstsein steigert"; in diesem "schwingt und lebt das Gleichnis Gottes" (II,299).

X. Kritische Würdigung: Das Sein-selbst

Mit einigen abschließenden Bemerkungen bemühen wir uns um eine kritische Würdigung des Denkens, das Siewerth so ursprünglich und kraftvoll entwickelt hat. Wir setzen beim Sein-selbst an, das nach Siewerth eine vorgefundene Gegebenheit, nicht lediglich ein vom Menschen gebildeter Begriff ist. Gegen die Verbegrifflichung des Seins hat Siewerth mit aller Entschiedenheit gekämpft. Namentlich sah er die gesamte auf den Aquinaten folgende Zeit in der Irre, weil sie dieser Verbegrifflichung verfallen ist; das hat er in seinem Werk "Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger" eingehend dargestellt. Im Gegensatz zum Begriff tritt Siewerth für das Schauen (intuitus) ein; beim Anblick des Seienden wird das Sein "erschaut", da es ja in jedem Seienden enthalten ist und uns begegnet; auch von den das Sein auslegenden ersten Prinzipien heißt es, daß sie in intuitiven Urteilen erfaßt werden.

Meiner Ansicht nach ist zwischen dem einzelnen nach der Fassungskraft des betreffenden Seienden beschränkten Seinsakt und dem jeder Beschränkung überlegenen Sein-selbst zu unterscheiden. Jener Seinsakt ist als im Seienden konkretisierter unmittelbar zugänglich und daher durch Schauen erfaßbar. Das Sein-selbst hingegen als unbeschränktes geht uns einzig mittels jener Seinsakte, also mittelbar auf. Darum gelangen wir zu ihm durch die Verinnerlichung, die vom Seins-akt als dem Gegründeten zum Sein-selbst als dessen Grund führt. In ihr geschieht ein vorbegriffliches Aufleuchten des Seins-selbst, das zwar nicht als Schauen, wohl aber als Erfahren bezeichnet werden kann. Folglich hebe ich vom Schauen als dem ontischen Erfahren das Rückführen auf den Grund als das onto-logische Erfahren ab. Dementsprechend nehme ich auch das urteilende Erfassen der ersten Prinzipien nicht als Schauen (intueri), sondern als Sehen (videre), als unmittelbares Einsehen, da es ja im Sein-selbst, nicht in den einzelnen Seinsakten wurzelt[15].

Das so erfahrene Sein ist schwer zu fassen, weshalb es oft vergessen und mißdeutet wird. Neben seiner Verbegrifflichung ist seine neuplatonische Auslegung zu erwähnen. So heißt es im "Buch von den Ursachen" (liber de causis): "Prima rerum creatarum est esse", womit sich Thomas auseinandersetzt; danach wäre das Sein als das Ersterschaffene mit einer eigenen, von den Seienden getrennten Subsistenz ausgestattet. Gegen eine solche Hypostasierung des Seins wendet sich Siewerth

immer wieder mit aller Klarheit. Nach ihm subsistiert, wie wir gesehen haben, das Sein-selbst erst und einzig in den Seienden, obwohl es sich von deren es ergänzender Wesenheit durch einen realen Unterschied abhebt. Hier gilt es sorgfältig "unterschieden" und "getrennt" auseinanderzuhalten. Das Sein ist vom Seienden unterschieden, aber nicht getrennt, weil es einzig als Sein des Seienden wirklich sein kann.

Schärfer zusehend entdecken wir nach dem vorhin Gesagten die vielen begrenzten Seinsakte der einzelnen Seienden und die unbegrenzte Fülle des einen Seins-selbst, an der die Seienden durch ihre Seinsakte teilnehmen. Offenbar sind die Seinsakte dadurch vom Seienden unterschieden, daß sie im Sein-selbst gehalten sind; zugleich ist das unendliche Sein-selbst dadurch verendlicht, daß es sich mittels der aus ihm hervorgehenden Wesenheiten in die endlichen Seinsakte aufgliedert, ohne aber seine Einheit einzubüßen. Real sind nicht nur die vielen Seinsakte, sondern auch und erst recht das eine Sein-selbst, von dem man sagen muß, es sei in-über den Seinsakten und damit den Seienden, von denen es sich durch sich selbst abhebt, statt nur durch unser Abstrahieren von ihnen abgehoben zu werden. Für diese Sicht des Seins als den *einen* Kernpunkt seines Denkens setzt sich Siewerth mit seiner ganzen Leidenschaft ein, wobei ich ihm zustimme trotz der nicht geringen Schwierigkeiten, die in ihr liegen.

Diese Schwierigkeiten erscheinen unlösbar, solange wir beim Sein-selbst stehenbleiben; sobald wir hingegen der mit ihm gegebenen Dynamik folgen, zeichnet sich die Lösung ab. Das Sein, dem eine eigene Subsistenz abgeht, treibt nämlich zu dem Sein hin, dem seine eigene Subsistenz zukommt, zum subsistierenden oder göttlichen Sein. Hierher gehört Siewerths Hinweis, seine Denkbemühung habe sich an der Möglichkeit der Gotteserkenntnis entzündet. Zu klären ist, wie "eine endliche Vernunft von endlichen Gegebenheiten her das unendliche, absolut einfache Sein Gottes" erschließen könne (II,31). Das ist deshalb möglich, weil "die einzelnen Seinsakte ... eine wurzelhafte, abgründige Tiefe" besitzen, insofern sie "vom Sein selbst durchwaltet" sind, "das in ihnen daher unmittelbar in seiner unendlichen Dimension aufleuchtet" (II,313). Dasselbe Sein ist "das Licht der aktiven Vernunft", wodurch sie imstande ist, in die Transzendenz einzutreten, ja immer schon eingetreten ist (II,334). Die menschliche Vernunft überschreitet also ständig ihre Endlichkeit und verweilt stets beim Unendlichen als ihrem innersten Lebensraum. Indem sich aber als der Grund des endlichen Seienden das unendliche Sein zeigt, wird ohne weiteres das Kausalprinzip einsichtig, das uns im Unendlichen die Transzendenz öffnet und das subsistierende oder göttliche Sein zugänglich macht. Das nicht-subsistierende Sein-selbst wird demnach im subsistierenden göttlichen Sein gehalten und verfiele ohne dieses dem zerstörenden Widerspruch zwischen grenzenloser Fülle und Nicht-Subsistenz. Wer das Sein-selbst

verfehlt, verliert die zwingende Einsichtigkeit des Kausalprinzips und bleibt im Endlichen eingeschlossen. In dieselbe Richtung weisen meine eigenen Darlegungen zur Struktur des Gottesbeweises[16].

XI. Kritische Würdigung: Gründung der Schöpfung in Gott

Nun kommen wir zum andern Kernpunkt des Denkens von Siewerth, nämlich zum Ursprung der Schöpfung aus Gott, den er mit einer Radikalität wie kaum ein anderer angegangen ist. Dabei zielt er auf die "Überwindung der Hegelschen Identität von Nichts und Sein", die nach ihm nur möglich ist, "wenn die Andersheit der endlichen Wesen nicht durch das Nichts, sondern ursprünglicher durch die Differenz der Gottheit selbst vermittelt ist" (II,32). Damit ist der letzte Grund der Schöpfung im Selbstvollzug Gottes zu suchen, wobei zwei Differenzen wichtig sind.

Erstens kommt es auf die Differenz zwischen dem einen göttlichen Seinsakt und seiner dreifachen Subsistenz in den Personen an. Sie macht nämlich deutlich, daß Sein und Subsistenz nicht absolut zusammenfallen, weshalb das Sein-selbst ohne eigene Subsistenz, das also einzig im Seienden subsistiert, nicht unmöglich erscheint. In entfernter Analogie zur göttlichen Drei-Einigkeit ist das Sein-selbst in sich eines, aber nach seiner Subsistenz vielfältig. Ohne diese Unterscheidung folgt entweder aus dem einen Sein die eine ihm eigene Subsistenz über den Seienden oder aus den vielen Subsistenzen der Seienden die Leugnung des einen Seins. Demnach wird das In-über der wahren ontologischen Differenz zwischen dem Seienden und dem Sein durch die ihr vorausgehende Differenz zwischen dem Seinsakt und der Subsistenz ermöglicht, was ein origineller Gedanke von Siewerth ist. Dabei handelt es sich um eine philosophische Einsicht, die durch einen theologischen Ansatz vermittelt ist.

Zweitens gilt es, die Differenz zwischen dem göttlichen Sein und dessen Selbstdurchdringung mittels der Vernunft zu beachten. Aus ihr entspringt die "Idealität" als jene "Seinsweise, wodurch das endlich Seiende in seiner Möglichkeit und Positivität aus dem unendlichen Grunde vermittelt ist" (II,32). Dafür ist "der transzendentale Charakter der Nichtigkeit" entscheidend, der mit der "Einheit von Selbsterschluß und Schöpfung in der Gottheit" gegeben ist (II,22). Die Nichtigkeit oder das Nicht-sein gehört wesentlich in den Selbsterschluß Gottes hinein, weil die göttliche Vernunft einzig dadurch das Sein oder das Unendliche als solches vollziehen kann, daß sie das Sein vom Nichtsein oder das Unendliche vom Endlichen als das Nicht-Endliche abgrenzt, wodurch sie ebenso das Nichtsein wie das Endliche entwirft. Damit aber ist ohne weiteres die Schöpfung als mögliche gesetzt, weil Gott die reine, unendliche Positivität ist, weshalb er vom Nichtsein oder Endlichen in keiner Weise affiziert oder beschränkt werden kann, was zur Folge hat, daß er das Nichtsein oder Endliche als die Andersheit von sich abstößt und so sich die Schöpfung gegenüberstellt.

Unsere Einleitung zu diesem Artikel hat bereits darauf hingewiesen, daß Riesenhuber und v. Stockhausen gegen das Einbeziehen des Nichtseins in Gottes Selbstvollzug Bedenken geltend machen[17]; diesen muß auch ich mich anschließen. Siewerth selbst spürt die Schwierigkeit, wenn er fragt, ob der Vollzug des Seins als Sein auf dem Umweg über das Nichtsein nur für die endliche Vernunft oder für die Vernunft überhaupt, also auch für die unendliche Vernunft erforderlich sei. Er entscheidet sich für das zweite Glied der Alternative, weil er sich meines Erachtens zu sehr Hegel angleicht. Gewiß ist er kein Hegelianer; denn nach ihm gehört das Nichts keineswegs zur Konstitution des Seins als Sein. Doch nähert er sich Hegel, insofern der denkende oder reflexe Vollzug des Seins als solchen wesentlich das Abgrenzen vom Nicht-sein einschließt, weshalb im Sein als dem reflex vollzogenen das Nichtsein enthalten ist, wenn auch Gott dieses von sich abstößt.

Im Gegensatz dazu treten wir für das erste Glied der Alternative ein; danach ist unsere menschlich endliche Vernunft beim Erfassen des Seins als solchen auf den Durchgang durch das Nichtsein angewiesen; denn unser Erfassen des Seins braucht wegen seiner Unvollkommenheit dessen Verdeutlichung durch das Abheben vom Nichtsein. Wer diese Weise des Erfassens Gott zuschreibt, überträgt auf ihn etwas Menschliches oder wird von einer anthropomorphen Sicht des Absoluten nicht frei. Dabei sieht es so aus, als ob auch Gottes Erfassen unvollkommen sei und der Verdeutlichung des Seins durch das Nichtsein bedürfe. Schließt man aber solche Unvollkommenheit aus, so könnte man folgern, das Sein auferlege von sich aus der Vernunft den Umweg über das Nichtsein, was jedoch der ursprünglichen Bindung des Seins an das Nichtsein gleichkäme und so den Rückfall in Hegel kaum vermeiden ließe. Für seine Ansicht kann Siewerth nicht in Anspruch nehmen, sie sei eine Fortführung von Thomas, weil sich bei ihm kein dahin weisender Ansatzpunkt findet. Vielmehr beruft sich der Aquinate bei der Erläuterung des göttlichen Wissens von sich selbst auf Gott als den reinen Akt (actus purus) und stellt fest, daß Gott sich selbst durch sich erkennt (seipsum per seipsum intelligit)[18], was die reine Selbstgegenwart zum Ausdruck bringt.

XII. Der Weg des Guten

Bezüglich Hegel ist in diesem Zusammenhang ebenfalls wichtig, daß er das Erkennen überbetont und daher dem Lieben nicht den ihm gebührenden Raum zuweist[19]. Anders ausgedrückt, wird von ihm das Wahre auf Kosten des Guten bevorzugt. Dementsprechend sieht er auch den Hervorgang des Endlichen aus dem Unendlichen im Lichte der Dialektik des Wahren, während die dem Guten eigene Dynamik zurücktritt. Der Aquinate hingegen arbeitet gerade diese Dynamik heraus, die für Siewerth kaum eine Rolle spielt, weil ihm sein Eingehen auf Hegel den Zugang dazu verstellt[20]. Und doch ist die Dynamik des Guten dem Grundanliegen Siewerths, nämlich der Gründung der

Schöpfung in einer der Gottheit eigenen Differenz, näher als die von ihm bevorzugte Setzung der Vernunft.

Nach Thomas ist Gott das höchste Gut schlechthin (summum bonum simpliciter)[21], was der subsistierenden Gutheit gleichkommt, die mit dem subsistierenden Sein gegeben ist. Vom Guten aber gilt, daß es sich mitteilen kann und sich mitzuteilen strebt (bonum est diffusivum sui)[22]. Damit ist in Gott als dem unendlichen Guten all das vorgezeichnet, an was er sich mitteilen kann und mitzuteilen strebt, ohne daß er sich ihm mitteilen muß. Diese Vorzeichnung fällt mit der Differenz des Guten zusammen, die sich also in Gott notwendig findet. Sein liebendes Vollziehen umfaßt mit und in seiner eigenen Gutheit diejenige aller jener, denen er sich mitteilen kann und tatsächlich mitteilt.

Hierbei kommt zunächst das Nichtsein nicht ins Spiel, weil Gott darauf hinzielt, allem, soweit es möglich ist, ein Abbild seiner Gutheit einzuprägen (ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus)[23]. Erst sekundär macht sich auch das Nichtsein bemerkbar, weil jedes Geschaffene notwendig hinter der Vollendung der göttlichen Gutheit zurückbleibt (omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est)[24].

Die hierin liegende Begrenzung wird durch die Vielheit und Verschiedenheit der Geschöpfe ausgeglichen, die wenigstens durch ihr gegenseitiges Ergänzen die alles übertreffende Herrlichkeit der göttlichen Gutheit widerspiegeln (divinae perfectionis eminentia)[25]. Alles aber ordnet Gott auf seine eigene Gutheit als das Ziel hin (omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem)[26], damit diese als solche aufleuchte, indem sie sich auch in dem für die Gutheit kennzeichnenden Mitteilen als solche erweist[27].

Man beachte, wie beim Guten das Nichtsein noch nicht im ersten, sondern erst im zweiten Glied der Differenz auftritt, nämlich nicht im Selbstvollzug der göttlichen Gutheit, sondern erst in dem darin enthaltenen Vollzug des endlichen Guten, und zwar auch hier lediglich sekundär, nicht primär.

Anmerkungen

[1]A. Keller: Sein oder Existenz? Die Auslegung des Seins bei Thomas von Aquin in der heutigen Scholastik (PPhF VII, München 1968).

[2]Zur Bestätigung seiner Kritik beruft sich K. auf den folgenden Text S.s.: "Also gibt es auch im Endlichen eine Sphäre der höchsten, durch keine Besonderung oder endliche Differenz treffbare Einheit mit dem Grund, eine Sphäre, die deshalb von seiten des Absoluten mit 'Emanation', mit einer Weise kontinuierlicher Ausbreitung, von seiten des Endlichen als 'Partizipation', in sich selbst als sich ermöglichender Akt oder als 'Sein des Seienden', im Ganzen aber als 'Gleichnis Gottes', bezeichnet werden muß" (G. Siewerth:

Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959, 275).
[3]15. Aufl., Freiburg, 1978.
[4]Hrsg. v. H. Krings, H. M. Baumgartner und Ch. Wild, München 1973/74.
[5]Bd. I: Sein und Wahrheit, Düsseldorf 1975; Bd. II: Der Thomismus als Identitätssystem, Düsseldorf 1979; Bd. III: Gott in der Geschichte, Düsseldorf 1971. - Danach werden S.s Schriften zitiert.
[6]J. Rüttimann: Illuminative oder abstrakte Seins-Intuition? Untersuchung zu G. Siewerth: Der Thomismus als Identitätssystem, Luzern 1945.
[7]G. Siewerth: Auseinandersetzung mit E. Przywara, in: II, 300f.
[8]M. Cabada Castro: Sein und Gott bei G. Siewerth, Düsseldorf 1971.
[9]Et. Gilson: L'Etre et l'Essence, Paris 1948.
[10]Die Differenz von Sein und Seiend, in: III,113-200.
[11]Allgemeinheit meint bei S. nicht die Aussagbarkeit des Universalbegriffes von vielen, sondern die allumfassende Fülle des Seins, das nicht ein Begriff, sondern die alles Seiende gründende Wirklichkeit ist.
[12]Ein zusammenfassender Text: "Die ideelle Emanation des Aktes und der resultative Hervorgang des Wesens sind kein für sich greifbarer Vorgang. Sie sind überhaupt nur symbolisch als Geschehen auffaßbar" (II,33). Nur symbolisch? Schwächt hier S. zu sehr ab?
[13]STh I, q45, a3 und Scg II, 18.
[14]"De modo emanationis rerum a primo principio" heißt der Titel in der STh I, q 45.
[15]J. Lotz: Transzendentale Erfahrung, Freiburg 1978; ders.: Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule, in: Thomas von Aquin II, Darmstadt 1981, 433-456, bes. 439ff. - Dem Einsehen der ersten Prinzipien liegt das vorprädikative Erfahren des Seins zugrunde. Damit sind die ersten Prinzipien als die obersten Urteile gegeben, weil das Sein wesentlich Setzung besagt. Das muß auch im Seinsbegriff zum Ausdruck kommen, der deshalb nie nur quidditativ ist. Vgl. J. Lotz, Mensch Sein Mensch, Rom 1982, bes. 103-113.
[16]J. Lotz: Zur Struktur des Gottesbeweises, in: ThP 56 (1981) 481-506.
[17]Vgl. weiter oben S.60/61.
[18]STh. I, q14, a2.
[19]W. Kern: Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin, in: Schol. 34 (1959) 394-427.
[20]Das ist zu sagen trotz S.s Entwicklung der transzendentalen Bestimmungen des Seins und vor allem trotz seiner Arbeit: "Die transzendentale Selbigkeit des ens und des bonum" (I,637-650). Jedenfalls wirkt sich das Gute bei ihm für diese Problematik nicht genug aus.
[21]STh I, q6, a2.
[22]STh I, q5, a4 ad 2.
[23]Scg III, 97.
[24]ebd.
[25]Ebd.
[26]Ebd.
[27]Die Dynamik des Guten arbeitet der unter dem Einfluß von S. stehende F. Ulrich: Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln 1961, heraus: "Zusammenfassend können wir sagen, daß allein vom Abgrund des Guten her, auf das die Liebe zielt, das Sein als erste Wirkung Gottes so begriffen werden kann, daß Gott als das subsistierende Sein selbst nicht zu einem principiatum degradiert wird" (453f.).

* Dieser Beitrag entspricht - mit einigen Änderungen am Anfang - im Wortlaut der überarbeiteten Fassung des Vortrages, den der Verfasser beim Gustav-Siewerth-Symposion am 29./30. Juni 1984 an der Pädagogischen Hochschule Freiburg gehalten hat.
Die überarbeitete Fassung wurde im ersten Heft 1985 der Zeitschrift für Theologie und Philosophie bereits veröffentlicht.

Alma von Stockhausen:

Wir haben von Pater Lotz in großartiger Weise das Kernstück der theologischen Metaphysik - Siewerth nennt seine Metaphysik so - vorgeführt bekommen. Siewerth meint, mit dem "Sein als Gleichnis Gottes" dem Auftrag Heideggers entsprochen zu haben, im Bedenken der ontologischen Differenz die Seienden so auf Gott zurückzuführen, daß Gott und Welt unverspannt Eines sein können. Siewerth gewinnt aber mit dem Sein als Gleichnis Gottes nicht nur den Höhe- und Gipfelpunkt seines Denkens, sondern hat hier dann auch das Kriterium für die Beurteilung der Geschichte der Metaphysik wie für ihre Aufgabenstellung. Siewerth ist der Auffassung, daß der Auftrag der Geschichte der Metaphysik das Bedenken des "göttlichen Gottes" ist. Gemessen an dieser Forderung den "göttlichen Gott" zu denken, stimmt Siewerth Heidegger zu, daß die Geschichte der Metaphysik sich als ein Irrgang erwiesen hat. Worin liegt diese Irre? Siewerth diagnostiziert mit Heidegger, daß Seinsvergessenheit das Schicksal der Metaphysik bestimmt. Aber Siewerths eigentliche Anfrage an diese Charakterisierung Heideggers hinsichtlich des Geschicks der Metaphysik richtet sich auf die Herkunft dieses Schicksals: Warum ist die Geschichte des abendländischen Denkens in die Seinsvergessenheit abgesunken? Handelt es sich bei diesem Geschick unserer Geschichte um notwendiges Schicksal oder um persönliche Schuld? Siewerth kritisiert Heidegger, wenn dieser meint, daß die Geschichte der Seinsvergessenheit mit dem Beginn der abendländischen Geschichte des Denkens zu datieren ist. Das heißt, daß unser Denken von Anfang an Seinsvergessen ist.

Siewerth hält Heidegger entgegen: Kann denn die Vergessenheit des Seins eigentlicher sein als die ursprüngliche Wahrheit des Einessein von Gott und Mensch. Wenn nicht die Wahrheit am Anfang steht, sondern Seinsvergessenheit, dann wird diese Irre konstitutiv für den Gang des Denkens. Siewerth stellt weiter fest, daß die Geschichte des abendländischen Denkens maßgeblich durch das Christentum bestimmt ist, und es kommt wie er meint, allein den Christen zu, die Irre als Irre, die Seinsvergessenheit als Seinsvergessenheit, als das Schicksal unserer Geschichte zu bestimmen. Denn nach Siewerth weiß der Christ allein um die ursprüngliche Wahrheit des Eines-sein von Gott und Mensch und hat hier den Maßstab für alle Verfehlungen.

Worin sieht Siewerth inhaltlich das Geschick der Seinsvergessenheit? Er behauptet, daß das Schicksal unserer Geschichte des Denkens die Gnosis ist. Er sagt oder er nennt das Gnostische dieser Geschichte unseres Denkens das Problem der Essenzen-Metaphysik, die das Seiende ohne Vermittlung des Seins - wie wir es vorhin erfahren haben-

unmittelbar an Gott zu knüpfen gedenkt und damit den Grund dafür liefert, daß irdische Mannigfaltigkeit, der Kosmos des Seienden, konstitutiv wird für Gott selbst. Siewerth sieht in Hegel - und er stimmt darin Heidegger zu - die Spitze dieser Gnosis. Aber er bemerkt - im Unterschied zu Heidegger -, daß der Gang zu Hegel und der Aufgipfelung dieser Gnosis nicht notwendig war. Er hätte nach Siewerths Ansicht vermieden werden können, wenn das Denken Thomas von Aquin treu geblieben wäre. Thomas von Aquin hat - in der Darstellung Siewerths - dem Licht der Offenbarung unmittelbar entsprochen und hat das Seiende über das "Sein als Gleichnis Gottes" so aufgelichtet, daß man es (dieses Sein) sogar als Basis für eine steigende Nähe oder Ankunft Gottes hätte begreifen können. Aber das Gegenteil ist der Fall. Das Licht der Offenbarung wird aufs Schlimmste verfehlt. In der Theologie selbst wiederholt sich nach Siewerth der Sündenfall der urständischen Verweigerung, die Grund für den "Riß im Sein selber" ist.

Dieser Sündenfall innerhalb der Theologie, der nun die Schuld des Denkens eigentlich offenbart, wird vom frühen Siewerth in einem unveröffentlichten Vortrag, genannt "Thomas von Aquin", und beim späten Siewerth im "Schicksal der Metaphysik" auf das Konto der reformatorischen Theologie gesetzt, die einen Gott denkt, der schuldlos erwählt und verdammt. Siewerth versucht im "Schicksal der Metaphysik" die Kritik an der reformatorischen Theologie festzumachen, an Shakespeares Darstellung von King Lear. Der Narr bei King Lear faßt den Widerspruch der reformatorischen Theologie so zusammen, daß er sagt, die Ja- und Neintheologie war eine schlechte Theologie. Gott ist nicht der Gott des kalten Allwillens, Gott ist der Gott der herzbewegten Liebe. Der Gott des kalten Allwillens ist der Gott, der auf der Alleinherrschaft besteht, der die Freiheit des Menschen - wie Luther im geknechteten Willen sagt - wie mit einem Blitzschlag niederstreckt. Der Narr in King Lear beklagt, daß die Königsherrschaft der Liebe in der Kirche zerbrochen ist und daß an ihre Stelle der Götze getreten ist, der auf die Bosheit des anderen anstößt, weil sie der Lust und Willkür des eigenen Selbst dient. Die Ja- und Neintheologie hat alles verraten. Sie hat an die Stelle des dreipersonalen göttlichen Liebesgespräches mit den Menschen die Gegensatzeinheit gesetzt: Gott, der die Freiheit des Menschen niederstreckt, muß die Schuld auf sich selbst nehmen. Gott, der den Schuldlosen verdammt und erwählt, setzt sich zu sich selbst in den Widerspruch, wird der Gott der Gegensatzeinheit, der das Böse als eine Weise der Selbstreflexion aufhebt. Hegel denkt - in der Darstellung Siewerths - diese Rechtfertigungslehre des Widerspruchs zu Ende. Hegels dialektische Logik klärt uns auf, daß der Widerspruch, die objektive Macht des Bösen, der Tod, die Knechtschaft, die Bosheit in der Welt nichts anderes sind als eine vorübergehende fixierte Gestalt der Widerspruchseinheit. An und für sich sind Tod, Knechtschaft, Herrschaft nicht böse. Im Gegenteil: "Die

Negation ist das bewegende und erzeugende Prinzip." Entsprechend nennt Hegel den Widerspruch "wunderbar". Das wunderbare Prinzip des Widerspruchs setzt den Menschen und seine Schuld Gott einen Augenblick als notwendiges Reflexionsmoment seiner Selbstobjektivation als Gegensatz zu sich selbst entgegen, um ihn dann in der Selbstidentifikation Gottes aufzuheben. Die Welt des Menschen nennt Hegel die Region des Widerspruchs. In dieser Region ist der Mensch von Natur aus böse. Die Urschuld oder seine private Schuld sind nur Weisen der Selbstreflexion Gottes. An die Stelle der dreipersonalen göttlichen Liebesgeschichte mit den Menschen ist, wie gesagt, die Gegensatzeinheit, die Widerspruchseinheit von Gott und Mensch getreten. An die Stelle einer Liebe, die ihr Sein den anderen schenkt, ist die Eigenliebe, der Trieb des Egoismus, getreten, der die Natur des anderen zum Zwecke der Selbstreflexion aufhebt.

Siewerth faßt das Resultat der Widerspruchseinheit der Hegelschen Dialektik zusammen im "Schicksal der Metaphysik". Fortan herrscht nur noch der befriedigte Trieb. An die Stelle der Analogie des Seins - so fährt Siewerth fort - tritt die Analogie des Triebes, der Mensch lebt nur noch in den Dunkelkammern der Triebe, das Leben vollzieht sich in den abgesunkenen Gedächtnissen des Lebens, oder, wie Hegel feststellt, der Geist steigt aus den Gewässern der Vergessenheit. Nur der Magie, wie Siewerth sagt, der qualitativen Umschläge kann das Zauberstück gelingen, aus dem Nichts das Sein herauszuklauben, aus dem Unbewußten das Bewußtsein zu entwickeln oder aus der Libido die herzbewegte Liebe. Die Sublimationsgeschichte des Triebes führt nicht, wie Hegel meint, zur vernünftigen Allgemeinheit. Der einzelne, aufgehoben in den selbstbewußten Akt der Gesellschaft, wird nicht ins Ganze geführt, sondern erweist sich als das Opfer der selbstsüchtigen Lust, als die Liebesbeute im Kampf aller gegen alle. Siewerth beschreibt diese Weltstunde, in der der Trieb als Substanz des Daseins das Leben zerrüttet, als apokalyptisch. Die Apokalypsis zeichnet sich ab, die atomare Schlacht, der Hegelsche Weltenbrand, zieht herauf. Aber auch diese letzte oder späte Weltenstunde ist nicht zu spät für die Umkehr. Siewerth macht darauf aufmerksam, daß wir vielleicht gerade jetzt eine besondere Chance zur Umkehr haben, den Widerspruch, die Schuld, das Böse, nicht im Sein selbst, im Strittigen des Seins selbst, zu suchen, sondern bei uns. Nur im Bekenntnis der Schuld - so meint Siewerth - können wir dem christlichen Gott entgegengehen.

Siewerth hat Heidegger immer wieder gefragt, ob er seine Hinweise auf das Phänomen der Schuld als Ursache der Vergessenheit des Seins, die das Schicksal der Metaphysik beirrt, verstanden hätte. Siewerth hat auf die Antwort seines Lehrers Heidegger bis zu seinem Tode gewartet. Ich habe den letzten Vortrag von Heidegger "Zeit und Sein" in der Universität Freiburg Ende Januar 1962 mit Siewerth zusammen besucht. Wir sind nach dem Vortrag zu Fuß von der Universität nach Littenweiler gelaufen. Siewerth war zutiefst erschüttert und erklärte

mir, daß ihm die Heideggersche Philosophie nun endgültig zerbrochen sei. Das Jahr, das uns noch gemeinsam hier an der Pädagogischen Hochschule vergönnt war, bis er 1963 starb, bot Gelegenheit genug, uns den Grund der endgültigen Absage an die Heideggersche Philosophie zu erklären. Kurz gefaßt: Wenn Heidegger nicht bereit ist, die Schuld, die das Schicksal der Metaphysik beirrt, als eine persönliche Schuld zu verstehen, sondern wenn er sie nach wie vor, trotz aller Anfragen des "Thomismus als Identitätssystem" bzw. des "Seins als Gleichnis Gottes" oder des "Schicksals der Metaphysik" im Strittigen des Seins selbst sieht, dann kann dieses Sein nicht verstanden werden als die Ankunftstätte des "göttlichen Gottes". Das Sein, dessen Wesen der Widerspruch ist, kann nicht als Vorbereitung, als Erwartung für den göttlichen Gott dienen. Heidegger hat - so Siewerth - Hegel nur scheinbar überwunden. In Wirklichkeit stellt die ontologische Differenz, so sehr sie auch erfüllt ist von der Geschichte der schenkenden Huld, der gewährten Einheit von Sein und Seiendem, und scheinbar befreit aus der Verspannung der Hegelschen Widerspruchslogik doch diese Widerspruchslogik Hegels, die den Widerspruch zum Wesen der Sache macht, in abgewandelter Weise wiederum dar. Auch Heidegger ontologisiert den Widerspruch anstatt ihn als Ausdruck der Schuld zu beklagen. Indem er zuvor auf das "Wort Gottes", den "Logos tou theou, als die sich enthüllende Macht des Ursprungs verweist, beendet Siewerth das "Schicksal der Metaphysik" mit Hölderlins Worten: "Vieles aber ist zu behalten. Und Noth die Treue, nämlich zum Wesen des Ursprungs". Denn "der Nachtgeist der himmelstürmende, der hat unser Land beschwätzet, ..."

Max Müller:

Wenn ich nun wieder ein "Statement" vortragen würde, dann hätten wir drei Vorträge über Gustav Siewerth, und in jedem dieser drei Vorträge wäre Gustav Siewerth ganz, ganz anders gesehen. Ich möchte nun direkt auf das eingehen, also nicht selber vortragen, was hier von den beiden Vorrednern gesagt worden ist. Meine verehrte Kollegin, die einstmals auch meine Schülerin gewesen ist, hat am Anfang ihrer Ausführungen vom Auftrag der Metaphysik und der Geschichte des abendländischen Denkens gesprochen. Dieser Auftrag sei das Bedenken des "göttlichen Gottes" gewesen. Und an diesem Auftrag gemessen sei der Gang des Denkens nach Meinung Siewerths, der Heidegger hierin zustimme, ein Irrgang. Heidegger hat nun aber nie gesagt, daß es die Aufgabe der Metaphysik sei, den "göttlichen Gott" zu denken. Nein. Das kann die Metaphysik nicht, das soll sie nicht, das hat sie nie gewollt, das hat sie nicht versucht und ist infolgedessen im Bezug auf den göttlichen Gott auch gar nicht in die Irre gegangen. Die

Aufgabe der Metaphysik war, das Sein des Seienden in seiner Einheit, Vielheit und seiner Analogie zu denken, und dann bei Aristoteles den Gott - und der ist nach Heidegger von Anfang an in der Metaphysik kein "göttlicher Gott", sondern die noesis noeseos als das theion, das absolut Autarke, auf das sich alles hinbezieht, das aber selbst nur den Bezug zu sich selbst hat. Dasselbe gilt von allen metaphysischen Bestimmungen des Göttlichen, der Gottheit oder des Gottes: ipsum esse subsistens, actus purus, summum ens usf.; hier wird immer der metaphysische Gott in Seins-Aussagen zu begreifen versucht, nie aber der "göttliche Gott" erfahren. Heidegger hat auch nie behauptet, daß das abendländische Denken (und nur um dieses handelt es sich zunächst bei ihm) von Anfang an in die Irre gegangen wäre: so waren die großen Bezeichnungen des Seins als des Ganzen isemata bei Parmenides und Heraklit, wo Sein als das Ganze bedacht und genannt worden ist, ohne jede Absicht der begrifflichen Festlegung, also des "Angriffes", des begrifflichen Zupackens als des eigentlichen Begreifens. Metaphysik setzt nicht ein am Anfang des abendländischen Denkens, sondern später. Der europäische Mensch mag als "animal philosophicum" bezeichnet werden, als welcher er zumindest bei den Vorsokratikern auftaucht, aber nicht als "animal metaphysicum". Am besten aber würde man ihn, wenn man schon von dem verhängnisvollen Wort "animal" nicht loskommt, als "animal religiosum" bezeichnen, weil Religion zum Menschen als Menschen gehört, nicht aber die Metaphysik. Sie, die Metaphysik, ist und bleibt eine rein abendländische Sache für Heidegger, ihr Anfang geschieht erst nach der "Physiologie" und "Aletheiologie", als den großen Weisen des Bedenkens des Ganzen, welches sich nicht im Begriff als Philosophie primär zeigen kann, sondern das gleichzeitig Dichtung und Gesang ist. Das Gedicht des Parmenides ist es ja, wo die Einheit von künstlerischer Anschauung dem Bedenken und dem Andenken noch gegenwärtig ist; diese Einheit bricht dann notwendig ab, als die Metaphysik in Sokrates und Platon beginnt. Und diese Metaphysik hat von Anfang an eine ganz andere Aufgabe als den "göttlichen Gott" zu denken; sie steht in der Aufgabe, nach der Zersetzung der mythischen Tradition der griechischen Geschichte neuen Grund zu geben im logos und dessen denkerisch-sammelnden dauerhaften Integration gegenüber dem Fluß sinnlicher und triebhafter Begehrlichkeit Bestand zu geben. Ein neuer Gehorsam dem neuen Göttlichen gegenüber wird begründet: der Gehorsam gegenüber der Vernunft und ihrem logos ist die politisch-ethische Sendung dieser Metaphysik. Aber zugleich den göttlichen Gott zu erfahren, d.h. zugleich in ihm die Gottesbeziehung und die Gottesnähe des Menschen und das Sein Gottes bei den Menschen zu erleben und ins Wort zu bringen, das ist etwas, das die wir anscheinend verloren haben und großenteils verloren haben gerade durch die Metaphysik der Griechen. Aber das lebendig zu erhalten, wäre eine Aufgabe der Existenz, die sich in der griechischen Tragödie und ihren drei Teilen noch ausspricht, aber nicht in der Metaphysik

als Wissenschaft. Der Gott, vor dem man tanzen kann - nun wir haben beim eucharistischen Kongreß in München auch Tempeltänze mit und in der Eucharistie erlebt - das ist vielleicht auch eine echte in Verfall gekommene Möglichkeit im Christlichen, aber es ist niemals eine Möglichkeit der Metaphysik.

Ich möchte demgegenüber die ironisch klingende These hinstellen: Metaphysik tanzt nicht, obwohl sie es bei Nietzsche vergeblich zu tun versucht. Das Geschick als Seinsgeschick und die Schuld als nur zum Teil persönliche Schuld: soweit ich sehe, hat weder Heidegger noch Siewerth hier die eigentliche "Mitte" getroffen, welche als die Wahrheit beider, ich den "positiven Kompromiß" nennen möchte, der zugleich Grundzug des Seins *und* zu leistende menschliche Aufgabe ist. Sie, Frau von Stockhausen, kennen Gustav Siewerth viel besser als ich, obwohl ich einige Jahre mit ihm zusammen studiert habe. Ich kenne aber Heidegger wohl besser als Sie. Ich bin 47 Jahre - allerdings mit einer Unterbrechung von 1933 bis 1945, - also von 1928 bis 1932 und dann ab 1945 bis zum Monat seines Todes im Jahre 1976 mit Heidegger regelmäßig im Gespräch gestanden und in unmittelbarer Verbindung mit ihm geblieben. Er hat das Geschick nicht als eine Schuld des Menschen betrachtet, sondern als etwas, das auch über ihn verhängt war, also als ein Verhängnis. Und deshalb können Sie mit gewissem Recht hinweisen auf die starre Haltung des Menschen Heidegger, der auch seine Schuld von 1933, wo sicher persönliche Schuld dabei war, nie voll einzugestehen und auf sich zu nehmen fertig gebracht hat. Bultmann erzählte, daß Heidegger nach 1945 anläßlich eines Treffens der "alten Marburger" zu ihm nach Hause kam und sagte, er habe nun eingesehen, wie viel er falsch begriffen und daraufhin wie falsch er zugegriffen und damit getan hätte. Dann sagte Bultmann zu ihm: "Jetzt sage mir das nicht nur privat, sondern sage es ganz öffentlich." Da wäre dann gleichsam ein Vorhang über das Gesicht von Heidegger heruntergegangen und er wäre ganz kurz weggegangen, ohne auf dieses Problem der persönlichen Schuld eingehen zu wollen. Heidegger hat ja das Schuldigsein des Daseins in "Sein und Zeit" als erster existenzialontologisch begriffen und geschildert. Geschichtliche Schuld ist sicher nie allein persönliche Schuld, sondern unlösbare Verflechtung von Geschick und der Art seiner Annahme oder Verweigerung. In einer gewissen Parallele dazu steht bei Siewerth die Vorbegrifflichkeit der Seinserfahrung im Verhältnis zu ihrer Verbegrifflichung. Er hat als einer der ersten dem "conceptus entis" die Erfahrung der "conceptio entis" mit Fug und Recht entgegengestellt. Dies hat J. B. Lotz schon immer und auch heute nachmittag wieder sehr schön herausgehoben. Er sieht aber im Übergang von der "conceptio entis" zum analogen "conceptus entis" nicht nur einen Verfall. Die neue Schärfe bringt neue Chancen. Heidegger dagegen sieht einen notwendigen Gang, der uns am Schluß von der Metaphysik und vom Sein des Seienden als Existenz und Wesen - während vorher

in der Vorsokratik das Sein selbst noch präsent war - schließlich zur Technizität der Gegenständlichkeit der Gegenstände führte. Der vorläufige Endpunkt dieses Ganges ist die Welt als "Gestell", wo nur noch der 'Wille zur Macht' das einzig Entscheidende ist. Darin allein sieht Heidegger das Verhängnisvolle, das sich konsequent zu Ende vollziehen muß und wo man keinem einzelnen Menschen oder Volk die Schuld zuweisen kann; vielmehr ist dieser Gang "natürlich" vorgezeichnet und ereignet sich durch die Verbergung des Seins und den "Fehl Gottes" selbst, des Gottes, der sich uns entzogen hat; infolgedessen muß es offenbleiben, ob nun die Schuld des Gottes oder die Schuld des Menschen überwiegt; dies weiter zu fragen, ist sinnlos, und es wird doch in jeder sogenannten "Theodizee" gefragt. Stichwortartig gesagt: es ist eine von der Freiheit nicht ablösbare Schuld. Aber die Freiheit ist keine Eigenschaft des Menschen, sondern der Mensch ist ja, für Heidegger, in die Freiheit eingelassen.

So möchte ich nun ganz kurz im Gespräch mit Pater Lotz und Frau von Stockhausen das Verhältnis Heideggers zu Gustav Siewerth und umgekehrt in bezug auf das, was man "Sein" nennt, erörtern, als eine These, über die wir miteinander streiten wollen. Denn der Streit ist ja das eigentliche Leben der Philosophierenden, allerdings der liebende Streit.

Sie, Frau von Stockhausen, haben gerade diesen letzten großen Vortrag "Zeit und Sein" von Heidegger erwähnt. Er wurde 1962 gehalten. Heidegger versuchte immer, sich selber seine Entwicklung klarzumachen und sie zum Teil auch zu rekonstruieren. Er wollte damals und auch später zeigen, daß schon in "Sein und Zeit" die "Kehre" und damit "Zeit und Sein" angelegt war, ohne daß er die adäquate Sprache dafür bereit hatte. Diese Kehre ist die Kehre von der Subjektivität und dem Hochmut einer jeden Transzendentalphilosophie zu dem, was Heidegger nun die neue Demut und Armut des Denkens nennt gegenüber dem Zu-Denkenden. Was ist hier "Sein" und was "Zeit"? Heidegger hat Siewerth der Begabung nach hochgeschätzt als einen bedeutenden spekulativen Denker. Ich würde das auch so sagen und habe es in meiner Gedenkrede auf Siewerth in Trient, als ich ihn den größten spekulativen Kopf der Jetztzeit nannte, auch getan. Aber warum ist Siewerth so in den Hintergrund getreten und wird heute bedauerlicherweise weithin vergessen? "Spekulation" ist heute kaum mehr gefragt, mit einem dieser läppischen Schlagworte von heute könnte man sagen, Spekulation ist heute nicht mehr "in". Auch Heidegger war kein spekulativer Kopf, keineswegs. Nietzsche ebenso wenig. Aber Hegel war (nach Schelling und Fichte) der letzte große spekulative Kopf und darum von Grund auf schon diese Nähe Siewerths bei aller Gegensätzlichkeit gerade zu Hegel; "Thomismus als Identitätssystem" zeigt diese Nähe Siewerths zu Hegel. Mit Thomismus ist hier gemeint die Philosophie des Thomas. Thomas hat aber nie ein System geschrieben. Thomas hat eine "Summa" oder vielmehr zwei "Summae" verfaßt.

Aber die Summe ist immer ein Gegensatz zum System. System gibt es erst in der europäischen Neuzeit. Es gibt kein System des Aristoteles, sowenig wie vorher eins des Platon, wie nachher eines des Thomas. System ist geschlossene Dekuktion von einem Grundprinzip oder Grundsatz her. Zum ersten Mal hat das vielleicht Spinoza "praktiziert". Infolgedessen ist natürlich "Thomismus als Identitätssystem" ein großangelegter Versuch Siewerths, einen (nun nicht mehr ketzerischen und abgefallenen) Hegel in Thomas selber zu entdecken und Hegel auf Thomas zurückzuprojizieren oder Thomas als die schon geschehene Überwindung Hegels zu rekonstruieren. Beides halte ich für eindrucksvoll und sehr gekonnt, aber falsch. Was Thomas gemacht hat, ist, daß er sämtliche damals bekannten Pänomene von Welt und geglaubte Phänomene von Überwelt einheitlich bedachte, einheitlich angefaßt und bedacht mit dem großartigen Instrument jener beiden Grundbegriffe, die uns das erlauben: und das ist "dynamis und energeia", "actus und potentia". Und diesen Maßstab dieser Begriffe, die nicht gemachte Begriffe sind, sondern die Urerfahrungen sind, wendet er an: das Mögen, die Möglichkeit und der Vollzug - wo man bei keinem weiß, was mehr ist als das andere, denn in jeder Verwirklichung gehen die Möglichkeiten in ihrem Reichtum zugrunde und einer jeden Möglichkeit fehlt die eigentliche Gestalt der Wirklichkeit. "Sein als Gleichnis Gottes" - mein Freund Lotz hat mit Recht gesagt, Gleichnis ist ja gleichzeitig doppeldeutig, es ist zunächst nicht das, für was es Gleichnis ist, es ist damit gleichzeitig Differenz und relative Identität, das heißt: es ist ein analoges Verhältnis. Das Sein als Gleichnis Gottes nun, meint Heidegger, das kann man nur erkennen, wenn man *vorher schon* Gott kennt. Dann kann man erkennen, inwiefern "Sein" ein Gleichnis sein könnte. Denn "Zeit" und "Sein", das sind doch keine unmittelbaren Emanationen, wie es manchmal bei Siewerth erschienen ist. Lotz hat dies bereits zurückgewiesen. "Emanation" ist hier ein Name für "Kreation", aber doch ein verdächtiger Name, als ob das Sein aus Gott heraus käme und damit eine Wirklichkeit, eine Macht wäre. Aber Siewerth betont dann gleichzeitig, es sei ja nicht subsistent und damit nicht wirklich. Was ist aber nun Sein und Zeit für Heidegger? Für ihn ist das Entscheidende, daß das Sein nicht *ist* und daß'die Zeit nicht *ist*, sondern daß es sie *gibt*. Der französische Ausdruck "il y a" ist der richtige Ausdruck dafür. Es gibt sie. Warum gibt es sie? Weil sie gebend sind; und da hat dann Siewerth richtig eingesehen: *Das Sein ist nur als Vermittlung und die Zeit ist nur als Vermittlung*. Wie sind sie aber als Vermittlung? Das stellt nun Heidegger in diesem letzten Vortrag "Zeit und Sein", der meiner Ansicht nach die Krönung des Lebenswerkes ist, dar; und nun hat Siewerth von Anfang an Heidegger, weil er ihn positiv ganz bei sich haben wollte und die Größe dieses Denkens sofort sah, mißverstanden und hat darum diesen letzten Vortrag als einen Abfall Heideggers von sich selbst angesehen und damit als eine Trennung vom "frühen Heidegger". Diese

Trennung gibt es nicht. In Wirklichkeit war es so zwischen Heidegger und Siewerth: Heidegger hat Siewerth jederzeit anerkannt als einen, der zu dem gehört und in Größe zu dem gehört, von dem er Abschied nimmt und Abschied genommen hat, als von dieser Weise der Metaphysik, die gleichzeitig als große Metaphysik philosophische Theologie ist und in der philosophischen Theologie den göttlichen Gott gar nicht zulassen kann, sondern die "noesis noeseos" als den absoluten Geist allein zulassen kann; und der absolute Geist, das ist jener Gott bei Aristoteles, der sich um die Menschen nicht kümmert, der "hos erumenon" erstrebt und geliebt wird, aber selber nicht unser Partner ist. Denn, daß es ein göttliches "Du" gibt, das ist geoffenbart und ermöglicht durch Jesus Christus.

Jesus Christus ist eine der Offenbarungen Gottes, für uns katholische Christen die letztmaßgebende und all vorher integrierende. Wie kann sich Gott offenbaren? Er kann sich nur offenbaren, indem er zu uns kommt. Er kommt zu uns in einer Seinsprägung und einer zeitlichen Schickung. In diesem Sinne ist dann "Zeit" die Darreichung eines Zeitraumes für eine Entscheidung der Freiheit für oder wider "Gott" und "Sein", ist die Prägung einer Welt, wo gesagt wird, was ist für mich das Realste, das Wirklichste und was das Unwirkliche und Unwesentliche, wo dann die ganze Reihen- und Stufenordnung der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit festgestellt wird, wie gesagt also auch dem "Trieb" seine Stelle gegeben wird. Sie haben es so gesagt, als ob die Hegelsche Philosophie eine Triebphilosophie à la Sigmund Freud wäre, und dabei will sie doch eine Geistphilosophie sein. Aber wie kommt sie aus dem bloßen Treiben des Triebes heraus? "Sein" und "Zeit" sind also jener Raum, der uns ein mögliches Erscheinen Gottes gewährleistet in einer Welt. Denn sie sind das, was eine Welt bestimmt, und die Welt ist damit der Aufgang des Seins zur Weltzeit. Und infolgedessen - muß man schon sagen - ist das Sein, das Thomas und das, was Siewerth meint, von dem, was hier mit "Sein" von Heidegger gemeint ist, doch sehr, sehr verschieden. Denn hier gibt es keine "Tiefen des Seins". Ich kann nicht hinter das Sein zurückfragen auf einen Grund seiner. Auf was verweist es? Es verweist vorwärts auf die Seienden und auf uns. Das Sein ist gleichzeitig Anspruch an uns. Wir sind die Adressaten des Seins. Aber das alles ist vielleicht nicht leistbar. Und die Welt, die die epochale Entscheidung von uns für sie fordert, fordert je und je auch eine andere Welt. Das ist immer die neue Forderung, wenn die Welten untergehen. Und das ist ja nun die für Heidegger wichtige Einsicht: Es gibt nicht *die* Welt, *den* Kosmos, auch nicht *die* Natur, sondern die Natur*en* in der Geschichte und die Geschich*ten* in der Natur. Es gibt nicht Weltgeschichte, sondern nur Weltgeschichten. Und das ist mit diesem Seinsbegriff, wo man dann von den "Tiefen des Seins" aus unmittelbar aufsteigt zu Gott und wo das Sein auf Gott verweist, bei Heidegger nicht möglich. Gott ist ein Faktum. Ein Faktum, das sich zeigt *im* Sein, *in* der Zeit. Sein ist der

Raum der Erscheinung Gottes. Und da kommt das heraus, was ja schon bei Pascal groß gesehen war: Nicht der geschichtslose Gott der Philosophen, sondern der geschichtliche Gott Abrahams, Isaaks und Jesu Christi ist "unser Gott". Der Gott kommt in der Heilsgeschichte zu uns und wird dann in einem bestimmten Raum und einer bestimmten Zeit erfahren. - Das Denken bedenkt Raum und Zeit als die transzendentale Ermöglichung von aller Erfahrung schlechthin und damit auch der Gotteserfahrung. Aber der Gott gibt sich nur in einer Erfahrung in Natur und Geschichte selbst zu erkennen. Das ist die Größe der Erfahrung bei Augustinus: Augustinus hat sozusagen zwei Seinsbegriffe. Den intensiven, da gibt es den Stich, den Iktus, wo uns Gott berührt, fast zu verbrennen droht, weil er uns überfordert in seiner Forderung, überbeglückt in seiner Seeligkeit, während wir nur Lust und Trieb gewohnt sind. Da ist nichts, das wir halten könnten. Das Sein verstanden als "währende dauernde Anwesenheit" ist ungenügendes aus der Antike übernommenes Seinsverständnis. Dort besagt "Ist" den Gegensatz zum Werden, und das "Ist" ist das Währende, das Bleibende, das immer Anwesende ohne vergehen zu können. *Beide* Seinbegriffe gelten in je anderer Weise: Beim intensiven würde ich sagen, daß ich durch die absolute Forderung gefordert da stehe und daß diese Forderung eine je andere Forderung ist, denn im Grund genommen sind ja *wir* die geschichtlichen Wesen. Geschichte ist zunächst eine Eigenschaft Gottes selbst. Er tritt heran in einem je anderen Sich-Zeigen an den Menschen. Wahrheit ist ja ein relationaler, kein relativer Begriff. Und die Geschichte seiner Offenbarungen auf uns zu ist gleichzeitig die Geschichte seiner Liebe und seiner Sorge um uns: das ist primäre Geschichtlichkeit Gottes. Die zweite Geschichte ist wiederum nicht die Geschichte des Seienden oder der Menschen, sondern, wie Heidegger nun meint, die Geschichte des Seins: daß in je anderer Welt der Gott je anders erscheint, aber auch die Dinge und die zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Sein hat seine Geschichte in je anderer Weltprägung. Und dann gibt es noch eine Geschichte des Seienden, der Individuen, der Dinge. "res" heißt auch bei Thomas eigentlich nicht das Ding. "res" ist die "realitas". "realitas" ist die Sachhaltigkeit, die Sache, auf die es ankommt, die eigentliche Grundbedeutung auch in je anderer Welt: das ist eine grundlegende Entdeckung Heideggers. Im Gegensatz zu Plato gibt es andere Grundbedeutungen, andere Grundstellungen, andere Wesenheiten, aufgrund eines je anderen Angangs des Seins zu uns. Und was nützt uns aller Angang des Seins in der Wesenheit, wenn nicht dann die Hoffnung da ist, daß dahinter der Gott steht, der alle Differenz zur Einheit bringt. Aber wir steigen nicht *auf* zu Gott, sondern immer steigt er in die Welt *hinab*. Und so hat Augustinus schon mit Recht gesagt: Alles haben die Philosophen "herausgebracht", alles. Er geht sogar soweit, - was natürlich viel zu weit ist - daß er sagt, auch die Trinität sei eine philosophische Lehre, die schon Plato gehabt habe. Nur eines, das

ist Faktum, Ereignis schlechthin, und das muß man *erfahren* haben in der Geschichte: das ist die Inkarnation. Daß der Gott Mensch geworden ist, das kann kein Philosoph herausbringen. Das kann er nicht einmal denken. Das kann er nur gläubig und demütig annehmen. Insofern ist Sein kein "conceptus", kein Begriff, mit dem wir zupacken und die Welt in die Hand bekommen - und das will die Wissenschaft- sondern, wie Siewerth wieder treffend gesagt hat, eine "conceptio". In uns taucht es dann auf, das Geheiß der Zeit und das Geschick des Seins. Von daher sieht man wie diese beiden - Heidegger und Siewerth - im Begriff der Geschichte *nicht* übereinkommen. Aber auch Siewerth und Thomas können darin nicht übereinkommen, sondern bei allen dreien ist es ein ganz anderer Begriff von Zeit und Geschichte. Aber daß der Vergleich dieser je anderen Konzeptionen uns im eigentlichen Verstehen dessen, um was es uns geht, und auch in der Geschichte geht, weiterbringen kann, würde ich ohne weiteres bejahen. Ich würde daher sagen, ein Gespräch zwischen Thomas und Hegel, zwischen Heidegger, Thomas, Hegel und Siewerth, ist ein notwendiges Gespräch, obwohl wir von vornherein wissen: wir können sie nicht auf eine Linie bringen. Denn nirgendwo schaut man jetzt in die Tiefe. Ich habe die "Tiefe des Seins" abgelehnt, weil das Sein hinter dem Sein keinen Grund mehr hat, und hinter der Zeit steht auch kein Grund mehr, kein erkennbarer Grund wenigstens, keine Erkenntnismöglichkeit, sondern sie spielen uns ja Erkenntnis, Geschichte, Erscheinung, Erleuchtung erst zu.

Aber ich möchte sagen: Dort, wo nun Risse sind, schaut man wirklich in sogenannte "Tiefe", ohne aber tiefsinnig werden zu müssen. Darum hat Heidegger in seinen Übungen immer am folgenden festgehalten: Bevor man Gemeinsamkeiten der Philosophen entdeckt - und selbstverständlich ist eine Gemeinsamkeit da in ihrem Anliegen - das Anliegen ist wieder das Sein -. Aber in ihren Antworten muß man sehen, daß sie grundverschieden sind, daß man sie nicht auf eine Linie bringen kann. Jeder Philosoph macht den ungenügenden Versuch, das Ganze sich vor Augen zu bringen.

Auch Gabriel Marcel hat es mit Recht so dargestellt: Sich gegenüberstellen kann man nie *das* Ganze, weil wir ja *im* Ganzen sind. Das Ganze, das Sein kann nie "object" werden, sondern es ist ein "mystère". Aber das "mystère" als Ausgangspunkt für alle Objektivation der Objekte zu bedenken, führt uns weiter als die Transzendentalphilosophie, die nur im Bewußtsein den Ursprung sieht. Aber des Ursprungs wird auch keine Metaphysik habhaft. Sie denkt von diesem Ursprung des Seins auf die Welt zu. Und dann ist die Frage, ob in dieser Welt der Gott gegenwärtig geworden ist oder nicht. Und Heidegger sagt wiederum: Der Gott, der in der asiatischen Welt gegenwärtig ist oder war, denn die ist ja bereits auch in einem tollen Verfall begriffen, weil wir sie ja ihres Eigensten beraubt haben, so wie wir auch die Afrikaner ihrer eigentlichen Kultur und Religiosität großenteils beraubt

haben. Das Eigentlichste ist nun das Entscheidende, daß man in den verschiedenen Offenbarungen nicht Irrtümer sieht, sondern echte Offenbarungen. Nur so ist ein echter Ökumenismus möglich. Ich würde es so schade finden, wenn der Ökumenismus dazu führen würde, daß Protestantismus gleich Katholizismus und Katholizismus gleich Protestantismus würde. Gott kann sich nur in einer Vielzahl offenbarter Gestalten zeigen. Für den Christen allerdings ist die Vielfalt dieser Gestalten in dem einen Christus vereinigt, dessen Einheit aber in unerschöpflich vielen Anblicken nur gesehen werden kann. In der Unerschöpflichkeit der Offenbarung Jesu Christi muß es Ausprägungen geben, die dann ins Gespräch kommen, aber sich nicht - weil keine das Ganze je sein kann - durcheinander ersetzen oder in einen Einheitsbrei hineinkommen. Genauso bei den großen Philosophen, in ihrer Unvereinbarkeit sieht man die Risse im Sein. Durch einen Riß schaut man in die Tiefe hinein. Wer nicht Geschichte der Philosophie treibt, kann auch nicht systematisch philosophisch denken. Der wirklich Denkende ist an den fruchtbarsten Stellen, an den Rissen, die zur Krise führen, dabei. Die Krise ist in den Einzelwissenschaften immer der fruchtbarste Moment. Als es nicht mehr mit der alten Kausalauffassung der mechanischen Kausaltität ging, da gab es nicht eine Weiterentwicklung, sondern Einstein und Plank. Das war ein Sprung, ein Neues, ein Anderes. Das Vorige ist nicht falsch gewesen. Die klassische Physik ist nicht dumm oder irrtümlich. Aber sie mußte ersetzt werden, um neu in die Tiefe zu sehen, durch Quantenphysik und Relativitätstheorie. Und ebenso auch bei den Philosophen. Ich glaube auch nicht, daß z.B. die Größe bei Hegel der Satz ist: Sein und Nicht sind dasselbe; vielmehr der Ausgangspunkt. Er fragt, womit muß der Anfang der Philosophie gemacht werden. Es gibt drei Möglichkeiten: "man" fängt bei nichts an oder man fängt bei dem Allgemeinsten an, das noch nichts Besonderes ist, oder man fängt bei Gott an. Die drei Möglichkeiten des Anfangs gibt es: beim Sein, beim Nicht oder bei Gott. Hegel wählt das Sein, das mit dem Nichts identisch ist. Denn Gott hat sich seiner Fülle, seiner Wirklichkeit entleert: Die sogenannte "Kenosis", er ist "außer sich gegangen".

Diese Geschichte der Selbstentäußerung ist vor der "Pänomenologie des Geistes" geschehen. Am Anfang steht so nicht das "Nichts" und doch eines: die Freiheit der Entschluß zum Alles; d.h. nicht aufzuhören, bis aus der Leere des bloßen Seins, des "ens in quantum ens" die Fülle der Gottheit aus der Leere wieder erscheint, denn er hat sich in die Leere gesetzt. Und das ist wieder das Interessante bei Siewerth: Gott kann sich nur selbst erkennen, indem er auch das andere Seiner denkt und setzt und - sich davon abhebend - als den, der die Anderseite, die Nichtigkeit selber gesetzt hat, erkennt und erkennt in der Fülle seiner drei Personalitäten. Aber jetzt muß auch gesagt werden, man könnte auch so sagen: Gott hat die Welt ex nihilo und ins Nichts hinein geschaffen. Da er aber zunächst der Gott ist und das Nichts nicht

das Primäre ist, ist vor der Erschaffung der Welt in dieser Weise die "Erschaffung", das heißt, das Denken des Nichts, notwendig gewesen, und die "creatio ex nihilo" setzt eigentlich die "creatio nihili" voraus. Das ist dann allerdings eine Sache, wo das Denken in jenen Wirbel kommt, von welchem es dann eigentlich schweigen sollte (Sie wissen ja wie Wittgenstein es immer gesagt hat -, worüber man nicht reden kann, darüber soll man schweigen). Und dann redet er über das Schweigen. Das Reden findet nie sein Ende und wird deswegen kein Geschwätz. Aber es muß dann wissen, daß es etwas bedenken und bereden muß, was es nicht erfassen kann. Was es nicht durchdringen kann, was es nicht "concipere", in die Hand bekommen, kann, sondern loslassen muß. Und daher ist der tiefste Satz von Heidegger doch der Grundsatz, das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit. Und die Freiheit ist nicht die Beliebigkeit, ist nicht die Wahl, ist auch nicht die Kreativität: sondern die Freiheit ist die Demut der Gelassenheit, daß ich den Anderen von meinem Begehren, meinem Trieb loslasse, freilasse, daß ich das Seiende auf es selbst freilasse, daß die intimste Beziehung die ist, die sich nicht als Beziehung über das andere legt, sondern die die Beziehung der Distanz, der Loslassung ist, und aus der Distanz entsteht dann die größte Intimität. An all das hat sowohl Heidegger gerührt im Wesen der Wahrheit; hat aber auch Siewerth immer wieder gerührt, aber in je einer anderen Weise. Und nun kommt dieser letzte Punkt, und dann bin ich am Schluß. Das Imponierende bei Siewerth ist etwas, was Heidegger nie begriffen hat. Noch in einem Brief in seinem Todesjahr schreibt er mir einfach: Der Glaube ist auf kein Seinsverständnis angewiesen, und das Seinsverständnis ist auf keinen Glauben angewiesen. Und das ist ein Urirrtum. Der Glaube artikuliert sich in einer Welt. Er tritt ja in eine Welt ein, und die Welt ist bestimmt durch das Seinsverständnis. Also wird der Glaube durch das Seinsverständnis im tiefsten bestimmt, und darum muß es nicht eine Eigenständigkeit des Glaubens geben, wie Heidegger es immer meinte, sondern es gibt Präambula und ein Präambulum fidei, das notwendig entfaltet werden muß. Und darum ist eine Religionsphilosophie natürlich notwendig. Aber andererseits, was wieder Siewerth eingesehen hat und Heidegger nie: ein jeder Glaube ist ein wesentlicher Teil des Menschen, ein übernatürliches Existential, hat Karl Rahner gesagt, das gehört zum Menschen und infolgedessen sind alle diese Dinge keine reine Philosophie: Genauso wie reine Kunst, reiner Glaube. Diese "Reinheit" wie die der Katharer, den "ganz Reinen", das ist das Verfehlen der Wirklichkeit. Uns ist nicht eine Kritik der "reinen" Vernunft notwendig, sondern eine Hermeneutik des unreinen Denkens und der Unreinexistenz, und diese Hermeneutik hat de facto Gustav Siewerth, weil er von vorneherein sah: ich kann Theologie und Philosophie nicht trennen, wie es Heidegger anfänglich versuchte.

Franz Anton Schwarz:

Gestatten Sie mir einen Hinweis zu dem Punkt, der die Differenz des Gesprächs zwischen Herrn Prof. Müller und Frau von Stockhausen verdeutlichen und die Problemstellung noch weiter entfalten kann.
Siewerths philosophischer Anfang ist seine außerordentliche Dissertation mit dem Titel "Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin".

Max Müller:

Die Metaphysik der *sinnlichen* Erkenntnis ist Siewerths Erstlingsarbeit. Er setzt nicht mit dem Identitätssystem ein, sondern mit der Analyse der Sinnlichkeitsbezogenheit einer jeden, auch der geistigen Erkenntnis. Karl Rahner hat es später in "Geist in Welt" weniger spekulativ als hermeneutisch durchzuführen versucht.

Franz Anton Schwarz:

Siewerth hat diese Arbeit bei Honecker gemacht; Heidegger war der Korreferent. Für mich ist es erstaunlich, daß Siewerth als Hörer Heideggers ein Thema wählt, das vom Ansatz her in eine große Nähe des Denkens seines Lehrers kommt, aber von der Sache her einen ganz verschiedenen Weg geht. Das möchte ich erläutern. Man kann Anfänge, wie Sie, Herr Prof. Müller, gesagt haben, von großen Denkern her so sehen, daß sie *einen* Gedanken empfangen und *einen* Gedanken bewegt haben, der sie ein Leben lang begleitete und beanspruchte, weil er ins Unausdenkbare verweist.

Wenn es so ist, daß die Grundfragen der Philosophie zur Entscheidung anstehen in der Frage nach den Transzendentalien, dann könnte man Heideggers Frage als Rückfrage nach dem Verhältnis von esse und verum (*on* und alethés) verstehen, während Siewerths Grundfrage, anders orientiert, auf das Verhältnis von esse und unum verweist. Diese These muß man durchdenken.

Ich habe bei Heidegger noch das Heraklit-Seminar mitgemacht, das er zusammen mit Eugen Fink hielt. Heidegger hat die Teilnehmer einmal gefragt: Was ist das Anliegen von "Sein und Zeit"? Keiner hat sich etwas in Kürze zu sagen getraut. Da hat Heidegger ein einziges Wort an die Tafel geschrieben: *Dasein*. Heidegger hätte - so wie er in den späten Jahren zu verstehen gab -, hätte er nochmals "Sein und Zeit" geschrieben, die Hermeneutik des Daseins vermutlich so exponiert, daß die *Leiblichkeit* der Existenz Thema geworden wäre. Das berührt das ganze Problem der Geschichtlichkeit.

Es gibt Fragen, die offenbar, wenn sie im Horizont von esse und verum durchdacht werden, den Rahmen der Hermeneutik sprengen. Der Leib hat eine Selbstgegenwart, und so gibt es eine Leiberfahrung, die da ist, aber im Modus, wie sie da ist, verweist sie auf eine stille Mitwisserschaft vorbegrifflicher Natur.

Max Müller:

Dasein heißt Gegenwart, und Heidegger sagt: "Es gibt nur eine Frage: wie verschieden kann Anwesen der Anwesenheit sein?" Und für uns ist ja Leiblichkeit Gegenwärtigkeit. Man kann Zukünftigkeit oder Vergangenheit absehen, aber Gegenwart nur in der Leiblichkeit erfahren.

Franz Anton Schwarz:

Der eigentlich denkwürdige Punkt, der zwischen Siewerth und Heidegger ein entscheidendes Gewicht beanspruchen darf, berührt das Verhältnis zwischen esse und unum und esse und verum. Ich möchte das hier nicht weiter ausführen, aber ich sehe darin ein kardinales Problem. Bei anderer Gelegenheit habe ich Heidegger gefragt, ob er sich von Siewerth verstanden wußte. Er hat die Frage skeptisch beschieden und offen gelassen. Man muß aber auch umgekehrt fragen: Hat Heidegger Siewerth verstanden? Heidegger hat gesagt, Siewerth denke ungeschichtlich. Es ist zu vermuten, daß Heideggers Vorwurf Siewerth gegenüber, richtig gehört und verstanden, der Vor-zug von Siewerths Denken bleibt, der in das Verhältnis von esse und unum verweist. Darin spricht Siewerth ein Grundproblem an, das bei Thomas "resultatio naturalis" heißt und Siewerths anfängliches Fragen umreißt. Eine erstaunliche Sache: Das menschliche Wesen ist eine *Rückerinnerung der Natur* derart, daß sich die Sinne in eine Offenheit der Natur und ihrer selbst verwurzeln, die über eine Steigerung und Radikalisierung der sinnlichen Vermögen hinaus (phantasma - sensus communis - Einheit des einenden Intellekts) einen Aufgang und eine Form der *Selbstgegenwart des Menschen* im Auge hat, *als Resultat der Natur*, die ganz anderes anzeigt als das, was heute unter den alles beherrschenden Begriffen der Evolution und Revolution im Schwange ist und herumgereicht wird.

Max Müller:

Darum sagt Siewerth: Das Apriori schlechthin, das sind nicht diese Begriffe, diese Ideen oder ist nicht einmal die Synthesis der transcendentalen Apperception, sondern die "Natur". Dagegen würde Heidegger sagen, das Apriori schlechthin sei die "Zeit" und damit die Geschichte und es frage sich nun, ob eine Synthesis zwischen den Apriori "Natur" und "Geschichte" an und für sich möglich ist. Und ich glaube ja, und da würde eine zukünftige Aufgabe der Philosophie liegen, diese beiden Apriori vielleicht in eins zu denken, was weder Heidegger gekonnt hat noch Siewerth ganz zu Ende geführt hat.

Franz Anton Schwarz:

Das meinte ich wohl, daß vielleicht in den kommenden Jahren ein spekulativer Denker erscheint, den Heidegger im Auge hat, der diese Grundfragen ganz neu zu durchdenken vermag und so einen anderen Boden und eine neue Epoche stiftet, die uns hinüberführt in einen anderen Anfang und Aufgang des Lebens.

Max Müller:

Es ist das Ganze, das von Anfang an da ist, obwohl es ja nicht gefaßt werden kann mit je einem Begriff, weil ja nur innerhalb seiner Begreifen geschehen kann.

Franz Anton Schwarz:

Nun, diese Erörterungen führen weit weg und weit hinaus in das Schicksal und Geschick künftigen Denkens, das wir hier berühren. Lassen Sie mich zum Schlusse an dieses eine Denkwürdige erinnern durch ein Zeichen, das sich Siewerth selbst gesetzt hat! Im Handexemplar von Siewerths 'Identitätssystem' steht in großen Buchstaben jener große Verweis, den ich nie mehr vergessen kann und der ihn persönlich meint: *in te domine speravi, non confundar in aeternum.* Auf Dich, Herr, habe ich gehofft; nicht werde ich vernichtet werden in Ewigkeit. Wenn beide ein Gespräch weiterführen in der Ewigkeit, Siewerth und Heidegger, dann wird es ein unendliches Gespräch sein über das Geheimnis der Natur und die Heimat des Menschen.

Johannes B. Lotz:

Um ein Schlußwort wurde ich gefragt. Das muß kurz sein, denn wir haben die Zuhörer schon zu lange beansprucht. Auf jeden Fall: Der Streit hat noch gar nicht begonnen, denn die Positionen sind jetzt abgesteckt. Das Feld von Frau v. Stockhausen ist sehr klar, das Feld von Max Müller ebenfalls, von Herrn Schwarz, meine ich, klar, wie ich ausführe in meinem Vortrag. Nun müßte erst der Streit, der Vater aller Dinge, beginnen. Es ist einmal wieder so, daß das, was eigentlich geschehen sollte, noch nicht geschehen ist. Aber die Zeit, der Raum, der uns gegeben ist, ist begrenzt und auch für uns begrenzt. Aber Sie sehen doch aus all dem, was gesprochen wurde, ein ringendes Bemühen um dieselbe Grundstellung oder dieselbe Grundproblematik. Sie hat alle diejenigen, die hier gesprochen haben, bewegt. Ein Bemühen, das eben aufgrund der Geschichtlichkeit wieder notwendigerweise zu verschiedenen Positionen führt. Wenn wir nicht geschichtliche Wesen wären, dann hätten wir das Ganze jeweils ganz. Aber niemals hat einer das Ganze ganz. Jeder hat das Ganze, aber nie ganz. Und daraus entsteht der Streit. Und der Streit ist eine Hilfe - der fruchtbare Streit -, daß wir zum Ganzen ganz kommen. Aber das wird niemals auf Erden erreicht. Wir bleiben immer viatores, das heißt "Wanderer unterwegs". Aber der liebende Streit, wie Max Müller es unterstrichen hat, ist eine ganz wichtige Sache, weil jeder das nötig hat, daß er ergänzt wird, zum Ganzen vollendet wird. Wir können streiten miteinander, weil jeder das Ganze erfährt, und wir müssen miteinander streiten, weil keiner das Ganze ganz erfährt, und darum:
Es lebe der liebende fruchtbare Streit.

Heinz Bilz

- Perspektiven der Naturerfahrung - Anmerkungen eines Physikers zu Gustav Siewerths Philosophie der Natur.

"Die Aufgabe der Metaphysik besteht darin, den Erfahrungsreichtum der modernen Wissenschaften aufzuarbeiten, das heißt: mit Nachdruck besonders jene philosophischen Fragen zu entfalten, die sich im wissenschaftlichen und philosophischen Durchmessen und Durchdenken der Ergebnisse stellen."

Dieser Satz aus Gustav Siewerths Kommentar zu Hans Andrés Philosophie des Lebens[1] kennzeichnet seine naturphilosophische Position, in welcher die Naturwissenschaften als ein wesentlicher Teil der menschlichen Erkenntnis begriffen werden. Lassen Sie mich einige Worte zur Naturphilosophie Gustav Siewerths sagen, wie sie einem Physiker zustehen mögen, der im Gespräch, beim Zuhören und durch das Studium seiner Arbeiten versucht hat, Siewerths Verständnis der Natur nachzuvollziehen.

In Siewerths Denken stellen die Naturwissenschaften das notwendige Bindeglied zwischen der unmittelbar gegebenen, phänomenalen Erfahrung und der philosophischen Durchdringung der Wirklichkeit dar. Hierbei bleibt die Naturwissenschaft an das Phänomen gebunden: "Die Dinge sind wesenhaft 'erscheinende' Welt, wodurch die Grenze der naturwissenschaftlichen Erfahrung abgesteckt ist."[2] Andererseits gelingt es der Physik, aufgrund ihrer mathematisch-theoretischen Methode den Dingen *quantitativ* auf den Grund zu gehen: "Das Durchgängige mathematischer Bestimmungen läßt notwendig die Frage entspringen, wie Natur geartet ist, wenn sie gemäß solchen Maßen durchgängig oder weitgehend bestimmt erscheint."[3] Der Mensch ist seinerseits der Natur verbunden, denn "er ist eine empfangende Vernunft, die alle ihre Anschauungen durch Vermittlung der Sinne aus der Natur gewinnt."[4] Hier zeigt sich Siewerths tiefer Respekt vor der materiellen Seite der Natur. In der Metaphysik erscheint 'Materie' wegen ihrer Nähe zum Nicht-Sein zunächst zwar als wesen- und gestaltlos, als eine 'bedürftige Leere'[5] zugleich aber als notwendiger Ausgangspunkt der Schöpfung der Welt: "... der schaffende Gott aktualisiert die Natur von unten her und baut sie auf aus ihren materiellen Empfängnisgründen, die im Werden früher sind als das Urbild, auf das hin sie entworfen werden."[6] Daß hier ein tiefes Problem besteht, das den Kern einer jeden Philosophie der Natur betrifft, hat Siewerth in seinem nachgelassenen Aufsatz über den 'Willen' bekräftigt: "In der Philosophie (wurde) bisher nicht bedacht, in welchem Maße auch das sinnliche Anwesen der Erscheinungen durch ihr aus dem Subjekt nicht ableitbares ... wirkliches Gegebensein schon auf ein Tragendes und Gründendes verweist."[7]

Diese wenigen Zitate aus den Arbeiten Gustav Siewerths zeigen, wie sehr sein metaphysisches Verständnis der Natur ein integraler Teil seiner Philosophie des Seins war. Die empirisch-mathematische 'Einheit der Natur' in den modernen Naturwissenschaften konnte sich ihm nur darstellen als ein Teilaspekt einer ursprünglich erfahrenen Einheit der Natur und des Kosmos. Den Zerfall der Wissenschaften in getrennte 'Bereiche' der Naturwissenschaften und der sogenannten 'Geistes'wissenschaften' hat er deshalb als ein geschichtliches Verhängnis betrachtet[8], das dazu führte, daß an die Stelle einer im strengen Sinne 'intuitiven' Einsicht in die Prinzipien des Seins und der Wirklichkeit eine 'blinde', nach schulmäßigen Regeln vorgehende hypothetische Axiomatik tritt. Ihr Ausweis ist der unbestreitbare, zugleich aber beängstigende technische Erfolg dieser Methode, den sie allerdings selbst nicht wirklich zu verstehen vermag. Aber ist dies vielleicht nur ein Zeichen für das Ende der Metaphysik, für das unvermeidliche Erscheinen des 'Gestells', wie es Heidegger in seiner 'Frage nach der Technik'[9] charakterisiert hat, d. h. jene Möglichkeit einer perfekten technischen Beherrschung von Welt, welche aus einem durchgängigen funktionalen Verständnis von Welt entspringt und welche eine Metaphysik der Natur und des Seins scheinbar überflüssig macht. Lassen Sie uns zunächst einigen Überlegungen im Zusammenhang mit dieser Frage nachgehen.

'Wir leben die Periode der Atome, des atomistischen Chaos'. - Dieser Satz Friedrich Nietzsches aus einer seiner unzeitgemäßen Betrachtungen[10] nimmt bereits vor über 100 Jahren unsere gegenwärtige Situation vorweg. Atomwissenschaft und Chaos - sind dies nicht die beiden Pole, zwischen denen sich das Dilemma unserer Zeit auftut? Es scheint auf der einen Seite, als ob die Naturwissenschaften sich gegenwärtig so weit entwickelt haben, daß zum erstenmal in der Geschichte ein einheitliches Verständnis des Kleinsten wie des Größten in der materiellen Welt, d. h. der Elementarteilchen sowohl wie des Kosmos, möglich wird. Der mathematisch-strukturelle Aspekt dieser einheitlichen Theorie wird gern paradigmatisch als 'Weltformel' bezeichnet. Damit ist eine Gleichung gemeint, die es erlaubt, das ganze Spektrum der Elementarteilchen zu beschreiben, von den masselosen Photonen bis zu den schwersten Kernbausteinen. Darüber hinaus soll sie aber auch die elementaren Wechselwirkungen zwischen diesen Teilchen enthalten (Schwerkraft, Elektromagnetismus, Kernkraft und 'schwache' Kräfte) und damit in der Lage sein, *alle* Vorgänge in der materiellen Wirklichkeit in ihren Grundlagen korrekt zu erfassen und darzustellen. Parallel zu dieser zunehmend umfassender werdenden Naturwissenschaft geht - und das nicht zufällig - eine bestürzend rasche Entwicklung der Technik vor sich, deren positive wie negative Möglichkeiten die Fähigkeiten der Menschheit zu ihrer kontrollierten Anwendung fast zu übersteigen scheinen. Gefordert ist eine gründliche Analyse der geschichtlichen Ursachen, um den Punkt zu erkennen, an dem die mensch-

liche Entwicklung in der Neuzeit eine gefährliche Wendung genommen hat. Ein wichtiges Datum ist die Abspaltung der Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften vor etwa 200 Jahren, als 'Glauben' und 'Wissen' schließlich als zwei grundsätzlich verschiedene Akte der menschlichen Vernunft methodisch voneinander geschieden wurden. Diese besonders durch die Kant'schen Kritiken geförderte Trennung[11] führte zu den beiden verschiedenen 'Gesellschaften'[12] mit dem Ergebnis, daß ein moderner Naturwissenschaftler seine religiösen und philosophischen Ansichten zur 'Privatsphäre' rechnet, die er streng getrennt hält von dem Bereich seiner wissenschaftlichen Forschung. Auch die Philosophie unterliegt diesem Verdikt und wird im allgemeinen durch eine 'Wissenschaftstheorie' ersetzt, welche eine formale, mehr oder weniger systematische Zusammenfassung der empirischen Regeln und mathematischen Relationen darstellt, deren sich der Naturwissenschaftler bedient. Damit scheint sich die metaphysische Frage nach dem 'Sinn' der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu erübrigen. Bestenfalls wird diese Frage als eine außerwissenschaftliche Ergänzung angesehen, die eher einem psychologischen Bedürfnis der Menschen, nicht aber der Frage nach wissenschaftlicher Erkenntnis zu entspringen scheint. Philosophie gerät damit unter einen 'Ideologie-Verdacht', welcher die Reinheit der strengen Methodik der Naturwissenschaften durch einen metaphysischen 'Überbau' gefährdet sieht. Siewerth bemerkte hierzu: "Es ereignet sich eine geradezu groteske Verkehrung in der Geschichte des menschlichen Denkens, sofern der intuitionslose, erblindete Verstand, vom Erfolg der mathematischen Naturwissenschaft geblendet, seine Befangenheit zum Dogma macht und die intuitive Seins-Vernunft des Dogmatismus zu überführen trachtet."[13]

Diese positivistische Haltung wurde, historisch gesehen, provoziert durch den deutschen Idealismus, insbesondere durch die Philosophie Hegels. Es war dessen fatales Bestreben, über das Wesen der Naturdinge vorab, gleichsam am Schreibtisch, zu entscheiden, wodurch er wesentlich zu der Entfremdung beigetragen hat, die latent im Anschluß an Kant's Philosophie bereits aufgetreten war. Daß damit die christliche Philosophie und Theologie - vorbelastet durch den Galilei'schen Prozeß - völlig ins 'Abseits' geraten mußte und von den Wissenschaftlern bestenfalls als ein ethisches Regulativ im Sinne Kant's verstanden wurde, kann nicht verwundern.

Für einen christlichen Metaphysiker, wie Gustav Siewerth es war, bestand damit von vornherein ein doppeltes Dilemma: Er hatte nicht nur die 'Relevanz' einer modernen Metaphysik gegenüber einer scheinbar autonomen Naturwissenschaft zu zeigen, sondern darüberhinaus diese Metaphysik auch für eine christliche Theologie offenzuhalten. Daß Siewerth sich diesen beiden Aufgaben stellte, macht den Rang seines Denkens aus. Ich werde versuchen einige wenige, wie mir scheint, wichtige Aspekte des Problems der Naturforschung im Denken Siewerths zu behandeln.

Den Naturwissenschaftlern wird (nicht ganz unberechtigt) vorgeworfen, sie säßen in einem Elfenbeinturm und wären auch noch arrogant genug, von der Gesellschaft zu fordern, daß diese sie dort in ihrem konfliktenthobenen 'geschichtslosen' Dasein unterstützt und beheimatet. Man muß fragen, inwiefern Wissenschaft von der Natur und Philosophie, insbesondere Metaphysik, wieder zusammenkommen können. Möglich wäre dies insofern, als man das Gemeinsame herausfände, das die ganz verschiedenen Vorstellungen über die Einheit der Natur noch[14] miteinander verbindet. Ich werde das in vier aufeinanderfolgenden Schritten versuchen darzustellen. Lassen Sie mich mit einem oft gehörten Einwand beginnen. Worauf beruht der Umstand, daß ein Naturwissenschaftler heutzutage metaphysischen und anderen philosophischen Überlegungen eine grundsätzliche Skepsis entgegenbringt? Es gibt mehrere Momente, die hier eine Rolle spielen, aber ein ganz wichtiges, von Siewerth selbst auch immer wieder betontes, ist der *Erfolg* der Naturwissenschaft, d. h. die unbestreitbare Tatsache, daß in den letzten zweihundert Jahren die durch die Naturwissenschaft vermittelten Erkenntnisse in der Medizin, in der Biologie, Chemie und Physik, bis in alle Leistungen der Technik hinein, zweifellos beeindruckend sind. Man ist geneigt zu sagen: Dies hat vielleicht gerade seinen Grund darin, daß im Anschluß an Newton und Galilei die Naturwissenschaft sich freigemacht hat von der mittelalterlichen Metaphysik. Sie hat diese wie Ketten abgestreift und hat seither versucht, jegliche Art von Metaphysik methodisch zurückzudrängen und praktisch auszuschließen. Dies gilt insbesondere für den erwähnten Versuch Hegels, Naturerfahrung denkend vorwegzunehmen, so als gäbe es einen Grundverweis auf das, was allem Wirklichen zugrundeliegt, der sich *allein* im Denken, d. h. spekulativ, vollziehen läßt und der damit die empirische Untersuchung der Phänomene überflüssig macht; zwar nicht für den praktischen Gebrauch in der Technik, aber doch für die wesentliche Einsicht in das, was die Natur 'eigentlich' sei. Hier muß man fragen, wie es denn überhaupt zu der Entwicklung der modernen Naturwissenschaft kommen konnte. Sind nicht alle metaphysischen Aussagen seit Descartes, über die Leibniz'sche Monadenlehre, selbst über Kant und Hegel bis zu Heidegger im Grunde bedeutungslos gewesen für diesen bemerkenswerten Vorgang? Und es ist ja mehr geschehen; es ist nicht einfach eine Vielfalt von Prozessen technisch beherrschbar geworden, sondern zugleich deutlich geworden, daß es dieser Naturwissenschaft immer mehr zu gelingen scheint, sich selbst als systematische 'Einheit', d.h. als eine umfassende mathematische Theorie, darzustellen. Überlegen Sie einmal, daß zum Beispiel Optik, Elektrizitätslehre und Magnetismus noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts lauter getrennte Einzelwissenschaften waren, daß sie alle in der Maxwell'schen Elektrodynamik vor etwa 100 Jahren zu einer einheitlichen Feldtheorie des Elektromagnetismus zusammengefügt worden sind und daß andere ähnliche Entwicklungen in anderen Gebieten stattgefunden haben. Man kann

nicht bestreiten, daß sich hier ein geschichtlicher Prozeß in der Naturwissenschaft vollzogen hat, der uns heute an einen Punkt geführt hat, wo man vermuten darf,[15] daß eine 'Einheit der Wissenschaften' erreichbar ist, und zwar Einheit im Sinne einer systematischen, durchgängigen und einheitlichen mathematischen Beschreibung der Natur.

Wenn das so wäre, dann zeigte sich in diesem Vorgang, daß es ein Verständnis von 'Einheit der Natur' gibt, das von Metaphysik scheinbar absehen könnte. Ich möchte Sie hier an eine Anekdote erinnern, die Heisenberg berichtet.[16] Er erinnert sich an ein Gespräch, das er 1927 mit Paul Dirac und Wolfgang Pauli geführt hat, als sie alle noch sehr jung waren. Sie unterhielten sich über Planck und Einstein, genauer gesagt darüber, inwiefern die metaphysischen Anschauungen von Planck und Einstein in Übereinstimmung oder im Konflikt wären mit der neuen Quantentheorie. Diese Quantentheorie, zu der sie alle selbst beigetragen hatten, hatte wichtige Gesichtspunkte der klassischen Physik korrigiert. Es erhob sich die Frage, ob aufgrund dieses neuen Verständnisses der quantenhaften Natur der Materie nicht auch einiges zu sagen wäre über die verschiedenen Weltanschauungen der beteiligten Physiker. Sie diskutierten einerseits die Position Einsteins, der immer im Sinne einer Einheit des Ganzen, einer monistischen Einheit von Welt, Natur und Gott, gedacht hat und dem W. Pauli zuneigte; und andererseits die Haltung Plancks, der eigentlich einen 'Schnitt' bevorzugte, d.h. seine ausgeprägt religiöse Ethik deutlich unterschieden wissen wollte von seiner Naturwissenschaft, indem er sagte, daß man den Bereich der Naturwissenschaften vom Bereich der 'Werte' trennen müsse. In diese Diskussion griff Dirac ein und meinte, daß diese Betrachtungen belanglos seien; er mache sich anheischig zu zeigen, daß insbesondere die Religion und alles, was metaphysisch daraus folge, für die Diskussion, die sie führten, unerheblich sei, d.h. man könne mit einem soliden Atheismus und allen daraus folgenden Konsequenzen die neue Quantentheorie sehr wohl verstehen. Worauf Pauli gesagt haben soll: 'Gott ist tot und Dirac ist sein Prophet' -. In dieser Anekdote kommt zweierlei zum Vorschein: einerseits die Unfähigkeit der Wissenschaftler, eine gemeinsame metaphysische oder theologische Ebene zu finden, andererseits aber auch deren 'Überflüssigkeit', denn diese Diskussion entfaltete sich auf dem Hintergrund einer schon bestehenden Gemeinsamkeit, nämlich der gemeinsam erarbeiteten physikalischen Theorie und speziell der Akzeptierung der neuen Quantentheorie. Es gab darin keinen Streitpunkt zwischen Dirac, Heisenberg und Pauli. Sie waren sich, abgesehen von Nuancen, über die Deutung dieser Quantentheorie, über das Verfahren, über ihre theoretische Problematik einig. Damit stellt sich die Frage in voller Schärfe: Gibt es eine faktische Einheit der Naturwissenschaften, die auf eine systematische Einheit hinzielt, auf eine umfassende Theorie? Wenn Sie wollen, ist der Begriff 'Weltformel' hier wieder als Stichwort anzubringen, d. h. eine aufs Wesentliche konzentrierte mathematische Struktur, die scheinbar von allen

metaphysischen Begründungen und Bezügen absehen kann. Wie aber kann in der Wissenschaft etwas Grundlegendes gefunden werden, das angeblich keiner Begründung bedarf?

Dies ist anscheinend die Antinomie, um die es hier geht. Zunächst würde man als Wissenschaftler fragen: Was hat uns die Metaphysik noch zu sagen, welche der Naturwissenschaft, die inzwischen erworbene Kompetenz wieder entziehen will; die ihr gleichsam auf die Schulter klopft und sagt: Das verstehen wir eigentlich viel besser als ihr selbst! Aber hier liegt nicht der Kern des Problems.

Das Beunruhigende an der 'Weltanschauung' der modernen Physik ist nicht ihre Tendenz zur Einheit, sondern die ungeheure Preisgabe an Erfahrungsvielfalt und Erfahrungsqualität, die hierbei stattfindet. Man denke nur an unsere Erfahrung der Farben in der Natur. Blau und rot zum Beispiel zeigen sich uns zunächst als zwei wesentlich verschiedene Farben in einem komplexen 'Farbraum' (wie die Farbphysiologie dies zeigt[17]). Die Physik reduziert dies auf zwei verschiedene Wellenlängen im 'sichtbaren' Spektrum der elektromagnetischen Wellen, also auf zwei nur noch *quantitativ* unterscheidbare Prozesse. Damit gewinnt sie die volle technische Beherrschung über alle Farbprozesse - um den Preis der Farbenblindheit. Ist dies ein unvermeidliches 'Opfer' im Fortgang einer einheitlich werdenden Wissenschaft? Oder tritt in dieser geradezu schizophrenen Spaltung zwischen 'natürlicher' und 'wissenschaftlicher' Erfahrung nicht eine analoge Spaltung des Denkens hervor? Wo hat diese begonnen?

Wenn man mit Siewerth zurückgeht auf den geschichtlichen Ursprung der Naturphilosophie, dann kann man die Einheit der Naturerfahrung, wie sie sich uns phänomenologisch darstellt, besonders zwingend an der aristotelischen Analyse der Bewegung vollziehen. In der Darstellung des Phänomens 'Bewegung' treten, wenn man es auf seine metaphysischen Grundprinzipien analysiert, alle wichtigen Aspekte in *einem* einzigen Durchgang durch das Problem hervor. Bewegung kann nur verstanden werden als Bewegung von etwas - womit eben 'Materie' im weitesten Sinne gemeint ist - in Raum und Zeit. Die beiden wesentlichen universalen Aspekte der Natur, wie sie sich der Vernunft darstellen, sind einerseits Raum und Zeit, und andererseits die Materie. Die Schwierigkeit besteht darin, diese Aspekte der Bewegung immer zusammen zu halten, um nicht in die Gefahr zu geraten, Raum für sich 'absolut', Zeit für sich 'absolut', Materie als Gegebenes für sich 'absolut' zu denken. Das ist leicht gesagt, denn wenn man sich die historische Entwicklung ansieht, dann sind viele Fortschritte gerade dadurch erreicht worden, daß bestimmte 'Schnitte', d. h. methodische Isolierungen von Teilaspekten, durchgeführt worden sind. Ich möchte an einen historisch wichtigen Schnitt erinnern, der bei Newton passiert ist. Newton führt in seiner Reflektion auf die Frage, was nun eigentlich die Schwerkraft sei, im Begriff der Materie selbst eine Unterscheidung durch. Er trennt die passive 'Masse', das 'Träge' an der Materie, von

den übrigen Bestimmungen. Newton war sich der Problematik dieses Schnittes sehr wohl bewußt, weil es damit noch schwieriger wurde, Materie als *Ganzes* zu verstehen, nachdem man sie zunächst methodisch zerlegt hatte in verschiedene Unterbegriffe. Trotzdem ist zugleich zu sehen, daß diese Differenzierung wesentlich den Erfolg der Newton'schen Mechanik ausmacht. Erst dann gelingt es, Bewegung im Schwerefeld quantitativ zu berechnen. Es scheint demnach unvermeidlich zum Prozeß der wissenschaftlichen Hypothesenbildung zu gehören, durch analytische *Differenzierung* der vorläufigen, aus der Erfahrung intuitiv gewonnenen Darstellung der Phänomene schärfere und damit einer Axiomatisierung angemessenere Begriffe zu finden.

Man muß sehen, daß hier ein innerer Widerspruch sichtbar wird. In der Preisgabe der von der Phänomenologie zunächst nahegelegten Einheitsauffassung gewinnt zugleich die Naturwissenschaft ein größeres mathematisch-technisches Verständnis des Vorganges. Andererseits geschieht es auch, daß nach einer gewissen Weile die Schwierigkeiten im Detailverständnis mit einer bestimmten, zu dieser Zeit existierenden Theorie so groß werden, daß neu über die hypothetischen Grundlagen nachgedacht werden muß, weil es experimentelle Erfahrungen gibt, die bestimmten Konsequenzen der bis dahin bestehenden Theorie klar widersprechen.[18], [19] Stellen wir hierzu im Moment nur einmal fest, daß die Naturwissenschaft in dieser Art des Vorgehens, d. h. einer vorläufigen Hypothesenbildung (die nicht endgültige Gesetze, sondern eigentlich nur 'Regeln' feststellt) und Mithilfe ihrer empirischen Verifikation der Widerlegung gewisser Folgerungen ('Falsifikation'[20]) bei der Bildung neuer Theorien ihre bedeutenden Erfolge gefunden hat. Stellen wir die Frage für einen Moment zurück, wie das überhaupt möglich sein kann, und lassen Sie uns zunächst die Tragweite der Naturwissenschaften betrachten. In seinem Aufsatz: "Zur Kausalität und Freiheit des Menschen"[21] sagt Siewerth - im Anschluß an den metaphysischen Satz des Thomas von Aquin: "Alles Wirkende erwirkt ein sich Ähnliches" -, daß dieser Satz für die Naturwissenschaft etwas sehr Positives und Begrenzendes zugleich bedeutet, nämlich, daß "die Eröffnung der Wirkgesetze" (der Naturwissenschaftler würde sagen: die Entdeckung der Eigenschaften der Elementarteilchen und ihrer Wechselwirkungen) "einen *Teil* von deren Wirklichkeitsbestand wirklich trifft". Die naturwissenschaftlichen Bestimmungen stellen approximative "Modelle dar, die nur *analog* auf Wirklichkeit bezogen sind. Was die Naturwissenschaft vermag, ist, daß sie 'Wirksamkeiten' isoliert, als geschlossene Systeme gegen die Natur abschirmt und als relationale Wirkgefüge nachzeichnet. Sie entwirft stets auch ein technisches Bild von der Wirklichkeit und bereitet ihre technische Nutzung vor". Dieser Standpunkt ist gar nicht weit von der Haltung der Naturwissenschaftler entfernt. Physiker betrachten sich gern als Handwerker. Sie verfügen über ein Handwerkszeug, das sie in der richtigen Weise handhaben müssen. Damit können sie nicht nur bestimmte Experimente durchführen

und quantitative Bestimmungen klären, sie können auch in gewissem Umfang sagen, was damit geschehen könne. Das interessiert dann zwar den Naturwissenschaftler nicht mehr unmittelbar, sondern bestimmt das Tun des Ingenieurs oder des Technikers. Aber die 'Ermöglichung' dazu liegt in der Methode der Naturwissenschaften, speziell in der Physik. Dieser quantitativ fixierende und messende Umgang mit Natur hat nun nicht die Wirklichkeit der Natur als *Ganzes* im Blick, sondern nur deren quantitatives Wirken. Die Naturwissenschaft hat es deshalb auch nicht mit strengen *Definitionen* und *Gesetzen*, sondern nach Siewerth nur mit der "Eingrenzung von beobachtbaren Tatsachen und mathematisch formulierten *Regeln*" zu tun. Sie bleibt deshalb auf die empirische Befragung der Natur im Experiment angewiesen und kann über Natur als Ganzes nichts Endgültiges aussagen. Siewerth sagt: "Wer die instrumentalen Bedingungen einer Wirksamkeit mit deren Seinsgrund und Wesen verwechselt, unterliegt einem schweren Irrtum." In der Sprache des Naturwissenschaftlers ausgedrückt, heißt dies, daß die experimentell gesicherte und mathematisch formulierte Beschreibung eines Naturprozesses über das *Wesen* des Vorgangs nichts aussagt. Man muß hier deutlich sehen, daß Siewerth in der Abwehr gegen einen *Physikalismus* steht, der glaubt, daß die wesentlichen Vorgänge in der Natur gerade diejenigen sind, welche durch die exakte Naturwissenschaft erfaßt werden. Die unmittelbaren, *qualitativen* Erfahrungen des Menschen, die Licht als Farbe (und nicht als Frequenz), Pflanzen als organische Einheiten (und nicht als komplizierte Makromoleküle) und spontane Handlungen als freie Entscheidungen (und nicht als statistische Zufallsprodukte) begreifen, diese phänomenalen ('intuitiven') Einsichten in die Natur werden aufgegeben zugunsten einer mathematischen Naturwissenschaft, welche die ursprünglichen menschlichen Erfahrungen als subjektive, der Psychologie und Physiologie zugehörige Schein-Wahrnehmungen abwertet. Diese Weltanschauung, die in der Form des 'kritischen Realismus' stets die entschiedene Ablehnung Siewerths hervorgerufen hat, ist deshalb so bedenklich, weil sie die ursprüngliche Einheit zwischen der Natur und dem sie erfahrenden Menschen durch einen geradezu selbstmörderischen Schnitt zwischen beiden aufhebt. Es verhält sich so, als operierte sich der Mensch seine beiden Augen heraus, um an ihre Stelle zwei Spektrometer einzubauen, die ihm zwar keine Gestalten und Farben, dafür aber genauestens die Frequenzen bzw. Energien der in den Blick kommenden elektromagnetischen Strahlung anzeigen würden. Siewerth spricht nicht zufällig von der "Erblindung" sowohl der modernen logistischen Schulphilosophie wie auch in ihrem Gefolge der Naturwissenschaft oder, genauer gesagt, derjenigen Naturphilosophen, die das Regelwerk dieser universalen Technik des quantitativen Erkennens zu einer absoluten Wissenschaftsphilosophie emporstilisieren möchten.

G. Siewerth hat seine Kritik der modernen Naturwissenschaften in einer strengen, aus der neu entfalteten Metaphysik des Thomas von

Aquin gewonnenen Argumentation entwickelt.[22] Er hat damit gezeigt, worin die Grenzen der Naturwissenschaft liegen und wie sie bei all ihrer Wirksamkeit und Bedeutung ein Teilhaftes bleibt, das sich einordnen muß in den Gesamtzusammenhang von Erfahrung, Philosophie und Wissenschaft.

Damit bleibt aber immer noch unerklärt, wie es zum 'Erfolg' der Naturwissenschaft, d. h. ihrem geschichtlichen Fortschritt, kommt. An dieser Stelle tritt eine fundamentale Schwierigkeit auf: Wie kann es sein, daß eine immer nur 'hypothetisch' vorgehende Wissenschaft zu festen Regeln kommt; wie kann sich eigentlich in ihrem Fortschritt so etwas wie 'Einheit der Naturwissenschaft', wenn auch in einer reduzierten Form, wirklich ereignen? Das ist keineswegs selbstverständlich, denn die Teilhabe an bestimmten durchgängigen Aspekten der Wirklichkeit verbürgt ja nicht von vornherein, daß im *quantitativen* Hinblick auf die Natur ein theoretisches Ganzes hervortritt. Das müßte erst verstanden werden. An dieser Stelle dürfte der 'casus belli' zwischen heutiger Naturwissenschaft und Philosophie liegen; und ich werde auf ihn jetzt etwas näher eingehen.

Ich komme zunächst darauf zurück, was Naturwissenschaftler gerade dem deutschen Idealismus vorgeworfen haben, nämlich daß er versucht über das, was Natur und Naturwissenschaft sind, vorab am grünen Tisch zu entscheiden, wobei die Naturwissenschaft dabei in der Rolle einer gefügigen und geduldigen Dienerin bleibt. Aber der Einwand der Naturwissenschaft gegen jegliche Metaphysik geht tiefer. Er richtet sich darauf, daß das, was die Metaphysik behauptet, daß nämlich alle philosophische Erfahrung, alles wirkliche Nachdenken zuletzt auf Evidenzen, d. h. auf die unmittelbar einsichtigen Grundaussagen über die Wirklichkeit führen muß, daß dieses Grundpostulat de facto gar nicht erfüllt sei, oder schärfer, gar nicht *erfüllbar* zu sein scheine. Warum sind denn sogenannte 'Grundaussagen' über Natur, die etwa vor 500 Jahren als unmittelbar einleuchtend angesehen worden sind, vor 300, 200 oder 100 Jahren immer wieder abgewandelt worden? Es gibt bekannte Beispiele, z. B. den Übergang vom Ptolemäischen zum Kopernikanischen Weltbild oder die lange Zeit geglaubte These des Descartes von der 'materia subtilis', d. h. von dem Verständnis alles grundsätzlich Materiellen auf dem Hintergrund einer feinsten Materie etc. Alle diese scheinbar unmittelbar einsichtigen Aussagen haben sich häufig im Fortgang der wissenschaftlichen Analysen als zu einfach, als vorläufig erwiesen. Das heißt aber, daß es sich hierbei um keine 'evidenten' Aussagen im strengen Sinn gehandelt hat, sondern nur um plausible Hypothesen, d. h. vorläufige 'Vorstellungen'. Das Interessante daran ist, daß der theoretische Fortschritt, der etwa mit der Quantentheorie oder mit der Relativitätstheorie gekommen ist, keineswegs die alten oder vielmehr begrenzten Theorien zerstört hat. Im Gegenteil, Einstein zeigt zum Beispiel gerade, wie bei Begrenzungen auf kleinere Geschwindigkeiten seine Relativitätstheorie in die Mechanik

von Newton übergeht. Auch die Quantentheorie ist so strukturiert, daß man zeigen kann, in welchem Grenzfall sie in die alte klassische Physik übergeht. Der Punkt, auf den es hier ankommt, ist von Pascal[23] in seiner Auseinandersetzung mit Descartes am deutlichsten formuliert worden. Pascal war ja selbst Metaphysiker, Theologe, Mathematiker und, wenn Sie wollen, auch 'Ingenieur' von hohen Graden. Es ging damals um die Auseinandersetzung über den "horror vacui", d.h. um den Steit darüber, ob es wirklich einen leeren Raum gibt, ob man durch Umkehren eines Quecksilberrohres einen leeren Raum erzeugen könne, in dem wirklich "nichts" ist. Das war damals die Frage. Descartes behauptete, es sei zwar keine Luft darin, aber doch eine "materia subtilis", denn irgendwie müsse immer noch ein Fluidum gedacht werden, sonst könne ja gar nicht "Raum" vorhanden sein, es könne ja nicht leerer Raum "an sich" gedacht werden. Es müsse infolgedessen etwas geben, was nicht wägbar, nicht meßbar, was gar nicht erfahrbar sei, was aber, um das Prinzip zu retten, als "materia subtilis" eingeführt werden müsse. Pascal dagegen weist mit aller Schärfe nach, daß dieses nicht nur eine überflüssige, sondern geradezu schädliche Hypothese sei, denn indem man etwas zulasse in der Naturwissenschaft, was von vornherein gar nicht empirisch aufweisbar sei, fange man an, ihren Realitätscharakter aufzuheben. Es würde dann zur reinen Spekulation, zum reinen "eingebildeten" Vorstellen, sondern würde nur eingeführt, damit eine vorgängig angenommene Hypothese über das, was Natur sei, (nämlich "res extensa" bei Descartes) zu retten. Pascal sagt dagegen: *Wenn* ich eine angebliche evidente These über die Natur nicht verifizieren kann, müßte ich dann nicht umgekehrt fragen, ob hier vielleicht gar keine Evidenz vorliegt: ob nicht eben die Grundvorstellung über die Natur als "res extensa" zu einfach oder sogar falsch sei? Diese Diskussion erinnert nicht zufällig an moderne Auseinandersetzungen über die Rolle angeblich "verborgener Parameter" in der Quantentheorie, die aber keinem experimentellen Aufweis zugänglich sein sollen.

Pascal geht aber noch einen Schritt weiter. Er weist darauf hin, daß die Naturwissenschaft ja kein der Zeit enthobener Anschauungsprozeß sei; jeder Naturwissenschaftler ist selbst ein geschichtliches, lebendes und handelndes Wesen, und damit wird zugleich auch Naturwissenschaft de facto ein geschichtlicher Prozeß. Dann erhebt sich die Frage, wie sich dieser geschichtliche Aspekt der Naturwissenschaft, den man gerne als "Fortschritt" bezeichnet, zu dem metaphysischen Aspekt verhält, der sagt, die Vernunft habe zuletzt den Durchblick durch die Phänomene auf den Seinsgrund hin in Form einer "Evidenz", d. h. einer einfachen und nicht weiter reduzierbaren, intuitiven Einsicht. Pascal bemerkt dazu, daß man sich niemals direkt auf letzte Evidenz beziehen könne. Damit sind keineswegs die Schwierigkeiten gemeint, welche die Metaphysik selbst bereits in der Wahrheitsfindung erkannt hat und die sowohl die Täuschung durch eine schein-hafte Evidenz

wie auch die Komplexität vieler Naturphänomene betreffen. Die Kritik zielt tiefer. Sie ist von Pascal in einer modernen, d. h. auch dem heutigen Naturforscher verständlichen, Form formuliert worden.[24] Sie nimmt durchaus die metaphysische Ausgangsposition auf, die in der Unterscheidung von Sein und Nichts ihren Anfang hat, um von dieser Differenz her zu einer fortschreitenden Entfaltung der Wesensbestimmungen alles Seienden zu gelangen. Pascal fragt: Wie kann denn die Naturwissenschaft in ihrem Vorgehen mit *Sicherheit* zu der hier geforderten Evidenz gelangen, d. h. etwa in der quantitativen Beschreibung der experimentellen Vorgänge auf quasi axiomatische Grundbestimmungen stoßen, die eine mathematisch strenge Ableitung aller quantitativen Relationen und Vorgänge ergeben würde? Diese (an sich erstrebenswerte) Axiomatisierung der Naturwissenschaft hält *Pascal* für unmöglich, und zwar nicht nur wegen der (wie wir heute sagen würden) unbekannten Anfangs- und Randbedingungen der Prozesse, sondern in viel grundlegenderer Weise wegen der naturwissenschaftlichen Erkenntisweise selbst. Die Kritik Pascals an der Metaphysik richtet sich aus an einem wesentlich *geschichtlichen* Verständnis des Erkenntnisvorganges. Diese Interpretation des Zusammenhangs von Erfahrung und Erkenntnis verbietet den *un*mittelbaren Rückgriff auf Evidenz, d. h. auf das anscheinend unmittelbar Einleuchtende, da die Erkenntnis der grundlegenden Prinzipien selbst einem geschichtlichen Prozeß unterliegt. Die Berufung auf Evidenz bleibt deshalb vorläufig oder *hypothetisch;* dies ist genau die Stelle, wo die Methode der modernen Naturwissenschaft sich absetzt von der alten Schul-Metaphysik, etwa auch der damaligen des Descartes, die (einmal abgesehen von ihrer metaphysischen Verkürzung) am Grundprinzip der Evidenz als einer keiner Beschränkung unterworfenen Einsicht streng festhält. Die moderne Naturwissenschaft schreitet unter fortwährender Bildung von immer wieder korrigierten *Hypothesen* fort. Diese sind zwar immer ernsthafte und "brauchbare" theoretische Modelle für wissenschaftliche Erklärungen; sie bleiben aber ständig Korrekturen unterworfen und können durch ein einziges entgegenstehendes Experiment widerlegt oder "falsifiziert" werden. Zugleich aber ist ein echter geschichtlicher Fortschritt im Gange; Pascal hat diesen selbst erfahren, als es ihm in der Auseinandersetzung mit Descartes über den "horror vacui" gelang, die Hypothese einer "materia subtilis", die keiner experimentellen Nachprüfung zugänglich sein sollte, als unphysikalisch zu erweisen. Es würde hier zu weit führen, die Verbindungen von Pascals methodischem Ansatz bis zur modernen Naturwissenschaft nachzuzeichnen, der bis in die Einzelheiten geht, wie L. Schäfer[25] gezeigt hat. Die Erfahrung der *Grenze* des menschlichen Denkens als eines geschichtlichen und damit jeweils begrenzten Vermögens, das nur erfolgreich sein kann, indem es in seinem Erkenntnisstreben diese Grenze auch methodisch berücksichtigt, hält zwar das Streben nach letzten Einsichten als finales Prinzip fest, d. h. rückt diese Einsichten selbst an

das Ende der Naturgeschichte, bescheidet sich aber in jedem einzelnen Schritt mit einer vorläufigen, hypothetischen Theorienbildung. Der Ernst und der Erfolg dieser Haltung bestimmt weitgehend auch die Anziehungskraft dieser Wissenschaft auf viele der ausgezeichneten Köpfe der letzten zwei Jahrhunderte und erklärt zugleich ihre grundsätzliche Offenheit für metaphysische und theologische Überlegungen, die dann allerdings häufig den Charakter eines ergänzenden "ad-hoc Überbaus" annehmen.

Ist damit nun an die Stelle der ursprünglichen Metaphysik der Natur eine utopische, sich geschichtlich entfaltende mathematische Naturwissenschaft getreten? Erweist sich im Licht dieser Weltanschauung auch der Siewerth'sche Neuansatz der Metaphysik als überholt? Es könnte einen Moment lang so scheinen. Aber G. Siewerth hat selbst den *geschichtlichen* Aspekt der Metaphysik, den er als ihr Schicksal beschrieben hat, so deutlich gesehen wie kein anderer. Er hat (wie Hans André für eine Metaphysik der Biologie[26] oder Hedwig Conrad-Martius für die Grundlagen der Naturerkenntnis als Lehre von Raum, Zeit und Materie[27]) versucht, die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft metaphysisch 'einzuholen'. Er hat aber auch ihren grundsätzlich geschichtlichen Charakter gesehen, und hier liegt eine befruchtende Wirkung von Heideggers Existenzphilosophie vor, die in ihrer Analyse des menschlichen Denkens als Erfahrung von Sein und Zeit nicht zufällig an Nietzsche und Pascal erinnert. Wenn die letzte Aufhellung der Seinsgründe der Natur erst in einem geschichtlichen Prozeß zu gewinnen wäre, so müßte der auf Evidenz schauenden Vernunft der freientscheidende Wille zu Hilfe kommen. Erst in der fortwährenden *Annahme* der nur intentional angezielten und hypothetisch gesetzten Wesensgründe wird zugleich die zeitliche Entfaltung von Wissenschaft mitvollzogen. Das heißt aber, daß auch das, was als "evident" angesehen wird, selbst einer geschichtlichen Entwicklung unterliegt. Hier vollzieht sich in den Naturwissenschaften selbst eine zunehmende Entfaltung von "Evidenz" als Ermöglichung des jeweiligen Standes der Theorie. Erst im Fortschreiten von hypothetisch gesetzten Evidenzen und ihrer jeweiligen Überprüfung - immer im Hinblick auf die ursprünglich intuitiv angenommene Einheit der Natur - entfaltet sich die Naturwissenschaft, wobei "hypothetisch" nicht im Sinne eines zufälligen Wechsels von willkürlich gedachten Bestimmungen zu verstehen ist, sondern immer unter dem vorgängigen Aspekt steht, zuletzt zu einer 'Einheit der Natur' zu kommen. Der metaphysische Vorgang der vernünftigen Einsicht erweitert sich dann zu einem Prozeß. Pascal sagt[28]: Man muß im Grunde nicht nur von einer einfachhin gegebenen einleuchtenden Evidenz reden, sondern muß berücksichtigen, daß eine jeweilige Zustimmung des Naturwissenschaftlers zu dieser vorläufigen Hypothesenbildung stattfinden muß. Dafür benutzt Pascal das Wort der 'acceptance'. Es geht nicht nur um Evidenz, es geht vielmehr um 'Akzeptanz', d. h. um die den geschichtlichen Prozeß der Natur-

wissenschaft mittragende Entscheidung des Naturwissenschaftlers, dem jeweiligen Stand der naturwissenschaftlichen Theorie zuzustimmen. Damit wird der metaphysische Entwurf einer Einheit der Natur nicht aufgehoben, sondern er wird aus einer 'zeitlosen' metaphysischen Einsicht selbst zu einem motivierenden und konstitutiven Element der geschichtlichen Entwicklung. Insofern wird verständlich, daß Pascal neben der Vernunfteinsicht des Menschen noch verlangt, daß sein Handeln selber mit ins Spiel kommt. Man kann, wie mir scheint, sehen- ich verweise hier auf die Untersuchungen von Lothar Schäfer, der sich über die Antinomien bei Pascal und Descartes Gedanken gemacht hat -, daß sich hier etwas Neues vorbereitet, d. h. Naturwissenschaft wird in ihrer geschichtlichen Entwicklung erfahren und reflektiert.

Die Einheit der Naturwissenschaft ist demnach nicht nur die metaphysische Einheit der Vernunft, sie ist auch die Einigung der Naturwissenschaftler auf den geschichtlichen Entfaltungsprozeß, die Zustimmung zu ihm, die sozusagen das 'Einschwören' darauf enthält, daß in der Teilnahme an dem Fortschritt der Naturwissenschaft, den jeder Naturwissenschaftler mitvollzieht, etwas in den Blick kommt, das nur durch den Konsensus der beteiligten Naturwissenschaftler selbst zu erreichen ist. An dieser Stelle liegt ein Ansatzpunkt für die konventionalistische Komponente der Naturwissenschaft, die unvermeidlich ist, solange die erstrebte Theorie eben nur 'hypothetisch' gesichert ist.

Die Naturwissenschaft ist dann zwar in jedem Moment hypothetisch, aber sie bleibt den metaphysischen Ausgangsprinzipien streng verbunden. Denn das Hypothetische ist ja Vorentwurf für das Endgültige. Die 'Falsifikation' im Experiment ist gerade eines der Kriterien dafür, und zwar schon bei Pascal. Dieser sagt bereits, daß *ein* Experiment, das einer bestimmten Folgerung aus einer Hypothese widerspräche, diese aufhebe. Das kann überhaupt nur im Sinne einer metaphysischen Interpretation der Natur als einer in sich selbst 'einigen' Wirklichkeit verstanden werden.

Hier können uns noch einmal Bedenken kommen, ob die so begriffene Einheit von Vernunft und Handeln im geschichtlichen Fortgang der Wissenschaften nicht unversehens die Vernunft heimlich entmachtet hat zugunsten einer voluntaristischen Geschichtsauffassung, welche die Grundlosigkeit des Handelns als 'Zufall' begrifflich ins Spiel bringt. Aber dann wären nicht nur Entscheidungen 'zufällig', sondern auch Natur enthüllte sich schließlich als ein 'Spiel mit dem Zufall'[29] oder sogar als 'Spiel *des* Zufalls'[30], eine ganz zeitgemäße Variante von naturwissenschaftlicher Weltanschauung. Es könnte damit der Verdacht aufscheinen, als sei Metaphysik schließlich doch überholt und genügte im Grunde der Sache nicht. Aber die Wahrheit der Erkenntnis der Naturwissenschaft ist wie wir anfänglich gesehen haben, verbürgt durch ihre vorgängige metaphysische Einheit, die sie dann im geschichtlichen Prozeß zuletzt wieder einholt, indem sie diese Einheit als voll entfaltete

'Einheitlichkeit' der Einheit darstellt, wenn auch nur in quantitativer Form. Ohne diese Einschränkung wird sie zum 'Physikalismus', wie dies Siewerth mit anderen nannte. Damit ist folgendes gemeint: Wenn man physikalische Messungen zunächst an anorganischer Materie ausführt, und dann zu biologischen Systemen übergeht und an ihnen die gleichen Messungen vornimmt, dann findet man keinen 'Schnitt' zwischen Physik und Biologie in der physikalischen Erfahrung. Der Physikalismus glaubt nicht, daß es ein Experiment gäbe, an dem sichtbar würde, daß der physikalische Ansatz über Natur, d. h. der quantitativ-messende, an eine Grenze stößt, wenn er auf biologische Systeme, auf Lebendiges, erweitert wird. Dieser Meinung sind wohl die meisten heutigen Biologen, Physiker und Chemiker. Tatsächlich gibt es eine rasche, sich mit der Zeit immer mehr entfaltende 'Physikalisierung' der Biologie in dem beschriebenen Sinne. Man denke daran, mit welchen Methoden heute etwa die Gen-Probleme, die Mutations-Probleme, die Selbst-Organisations-Probleme behandelt werden, etwa bei der genetischen Anpassung von Populationen, bei der sich im Laufe der Zeit zum Beispiel Fliegen mit Flügeln zu Fliegen ohne Flügel verändern. Diese synergistischen Vorgänge[31] scheinen überall zu zeigen, daß der hypothetisch-mathematische Ansatz der Physik durchgängig ist. Mir scheint aber, daß man dies schon aus naturwissenschaftlichen Gründen nicht annehmen sollte. Es ginge damit etwas Wesentliches verloren; denn wenn hier ein 'Monismus' des Physikalischen in allen meßbaren Bestimmungen herrscht, dann gelingt es auch nicht mehr, hinterher in sinnvoller Weise Unterschiede wie anorganisch - organisch - lebendig - psychisch - geistig streng durchzuhalten. Diese Unterschiede werden dann nämlich hinsichtlich der quantitativen Bestimmungen zwanghaft zu einem einzigen Modus von Wirklichkeit zusammengezogen. Die Frage ist, ob denn von der Physik selber, von ihrem mathematischen Ansatz her, eine Möglichkeit besteht, daß Physik an eine Grenze stoßen kann oder sogar stoßen muß. Nun gibt es in der Mathematik einen Satz von Gödel, welcher die dem Physikalismus entsprechende Wissenschaftsaussage über Mathematik widerlegt. Hilbert, einer der bedeutendsten Mathematiker dieses Jahrhunderts, war der Meinung, daß wir alle Erkenntnis 'mathematisieren' können und sogar mathematisieren müssen. Es handelt sich um die Behauptung, man könne mit Hilfe der Ausgangspostulate einer mathematischen Theorie auf jeden Fall über alles, was innerhalb dieser Theorie an Sätzen aussagbar wäre, zeigen, daß es beweisbar sei oder, wenn nicht beweisbar wäre, *warum* es nicht beweisbar sei. Eine analoge Aussage macht der Physiker, wenn er z.B. von 'Zufall' spricht. Er sagt: Ich weiß, warum ich hier von Zufall spreche; ich kann sogar sagen, welche physikalischen Bedingungen, welche Wechselwirkungen hier überhaupt dem Zufall Raum lassen. Ich entkomme der grundsätzlichen Determinierung auch da nicht, wo die Natur 'chaotisch' ist. Sie bleibt, für jedes isolierte System wie man heute sagt, ein *deterministisches* Chaos. Das bedeutet, daß auch das

Zufällige eingebunden bleibt in Wahrscheinlichkeitsaussagen und deterministische Randbedingungen, die nie überholt werden können. Aber vermutlich ist diese Aussage falsch. Gödel hat vor etwa 50 Jahren gezeigt, daß in der einfachsten, mathematischen Theorie, auf die auch die Physik immer Bezug nimmt, nämlich in der Theorie der natürlichen Zahlen, Aussagen denkbar sind, die weder bewiesen noch widerlegt werden können, aber auch an keiner Stelle mit der mathematischen Theorie im Widerspruch stehen. (Ein Beispiel ist das Parallelen-Axiom in der Geometrie des Euklid)

Eine analoge Situation bezüglich des Verhältnisses zwischen Physik und Biologie ist denkbar. Was man, vom Phänomen her, 'lebendig' nennt, ist nicht so etwas wie ein deterministisches Chaos, etwa wie ein Wasserfall, der einen Berg herunterstürzt, wobei wir wissen, daß hier die Schwerkraft die Bewegung bestimmt, auch wenn wir sie im einzelnen 'chaotisch' finden. Es tritt beim Übergang von der Physik zur Biologie ein spontanes Element in der Bewegung auf, etwas, was gerade *nicht* determiniert ist, was zwar 'chaotisch' auf uns wirkt, weil wir es nicht ableiten können, was aber von Natur aus spontan, d.h. nicht durch ein äußeres Gesetz determiniert, ist. Das bedeutet, daß eine hinreichend entwickelte physikalische Theorie (vielleicht sogar bereits die gegenwärtige) immer dann, wenn sie ein isoliertes System mit hinreichender Komplexität beschreibt (d.h. mit einer hinreichenden "Verinnerlichung" von Freiheitsgraden), im System selbst möglicherweise an eine Grenze der Beschreibung stößt. Kann man diese Grenze definieren? Es ist denkbar, daß hier *ein* kollektiver Freiheitsgrad, eine komplexe Größe, auftreten kann, die so beschaffen ist, daß ihr Bewegungsablauf in keinem Moment mehr determiniert werden kann, auch nicht im Sinne eines chaotischen Verhaltens, sondern derart, daß sich die Zeitabhängigkeit dieser Größe *grundsätzlich* dem Versuch entzieht, sie physikalisch-theoretisch zu bestimmen. Das ist offenbar nichts, was der Physik grundsätzlich widerspricht. Man kann sich Gleichungen für ein System dieser Art vorstellen, in denen ein 'Feld' vorkommt, dessen Zeitabhängigkeit auf keine Art und Weise *explizit* beschrieben werden kann. Und das hieße, daß etwas in der Biologie auftreten würde, nämlich eine Art *spontaner* Bewegung, die von der Physik in ihrem zeitlichen Ablauf nicht mehr bestimmt werden kann. Diese Spontaneität darf nicht verwechselt werden mit den zufälligen Prozessen, die jedes 'offene' System aufgrund seiner Wechselwirkung mit seiner Umgebung zeigt. Das Charakteristische wäre gerade, daß diese Spontaneität im abgeschlossenen System auftritt. Wäre dies richtig, dann müßte man, um Biologie treiben zu können, diese Bewegungsform als 'Postulat' zur Definition eines biologischen Systems hinzunehmen.

Aus dieser Art der Beschreibung folgt, daß wir, von der unbelebten Materie ausgehend, fortschreitend zu jeweils komplexeren Vorgängen in der Wirklichkeit kommen, die zwar widerspruchsfrei durch eine

bestimmte Teil-Theorie beschrieben werden können, die aber nicht vollständig ist hinsichtlich der möglichen, richtigen Aussagen über dieses System. So käme man zu einer Folge von theoretischen Stufen (etwa entsprechend der Folge: Physik, Biologie, Psychologie, usw.) wobei diese Folgen sich als stufenweise immer umfassender darstellende Perspektiven von Naturerfahrung beschreiben ließen, die durch jeweils neue, nicht aus den vorhergehenden Stufen ableitbare 'Grundsätze' zu charakterisieren sind. Jede dieser Theorien stieße grundsätzlich an eine Grenze, an welcher Aussagen auftreten, die von der Phänomenalität her betrachtet 'evident' sind, deren empirische Richtigkeit aufweisbar ist, die aber zugleich nicht mehr *explizite* Aussagen der bis dahin entwickelten Theorie sind. Durch Ausklammerung eines oder mehrerer dieser Grundsätze gelange ich zu einer Teil-Wissenschaft, z. B. zur Physik, indem ich mich derart beschränke, daß ich indeterminierte spontane Bewegung ausschließe. Aber ich müßte dann ausdrücklich diese jeweilige Grenze der Naturerkenntnis formulieren und könnte dann z. B. nur physikalische Dinge erfassen. In dieser Folge von Theorien ist jede 'untere' Theorie Teilaspekt einer 'oberen', weiter gefaßten Theorie, und zwar insofern diese einen *zusätzlichen* 'Grundsatz' einführt, d. h. eine aus der Teiltheorie nicht ableitbare *qualitative* Aussage macht über das, was letzten Endes 'Bewegung' ist (vgl. C.F. von Weizsäckers Begriff der Metatheorie).

Der hier diskutierte Aufbau einer Naturwissenschaft 'von unten' bis hinauf zu einer vollständigen Philosophie der Natur hält sich durchaus an die metaphysische Einsicht Gustav Siewerths, die ich am Anfang zitiert habe, nämlich daß die Natur "von unten her aktualisiert und aus ihren materiellen Empfängnisgründen aufgebaut" worden ist. Daher begründen sich auch die relative Autonomie der Naturwissenschaft und ihr 'Erfolg', selbst dann, wenn sie glaubt, wie das heute weitgehend der Fall, auf ihre metaphysische Grundlagen verzichten zu können. Es ist nicht nur die innere, verleugnete metaphysische 'Struktur' ihrer *Methode*, welche diesen Erfolg bewirkt, sondern auch das 'Tragende' im 'sinnlichen Anwesen der Erscheinungen', von dem Siewerth (wie anfänglich zitiert) sagt, "daß es bisher in der Philosophie nicht bedacht wurde". Von der hier anvisierten *philosophischen* Durchdringung dessen, was eigentlich im *Experiment* an verbindlicher, wenn auch methodisch begrenzter Erfahrung zutage tritt, sind wir wohl weit entfernt. (Dies müßte eine Philosophie der Mathematik einschließen.) Noch länger dürfte der Weg zu einer umfassenden Philosophie der Natur sein, selbst wenn gegenwärtig in der 'Einheit der Physik' so etwas wie eine 'Anatomie der Natur' sichtbar wird. Diese ist zwar eine notwendige Grundlage für das explizite Verstehen der Natur als Einheit, doch kann sie - um im medizinischen Bild zu bleiben - damit noch lange nicht die Physiologie, Psychologie und Anthropologie des Lebendigen erfassen und *als Einheit* darstellen.

Lassen Sie mich zusammenfassen. Die im späten Mittelalter aufgetretene Spaltung zwischen 'Natur'- und 'Geistes'-Wissenschaften läßt sich im Siewerth'schen Denken begreifen als Versuch (und Versuchung), die *relative* Autonomie der Naturwissenschaften (die metaphysisch wohl begründbar ist) in eine *absolute* zu erweitern, die blind wurde für Natur als ursprüngliches Phänomen. Provoziert wurde sie durch den verhängnisvollen Prozeß der 'Verschulung' der Metaphysik zu einer kategorialen Verstandeslehre, welche die materielle Natur hochmütig zur "sinnlichen Affektion" durch eine 'res extensa' abwertete. Zwischen der Blindheit der Naturwissenschaftler und dem Hochmut der Philosophen wurde Natur geopfert. Die Folgen lassen sich in dem Widerspruch zwischen einer nicht-menschengemäßen Technik und einer egoistisch-individualistischen Humanwissenschaft sehen, beide die feindlichen Abkömmlinge einer mit sich entzweiten Metaphysik.

Ich habe versucht zu zeigen, daß G. Siewerth diese Spaltung nicht nur gesehen und auf ihre geschichtlichen Ursachen zurückgeführt hat, sondern auch die Möglichkeiten ihrer Überwindung in großartiger Weise aufgezeigt hat und philosophisch 'angegangen' ist. Es war ihm nicht vergönnt, sein Werk so weit zu vollenden, wie er es sich in seinem Entwurf 'Der Mensch im Kosmos' wohl gewünscht hätte. Es bleibt unsere Aufgabe, diesen Weg zur wirklichen 'Versöhnung' von Natur- und Geistes-Wissenschaften in seinem Sinne mit Entschiedenheit weiterzugehen.

Anmerkungen

[1]G. Siewerth: Andrés Philosophie des Lebens, Salzburg, 1959.

[2]G. Siewerth: Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin, Ges. Werke, Bd. 1, Düsseldorf 1975, S. 393.

[3]G. Siewerth: Definition und Intuition, in: Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz, Düsseldorf 1963, S. 17.

[4]G. Siewerth: Mensch und Kosmos, nachgel. Manuskript.

[5]G. Siewerth, a.a.O.

[6]G. Siewerth, a.a.O.

[7]G. Siewerth: Ob der Wille auf natürliche Weise auf etwas hinbewegt wird, nachgel. Manuskript.

[8]G. Siewerth: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Einsiedeln 1959.

[9]M. Heidegger: Die Frage nach der Technik, in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954.

[10]F. Nietzsche: Unzeitgemäße Betrachtungen, Gesammelte Werke.

[11]Vgl. G. Siewerth: Wesen und Geschichte der menschlichen Vernunft nach Immanuel Kant in Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz, Schwann 1963.

[12]Snow, The two societies, ...

[13]G. Siewerth: Definition und Intuition, in: Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz, S. 29.

[14]Carl Friedrich von Weizäcker: Die Einheit der Natur, München 1971; darin besonders: Die Einheit der Physik.
[15]C.F. von Weizäcker, a.a.O.
[16]W. Heisenberg: Schritte über Grenzen, München 1971.
[17]M. Born: Betrachtungen zur Farbenlehre.
[18]W. Heisenberg, a.a.O.
[19]C.F. von Weizäcker, a.a.O.
[20]Popper.
[21]G. Siewerth: Zur Kausalität und Freiheit des Menschen.
[22]G. Siewerth, a.a.O.
[23]Pascal
[24]a.a.O.
[25]L. Schäfer
[26]H. André
[27]H. Conrad-Martius
[28]Pascal
[29]M. Eigen und R. Winckeler.
[30]J. Monod
[31]Vgl. H. Haken.

Wolfgang Behler

Pädagogik und Metaphysik. Die philosophischen Grundlagen der Pädagogik Gustav Siewerths

In den vorangegangenen Vorträgen haben wir Siewerth als theologischen Metaphysiker und als metaphysischen Kritiker der modernen Naturwissenschaften kennengelernt. Als theologischer Metaphysiker fragt er nach dem einigenden Grund alles Seienden und weist dem Denken den Weg über das Sein als Gleichnis Gottes zu Gott. Als metaphysischer Kritiker der modernen Einzelwissenschaften sieht er sich vor die Aufgabe gestellt, "den 'Erfahrungsreichtum' der modernen Wissenschaften" philosophisch aufzuarbeiten und dabei besonders jene Fragen zu entfalten, die sich im Durchdenken ihrer Ergebnisse stellen, d. h. diese auf ihre philosophischen Konsequenzen hin zu durchleuchten.[1] Es wurde dabei deutlich, daß mit der jeweiligen Beantwortung dieser Fragen schicksalhafte Wegweisungen für das Selbstverständnis des Menschen und die Menschheit überhaupt erfolgen. Dies leitet uns über zur Frage nach der Erziehung als jener menschlichen Praxis, die dem werdenden, heranwachsenden Menschen Orientierungshilfen für die Wege seiner Welt- und Selbsterfahrung gibt und für sein Handeln auf diesen Wegen.

Es versteht sich von selbst, daß die Pädagogik Siewerths eine philosophische Pädagogik ist; genauer gesagt ist sie, in der Erörterung des Wesens der Bildung, des menschlichen Reifens und der Begabung, eine metaphysische Pädagogik. Sie ist in ihrer Fragestellung metaphysisch im ursprünglichen aristotelischen Sinne, denn es geht ihr um die Erkenntnis der ersten Gründe; des ersten Grundes, in dem alle Bildung gründet und der konstitutiven Gründe der Menschennatur, des menschlichen Erkennens und Handelns.

Philosophische oder philosophierende Pädagogik ist uns auch in neuerer Zeit nicht fremd, trotz der Bestrebungen, in der Festlegung eines eigenen, genuinen Forschungsbereiches und zugeordneter Methoden, Pädagogik als Einzelwissenschaft zu begründen. Pädagogik mit metaphysischen Begründungen ist aber außergewöhnlich. Siewerth schließt sich auch keiner pädagogischen Richtung der jüngeren Geschichte des pädagogischen Denkens an. Er entwickelt vielmehr seine Aussagen ganz und gar von seinem Seinsdenken her. Dieses ist, wie wir gehört haben, wesentlich bestimmt und angeregt von der Philsosophie und Theologie des heiligen Thomas von Aquin und dem Seinsdenken Martin Heideggers. Die Beziehung zu Thomas von Aquin verweist noch auf eine weitere Grundlage von Siewerths Pädagogik. Er ist in seinem pädagogischen Denken ebenso wie in seiner Philosophie immer auch Theologe. Er scheidet den Glauben nicht aus methodischen Gründen aus, sondern argumentiert und spekuliert immer auch auf der

Grundlage des Offenbarungsglaubens.

Das pädagogische Werk Siewerths ist dem Umfang nach weit geringer als das philosophische. Es fehlen die großen systematischen Abhandlungen, die wir dort finden. Eine innere Systematik ist jedoch durchgängig gegeben durch die zugrundeliegende Metaphysik. Diese äußert sich nun allerdings nicht in einer philosophischen Fachterminologie. Siewerths Sprache ist im pädagogischen Werk vielmehr von außerordentlicher Farbigkeit und Bildfülle. Diese Bilder sind nicht von der aktuellen Alltäglichkeit des menschlichen Lebens hergenommen, sondern, wie Siewerth selbst es nennt, von den "bildgebenden Gründen" des Seins, bzw. des Daseins. Das Haus, die Landschaft, das Wohnen, das Herz, die Liebe, die schicksalhaften Gestalten menschlichen Daseins: Vater, Mutter, Gatte, Gattin, Kind, Sohn und Tochter sind solche Bilder. Und in Konsequenz seines Denkens über das Sein als Gleichnis Gottes verweisen sie alle auch exemplarisch auf Gott selbst und seine waltende Liebe. Ein Zitat: "Im Maße auch das Kind des Seienden im Ganzen inne wird und das Haus als Mitte der 'kreisenden Kugel der Landschaft erfährt', rücken Vater und Mutter und mit ihnen die waltende Liebe in die Mitte des Seins, so daß sie an einen exemplarischen Ort treten, der wesenhaft Gottes ist."[2]

In den philosophischen Abhandlungen, insbesondere in den früheren, hält Siewerth sich in Terminologie und Wortwahl an den philosophischen Sprachgebrauch der spekulativen Rede über die Prinzipien des Seins. Im Pädagogischen, aber auch in Teilen des anthropologischen Werkes, zeigt sich, wie stark sein Denken auch aus der Erfahrung der Bildhaftigkeit, der über alle Sinne vielfältig vermittelten Weltwirklichkeit, lebt, wie sehr neben der spekulativ denkerischen auch eine dichterische Potenz in ihm angelegt ist. Dabei ist die bildhaft-dichterische Aussage nicht eine eigene, gegenüber dem spekulativen Denken entsprechend sich abgrenzende, Redeweise, sondern vielmehr der Versuch, das spekulative Prinzip ins Bild zu setzen. Urbild- Abbild in exemplarischer Identität, dies auszusagen, aufzuzeigen, ist die leidenschaftliche Bemühung Siewerths. Damit gerät er allerdings in eine Verlegenheit. Die im spekulativ erfaßten Prinzip versammelte Fülle der Wirklichkeit ist so dicht, daß der Versuch, sie ins Bild zu setzen, in der Gefahr steht zu überborden. Und dieser Gefahr erliegt Siewerth auch bisweilen. Da reihen sich dann ganze Ketten von Bildern aneinander, deren jedes seine eigene Bedeutungstiefe hat, die aber vom folgenden oftmals gestört wird, weil die Bilder nicht immer im gleichen Bezirk der Erfahrung bleiben. Der Leser muß also sehr langsam vorangehen. Als Beispiel ein Teil aus einer Art Hymnus über das Herz des Menschen aus der Schrift Siewerths "Der Mensch und sein Leib": "Das Herz ist die Versammlung unseres Lebens, das Gedächtnis unserer Existenz, der sich verzweigende Baum unseres Daseins, die Ankunftsstätte alles Zukünftigen, das gestaute Strombett der Gegenwart und der Talgrund für alle verrinnenden Wasser des Vergehens. Es ist der 'Opfer- und

Verwandlungkelch' unserer Natur (Hans André), der erzitternde Leidensgrund und der Kreuzigungshügel unserer Liebe, das Grab unseres müden Ersterbens und der glühenden Fokus aller Erneuerung und Auferstehung. Es ist wartender Acker und Sonnenreich befruchtender Kräfte. Es ist die blühende Rose der Brautschaft und der schäumende Kelch aller Wonne und Entzückung. Es ist der schöpferische Ahnungs- und Gestaltungsgrund, die webende Tiefe der Einbildungskraft wie die lichthell aufschwebende heitere Morgenfrühe des Geistes, die Krypta aller verhüllten Geheimnisse, die Gruft der nicht erinnerbaren Nächte der Seele wie der raunende Brunnen erquickender Vergessenheit. ..."[3]

Kennt man den philosophischen Hintergrund dieser Rede über das Herz, erkennt man, wie genau Gustav Siewerth seine Bilder wählt. In der genannten Abhandlung "Der Mensch und sein Leib" setzt Siewerth sich mit dem Problem der griechisch-philosophischen und neuzeitlichen Scheidung zwischen Geist und Leibesnatur des Menschen auseinander. In Anlehnung an Thomas von Aquin beschreibt er den Menschen als verleibten Geist und das Herz "als die vermittelnde Mitte zwischen Geist und materieller Natur."

Das soeben über Siewerths Sprache Ausgeführte wird auch eine Hilfe für das bessere Verständnis einer seiner eigentümlichsten Arbeiten sein, dem 1957 erschienenen Buch "Metaphysik der Kindheit". Ich sagte zwar, daß sich im pädagogischen Werk Siewerths großangelegte systematische Abhandlungen, wie sie das philosophische Werk bietet, nicht finden. Geplant waren sie, wie einige Arbeiten zeigen, die sich im Siewerth-Archiv befinden. Eine Skizze für den systematischen Ansatz seiner Pädagogik scheint mir nun allerdings in der Metaphysik der Kindheit vorzuliegen. Hier ist in einer ganz unvergleichlichen Weise das Siewerthsche Sprechen und alles metaphysisch Prinzipielle seines Denkens versammelt. Es ist ein Buch, in dessen Vorwort Siewerth selbst sagt, daß es eigentlich in keine herkömmliche literarische Gattung einzuordnen sei. Bewußt hebt Siewerth durch den Titel "die vorliegende Abhandlung ab von psychologischen und pädagogischen Büchern, die sich mit dem gleichen Gegenstand befassen. Metaphysik bedeutet hier die Eröffnung des weitesten und ursprünglichsten Horizontes, aus dem her und auf den hin alles Menschsein sich ereignet, in welchem es, aufgelichtet durch das Sein als Sein, allein zu seiner Wahrheit gelangen kann."[4]

Ausdrücklich bezieht Siewerth sich im Vorwort auf Thomas von Aquin, auf Martin Heidegger und - das ist für den Pädagogen interessant - auf Maria Montessori. Weite Strecken dieser Untersuchung bedeuten "eine Ausfaltung thomistischer Grundlehren, eine Weiterführung der Daseinsdeutung Martin Heideggers und eine Durchlichtung der Erfahrungen Maria Montessoris."[5] Die Ausweitung thomistischer Grundlehren bindet sich dabei an die Positivität des Seins, wie Thomas es versteht, das in seinen transzendentalen Bestimmungen als Eines, Wahres und Gutes, Uneinigkeit, Unwahrheit und Übel oder Bosheit

kontradiktorisch von sich abweist, so daß diese nicht als Prinzipien, die die Wirklichkeit wesenhaft mitkonstituieren, aufgefaßt werden dürfen, sondern nur als das "Nicht von Einheit, Wahrheit und Gutheit, als Fehlen, als 'Privatio', so wie die Blindheit das Sehen nicht wesenhaft mitkonstituiert, sondern nur Begriff für das 'Nicht' des Sehens, an sich selbst aber nichts ist. Weiterhin ist die Anbindung Siewerths an Thomas von Aquin deutlich bei seiner Interpretation der Wahrheit oder des Wahrheitsbezuges des Menschen zur Welt und zu Gott, sowie bei dem Verständnis der Leib-Geist-Einheit des Menschen und ihrer Werdeprozesse. Siewerth entfaltet hier den Terminus "Substantia potentialis". Der Mensch als "Substantia potentialis" ist wesenhaft Empfängnispotenz, Empfängnisgrund für das umfangende Sein und seine Wahrheit, für die begegnende Welt. Dies gilt für das Geistsein des Menschen ebenso wie für sein physisch-stoffliches. Erweckende Empfängnis bringt das Menschenwesen erst in seine Aktualität und in die Vielfalt seiner schöpferisch sich weitenden Gestaltungen. Diese Auffassung vom Menschen und seinen Werdeprozessen steht gegen alle neuzeitlichen Vorstellungen "von einem naturhaft vollendeten Subjekt, einer vollendet angelegten Entelechie, die sich unter günstigen äußeren Bedingungen, aus dem inneren Seelen- und Lebenskern als individuelle Organisation wie ein Naturwesen, wie das artbestimmte Tier oder die freiheitslose Pflanze, aus innerer Wuchskraft entfaltet".[6]

Eine solche Vermögensverfassung liefe nach Siewerth "der transzendierenden Geistigkeit des Menschen, die sich ins Sein übersteigt", zuwider. Sie sei "in besonderem Maße dem Kind entgegengesetzt, das am Ursprung zwar eine individuelle Natur, aber nichts im Sinne tierhafter Artvollendung von der Gattung her im zureichenden oder vollendeten Maße zu eigen hat".[7]

In Martin Heideggers Analyse des menschlichen Daseins als transzendierenden "In-der-Welt-Seins", in seiner Neuaufbereitung der Frage nach dem Sein und in dem damit verbundenen Urteil der Seinsvergessenheit der Philosophie, erwuchs der neuzeitlichen Philosophie, nach Siewerth, die radikalste Kritik. Es ist die Kritik an einem Denken, das die wesenhafte "Einheit von Mensch und Natur" aufgehoben hat in der bekannten Trennung der res cogitans von der res extensa durch Descartes mit der Konsequenz, daß, "um die verlorene Einheit wieder zu gewinnen, bald das intelligible Subjekt die Natur als einen 'Entwurf des Geistes' aus apriorischen Gründen, bald die allgesetzliche Natur den Geist aus ihren mechanischen Wirkgründen als ein spätes Ergebnis ihrer Entwicklung aus sich hervortreibt". Wobei sich, wie Siewerth fortfährt, erweist, "daß die Subjektivierung den Menschen dem objektiven und konstruktiven Systementwurf der rechnenden Vernunft ausliefert, so daß die rationale Nivellierung und Kollektivierung des Menschen nur die Kehrseite seiner intellektuellen Subjektivierung darstellt."[8] Die weiterführende Anfrage Siewerths an Heidegger ergibt sich aus dem unterschiedlichen Zugang beider Denker zu dem, was

sie "Sein" nennen. Bei Siewerth ist es das schöpfungstheologisch vermittelte Verständnis des Seins in seiner Positivität und Gott-Gleichnishaftigkeit. - Dasein "angstgestimmte Geworfenheit", die das Nichts bekundende Angst als der fundamentalontologisch aufgewiesene Ort der Erfahrung des Seins, was ist das für ein Horizont von Sein? Siewerth stellt diese Auflichtung des Seins bei Heidegger "in die Frage einer möglichen 'Seinsvergessenheit' und 'Seinsverbergung', die auch das freiheitliche Vorlaufen in den Tod nicht einholt. Das Sein, auch das Entsetzend-Entsetzliche, das Unheimliche und Un-Geheure, das aus dem Bergenden und dem gewohnt Heutigen heraussetzt, das Einbrechend-Gewaltige ist doch nur für den Seinsentfremdeten das tödlich Ängstigende und Beirrende, während es in seinem waltenden Grund auflichtende Helle, ermächtigende Macht, verlockender Glanz, belebende Wonne und rufende Sorge ist, die das Herz, das seine Ankunft besteht, in die Antwort und Verantwortung und damit ins Schicksal eines Göttlichen stellt. Darum walten über den Tempeln der Griechen und mächtiger in den festlichen gotischen Kathedralen, da das Sein in dieser Erschlossenheit gedacht wurde, auch der Glanz einer seligen Ankunft und die heitere Gelassenheit eines Auftrages aus der Macht des Hohen.

Wer des Seins vergaß, hat den Ursprung verloren. Wir können auch sagen, daß ein Dasein, das jenseits des *Wunderbaren* und des Aufgangs aus den Gründen des Seins sich *nur* als 'Geworfenes im Da der Faktizität' wüßte, in der Gefahr steht, aus dem Horizont des Seins das unableitbar Zufällige und Tatsächliche der Existenz zu artikulieren und das seinsbegründete Entspringen aus dem Ursprung nicht mehr zu bedenken. Wer aber solchermaßen Ursprung und Anfang verlöre, wäre mit seiner unüberholbaren Geworfenheit der seinsbegründeten und seinsdurchwalteten Geschichtlichkeit entfallen. Darum würde der modernen Philosophie der rational schematisierenden absoluten Subjektivität und ihrem 'Willen zum Willen' (Heidegger) am entschiedensten widersagt, wenn das 'In-der-Welt-sein' des endlichen Daseins auf sein geschichtliches Entspringen und Getragensein befragt würde. Das aber bedeutete, daß die metaphysische Frage nach Ursprung und Wesen der Kindschaft gestellt würde. Wer sagt, daß der Mensch am Ursprung Gottes, des Menschen und der Erde Kind ist, sagt zugleich, daß er nicht nur 'geworfen', sondern vorab 'empfangen', nicht 'ausgesetzt', sondern 'geborgen' sei. Er widersagt darin zugleich notwendig allen modernen Anthropologismen, die den Menschen aus dem geschichtlichen Verfall an seinen Naturgrund deuten. Denn der Gott-ensprungene ist am Ursprung kein triebgeladener Machtwille, sondern ein Spiel des Herzens, nicht ein erblindeter Rechner, sondern ein gotterleuchtetes himmlisches Auge, da 'Gott ihm sein Eigenes ins Herz pflanzte'."[9]

Mit diesen Ausführungen will Siewerth, in kritischer Anfrage an Heideggers Hermeneutik des Daseins, den ontologischen Ort der Frage nach dem Wesen der Kindschaft beschreiben, der dann freilich auch

der Ursprungsort der Welt- und Daseinserfahrung des Menschen überhaupt ist, einer Erfahrung, die aber offenbar in den geschichtlichen Entscheidungen des Denkens verkürzt, verfälscht oder verstellt werden kann. Das Kind ist vom Ursprung her verleibter Geist. Es ist, in der empfängnisbereiten Hinordnung des Geistes auf das Wahre und in der Hinordnung des geistigen Willens auf das Gute des Seins, in allen seinen Weltbezügen ursprünglich eingelassen in den transzendenten Grund der Welt, den Siewerth das Sein als Gleichnis Gottes nennt und das als dieses Gleichnis auch der Ermöglichungsgrund der menschlichen Liebe ist, da das Gute eines geistigen Wesens die Liebe in ihrem aktuellen Wirken ist. Für das Kind wird sie zum erweckenden Ursprungsakt seines Lebens, der es in seine Zuwendung zur Welt einstimmt, die Siewerth als ein auf Personen und Dinge zustrebendes "Mögen" beschreibt, ein "Mögen", in dem alles Einzelne und Verbundene seiner Erfahrungswelt sich erschließt und zu einer Einheit von beschenkender Welterfahrung zusammenfügt.

Wenn Siewerths philosophischer Durchblick hier den tatsächlichen Verhalt trifft - und vieles in der konkreten Erfahrung mit Kindern spricht dafür und in diesem Sinne deutet Siewerth auch die Erfahrungen Maria Montessoris - dann müssen wir uns fragen, was wir unseren Kindern eigentlich antun, wenn wir ihre Lebens-, Erfahrungs- und Reifungsprozesse von den Kategorien einzelwissenschaftlicher, methodisch eingeschränkter Perspektiven her verstehen und unseren Umgang mit ihnen und die Vermittlung ihres Selbstverständnisses von da aus bestimmt sein lassen; wenn wir ihr Handeln zum Beispiel einseitig in Motivationszusammenhängen sehen, die sich aus Triebgründen bloßer Bedürfnisspannung erklären, oder die Prozesse ihres Wachsens und Reifens lediglich oder primär als biomechanische Abläufe begreifen, als entelechiale Entfaltung oder als typologisch vorgeprägte Entwicklung. Da jede einzelwissenschaftliche Theorie erfahrungsgemäß dazu neigt, ihre Erklärungszusammenhänge zu generalisieren, ist die Gefahr der Entfremdung und der Verstellung unserer ursprünglichen Zugänge zur Ganzheit unserer Welt stets gegeben. Und damit auch die Gefahr, unseren Kindern den ursprünglichen Zugang zur Welt, in ihrer vom Sein ermöglichten Ganzheit, Wahrheit und Schönheit, zu verschütten. Das Kind ist, so wie Siewerth es darstellt, in der Ursprungserfahrung zur Liebe erweckt. Und in ihrem Daseinsraum geschont, begabt sich diese wohl elementarste Kraft des Menschen in einer steigenden Disponierung und bringt das junge Menschenwesen zu einer wunderbaren exemplarischen Vollendung im Rahmen seines Erfahrungs- und Reifekreises, im Rahmen des Erfahrungs- und Reifekreises der Kindheit. Maria Montessori sagt, das im Kinde "die Vernunft der Liebe" wach ist, von Helen Pankhurst stammt der Satz: "Das durchschnittliche Kleinkind verfügt über eine intuitive Einsicht und eine ungetrübte Klugheit, die es befähigen, Situationen zu durchschauen, vor denen ältere Menschen oft ratlos stehen". Goethe bewundert die Wesensart

des Kindes, wenn er sagt: "Das Kind, an und für sich betrachtet, scheint so verständig, so vernünftig, daß nichts darüber geht, und zugleich so bequem, heiter und gewandt, daß man ihm keine weitere Bildung wünschen möchte. Wüchsen die Kinder in ihrer Art fort, wie sie sich andeuten, so hätten wir lauter Genies." Madeleine Danielou bedeutet uns, "den Sinn der Kinder zu erfassen für das, was geheimnisvoll, unnütz und bezaubernd ist. Ihre Erfahrung ist unaussprechlich. Die Kinder können sie nicht ausdrücken, aber sie teilen denen etwas mit, die sie lieben." Man hat Siewerth vorgeworfen, daß sein Entwurf des Wesens der Kindheit die Widrigkeiten in den tatsächlichen Situationen von Kindern zu sehr vernachlässige, daß er idealisiere und schöne. Siewerth hat sich an anderen Stellen seines Werkes auch mit diesen Widrigkeiten auseinandergesetzt. Sie alle rühren aber nicht an die Gültigkeit der ursprünglichen Vermittlung des Wesensverhaltes, wie er ihn in der "Metaphysik der Kindheit" darzustellen versucht. Am Ende des Buches finden wir eine Stellungnahme zu diesem Vorwurf, wenn es da heißt: "In dieser Metaphysik der Kindheit ist außer im Kapitel über das Böse wenig die Rede von jenen Tatsachen des Verfalls und der Erkrankung, die das heutige Schrifttum in tausend Abwandlungen füllen. Zugleich könnte es erscheinen, als würde das Leben 'idealisiert'. Es legt sich der billige Einwand nahe, daß doch die Kindheit vieler Menschen ganz anders verlaufe und daß es darauf ankomme, realistisch das 'psychologische Material' aufzunehmen und von ihm her zu Erkenntnissen und Folgerungen zu kommen.

Dieser Einwand übersieht, daß dieses 'Material' als solches uns nicht weise macht - weil man außerhalb einer metaphysischen Durchhellung des empfangenen und reifenden Lebens überhaupt nicht in der Lage ist, Vorgänge in ihrem Wesensgehalt zu erkennen und zu ordnen. Noch mehr wird verkannt, daß die Erkenntnis des Empfängnis-, des Auszeugungs-, Begabungs- und Reifevollzugs des menschlichen Daseins erst die Sicht freigibt in die erschreckende Dimension der Möglichkeit, die Entfaltung des Ursprungs zu hemmen, die Lebensflamme zu ersticken, den Empfängnisgrund zu überladen und zu vergiften und die gutheißende Gewilltheit zu verleiten. Nur das Wesen enthüllt die Unmacht des Un-Wesens; nur das Wesensgerechte trägt und ermöglicht Besinnung und hat die Vollmacht des Gerichtes. Unter dieser Sicht ist die Metaphysik der Kindheit ein einziger Gewissensanruf, das wahrhaft göttliche Vermächtnis der Mehrerschaft der zeugenden Liebe anzutreten, und eine beschwörende Warnung, die exemplarische und lautere Herzens-, Vernehmungs- und Reifekraft des Kindes nicht zu verstören oder mit dem Gemeinen, dem Verlorenen und Mißratenen unheiligen Lebens zu be-gaben."[10]

Kehren wir zurück zum Ausgang der Erörterungen über das Wesen der Kindschaft. Siewerth entfaltet sie in der Aufnahme der Heideggerschen Analyse und Kritik der neuzeitlichen Auffassung vom Wesen des Subjektes hinsichtlich der Struktur des Erkennens, der Absicherung

des Wahrheitsanspruches menschlicher Erkenntnis, sowie der Art der Motivation des Erkenntnisstrebens und des Wollens. Er modifiziert dabei in einer kritischen Anfrage an Heidegger dessen Hermeneutik des endlichen und geschichtlichen menschlichen Daseins als In-der-Welt-sein unter Hinweis auf Anfang und Ursprung menschlicher Welterfahrung im Kinde. Die Erfahrung des Seins, als des einigenden Grundes von Allem, die mit dem Ursprung gegeben ist, ist nach Siewerth die Erfahrung absoluter Positivität. Es ist das Sein der "gut" geschaffenen Schöpfung, des Gottes der christlichen Offenbarung. Es ist das Sein als Gleichnis Gottes. Hier besteht in der Auffassung vom Wesen des Seins die entscheidende Differenz Siewerths gegenüber Heidegger und zuvor auch gegenüber Hegel und dessen System der Widerspruchsverspannung zwischen Sein und Nichts, Gut und Böse, die in notwendiger dialektischer Bezogenheit den Prozeß des Seins und seiner Wahrheit aufrecht erhalten. Mit dem Widerspruch im Sein, wie Hegel ihn denkt, ließe sich eine solche Metaphysik der Kindheit nicht konzipieren, da hier die Leiden und die Bosheit zu einer dialektisch notwendigen Bedingung der Freuden und des Guten werden. Aber auch mit Heideggers Seinsdenken und der darin gegebenen Hinnahme der Faktizität des Widrigen in der Welt als im "Geschick-des-Seins" Mitgegebenen ginge dies nicht. Beim Verständnis des Übels in der Welt hält Siewerth sich folgerichtig an die theologische Interpretation im Rahmen der christlichen Offenbarung.

Die Metaphysik der Kindheit ist eine Beschreibung des Wesens der Bildung und des Wesens der Begabung und des Reifens in den Anfängen des menschlichen Daseins. In seinen Aussagen über das Wesen menschlicher Bildung bezieht Siewerth eine entschiedene Gegenposition gegenüber allen Entwürfen, die Bildung als eine disponierende Vervollkommnung des Subjektes verstehen, sofern diese Disponierung primär als aktive Selbstdisponierung vorgegebener Vermögen begriffen wird. Der erste und unmittelbare Grund, der das Dasein, das Erkennen wie das Streben des menschlichen Geistes und Herzens ermöglicht und ermächtigt, sagt Siewerth in seiner Abhandlung über 'das Wesen der Bildung', ist das Sein des Seienden. Und er fährt an dieser Stelle fort: "Das Wesen des Menschen ist daher in keinem Betracht in ein in sich begrenztes 'Bild' verschränkt, noch kommt es überhaupt zu unmittelbarer Erscheinung -, sondern es ist eine 'substantia potentialis', d.h. ein In-sich-Seiendes, das wesenhaft und vom Ursprung her durch ein anderes, als es selber ist, in den Akt, in die Verwirklichung oder die Existenz kommt. Also ist es von Grund aus nicht bei sich selbst, sondern besitzt sich und sein Leben nur in dem Maße, als es sich auf das 'Sein des Seienden' hin überstiegen hat. Demzufolge 'ist' der Mensch *'vom Sein her und auf das Sein hin'*. Seine Erkenntnis entspringt nicht einem 'Denksubjekt', sondern geschieht in einem ursprünglichen Einklang des Geistes und des Seins des Seienden, indem der Mensch vom Sein aufgelichtet und in den intuitiven Urteilsvollzug der

ursprünglichen Wahrheit gebracht wird. Also ist der Mensch wesenhaft, *'Dasein in der Wahrheit'*. Sofern diese 'Wahrheit' nur heraufgeht aus den sinnenhaft gegenwärtigen Dingen der Welt, ist er *'Dasein in der Welt'*; sofern aber dieses Sein im Seienden gleich ursprünglich Herz und Wille zum Streben entzündet, ist er 'unendliches Streben' (Thomas), *'transzendentale Erschlossenheit und Gewilltheit'* oder *'Dasein zum Guten'"*.[11]

Aus diesem ursprünglichen transzendierenden Bezogensein des Menschen auf das Sein ergibt sich also für Siewerth der Ansatz für das Verständnis des Wesens menschlicher Bildung. Ihre konkrete Gestaltung erfolgt somit auch nicht nach Maßgabe eines vorgeprägten 'Bildes' vom Menschen, sondern im freiheitlichen Akt des personalen Geistes, *"im wesensbildenden Akt der waltenden Liebe"*.[12] Dazu Siewerth weiter: "Es gibt kein Bild des 'Menschen als solchen', dieses verblasenen Schemen aller 'Bildungshumanität', weil sich Menschsein stets in den Liebesgestalten der zeugenden Liebe ereignet. Im Raum dieser Liebe, die sich als Familie im Hause des Menschen versammelt und 'befreundet' im 'Frieden' des Hauses zur 'Freiheit' gefreit ist, aber erscheint der Mensch als Vater und Mutter, als Gatte und Gattin, als Bruder und Schwester, als Jungfrau und Jüngling, als Braut und Bräutigam, als Sohn und Tochter und als Kind. Es gibt den Menschen nicht außerhalb dieser Liebesgestalten, es sei denn in unerträglicher Wesensverkürzung."[13]

Im Sinnzusammenhang der Lebensbezüge, die sich mit diesen Nennungen andeuten, in denen das Menschsein stets wesenhaft zu einer menschlichen Existenz aufeinander hin geöffnet ist, im sittlichen Gefüge einer Hausgemeinschaft oder z. B. in der griechischen Polis, ereignet sich Bildung. Nicht nur von seiner schöpfungstheologisch modifizierten Übernahme des Heideggerschens Seinsdenkens, sondern auch von der Einsicht in das Selbstverständnis des griechischen Menschen der klassischen Antike her ergibt sich für Siewerth die Deutung des Wesens menschlicher Bildung, wenn er schreibt: "Das 'Menschenbild' der Griechen war daher nicht eine sich ausdrückende, ursprüngliche Wesensform, noch war es der Zielgrund einer den Menschen anstrebenden 'Bildung', sondern das Ergebnis eines Geschehens, in welchem der Mensch den Göttern, dem Schicksal und schließlich dem Einen und Ganzen des Seins existierend zugekehrt war, in dieser Eröffnung sich selbst in sein ursprüngliches Wesen schickte und in Erscheinung treten konnte.

Dieser erstaunliche Verhalt ist exemplarisch für das Wesen aller 'Bildung'. Es gibt kein unmittelbares 'Menschenbild'. Was als Gestalt, als Vermögensordnung leiblich geprägt *erscheint*, ist durch und durch, wie das Wort 'Vermögen' (lat. potentia) anzeigt, ein Empfängnisgrund, der von den Dingen, von der Welt aus dem Sein in den Akt und ins Ereignis kommt. (...) Was den Menschen ins Bild bringt, ist die *'Freiheit'* im Sinne einer transzendentalen Eröffnung und Gewilltheit

(die alles Seiende und Kosmische übersteigt), in welcher er sich selbst als Selbst besitzt und aus einem Letzten und Höchsten ins Spiel und den Ernst des Lebens stellt."[14] Diese Interpretation des klassischen Griechentums stellt zugleich eine Kritik am darauf bezogenen Verständnis der Renaissance und des Neuhumanismus dar, weil hier die ideale Form in ihrer 'Objektivität' als das Charakteristische und als das das Subjekt zum 'Träger überzeitlicher Werte' Gestaltende gesehen wird.[15]

Eine ganze Vielfalt der gegenwärtigen Bildungsdefinitonen macht Siewerth aus dieser Bindung an die neuzeitliche Auslegung der Subjektivität verständlich. Er bezieht sich auf Dilthey und seinen Einfluß auf diese Interpretationen, auf Eduard Spranger, Theodor Litt u. a. Als Beispiel eine Definition von Otto Friedrich Bollnow in 'Existenzphilosophie und Pädagogik': "Wo man von Bildung spricht, da geht es um die allseitige und harmonische Entfaltung aller menschlichen Kräfte. Und das bedeutet: Es kommt auf eine möglichst vielseitige Berührung mit den Bildungsgehalten an, damit sich das Subjekt nach allen Seiten hin entfalten kann."[16]

Der andere fundamentale Themenkreis in der Pädagogik Siewerths steht in engem Zusammenhang mit der Frage nach dem Wesen der Bildung: "Reife und Begabung in metaphysischer Sicht und Deutung".[17]

Die Frage nach dem Wesen des Reifens kann nur richtig gestellt und entfaltet werden, wenn zuvor gefragt wird, wer oder was da reift. Ist es das Reifen des Menschenkindes, so kann, bei einer wesensbezogenen Erörterung, dieser Prozeß steigender Disponierung nicht lediglich als Prozeß der Physis, der materiellen Natur, aufgefaßt werden. Was reift, ist immer der ganze Mensch, der ebenso ursprünglich und wesentlich auch Person und Geist ist, "ein erkennendes, ein sittlich strebendes gläubiges Wesen", das "im Vernehmen und Streben auf das Ganze des Seins und des Seienden hin geöffnet" ist.[18]

Die Art der Zusammengehörigkeit von materieller, organischer Leibesnatur und dem Geist oder der Geistseele muß aber geklärt werden. "Der Mensch ist wesenhaft verleibter Geist. Er ist nicht Geist oder Seele, die einen Leib hat", sagt Siewerth.[19] Die Frage nach der Art der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele gehört zu den nur sehr wenig geklärten Fragen für das Selbstverständnis des Menschen. Seit Descartes' Trennung der Wirklichkeitsbereiche in die Erkenntnis- und Erlebniswelt der res cogitans und die Welt der räumlichen Ausgedehntheit, die anorganische und organische Natur der res extensa, besteht das Problem, wie die vermittelnden Bezüge zwischen beiden Bereichen gedacht werden können; Bezüge, die wir ständig erfahren, aber unter diesen Kategorien nicht einsichtig erklären können.

Leibniz suchte das Problem durch eine prästabilierte Harmonie der Schöpfung zu lösen. Später finden wir idealistische oder materialistisch-naturalistische Lösungsversuche vor, bei welchen jeweils ein Bereich zugunsten des anderen in seiner Wesenhaftigkeit eliminiert wird, die

Außenwelt und ihre Gestaltungen zum Erzeugnis des Geistes, oder der Geist zum Epiphänomen der materiellen Natur, aus der Evolution der stofflichen Welt hervorgegangen, gemacht werden. Aber nicht erst die neuzeitlichen Verständnisweisen bleiben unbefriedigend. Schon Plato trennt Körper und Geistseele mit seinem Bild vom Leib als Kerker der Seele. Siewerth schließt sich der aristotelisch-thomistischen Tradition an. Die Klärung des Verhältnisses erfolgt mit Hilfe der Unterscheidung von Form und Materie, Akt und Potenz als konstituierenden Prinzipien des Seienden. Das Formprinzip ist das wesensbestimmende Prinzip. Materie ist Prinzip der Bestimmbarkeit, der Empfänglichkeit für formende Bestimmung. Akt ist das aktualisierende, Wirklichkeit erwirkende Konstituens, Potenz ist Möglichkeit, Vermögen empfangend aufzunehmen, zu leiden oder vermögende Möglichkeit zu wirken. Bezogen auf das Verhältnis von Leib und Geistseele des Menschen sagt Thomas von Aquin, daß die Seele die substantielle Form eines beseelten Leibes sei. Die substantielle Form, d. h. das, wodurch das konstituerte Seiende in sich und durch sich zu sein vermag, der Grund seiner seinshaften und wesenhaften Einheit, "der formgebend alles Leibliche durchwirkt und zur substantialen Einheit des Menschen fügt".[20] Wird die Geistseele als substantielle Form gesehen, so ist die leibliche Natur des Menschen, seine Physis, dem Prinzip der "Materia" als dem Prinzip der Empfänglichkeit zugeordnet. Die Seele aber übt als durchformender Akt, wie Siewerth, bezogen auf Thomas, sagt, "die gesamte physische, vegetative, sensitiv organische Durchformung des Leibes" aus, sie durchdringt ihn (den Leib) "in ununterbrochener Kontinuität bis zum Substanzgrund der ersten, völlig ungeformten Materie".[21] Die physische Natur des Menschen, sein Leib in seiner Stofflichkeit, sein Organismus sind hier also nicht als etwas in sich Autonomes verstanden, dem der Geist dann als eine Steuerungsinstanz irgendwie angekoppelt wäre, wie der Pilot dem Flugzeug, die beide zusammen ja durchaus auch eine Funktionseinheit bilden. Sie ist nicht als autonome Entelechie verstanden, die sich aus einer Eigengesetzlichkeit heraus ins Werden bringt, sich werdend ausformt und reifend vollendet, sondern sie ist verstanden als auf den formierenden Akt der Geistseele konstitutionell zugeordnetes und von ihm her bestimmungsfähiges Gefüge von Kräften naturhafter Energie, die, "bevorratend" sich versammelnd, wie auch wirkbereit sich bereithaltend, den Lebensvollzug des Menschen als "verleibtem" Geist ermöglichen. Das Materielle ist etwas, sagt Siewerth, das stets auf etwas hin geht, was es in seinem Grunde nicht ist. "Deshalb ist das Leibliche wesensnotwendig ein dienlicher Prozeß in der Kräfteordnung, der Kräfteleitung und der einigenden, vermittelnden, überhöhenden Disponierung in und zu jeweils anderen Funktionen. Solche Übersteigung und Erhöhung aber ist nicht anders begreifbar, denn als Kraft und Lebenssammlung, als Einigung und Bevorratung". Für die Seele aber ergibt sich, um diesen Gedanken noch einmal zu wiederholen, daß "die Wirkformen und

Wirkkräfte, die in organischen Gebilden formend und steuernd in die Erscheinung treten, immer auch von dem einfachen Seelengrunde seinshaft durchwaltet sind und zwar in dem Maße, daß das seelisch-leibliche Ganze, der Mensch selbst, dieses Wirkgefüge ist. Die informierende Seele ist daher in der lebendigen Fügung und Wirkordnung bis in den letzten Grund gegenwärtig, so daß jede Erkrankung und Störung der leiblichen Organe und Kräfte eine Erkrankung des ganzen Menschen ist".[22] Das Materielle des Menschen, seine organische Leiblichkeit wird so also als Bereich der Bestimmbarkeit durch den Geist, aber auch als Potentia, als Vermögensbereich wirkender und empfangender Kraft, verstanden. Die Tradition unseres Denkens nennt uns über Augustinus und Thomas von Aquin nun eine vermittelnde Mitte der Leiblichkeit und der nie endenden Geistaktualität der leibgeistigen Einheit des Menschen. Sie nennt diese Mitte mit dem Namen "Herz", Herz des Menschen. In Anlehnung daran sagt Siewerth über die Mitte des Menschenwesens: "In seiner Mitte, da die Geistseele unmittelbar mit dem Empfängnisgrund selbst geeint ist, waltet ihr einigendes Leben aus seinem tiefsten Grunde, das wir als unser Herz kennen. Dieses Herz ist das Mysterium des Menschsein, tiefer, abgründiger, umpfänglicher als alles 'rein Geistige', (...). Es ist die Mitte und Dichte unserer Personalität, der Grund, in dem wir sind und uns als Selbst wissen und besitzen"[23] In diesem Verständnisschema erscheint zunächst nur der stofflich-organisch-leibliche Bereich des Menschen als Empfangender und über Empfängnis vermittelt erst mit seinen Kräften in die Aktualität tretender Bereich. Die Erörterungen am Anfang mit ihrer Kritik einer aus eigenen Formgründen spontan erkennenden oder konstruierenden Subjektivität haben aber schon gezeigt, daß die Artung menschlicher Geistigkeit im Denken Siewerths ebenfalls eine empfangende ist. Der Mensch in seiner Geistigkeit ist primär geöffnete Möglichkeit zur Wahrheit hin, ist primär empfangender Geist. So zugerüstet, können wir zurückkehren zur Frage nach dem Wesen des menschlichen Reifens. Siewerth sieht es, von seinem Seins- und Daseinsverständnis her, primär begründet durch das ursprüngliche Verfügtsein des Menschenkindes in ein transzendierendes In-der-Welt-sein. So stehen alle formierenden und disponierenden Prozesse des Menschenkindes zuförderst unter dem Wirken von Welt in den Erfahrungsmaßen der Eindruckstiefe und der wesensempfänglichen Schaukraft des Kindes, getragen von einer urtümlichen Erfahrung, der vom Menschenkind her keine "subjektive Innerlichkeit" entgegensteht, "die sich aus der Entfaltung von Anlagen, von typischen oder charakterologischen Strukturen, von apriorischen ziel- und gegenstandslosen Triebauswucherungen und dem Bewußtwerden ererbter Gedächtnisinhalte herleiten ließe".[24]

Andererseits scheint es doch eine gewisse Vorstrukturierung für die Welterfahrung am Anfang des Menschenlebens zu geben, wenn wir im Gegenzug gegen die Annahme artspezifischer Vorprägungen hören: "Der Mensch gewinnt sich nur in einer Welt, in welcher die

seinem Herzen und Wesen wesens- und wahlverwandte Liebe waltet."[25] Diese Aussage Siewerths versteht sich wieder von der mit seiner Grundauslegung des Seins gegebenen Positivität des Seins her, dem prinzipiellen Gutsein der Schöpfung, dergemäß dann aller empfänglichen Offenheit und aller handlungsbereiten Potentialität eine Hinneigung zum Guten oder zur Liebe innewohnt, so daß die wesensgemäße Aktualisierung nur im aktuellen Walten der Liebe erfolgt bzw. erfolgen kann. Diese urtümliche Erfahrung ist konstitutionell für den Menschen. Als Erfahrung ist sie eine Empfängnis, nicht nur eine geistige, sondern eine ganzheitlich leib-seelische, bei der sich, wie Siewerth sagt, "im Innersten Empfängnis- und Herzensgrund der Raum auftut, in dem das Leben zu sich herauf und von sich aus geht, der Raum des Handelns und der Begegnung". Und er fährt fort: "Dieser Lebensraum ist alles andere als eine 'Umwelt' neben einem Subjekt, sondern er ist, wie Frau Montessori sagt, eine 'Inkarnation', das heißt: eine in 'Fleisch und Blut' übergegangene, eine herz-gewordene Wirlichkeit."[26]

Diesen Ursprungsraum des Daseins, in welchem alles reifende Wachstum des Menschenkindes wurzelt, nennt Siewerth in der Metaphysik der Kindheit "Reif und Ring des Herzens".[27] Reif steht für Reifegrund oder Reifemitte. Ring steht für den anfänglich kleinen, sich im Fortgang der Welterfahrung weitenden Welthorizont, aber auch für das Umhegende des Wohnens und Vertrautwerdens, weil alles Weiterschreiten zu Neuem hin und ins Fremde beim reifenden Kind der Basis einer ursprünglichen Vertrautheit bedarf, der Einwurzelung im heimatlich Vertrauten. So wird das Wohnen ein über Einbildungskraft und Gedächtnis verinnerter Wurzelgrund des Reifens. Der Wohnraum wird "zum Herzensgedächtnis, zum heimatlichen Wurzelgrund der Seele". In diesem Gedächtnis wohnt der Mensch primär, sagt Siewerth, im Urgedächtnis des transzendierend erfahrenen wirklichen Wohnraums mit Vater und Mutter. Hier hat alle Bildung und alles Reifen des Menschenkindes seinen Anfang.[28]

Alles Reifen und Wachsen ist, sofern es Reifen und Wachsen des Menschenkindes ist, also primär ein geistiges Geschehen. Als solches ereignet es sich, wie Siewerth sagt, "in dauernder Selbstbestimmung".[29] Das Bestimmende und Stimmende in diesem reifenden Aufbau des Daseins in seinem Erkenntnis- und Kräftezuwachs ist im Sinne der Zuordnung von Seele und Leib immer auch auf den Naturgrund des Reifenden bezogen. Wohl gibt es, sagt Siewerth, "eine gewisse naturhafte Ordnung des Reifens". Die materielle Natur des Menschen ist ja nicht völlig ungeformte und total bestimmungsoffene materia prima. Sie ist Organismus, ein Wirkgefüge von physischer Energie. Doch gilt es, wie Siewerth sagt, "dieser Natur und ihrer organischen Möglichkeiten selber mächtig zu werden, das heißt: sie sich so zu verinnern, daß die quellende Kraft, die in den inneren Seelen- und Daseinsraum einströmt, den leiblichen Selbstbesitz erhöht und der Bewegungsmacht des Willens den äußeren Lebensraum ohne jede Mühsal und Hemmung

in höchster Wirkbereitschaft und Will-fährigkeit zueignet".[30] So zeige auch die körperliche Erkräftigung deutlich, "daß es sich hier nicht wie beim Tier um eine entelechiale Ausformung handelt, (...) Das Tier ist nicht nur geboren, sondern sich selbst in der körperlichen, instinktgeleiteten Bewegungsmacht eingeboren (...) Beim Menschen aber ist alles, auch der Lebensursprung, in die Freiheit der schenkend waltenden Sorge wie der Selbstbestimmung oder Selbstübernahme gestellt, so daß ihm auch der leibliche Selbstbesitz durch seine vernehmende Gewilltheit zum Dasein und das behaltende und haltgebende Gedenken erst als Gabe zuwächst. Auch der körperliche Selbstbesitz ist im Wesen eine aneignende Urtat des Geist- und Herzensgrundes des Kindes. Das ganze Geschehen ist daher vom Biologischen her überhaupt nicht zu verstehen. Die Biologie hat es daher nur analogisch mit dem Menschen zu tun".[31] So sind nach Siewerth auch alle Phasen körperlichen Reifens, die rezessiven wie die akzellerierten Vorgänge des Reifens, genuin nur von einer metaphysischen Durchlichtung her zu verstehen.[32]

Begabung ist ein Element des Reifevorgangs, der von der ursprünglich empfangenen Gabe des Daseins und seiner Welteröffnung her verstanden wurde. Aus allem zuvor Erörterten wird einsichtig, daß Siewerth sagt: "Der Mensch 'wird' begabt, im Unterschied zu der gewöhnlichen Redeweise: er ist begabt. Begabung als eine in Keimgründen vorgegebene Naturbasis ontogenetisch sich ausfaltender Fähigkeiten kann es für ihn nicht geben. In gewisser Weise ist er in dieser seiner aus metaphysischer Deutung sich herleitenden Auffassung von der modernen Begabungsforschung bestätigt worden. Auch Heinrich Roth spricht in seiner "Pädagogischen Psychologie des Lehrens und Lernens" vom Begaben und nicht von einer durch Anlage fixierten Begabung. Da heißt es: "Es geht in dieser Untersuchung um die problematische Frage, inwieweit Begabung nichts anderes ist als Anlage ... und wieweit Begabung so etwas ist, wie begaben, eine Gabe verleihen, Erweckung von außen, aufwecken".[33]

Die weit voran geschrittene Erforschung menschlicher Gene, bietet in der Tat keinen Anhalt für genetisch vorgegebene Begabungen im Sinne spezifizierter Leistungsvermögen. Die psychologische Deutung geht nunmehr von der Vorstellung plastischer Potentiale im Dispositionsgefüge der menschlichen Erbanlagen aus sowie von einer Wechselwirkung zwischen Umweltherausforderung und sich spezifizierendem Vermögen, das sich dann als Leistungsfähigkeit spezieller Art zeigt. Ein Mißverständnis wäre es, Siewerths Abwehr arthafter Vorprägungen des Reifens oder apriorisch subjektiver Vorgegebenheiten der Welterfahrung des Kindes als Argumentationsbasis für eine Milieutheorie zu nehmen. Das widerspräche fundamental der in Siewerths Sicht liegenden freiheitlichen Begründung menschlichen Reifens. "Schon der philosophische Satz: omne rezeptum rezipitur ad modum rezipientis (alles Empfangene wird nach dem Maß des Empfangenden empfangen) verbietet eine solche Verkehrung."[34]

Zum Schluß noch ein Hinweis auf die Konsequenzen dieses metaphysischen Verständnisses von Erziehung für eine Didaktik. Siewerth nennt Didaktik, sofern sie sich wissenschaftlich reflektiert, eine Wissenschaft vom Wesen bildender Lehre. Es versteht sich von selbst, daß sich für Siewerth die Zugänge zum Ansatz didaktischer Überlegungen aus dem dargestellten Verständnis vom Wesen menschlicher Bildung und seines Reifens ergeben. Alle fachwissenschaftliche Isolierung, alle Funktionalisierung des Denkens in der lehrenden Vermittlung, alle Verkürzung und Einengung der Welterfahrung über lehrende Vermittlung stehen diesem Ansatz entgegen. Vergegenwärtigen wir uns zum Abschluß noch einmal die begründenden Elemente der Erziehungsmetaphysik Gustav Siewerths.

Fundamental ist das Seinsdenken Siewerths, in welchem er sich in einer durch Heideggers Denken angeregten Interpretation Thomas von Aquin anschließt. Diese Auffassung vom Sein ist - wie Siewerths spekulative Darstellung des Seins als Gleichnis Gottes zeigt- schöpfungstheologisch im Sinne der christlichen Offenbarung vermittelt.

Der Erkenntnis- oder Wahrheitsbezug des Menschen zur Welt wird von ihm in Anlehnung an Heideggers Hermeneutik des Daseins als In-der-Welt-Sein gesehen, wobei er Heidegger insbesondere in der Kritik der neuzeitlichen Subjektivität und dem Vorwurf der Seinsvergessenheit als Vergessenheit des Umgreifend-Einigenden und Sinnstiftenden folgt. Er wandelt dabei allerdings Heideggers Seinsverständnis von der Sicht des heiligen Thomas von Aquin her, indem er die eindeutige Positivität des Seins herausstellt. Für die Deutung des Verhältnisses von Geistseele und Leib übernimmt er die Anregungen der aristotelisch-thomistischen Philosophie mit ihren Kategorien forma et materia und actus et potentia. Mit dem dadurch ermöglichten Verständnis der substantialen Einheit von Geistseele und Körper kritisiert er die neuzeitliche dualistische Zertrennung dieser Einheit sowie die einseitigen Interpretationsversuche des einen Bereiches zugunsten des anderen. Gerade dieser Rückgriff auf die überkommenen metaphysischen Kategorien oder das Verweilen bei ihnen erweist sich für uns heute als außerordentlich dienlich und förderlich hinsichtlich der Fragen, die sich stellen im Hinblick auf die zwar erfahrbare, aber in ihren Gründen nicht einsehbare Einheit des Menschenwesens und im Hinblick auf alle Konsequenzen, die sich aus solchen einseitigen oder dualistischen Deutungen ergeben. In seiner leidenschaftlichen Art, das Leben des Menschen und das beginnende Menschenleben des Kindes als Lebensprozeß eines transzendierenden, Gott zustrebenden Wesens immer wieder darzustellen, begegnet Siewerth jeder Daseinshermeneutik und Pädagogik, die die Frage nach Gott vermeidet. Ist aber der Mensch in seinem Wesen und Reifen von Gott betroffen, dann liegt im Verzicht auf die Nachfrage nach dieser Betroffenheit der Ursprung abgründiger Beirrungen.

Anmerkungen

[1]Vgl. Gustav Siewerth: Andrés Philosophie des Lebens, Salzburg 1959, S. 8.
[2]Gustav Siewerth: Wagnis und Bewahrung, Einsiedeln 1964, S. 58ff.
[3]Gustav Siewerth: Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln 1953, S. 56.
[4]Metaphysik der Kindheit, Einsiedeln, 1957, S. 7.
[5]a.a.O., S. 7.
[6]a.a.O., S. 15; vgl. Gustav Siewerth: Reife und Begabung in metaphysischer Sicht und Deutung, in: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie, 7. Jhg. Heft 1/2 1960, S. 82-97.
[7]Metaphysik der Kindheit, Einsiedeln 1957, S. 15.
[8]a.a.O. S. 11.
[9]a.a.O., S. 13f.
[10]a.a.O. S. 134f.
[11]Gustav Siewerth: Das Wesen der Bildung, in: Wagnis und Bewahrung, a.a.O., [2]1964, S. 39.
[12]a.a.O., S. 57.
[13]a.a.O., S. 57.
[14]a.a.O., S. 42f.
[15]Vgl. a.a.O., S. 66.
[16]Hier zitiert nach: Gustav Siewerth: Bildung und Glaube, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 2, 1961, S. 82.
[17]Vgl. den Aufsatz von Gustav Siewerth unter dem gleichen Titel in: Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie. 7. Jhg., Heft 1/2, Freiburg/München 1960, S. 82-97.
[18]Gustav Siewerth: Reife und Begabung, S. 83.
[19]a.a.O., S. 83.
[20]a.a.O., S. 84.
[21]Gustav Siewerth: Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln 1953, S. 11.
[22]Reife und Begabung, S. 84.
[23]a.a.O., S. 55f.
[24]Gustav Siewerth: Reife und Begabung, S. 93.
[25]a.a.O., S. 93.
[26]a.a.O., S. 93.
[27]Gustav Siewerth: Metaphysik der Kindheit, S. 111ff.
[28]Reife und Begabung, S. 94.
[29]Metaphysik der Kindheit, S. 112.
[30]Metaphysik der Kindheit, S. 115.
[31]ebda, S. 115f.
[32]Vgl. Reife und Begabung, S. 96.
[33]Heinrich Roth: Pädagogische Psychologie des Lehrens und Lernens, Hannover 1957, S. 129.
[34]Reife und Begabung, S. 89.

Gustav Siewerth

Philosophie und Pädagogik*

Es geht *darum, Fragen zu eröffnen.* Alles Fragen aber setzt Einsichten voraus, von denen her sich das Ungeklärte neuer Sichten oder ein Widerstreit im Aufgewiesenen ergibt.

Zum ersten sei zur Sache gesagt, daß das abendländische Denken als philosophisches Fragen *anhebt,* indem es sich zugleich im Felde des schon ausgelegten Daseins des Menschen und aus der Seinsdeutung des Mythos heraushebt. Wenn wir hier von Philosophie sprechen, dann im ursprünglichen Selbstverständnis dieses geistigen Vollzuges, in welchem es um die Frage nach dem "Seienden als Seienden", nach dem "Seienden im Ganzen", nach dem Wirklichen und seiner Wahrheit und schließlich nach dem Heilen und *Guten,* dem kalon kai agathon, dem Erfüllenden und Vollendenden und dem Ziel und Ende (dem telos) des menschlichen Strebens oder der menschlichen Existenz geht.

Dieses Fragen und Forschen der Philosophie, das bei Aristoteles auch als *epagogische* Empirie (also als induktive Erfahrung) gegenüber der Vielfalt der Wirklichkeit bezeichnet wird, hält nicht nur das gesamte Menschsein im Blick, sondern deutet sich selbst als eine geistige Teilhabe an jenem offenbaren Ganzen und Einen des Seins, das der Mensch nach der Lehre der Alten nur durch liebendes Sich-Einlassen, durch kathartische Askese, durch bildende Lehre, durch einübende Erziehung, schließlich durch eine innere Entscheidung und Entschiedenheit gewinnt. Deshalb entfaltete sich Philosophie immer auch als Erziehungs- und Bildungslehre, die zugleich der überlieferten Paideia in ihren vielfältigen Formen zugewandt war. Dies gilt von den meisten platonischen Dialogen, insbesondere vom "Staat" und den "Gesetzen", vom "Symposion" wie von den ethischen und politischen Schriften des Aristoteles. Dieses Wesensverhältnis: daß Erziehung die philosophische Lehre vom Menschen begleitet, ihr entfließt und sie zugleich vollendet, ist uneingeschränkt auch für die Theologie, die sich ja immer auch in Einheit mit dem philosophischen Denken entfaltete, gültig geblieben. Deshalb steht die Lehre von der Erziehung des Menschen bis in die Neuzeit im Bereich der theologischen, der ethischen, der philosophischen Zielgebung des Menschen und der entsprechenden Deutung der menschlichen Existenz, ihres Entfaltungsganges, ihrer Bildsamkeit, ihrer Gefährdung und Verwundung, ihrer Erlösung und möglichen Vollendung.

Auch das berufsständig bestimmte Schulwesen früherer Zeiten, die ritterlichen Erziehungsformen, die zünftige Gesellen- und Meisterschulung, ist trotz der elementaren Verwurzelung im eigenständischen Arbeits- und Sozialgefüge der Epochen von deren religiösen und ethi-

schen Erziehungsdenken durchprägt, das sich freilich über eine vom religiösen Brauchtum der Gemeindepraxis und vom uralten Herkommen bestimmte Familienerziehung erhebt, die als "Naturraum" der menschlichen Existenz nur wenig in die erziehliche Reflexion einbezogen wurde.

Diese philosophische und theologische Fundierung durchwaltet, worauf W. Flitner hinweist, auch die neuzeitlichen Erziehungslehren: Dies gilt von Comenius, von Pestalozzi, von Kant, von Herbarth, Schleiermacher, Schiller, Hegel, Sailer, von Dilthey, Willmann, Th. Litt und Fr. X. Eggersdorfer. Sie ist stets vorausgesetzt, wenn wir von naturhafter, von humanistischer, von dialektischer von evangelischer, katholischer, von staatlicher oder totalitärer Pädagogik sprechen. Auch Rousseaus emphatischer Rückgang auf die elementarsten Neigungsgründe der menschlichen Natur ist durch und durch von theologischen und philosophischen Vordeutungen der angezeigten Phänomene bestimmt. Er ist weithin eine Erziehungsphilosophie, deren "Praxis" bis in die Beispiele hinein mehr einer "Erfindung" als einer Erfahrung gleichkommt, was ihrer fruchtbaren Fragestellung und Sichteröffnung nicht im Wege steht.

Die moderne Pädagogik versteht sich jedoch zugleich als "Wissenschaft", die aus eigenen Erfahrungsquellen schöpft, aus Prinzipien, und mit methodischen Forschungsgängen sich entfaltet, durch die sie sich als *"eigenständig"*, als *"sachlich autorisiert"*, ja als *"autonom"* bezeichnet. Sie begreift sich damit auch als *ursprünglich*, als in sich selbst gründend und unabhängig, womit sie nicht die Ergänzung durch andere Wissenschaften, aber weithin das Fundierungsverhältnis, die Grundlegung durch die Philosophie, die Ethik und die Theologie in Schranken weist oder ihre völlige Unabhängigkeit anstrebt.

In diesem Anspruch steht sie nicht allein. Sie kann sich auf die vorangegangene Emanzipation der Naturwissenschaft, der Biologie, besonders aber auf die Psychologie, die Soziologie berufen, die als Wissenschaften vom Menschen, seinen Verhaltensweisen, seinen naturhaften und sozialen Determinanten sich als empirische Wissenschaften mit festumgrenzten Gegenständen und eigenen Forschungsmethoden verstanden und durch ihre Ergebnisse ihren eigenständigen und sachlich ausgewiesenen Charakter, wenn nicht ihre sachbegründete "Autonomie" zu behaupten scheinen.

Dieser Prozeß der Ausgliederung und Verselbständigung der sogenannten Spezialwissenschaften ist nun durch die neuzeitliche Philosophie selbst in Gang gekommen. Die Griechen kannten - worauf Martin Heidegger mit Recht hinweist - nur drei verschiedene Weisen von Wissenschaft: die Physik, die Mathematik und die "erste Wissenschaft". Sie begründeten diese Verschiedenheit sowohl in den Gegenständen wie in den Abstraktionsstufen des Geistes. Sie ordneten der Physik das sinnenhaft erscheinende, bewegte und veränderliche Seiende zu, *der Matematik* die "hyle noete", die materia intelligibilis, d. h. die mög-

liche Diskretion der in intelligibler Anschauung gegebenen Quantitäten, und der Philosophie das alle Bewegung und alle Quantität zur Erscheinung bringende Seiende oder das Sein, das daher selbst zum Ewigen und Unteilbaren gehörte. Daher umgriff die erste Philosophie die beiden anderen Wissenschaftsentwürfe. Sie war identisch mit dem Denken schlichthin, dem mit den archai, den *Prinzipien*, nicht nur die Anfänge und Ausgänge, sondern die alles durchwaltenden oder alles durchherrschenden "Leitsätze", die "dignitates" oder *"Grundsätze"* gegeben waren. Diese "Grundsätze" durchherrschten alles Seiende und alle seine *Wirkungen*, die allein von den Gründen her und auf die Gründe hin verstehbar waren. In diesem Betracht gibt es bei Platon wie bei Aristoteles nur philosophische Untersuchungen, wie auch noch im Werk des Aquinaten, in der "sacra doctrina" der Theologie, alle Weisen des Denkens und alle Gegenstandsbereiche versammelt sind.

Diese versammelnde Verdichtung, die sich auch bei speziellen Untersuchungen (etwa über das Sehen und Hören, über das vegetative Wachstum oder über die Arbeit des Menschen) stets im Gesamthorizont des Seins hielt, wird durch den *"Nominalismus"* des späten Mittelalters und der von diesem abhängigen neuzeitlichen Philosophie preisgegeben. Der "Nominalismus" ist die Lehre, daß sich von der allgemeinen Bedeutung der menschlichen Begriffe zu der durch und durch individualisierten Wirklichkeit der je besonderen Dinge keine Brücke schlagen läßt. Wenn daher die Philosophie vom "Sein" spricht, so steht sie vor einem Begriff, einer Idee, eine Kategorie der subjektiven Vernunft, der die wirklichen Wesen als das eigentlich Seiende gegenüberstehen. Also erstreckt sich die Philosophie, wenn ihr Gegenstand das Sein ist, wesenhaft auf die Merkmale und Bestimmungen dieses *"Begriffes"*. Sie wird eine "generelle Ontologie", die sich auf die eigentlichen Seins- - und Wesensbereiche ausgliedern muß. Dies geschieht, indem sie sich außerdem besonderen Begriffen (Seele, Welt, Gott) zuwendet und neben der abstrakten Ontologie die sogenannten Spezialmetaphysiken (die Psychologie und Kosmologie) hervortreibt oder sich diesen Gegenständen auf empirische Weise nähert.

Ist aber einmal das Sein ein *Begriff* und besteht die Wirklichkeit aus endlichen Wesensgefügen oder gar aus radikalen Individualitäten und Besonderungen, so ist es folgerichtig, die *Wissenschaft* auf einen anderen Grund zu stellen. Denn es geht ihr nicht um "Begriffe", sondern um *"Sachen"* und *"Wirklichkeiten"*. Also ändert sich die Methode des Denkens. Sie wandelt sich von einer Bedeutungs- und Begriffsanalyse in eine idealistische Konstruktion der Gegenstände aus den Bedingungen des endlichen und absoluten Subjektes; sie wird dialektische Logik, oder sie wird Wesensphänomenologie oder schließlich empirische Tatsachenforschung.

Dies letzte verwirklicht sich am entschiedensten in der Naturwissenschaft mit ihrer experimentellen Induktion und dem Maßsystem elementarer Quanten und raumzeitlicher Bestimmung der Vorgänge.

Nach ihrem Modell hat sich die moderne Psychologie entfaltet. Wenn auch das von der Naturwissenschaft übernommene Maßsystem sich als unzureichend erwies, so stieß sie doch im Durchmessen, im Fixieren und Deuten auf einen unerhörten Reichtum von Phänomenen, deren ursprüngliche Fehldeutung sich im Prozeß der Tatsachenforschung wie von selbst korrigierte und immer differenziertere Methoden der Befragung, der Fixierung, der Ordnung und Deutung der Phänomene heraufführte. Mit der Ganzheits- sowie der Strukturpsychologie wurde der Weg phänomenologischer Erfassung der Gegebenheiten eröffnet, wie die Verhaltens- und Ausdrucks-Psychologie, die Psychologie der Trieb- und Neigungsgründe, die Psychologie der unbewußten Determinanten und Komplexe tief in das Gefüge der sich individual- und sozialgeschichtlich aufbauenden individuellen Existenz vordrang. Dabei ergänzten sich die verschiedenen Methoden und Perspektiven, die sich jeweils in den verschiedenen Bereichen menschlichen Daseins als durchgängige Momente verifizierten. Sie wurden schließlich in der Reife- und Schichtenpsychologie zu einem differenzierten System zusammengefaßt, das sich heute einer hohen Anerkennung zu erfreuen scheint. Noch wichtiger ist, daß sich die psychologischen Methoden in der psychiatrischen und heilpsychologischen Praxis bewährten und im steigenden Maße Anwendung finden.

Im Blick auf diese erfolgreiche Verselbständigung drängt die Pädagogik als Wissenschaft mit immer größerer Entschiedenheit zu einer analogen Eigenständigkeit, die sich ja zum Teil schon aus der Berücksichtigung der psychologisch oder soziologisch eröffneten Tatbestände nahelegt. Es wird geltend gemacht:

1. Die Pädagogik hat einen *wesenseigenen Gegenstand*, der durch eine ethische Zielangabe und gesetzliche Normierung oder eine Tugendlehre, auch durch eine Auslegung der menschlichen Existenz nicht getroffen wird. Es geht vielmehr darum, in allen Bereichen, in der Bildung und Didaktik, in der Führung und Pflege, die besten Wege zu beschreiten, das angemessenste Verhalten zu stiften und erkennend zu erfassen, um das heranreifende Kind wachsend zu erkräftigen, zu ermächtigen, zu begaben und zu belehren, daß es überhaupt Normen erfüllen und aus persönlicher Spontaneität erfassen und bejahen kann. Es geht um jenes erweckende, jenes einweisende, einübende, jenes sichernde und beauftragende, jenes freigebende und bevollmächtigende Tun, um jenes dialogische, partnerschaftliche Mitsein, um die Stiftung jenes den Sachen zugewandten Interesses, um jene achtungsvolle Behutsamkeit, die dem unendlichen Reichtum des heranreifenden Lebens, seinen Neigungen und Begabungen, seinen Reifestufen, wie den Forderungen der modernen Welt Rechnung trägt.

2. Diese pädagogischen Vollzüge geschehen stets durch einzelne Menschen, wie sie sich auf je einzelne beziehen. Diese "Vereinzelung" durch die "soziale Individuallage" im Sinne Pestalozzis, durch die undurchdringliche leibliche und seelische Besonderung jedes Kindes,

durch den persönlichen Reife- und Entfaltungsgang verlangt daher eine besondere Öffnung und Schärfung des pädagogischen Urteils auf die je verschiedene Konkretion. Nicht die Anwendung, wohl aber die Anwendbarkeit, die Offenheit und Abwandlungsrichtungen der pädagogischen Aussagen und Erkenntnisse gehören daher zum Wesen dieser Wissenschaft. All dies aber läßt sich nur durch eine sorgfältige Erfahrung im pädagogischen Bereich gewinnen.

3. Noch bedeutungsvoller ist dies, daß das "Pädagogische" sich nicht mehr nur in den Familien oder in begrenzten persönlich-partnerschaftlichen Sphären, sondern seit der Aufklärung mehr und mehr in einer allgemeinen Schulordnung ereignet. Es liegt eine "institutionelle Vergabe" vor, eine Ordnungs- und Funktionsplanung, ein überaus reichgegliedertes Bildungswesen, dessen geschichtliche, staatspolitische, soziale, ökonomische Bedingungen, dessen Gestaltungs- und Entfaltungsmöglichkeiten zu bedenken sind. Über "Erziehung" und "Bildung" in einer ersten oder letzten Volksschulklasse, über die besten Wege der Berufsvorbereitung, über die beste Disziplinar- und Strafordnung, über einen pädagogisch verantwortbaren Strafvollzug in einer modernen Schule kann man nur mit wissenschaftlichem Anspruch sprechen und entscheiden, wenn man durch eine systemvolle Erfahrung das Feld der negativen und positiven Möglichkeiten in jahrelanger Beobachtung der besonderen Fälle und der Ergebnisse verschiedener Versuche durchforscht hat.

4. wird darauf verwiesen, daß der abendländische Mensch in seinem Gewissensgrunde gar nicht durch philosophische Reflexion bestimmt ist, die offenbar nur ein esoterisches Ereignis war, sondern durch seinen religiösen Glauben. Deshalb scheint auch die Abschirmung gegen das Philosophische kein ursprüngliches Phänomen, das einer wissenschaftlichen Objektivierung zugänglich ist, zu verdecken. Wenn man nur auf kulturellem oder dem kulturpolitischen Gebiet diesem "Christlichen" die Freiheit des Gewissens schenkt, hat man offenbar seinem geschichtlichen Recht Rechnung getragen und braucht nicht zu fürchten, den Bereich der wissenschaftlichen pädagogischen Forschung sachwidrig einzuschränken.

5. Noch gewichtiger für die Möglichkeit einer sachautonomen pädagogischen Wissenschaft sind nicht nur der Gegstandsbereich und die Methode der Forschung, die sich stets auf reale pädagogische Vollzüge und ihre Ergebnisse erstreckt, sondern auch eine entsprechende Axiomatik oder eine *Prinzipienlehre*, in der die Erkenntnis und Forschung ursprünglich verwurzelt ist, in der sie ihre Sicherheit und ihren Verstehens- und Verständigungsgrund hat. Wenn man die Naturwissenschaft mit Recht als apriori begrenzt ansieht, sofern sie alle Gegebenheiten unter quantitative Maße zwingt und im Relationsgefüge ihrer Bestimmungen keine Wesens- und Wasfrage stellt, so muß eine solche Beschränkung nicht für die Pädagogik gelten. Denn ihr Gegenstand ist ein wesenhaftes menschliches Geschehen, ohne dessen Erfahrung kein

Mensch existiert. Und nicht nur dies: Erziehung ereignet sich in ihren wesensechten Vollzügen stets als eine Weise liebender Erweckung und Begabung, als ein Einvernehmen des väterlichen und mütterlichen oder des menschlich nahen und befreundeten Daseins mit dem Kindlichen, in dessen Entfaltung die Wesensgestalten des Bruders und der Schwester, des Sohnes und der Tochter, des Freundes oder Partners in ein grundaktliches Verhalten kommen. Es ist nun offenbar, daß die Grundweisen der menschlichen Existenz, die vom Lebens- und Herzgrund her durchstimmten personalen Grundakte, in denen es um Heil und Unheil, um Erfüllung oder Langeweile, um Sinn oder Leere und Nichtigkeit, um Vermögen, Können oder Versagen des Daseins geht, durch die ihnen eigene Helle wesensgerecht ausgelegt sind. Wie der Schmerz oder die Angst ohne die Dazwischenkunft eines verfälschenden Phantasiebildes durch sich selbst sich in ihren Wesenszügen dem Bewußtsein schenken, so bringt nach einem Wort Hugos von St. Victor "die Liebe ihre eigene Helle mit", in der sie ihres Wesens und ihres Auftrags gewiß ist. Jeder wahrhafte pädagogische Vollzug aber ist ein menschlicher Akt, der sich in seiner Wurzel, in seiner Gestalt oder Form, wie auch in seiner Intention nicht verborgen hält; auch wenn er als solcher nicht eigens beachtet und ausgesagt wird, so liegt er in eidetischer Helle im Gedächtnisgrund der Existenz und bietet sich wie kein anderer Gehalt in der erinnernden Betrachtung an. Keine Erziehung ist möglich ohne bejahende Einsicht und mitgehendes Einvernehmen des Kindes, dem sich daher auch immer irgendwie das pädagogische Verhalten in seinem wesenhaften Sinn, in seiner Echtheit, seiner Güte, seinem Ernst und seiner Wahrheit auslegt und eröffnet.

Nun ist es gewiß, daß unsere Sprache, die wir ja stets eine Muttersprache nennen, aus diesem Erfahrungsgrunde spricht, wobei man bemerken darf, daß sich hier zur Helle phänomenaler Unmittelbarkeit und wesenstiefer Einsicht oder Intuition die lebensvolle Durchseeltheit des Ausdruckes gesellt, so daß Sache, Wort und Bekundung hier in besonderem Maße einig miteinander verschmelzen.

Wenn aber dies wahr ist und sich Erziehung seit eh und je im Einvernehmen der Menschen, besonders in "den nahesten Verhältnissen" der Familien, einerseits in naturhafter Einfalt und Innigkeit, andererseits in ungestörter Hingabe und bergender Fürsorge ereignete, so besitzt unsere Sprache ohne Zweifel in ihren Worten ein feingestimmtes Instrumentarium an wesenhaften Bedeutungen, die sich einem wissenschaftlichen Gebrauch anbieten. Diese von der Sache her immer schon offenbaren und faktisch immer schon ausgesprochenen Wesensbezüge, die unsere Sprache tragen und durchwalten, sind im strengen Sinn des aristotelischen Wortgebrauches "Kategorien".

In ihnen und durch sie hindurch gibt es darüber hinaus einen "Gewissens- und Weisheitsgrund" der Erziehung in jedem unverdorbenen Gemüte, wie es eine geheime Übereinstimmung gibt über vieles, was

Erziehung auszeichnet oder in Frage stellt. Die Erfahrungsweisheit des Volkes, die vielfältigen Zeugnisse der Erziehenden und der Erzogenen, das sich dauernd vollziehende Gespräch der Erzieher mit der Jugend und über sie, die systematische Durchforschung der Erziehungsgeschichte und der Bekenntnisse der Dichter und Denker eröffnen einen so reichen Schatz wesenhafter und ursprünglicher Erkenntnisse, daß der sensus communis in diesem Bereich in seiner Übereinstimmung als "existentiale, als prinzipielle oder grundphänomenale Selbstauslegung des homo educans et educandus" bezeichnet werden kann. Gibt es aber diese wesenhafte Ausgelegtheit, so ist von ihr her eine wissenschaftliche Forschung autorisiert, jeden geschichtlich überkommenen, je konkreten und immer neuen Erziehungsbereich empirisch und methodisch zu befragen und die statistischen Ergebnisse wesensgerecht aus dem Erziehungsgewissen und seiner habituellen Erkenntnis zu deuten.

Wie daher die Psychologie offenbar nicht darunter litt, daß sie auf eine philosophische Durchklärung ihrer Grundkategorien verzichtete, sondern sich von den immer schon gegebenen Kategorien der Sprache und den elementaren Phänomenen des Triebes, des Gefühls, der Lebensschichten, der Verhaltensweisen, des Ausdrucks usw. leiten ließ, so könnte offenbar die Pädagogik mit noch größerem Recht und Erfolg dem erziehend ausgelegten Dasein vertrauen. Sie könnte aus einem zureichend aufgehellten und gesicherten Bestand ursprünglicher und einfacher Phänomene und Haltungsweisen her sich entfalten. Sie könnte vom allgemeinsten dessen ausgehen, was z. B. Lob, Anerkennung, Tadel, Strafe, Mahnung, was Führung, Lehre, Unterricht, was Verantwortung, Gewissen, was Beauftragung und Handlungsurteil, was Spontaneität, was Entscheidung, Einsatz und Treue besagen; sie könnte von den Grundweisen sozialen und partnerschaftlichen, dialogischen Verhaltens ihr Maß nehmen und mit wachsendem Erfolg die bestehende Schul- und Erziehungswirklichkeit mit ihren vielfältigen Varianten und je besonderen Aufgaben und Lehrbereichen phänomenologisch durchklären, in den verschiedensten Weisen induktiver, experimentierender, statistischer Bestands- und Vollzugsaufnahmen durchforschen und nach positiven und negativen Ergebnissen ordnen. Auf diese Weise könnte sie die allgemeinen Erkenntnisse zu festen Regeln verdichten und das Nichtzuregelnde und Freizugebende deutlicher erkennen. Dann wäre offenbar der Weg zu einer in sich selbst Grund nehmenden Wissenschaft eröffnet, welcher die Philosophie nur als eine ergänzende Sicht, die aus anderen Prinzipien und von einem anderen Gegenstand her denkt, zuzuordnen wäre. Diese so verstandene Pädagogik stünde offenbar in ihrem eigenen Bereich auf einem gesicherteren Grunde als die kritisch erschütterte Philosophie. Diese könnte daher auch ohne Verlust beiseite gesetzt werden, wenn der Bildungsgang der Pädagogik diese schwere Befrachtung nicht vertrüge.

Diesem offenbar gut gegründeten Wissenschaftsentwurf gegenüber stellt der philosophierende Denker folgende Fragen, deren Klärung

und Beantwortung ich der Diskussion anheimgeben möchte:

1. Ist nicht die philosophische Frage am Anfang des abendländischen Denkens schlichthin kennzeichnend für das Anfängliche, das Ursprüngliche, das Unumgängliche und Wesenhafte des denkend fragenden Menschseins überhaupt? Ist die Frage nach dem "Ganzen und Einen des Seins" nicht gegen das "Teilhafte", das Dunkle, das In-sich-Zerspaltene, gerichtet, wie das Ringen um die Wahrheit gegen die Befangenheit des Daseins in einem täuschenden Schein? Ist es ein Zufall, daß die philosophische Besinnung einherlief neben der dichterisch gestaltenden Tragödie der menschlichen Existenz? Ist diese Frage nicht identisch mit jener nach dem *Ganzsein*, d. h. nach dem *Gesund- und Heilsein* des menschlichen Daseins, das die Griechen das "kalon" nannten, das Blühende und Selige des Daseins und der Lebewesen, während sie unter dem agathon das dieses kalon verbürgende Gute verstanden?

2. Ist der Mensch nicht wesenhaft auf diese Frage hin entworfen, sofern es seiner seinsverständigen Vernunft immer um das Ganze und Allgemeine der Wirklichkeit geht, dessen sie im Denken gar nicht entraten kann? Macht sich diese Energie und ausladende Weite des Denkens nicht auf verborgene Weise in den Einzelwissenschaften geltend? Sind die modernen "Weltbilder" und "Weltanschauungen" nicht allesamt aus den Teilaspekten der Spezialwissenschaften erwachsen, die wider ihr begrenztes Wesen mit dem Anspruch einer allgemeinen Seinsdeutung hervortraten?

Geht es dem Menschen nicht in allem, was er tut und denkend enthüllt, nicht immer irgendwie doch um die Erfüllung seines Daseins durch das ihm gemäße Gute? Geht es ihm nicht um das, was die Griechen die Eudaimonia, die Wohlfahrt, nannten, um dasjenige, das er immer schon will, wann er etwas will, auf das hin er alles will, was immer er will, weil er es nicht nicht wollen kann?

3. Können wir aber die Existenz des Menschen überhaupt aus dieser Erschlossenheit herausheben, ohne einer unverzeihlichen Abstraktion zu verfallen? Steht es nicht immer schon in einem geschichtlichen Mitsein, das durch diese gekennzeichnete Offenheit seinen Ernst und seine hoffende Erwartung hat, gleichviel, ob es sich um ein mythisch, um ein denkend oder gläubig aufgelichtetes Dasein handelt? Steht nicht zum Beispiel jede ernst gelebte Ehe und Familie in ihrer sittlichen Ordnung und in der Entschiedenheit ihrer Vollzüge im Ringen um jene irdische und göttliche Wohlfahrt und Sinnerfüllung des Daseins, das den stillen Gang der Tage auf verborgene Weise durchwaltet? Lebt diese letzte Daseinssorge nicht im Bedeuten der wesenhaften Worte unserer Sprache, so daß das Kind, wenn es diese Sprache erlernt, auch die Mitgift ihrer Weisheit gewinnt? Kommt es überhaupt ins wesenseigene Menschsein, wenn es nicht im Gewissens- und Daseinsernst der Erwachsenen zu sich selber findet?

4. Ist daher nicht das, was wir Gewissen nennen, das innerste, naturhafte Einvernehmen des Geistes und Herzens mit einem Lebens-

- und Heilsentwurf, mit jenem Guten, das die sittliche Gemeinschaft mit einforderndem Geheiß durchwaltet und den einzelnen unerbittlich ins Opfer ruft? Verlangt das Kind nicht, daß dieser Anspruch des Guten vor seinen entgegengesetzten Neigungen ausgewiesen und begründet wird, und muß diese Begründung nicht immer schon geschehen sein, wenn das Kind aus seinem Gewissen leben und ins Menschsein eintreten soll?

5. Ist daher nicht die Pädagogik gehalten, das Kinsein in seinem Gutheißen und Jasagen, in seinem hellsichtigen Einvernehmen mit dem fürsorglichen, sittlichen und religiösen Lebensernst derer, die es urheberschaftlich erziehen und sein Gedeihen ermöglichen, zu bewahren? Haben nicht nahezu alle großen Erzieher diese urtümliche Vollendung des Kindseins bekundet: Pestalozzi im Segen der "nahesten Verhältnisse", als deren nähestes er Gott bezeichnet; Fröbel, der das Gedeihen des Kundes in die betende Fürsorge der Mutter bettet; Schiller, dem die sittliche "Integrität des Kindes" ein unendliches Verhältnis bedeutet, die "einzig unverstümmelte Natur" im Bereiche der menschlichen Kultur; Herder, der im Kinde "einen gebildeten ganzen Menschen, obschon im kleinen mit den Merkmalen von "Genie und Charakter" erkennt; Sailer, dem die Kindheit "eine heilige Stätte" ist, in der der Funke des unsterblichen Lebens in der werdenden Hülle der Sterblichkeit glüht; Eggersdorffer mit der schönen Formel vom "Heilswillen des Erziehers und der Heilsbedürftigkeit" des Kindes; Marie Montessorie, die dem Kinde die intuitive Hellsicht des intelletto d'amore Dantes zuspricht; Helen Parkurst, die der intuitiven Einsicht und Klugheit des Kindes zutraut, in vielen Situationen das Urteil der oft ratlosen Erwachsenen zu berichtigen.

6. Ist daher der Vollzug der Erziehung nicht nur dann wesensgerecht, wenn der Erzieher seinen ganzen Lebensernst ohne Vorbehalte und Verdeckungen aus der Wahrheit seiner ganzheitlichen Daseinserfahrung ins Spiel bringt? Bedeutet dies aber nicht, daß alle pädagogischen Kategorien, die ich vorher nannte, wie der Ernst, die Pflicht, die Verantwortung, die Strafe, die Strenge, die Güte, die Treue oder Gesetz und Freiheit notwendig im Horizont der gesamten menschlichen Existenz stehen, so daß eine Phänomenologie sich notwendig an der Sache vermißt oder im vagen bleibt, wenn die deutende, hermeneutische Auslegung nicht auch die letzten Ziele und Verpflichtungen des Daseins im Blick hat?

Ist nicht auch alle Liebe vom Ernst der Daseinsbedrohung, von der Sorge angesichts seiner physischen und sittlichen Schwäche durchstimmt? Weiß sie nicht um das Unwiederholbare unserer zeitlichen Handlungen, wie um das menschlich Unaufhebbare ihrer Verschuldungen? Steht sie nicht immerfort in ihrer wachen Sorge vor dem Bild einer erwünschten und erhofften Lebensreife der Kinder, die nicht nur in einer ausschnitthaften oder phasenhaften z. B. beruflichen Ertüchtigung besteht? Weiß nicht jeder Erzieher darum, daß sich der Erfolg seiner

Erziehung letztlich nur darin mißt, wie das Leben inmitten seiner Bedrohungen und Heimsuchungen gelebt und bestanden worden ist? Wenn dieses Bestehen auch nicht in seine Hand gegeben ist, so müßte es ihm doch verantwortungslos erscheinen, hätte er nicht alles aufgeboten, das Kind auch für die wesenhaften Entscheidungen zu festigen und ihm die wesentlichen Wahrheiten zu eröffnen.

7. Sind nicht auch die objektivierten Institutionen der Erziehung und Bildung von vornherein getragen von einem allgemeinen Erziehungswillen? Sind sie nicht durchprägt von Bildungs- und Ausbildungsentwürfen, die jeweils in ihrem Wesen nur durch eine philosophische Reflexion aufgehellt werden können? Ist zum Beispiel der Bildungsenthusiasmus der Aufklärung samt ihren Einrichtungen ablösbar vom philosophischen Denken des Zeitalters, von der Erkenntnis der absoluten Gesetzlichkeit in der Natur, der Staatsordnung, in der menschlichen Gesellschaft, vom Entfaltungsgang der geschichtlich gewordenen und der im Kinde reifenden Natur? Steht nicht auch unser gegenwärtiges Bildungs- und Erziehungsdenken, wenn es mehr sein will, als die maximale Erfüllung vorgegebener Aufgaben, vor weittragenden Besinnungen und Entscheidungen, die uns zwingen, immer wieder die Fragen nach dem Wesen des Menschen, nach dem Verhältnis des Individuums, der Person, der Familie, des Volkes, des Staates, der Gesellschaft, der Kirche zueinander zu stellen? Sind wir nicht gehalten, wenn wir zum Beispiel den Auftrag einer wissenschaftlichen Didaktik erfüllen wollen, nach dem Wesen und der Einheit der Wissenschaften, nach ihrem Gewicht innerhalb der modernen Zivilisation zu fragen? Zwingt uns nicht die moderne Technik, ihre Bedeutung für das Wohl der Gesellschaft, aber auch ihre den Menschen bedrohenden Seiten zu bedenken und die Forderungen nach gesteigerter Ausbildung aus dem Gesamthorizont unserer Kultur zu beurteilen? Bedeutet aber nicht jede Erkenntnis auf diesem Felde auch eine qualifizierende Entscheidung über unsere Bildungsaufträge und Erziehungsweisen? Ist daher eine empirische Untersuchung nicht abhängig von einem vorweg eröffneten Erziehungs- und Bildungsentwurf, so daß ihr Gewicht wie ihre Gültigkeit von Faktoren abhängen, die selbst nicht empirisch gewonnen werden können?

8. Liegt nicht in der Isolierung pädagogischer Handlungen und Reifephasen des Kindes innerhalb bestehender Einrichtungen - auch wenn sie methodisch zum Zwecke empirischer Forschung geschieht - doch immer eine verborgene Vorentscheidung über das Wesen des Menschen, in dem Sinne nämlich, als könnte dieser überhaupt von seinem wesenhaften Existieren, das sich nur einer philosophischen und theologischen Deutung erhellt, wenigstens phasenhaft abgelöst werden? Wird damit das Faktische und das institutionell Verbindliche nicht notwendig auf Kosten tieferer Anliegen überbewertet?

Da jede Methode, als Erkenntnisweg, nur von der Sache her zu gewinnen ist, so entscheidet bei komplexen Gegenständen immer auch

umgekehrt die Methode über die Sache oder über das, was von ihr in den Blick kommt. Wird daher bei der Aufnahme von Tatbeständen im Rahmen gegebener Institutionen und Bildungstendenzen nicht vom wissenschaftlichen Verfahren her das je Faktische leicht zum nicht mehr bedachten Absolutum, wenigstens im Sinne psychologischer Prävalenz, neigt man dann nicht dahin, das Kind zu einer funktionsgerechten, organteleologisch fixierbaren Natur mit typischen Varianten im Sinne des pädagogischen Wissenschaftsentwurfs Diltheys zu machen, um deren beste, naturgemäße Entwicklungsweise zu bestimmen? Läßt sich aber das Reifen der menschlichen Natur biologisch oder psychologisch bestimmen und von den erstrebten und erkannten Zielen der Erziehung, von den sittlichen und religiösen Gütern und Wahrheiten ablösen, ohne es selbst aufzulösen und in der Substanz zu entkräften?

9. Ist schließlich die Pädagogik auch als Wissenschaft (mehr als Psychologie und Soziologie) nach einem Worte des Grafen Paul York von Wartenburg nicht wesenhaft auf "das Praktisch-werden-können" hingerichtet? Kann sie sich dann aus der Verantwortung ihres Wesens gestatten, in methodische und perspektivische Einseitigkeiten und Verengungen zu fallen, ohne durch das pädagogische Gewissen und seine Verantwortung für Kind und Volk wieder in die Wachheit und kritische Helle der letzten Fragen einzutreten, denen der Mensch nicht ausweichen kann?

10. Ist es daher nicht der Pädagogik gemäß, auch in der sogenannten phänomenologischen Erhellung von Zusammenhängen und in den sorgsamen Untersuchungen von singulären Vollzügen nicht nur im Horizont und in der Nachbarschaft einer philosophischen Existenz und Wirlichkeitserhellung und ihrer Problematik zu stehen, sondern stets in ihren Akt denkend einzutreten, wenn sie den Anspruch erheben will, verbindliche Aussagen zu machen und hermeneutisch den Tatsachen gerecht zu werden?

*Vortrag auf einer Tagung vom 24. - 26. Mai 1963; veranstaltet von der Hrabanus-Maurus-Akademie und der Sektion für wissenschaftliche Pädagogik der Görresgesellschaft in Königstein/Taunus über die "Wissenschaftlichkeit der Pädagogik - Ihre Verbindlichkeit und ihre Grenzen".

Ferdinand Graf

Schlußwort

In den Vorträgen und den Diskussionen dieser Tagung sind viele Aspekte des Siewerthschen Denkens aufgezeigt worden. Notwendigerweise bleiben auch Fragen offen, trotz aller Bemühung um Klärung. Es gehört zur Aufgabe einer derartigen Veranstaltung, Fragen offen zu halten, auf Fragen aufmerksam zu machen und zu neuen Fragestellungen herauszufordern, die uns als Aufgaben in die Zukunft aufgegeben sind. Aus der Vielfalt des denkerischen Zugangs zu Siewerths Werk wurden uns doch die Einheitlichkeit seines Denkens und sein Bemühen um die Ganzheit klar vor Augen gestellt. In einem seiner letzten Vorträge ging es Gustav Siewerth um die ganzheitliche Orientierung der Pädagogik und ihrer Methoden unter dem Thema Philosophie und Pädagogik.[1]

Als Vorsitzender der Sektion Pädagogik der Görres-Gesellschaft versuchte er im Jahr 1963 möglichst viele bekannte und namhafte Erziehungswissenschaftler unterschiedlicher Ausrichtung auf einer Tagung in Königstein (Taunus) zu versammeln. Er zeigte die Stellung und den Wert der verschiedenen wissenschaftlichen Ansätze und deren Methoden auf. Er ermahnte die Kollegen zu erkennen, wie aussagekräftig die jeweiligen Methoden seien und in welchem Bezug sie zum Ganzen des Seins und zum Kinde stünden. Bei aller Vielfalt wissenschaftlicher Methoden dürfe man das Ganze nicht aus dem Blick verlieren. Nicht die verschiedenen Ansätze und Methoden innerhalb der Erziehungswissenschaft erschienen ihm als Gefahr, vielmehr deren Spezialisierung und nachfolgende Überschätzung der jeweiligen Aussagekraft.

Eine gründliche philosophische Durchklärung der pädagogischen Kategorien müßte alle wissenschaftlichen Methoden begleiten und vorausgehen. Erziehungswissenschaft verfehlt ihren Gegenstand, wenn sie nicht von dem ursprünglichen "Gutheißen" und "Jasagen" des Kindseins ausgeht, und nicht die eigene Helle der Liebe mitbringt, um die Phänomene in diesem Lichte zu sehen. Fast unabschätzbar ist sein Wirken in der Lehre unserer Hochschule. Obwohl die Zeit, die ihm hier zu lehren vergönnt war, sich über einen verhältnismäßig kurzen Zeitraum erstreckte, war der Eindruck auf seine Schüler tief und weittragend.

Er hatte die Fähigkeit, die Studenten so auf ihren Beruf vorzubereiten, daß sie als junge Lehrer begeistert in die Schule gingen. Er hat das Denken angeregt und einen enormen Studieneifer ausgelöst. Man wollte einfach mehr wissen und tiefer in die Gedanken eindringen; nicht in ein dunkles trübes Sinnen, sondern in eine ernsthaftige Hei-

terkeit und Helle des Denkens führte er die Studierenden.

Begeisterung und Heiterkeit gingen von ihm aus, wenn er von der Liebe und von der Freiheit sprach, wenn er über das Wahre, Gute und Schöne redete. Jedem Beteiligten wird das Seminar über Platons Symposion in Erinnerung bleiben. Nach einer Sitzung meinten die Studenten, sie wüßten nun, was Eros sei, diese Begeisterung für das Gute, Wahre und Schöne, dieses inbrünstige Verfolgen des Guten: Siewerth lebt es uns vor - er ist Eros. Durch seine Lehre, seine Begeisterungsfähigkeit und durch sein Vorbild wirkte er über seine Schüler, über die Hochschule in die Schule hinein. Manche Junglehrerinnen und manche Junglehrer erhielten - aufgrund des damaligen Lehrermangels - schwierige Stellen, z. B. auch an Sonderschulen. So etwas wie Praxisschock kannten sie nicht, und wenn man sie fragte, wie sie die Schule und den Unterricht meistern würden, so erzählten sie spontan von den Kindern, von ihren Schülern. Man muß sich die damalige Situation vorstellen: Die Studierenden kamen nach dem Examen direkt mit vollem Deputat in den Schuldienst, wo sie meist große, überfüllte Klassen übernehmen mußten. Anstrengend sei der Beruf, das gaben sie unumwunden zu, wie wurden aber die Schwierigkeiten, die sich ihnen stellten, bewältigt? - "... mit dem Herzen schaffen wir das. Wir sind dabei, wir sehen die Kinder und begaben sie, wir lieben sie. Und es ist etwas Eigenartiges, wir erhalten uns reifer zurück, wenn wir uns auf die Kinder einlassen, und wir wachsen an der Aufgabe". Das ist eine Antwort von vielen, die mir in Erinnerung blieb.

Mit dem Herzen wollten die jungen Lehrerinnen und Lehrer das Wunderbare im Kinde und der Welt erfahren, um dies wieder weiter zu vermitteln.

"Das Wunderbare", sagt Gustav Siewerth, "sei das Wesen der Bildung ... Also heißt Bildung auch, zur Ehrfurcht zu erwecken und das göttliche Geheimnis aller Dinge dem ordinären technischen Fügen und Verfügen, dem Gewöhnlichen und Gemeinen des Genießens zu entziehen ...

Könnten wir doch unsere Kinder dem Gewöhnlichen entreißen und dem Wunderbaren öffnen".

Dies ist eine wesentliche Leistung Gustav Siewerths für die Lehrerbildung, daß er diese Haltung vermitteln und gründen konnte. Die ehemaligen Studierenden, die heute hier sind, werden dies bestätigen können.

Für den Mut und das Zutrauen, das er uns in diese Welt und für diese Welt gab, dafür wollen wir dankbar sein. Und 'Danken' - darauf hat Siewerth oft hingewiesen - hat eine Wortverwandtschaft, hat diesselbe Wurzel wie 'Denken'. Dieses Danken und Denken im Sinne Siewerths wollen wir hier weiter pflegen.

Das soll auch der Dank an die Referenten sein, daß ihre Gedanken hier weitergepflegt und bedacht werden. Besonders möchte ich dies in Hinblick auf die Beiträge von Pater Johannes B. Lotz S.J. und Max

Müller versichern, denn sie als Zeit-, Weg- und Denkgenossen Gustav Siewerths haben uns, die wir uns als Schüler Siewerths fühlen, tiefen Einblick in sein Denken gegeben und manches deutlich werden lassen, was wir in dieser Weise noch nicht gesehen haben.

Die begeisternde Frische in Vortrag und Inhalt von Pater Lotz wird uns unvergeßlich bleiben und werden wir dankend bewahren. Die analysierende Schärfe im Diskussionsbeitrag von Max Müller hat vieles für die Siewerthinterpretation und über sein Verhältnis zu Heidegger in ein neues Licht gestellt; wie auch die Auseinandersetzung mit Frau von Stockhausen und Franz-Anton Schwarz uns ein Stück des Siewerthschen Denkweges gezeigt hat - und damit wird schon deutlich, daß Siewerth auf die nachfolgende Generation wirkt.

Die Rezeption Siewerths wurde auch in den beiden Vorträgen von Heinz Bilz und Wolfgang Behler - in zwei weiteren Denkbereichen, der Naturwissenschaft und der Erziehungswissenschaft - belegt."

Daß Sie, verehrte Teilnehmer, diese Denkwege gestern und heute begleitet haben, bezieht Sie in den Dank mit ein.

1.Dieser Beitrag ist in diesem Band enthalten.

III. Lebensdaten und Bibliographie

Franz Anton Schwarz

Lebensdaten Gustav Siewerths*

Gustav Siewerth wurde am 28. Mai 1903 in Hofgeismar geboren. Der Vater stammte aus Pommern, die Mutter aus dem Hohenzollerschen. Er besuchte das humanistische Lessing-Gymnasium in Frankfurt a. M., wo er 1922 die Reifeprüfung ablegte. Er begann im selben Jahr an der Universität Frankfurt das Studium der Philosophie und Psychologie; 1924 bis 1926 führte er seine philosophischen, in Verbindung mit theologischen Studien am Theologischen Seminar in Fulda fort, die mit dem "Philosophicum" ihren Abschluß fanden.

Im Jahr 1926 bezog er die Universität Freiburg und studierte dort mit Unterbrechung bis 1930 Philosophie, Kunstgeschichte und Geschichte. Seine philosophischen Lehrer waren Martin Honecker, Martin Heidegger und Edmund Husserl. Am Ende des Wintersemesters 1930/31 promovierte er in Philosophie mit den Nebenfächern Kunstgeschichte und Geschichte. Das Thema seiner Dissertation war: "Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin."

Siewerth übernahm ab 1931 einen Forschungsauftrag der Forschungsgemeinschaft der deutschen Wissenschaft zum Thema: "Der Gottesgedanke in der Entwicklung des jüngeren Hegel." Im Jahr 1932 erklärte sich die philosophische Fakultät der Universität Frankfurt a. M. mit einer Habilitierung Siewerths einverstanden. Weil ein Thema aus der mittelalterlichen Philosophie gewünscht wurde, wählte Siewerth "Die transzendentale, intellektuelle Anschauung bei Thomas von Aquin. Der Grund der Möglichkeit der Gotteserkenntnis." Die Habilitation in Frankfurt a. M. scheiterte an den politischen Verhältnissen des Jahres 1933. Auch eine Berufung auf den philosophischen Lehrstuhl in Braunsberg kam aus den eben genannten Gründen nicht zustande. Die Arbeit über Hegel blieb unvollendet. Dafür entwickelte Siewerth die Thomasarbeit im Sinn einer Begegnung mit Hegel weiter und reichte sie im Jahr 1936 als Habilitationsschrift an der Freiburger Universität ein. Ihr Titel lautete: "Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik nach Thomas von Aquin."

Die Habilitation erfolgte im Mai des Jahres 1937. Im selben Jahr wird Siewerths Antrag auf Übertragung einer Dozentur von Berlin aus ohne Begründung abgelehnt. Ebenso wurde Siewerth aus politischen Gründen die Übernahme eines angebotenen Schriftleiterpostens bei

der Frankfurter Zeitung unmöglich gemacht. Er entschloß sich daher, in die Industrie zu gehen. In Düsseldorf übernahm er nach kurzer Volontärzeit beim Drahtverband die Herausgabe einer Statistik des Weltdrahthandels und arbeitete für den Walzdrahtverband eine ähnliche Statistik aus. Mitte 1940 trat Siewerth in die Mannesmann-Röhrenwerke, Düsseldorf, ein. Als Betriebskaufmann und Abschlußrevisor hatte er innerhalb des Konzerns die Aufgabe eines Wirtschaftsprüfers zu erfüllen.

Nach dem Zusammenbruch, Ende 1945, erhielt Siewerth von der Provinzialregierung in Düsseldorf mit Genehmigung der Militärregierung eine Professur für Philosophie und Pädagogik an der neugebildeten Pädagogischen Akademie in Aachen, deren Leitung als Direktor und anschließend als nach deutschem Hochschulstatut gewählter Rektor er übernahm. Im Jahr 1961 wurde er als Gründungsrektor und Professor für Pädagogik an die neugegründete Pädagogische Hochschule Freiburg i. Br. berufen. Siewerth war Mitglied der Gutachterausschüsse für Volks-, Real- und höheres Schulwesen für das Kultusministerium Nordrhein-Westfalen, 1. und 2. Vorsitzender des "Rats der Pädagogischen Akademien des Landes Nordrhein-Westfalen" seit der Gründung, Mitglied des ersten Pädagogischen Hochschulsenats", seit 1951 2. Vorsitzender des Arbeitskreises sämtlicher Pädagogischen Hochschulen und Universitätsinstitute des Bundesgebiets, Leiter der Fachschaft für Philosophie und Gutachter für die Fachschaft Pädagogik, schließlich seit 1958 Leiter der Sektion für wissenschaftliche Pädagogik der Görresgesellschaft.

Siewerth wurde seit 1947 zu einer reichen Vortragstätigkeit auf wissenschaftlichen Kongressen, an Akademien und Universitäten des In- und Auslandes eingeladen. Im Jahr 1954 folgte er einer Einladung für drei Monate zum Studium des Hochschulwesens in den USA, 1948 und 1958 Einladungen für je vier Wochen nach England. Andere Einladungen ergingen nach Frankreich, Holland, Belgien, in die Schweiz und nach Österreich. Siewerth war Mitherausgeber der Zeitschriften "Erbe und Entscheidung", der "Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik" und des Jahrbuchs für Philosophie "Symposion". Siewerth starb am 5. Oktober 1963 während einer Tagung der Görresgesellschaft in Trient. Er ist auf dem Bergäcker-Friedhof in Freiburg i.Br. begraben.

*Entnommen dem Band 1 der Ausgabe Gustav Siewerth: Gesammelte Werke: Düsseldorf 1975, S. 17-19.

Bibliographie Gustav Siewerths*

I. Veröffentlichungen in Buchform

1. *Die Metaphysik der Erkenntnis nach Thomas von Aquin. Dissertation. 1. Teil: "Die sinnliche Erkenntnis" - München und Berlin: Oldenbourg. 1933. 109 S.*
2. *Der Wüstenritt des Hauptmanns. Bearbeitung einer Übersetzung von Hedwig Michel und Einleitung des 'Le voyage du centurion' von Ernest Psichari unter dem Pseudonym Gustav Dieringer - Freiburg i. Br.: Herder. 1937. V-XVII (132 S.).*
3. *Die Apriorität der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik des Thomas von Aquin. Auszug aus der Habilitationsschrift - Kallmünz über Regensburg: Oberpfalz-Verlag. 1938. 20 S.*
4. *Der Thomismus als Identitätssystem. Habilitationsschrift - Frankfurt a. M.: Schulte-Bulmke. 1939 ([2]1961). 237 S.*
5. *Die christliche Erbsündenlehre entwickelt und dargestellt aufgrund der Theologie des hl. Thomas von Aquin. Adam und Christus als Gestaltkräfte und ihr Feuerer - Freiburg i. Br.: Herder. 1939. 143-286 (vgl. Nr. 28).*
6. *Eisendrahtstatistik im Schaubild. Ein Überblick über den gesamten Eisen- und Eisendrahthandel der Welt mit Schaubildern - Düsseldorf: Drahtverband GmbH. 1940. 100 S.*
7. *Umbesinnung und Neubegründung im deutschen und abendländischen Geschichtsdenken. Wesen und Bildungskraft der Geschichte - Steinfeld/Eifel: Salvator. 1948. 67 S.*
8. *Die Apriorität der menschlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin - Symposion. Sonderdruck aus Band I - Freiburg i. Br.: Alber. 1948. 95-167.*
9. *Unser Gespräch mit Gott - Steinfeld/Eifel: Salvator. 1949. 72 S.*
10. *Die Gebete der Heiligen Messe. Für Kinder und Erwachsene geformt und in ihrem inneren Zusammenhang gedeutet. Mit Gebeten nach der heiligen Kommunion und einem Nachwort für Erzieher- Düsseldorf: Patmos. 1949. 55 S.*
11. *Universitas und Studentische Gemeinschaft - Bonn: Sonderdruck der Katholisch-Deutschen Studentenverbindung Rheinfranken. 1950. 20 S.*
12. *Wort und Bild. Eine ontologische Interpretation - Düsseldorf: Schwann. 1952. 51 S. (vgl. Nr. 24).*
13. *Der Mensch und sein Leib - Band 7. Dritte Reihe der Sammlung 'Christ heute' - Einsiedeln: Johannes. 1953. 81 S. (vgl. Nr. 20).*
14. *Thomas von Aquin: Die menschliche Willensfreiheit. Texte zur thomistischen Freiheitslehre, ausgewählt und mit einer Einleitung*

versehen von Gustav Siewerth. Übersetzung von P. Placidus Wehbrink - Düsseldorf: Schwann. 1954. Einleitung S. 9-134.

15. *Die Sinne und das Wort - Düsseldorf: Schwann. 1956. 52 S.*
16. *Die Freiheit und das Gute - Freiburg i. Br.: Freiheit in der Erziehung. Hrsg. vom Bund katholischer Erzieher. 1956. 75-108.*
17. *Der katholische Mann in unserer Zeit - Köln: Katholisches Männerwerk der Erzdiözese Köln. 1956. 36 S.*
18. *Flucht vor Entscheidung und Besinnung - Sonderdruck der 'Rheinfranken', Bonn. Besorgt von Finanzrat Ürlichts, Aachen. 1956. 8 S.*
19. *Metaphysik der Kindheit - Sammlung Horizonte 3 - Einsiedeln: Johannes. 1957. ([2]1963). 135 S.*
20. *L'homme et son corps. Traduit de l'allemand par R. Givord.- Collection 'Credo' - Paris: Plon. 1957. 156 S. (vgl. Nr. 13).*
21. *Wagnis und Bewahrung. Zur metaphysischen Begründung des erzieherischen Auftrages - Düsseldorf: Schwann. 1958. 402 S.*
22. *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin - Band 21 der Reihe Wort und Antwort - Salzburg: Otto Müller, 1958. 97 S.*
23. *Das Sein als Gleichnis Gottes - Reihe 'Thomas im Gespräch' 2 - Heidelberg: Kerle. 1958. 81 S.*
24. *Ontologie du langage (französisch und deutsch). Préface de Brice Parain. Texte français, introduction et notes par Marc Zemb - Paris: Desclée de Brouwer. 1958. 187 S. (76-148) (vgl. Nr. 12).*
25. *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger - Sammlung 'Horizonte' 6 - Einsiedeln: Johannes. 1959. 519 S.*
26. *André's Philosophie des Lebens mit einem General-Register zu dem dreibändigen Hauptwerk 'Vom Sinnreich des Lebens - Wunderbare Wirklichkeit - Majestät des Seins - Annäherung durch Abstand' - Reihe 'Wort und Antwort' Band 22 - Salzburg: Müller. 1959. 103 S.*
27. *Die Freiheit und das Gute - Reihe: Das pädagogische Gespräch. Aktuelle Veröffentlichungen des Willmann-Instituts Freiburg-Wien- Freiburg i. Br.: Herder. 1959. 88 S.*
28. *La doctrine chrétienne du péché originel. Developpée et exposée par référence à la théologie de Saint Thomas d'Aquin - Le Péché - Paris: Desclée de Brouwer. 1959. 169-248 (vgl. Nr. 5 und Nr. 32a).*
29. *Der Thomismus als Identitätssystem - Frankfurt a. M.: Schulte-Bulmke. [2]1961. 237 S.*

29a *L'uomo e il suo corpo - Pia Società San Paolo, Rom. 1959. 111 S. (vgl. Nr. 13).*

30. *Philosophie der Sprache - Sammlung 'Horizonte' 9 - Einsiedeln: Johannes. 1962. 159 S.*
31. *Das Gute als bewegender Grund der menschlichen Natur. Die Deutung des Artikels 1, 2 und 3 der 10. Untersuchung der Summa*

Theologica I, II - (noch nicht veröffentlicht, ca. 150 Druckseiten).

32. *Grundfragen der Philosophie im Horizont der Seinsdifferenz - Thomas im Gespräch mit Scotus, Suarez, Kant, Hegel, Dilthey, Heidegger (12 Aufsätze) - Düsseldorf: Schwann. 1963. 300 S.*

32a *Die christliche Erbsündenlehre - Christ heute. 5. Reihe. 4. Bd. - Einsiedeln: Johannes. 1964. 88 S. (vgl. Nr. 28).*

II. Aufsätze in Sammelwerken

33. *Wie wir beten sollen. Aus einem Aufsatz von Gustav Siewerth - Herders Haus-Kalender 1950 - Freiburg i. Br.: Herder. 1949. 73-75 (vgl. Nr. 9).*
34. *Gedanken zur Predigt mit besonderer Berücksichtigung der Lage und Bereitschaft der Hörenden - Not und Auftrag der Verkündigung - Aachen: Volk. 1950. 77-101.*
35. *Die transzendentale Struktur des Raumes - Mélanges J. Maréchal II. Teil - Bruxelles: L'édition universelle. 1950. 76-87.*
36. *Allgemeine Pädagogik - Schulpraktische Ausbildung in hochschulmäßiger Form. Vorträge und Protokolle des ersten Hochschultages am 18./19. Mai 1951 in Jugenheim an der Bergstraße - Weinheim/-Berstr.: J. Beltz. O. J. 37-47.*
37. *Bildende Erziehung - Unsere pädagogische Aufgabe heute. 1. Sonderheft des Bundes katholischer Erzieher. - Paderborn: Schöningh. 1952. 8-31.*
38. *Was darf man einem Menschen sagen und was nicht? - Herders Haus-Kalender 1953 - Freiburg i. Br.: Herder. 1952. 50 - 53.*
39. *Die Standesaufgaben des Kaufmanns, ihr Wesen und Gewicht in christlicher Sicht - Besinnung und Aufruf. Festschrift des KKV Mönchengladbach - Mönchengladbach: B. Kühlen. 1953. 9-20.*
40. *Vom Fluch und Segen der Arbeit - Herders Haus-Kalender 1954 - Freiburg i. Br.: Herder. 1953. 34-42.*
41. *Unser Bekenntnis: Die Kirche unseres Herrn - Ihr sollt mir Zeugen sein. 76. deutscher Katholikentag - Paderborn: Bonifacius-Druckerei. 1954. 422-435.*
42. *Kirche als Diaspora - Wesen und Aufgabe - Priesterjahrheft im Bonifatius-Jubiläumsjahr 1954. - Paderborn: Bonifacius-Druckerei. 1954. 3-26.*
43. *Die Wissenschaft und die Bildung - Das Wahlfach in der Lehrerbildung. Bericht über den 2. Hochschultag vom 7.-10. Oktober 1953 in Wuppertal. - Weinheim/Bergstr.: J. Beltz. 1955. 14-23.*
44. *Die Freizeit als Gabe und Aufgabe - Zwei in Eins gegeben. Der gemeinsame Weg - Köln: Wort und Werk. 1955. 156-158.*

45. *Remarques sur la Querelle de L'école en Allemagne - Rencontres 'Cathiolicisme Allemand' - Paris: Edition du Cèrf. 1956. 289-307 (vgl. Nr. 147).*
46. *Universitas oder die Einheit der Universität - Überlieferung und Neubeginn. Festschrift für Prof. Jos. Antz. - Ratingen: Henn. 1957. 131-160.*
47. *Zusammenfassung - Volksschule und Erziehungswissenschaft. Bericht über den dritten Hochschultag vom 12. bis 14. September 1956 in München. - Weinheim/Bergstr.: J. Beltz. 1957. 160-169.*
48. *Die Schwarzen Engel und der Mensch. Vom Sinn und Wesen der Technik - Herders Haus-Kalender 1958 - Freiburg i. Br.: Herder. 1957. 70-71.*
49. *Allegorie - Symbol - Glück - Anthropomorphismus (philosophisch) - Gedächtnis (philosophisch) - Bewußtsein - Phantasie - Lexikon für Theologie und Kirche - Freiburg i. Br.: Herder. 1957f.*
50. *Die transzendentale Struktur des Raumes - Natur und Mysterium von Hans André - Einsiedeln: Johannes. 1959. 199-237.*
51. *Les Limites de la Liberté et de la Responsabilité Humaines - Les Désordres de l'Homme - Paris: Edition Pierre Horay. 19611. 41-51.*
52. *Der Triumph der Verzweiflung - Häresien der Zeit - Freiburg i. Br.: Herder: 1961. 81-133.*
53. *Die Grenzen der Freiheit und die Verantwortung des Menschen - Wanderwege. Ida Friederike Görres. Festschrift zum 60. Geburtstag. - Zürich: Thomas-Verlag. 1961. 151-169.*
54. *Auszeichnende Charaktere des Reifens - Fragen des Höheren Schulwesens in unserer Zeit. Gemener Kongresse 1954-1960.- Frankfurt a. M.: Diesterweg. 1961. 38-69.*
55. *Die katholische Schule als Zentrum gläubiger Ausstrahlung in die Welt - Zur Theologie der katholischen Erziehung - Köln: Bischöfliche Zentrale der katholischen Ordensschulen. 1961. 59-77.*
56. *Die Philosophie auf einer katholischen Pädagogischen Hochschule - Die Pädagogische Hochschule aus dem Geiste des katholischen Bekenntnisses. Bericht über ein Akademiegespräch. - Rotteburg: Akademie der Diözese. 1961. 13-23.*
57. *Böse - Bosheit - Katechetisches Wörterbuch - Freiburg i. Br.: Herder. 1961. 90-91.*
58. *Die Autorität im Betrieb - Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft - Graz-Wien-Köln: Styria. 1962. 115-138.*
59. *Im pädagogischen Gespräch mit dem Autor. 1. Diskussionsbeitrag - Erziehung ohne Zwang von Hans Müller-Eckhard. Reihe "Das pädagogische Gespräch". - Freiburg i. Br.: Herder. 1962. 95-100.*
60. *Der bildungsgeschichtliche Auftrag der Pädagogischen Hochschule - Zur Errichtung der Pädagogischen Hochschulen in Baden-Württemberg 1962 - Stuttgart: Landesanstalt für Erziehung und Unterricht. 1962. 78-83.*

61. *Freiheit und Verantwortung der Pädagogischen Hochschule - Zur Errichtung der Pädagogischen Hochschulen in Baden-Württemberg 1962 - Stuttgart: Landesanstalt für Erziehung und Unterricht. 1962. 84-91.*
62. *Diskussionsbeiträge und Beiträge in Abhandlungsform. Besonders sei verwiesen auf Kausalität und Freiheit des Menschen II. - München: Dokumente der Paulusgesellschaft I, II und III. 1962. 43-64.*
63. *Atheismus - Freiheit - Vernunft - Handbuch theologischer Grundbegriffe - München: Kösel. 1962.*
64. *Vom Wesen des Kindes und von der Bildung seines Gewissens - Pädagogische Rundschau. Festschrift für Bernhard Bergmann. 17. Jg. Heft 3/4. März/April. - Ratingen: Henn. 1963. 193-207.*
65. *Sprache und Wahrheit - Sprache und Predigt. Ein Tagungsbericht. Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker Deutschlands. Heft 3 - Würzburg: Selbstverlag. 1963. 13-30 (49).*
66. *Einleitung zu Ce qui t'attend après la mort von Frank Duquesne. Übersetzung von Hedwig Michel. - Regensburg: Pustet. 1963. Einleitung 9-30.*
67. *Dialektik - Tod und Unsterblichkeit - Hoffnung - Lexikon der Pädagogik. Ergänzungsband - Freiburg i. Br.: Herder. 1964.*
68. *Leitbilder einer modernen Erziehung - Tagungsbericht der Berggewerbelehrer in Bad Driburg 1962 - Lehrmitteldienst GmbH. Hagen.*
69. *Das Personsein des Kindes und seine Bedeutung für die Gemeinschaft - Die Schulwarte. Heft 11. 16. Jg. - Stuttgart: Landesanstalt für Erziehung und Unterricht. 1963. 754-765.*
70. *Gedanken über mittelalterliche Kunst - An der Wende. Zeitschrift für weibliche Bildung und Kultur. 1. Jg. - Wiesbaden: Rauch. 1928. 134-143.*
71. *Das Wesen des Rhythmus. Zu einem Vortrag von L. Klages- Freiburg i. Br.: Freiburger Tagespost Nr. 268. 20.11.1928.*
72. *Zur Ausstellung mittelrheinischer (gotischer) Kunst in Darmstadt - An der Wende. 2. Jg. - Wiesbaden: Rauch. 1929.*
73. *Zur Weltfahrt des "Graf Zeppelin" - An der Wende. 2. Jg. - Wiesbaden: Rauch. 1929. 340-343.*
74. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Martin Heideggers Vortrag I und II - Freiburg i. Br.: Freiburger Tagespost. 6. und 7.1.1930.*
75. *Ein Herz-Jesu-Bildwerk - An der Wende. 3. Jg. Heft 8 - Wiesbaden: Rauch. 1930. 225-228.*
76. *Die menschliche Seele und ihre geistigen und sinnlichen Erkenntnisvermögen - Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 45. Band. 4. Heft. - Freiburg-München: Alber. 1932. 440-467.*
77. *Die neue St.-Josefs-Kirche in Offenbach am Main - Frankfurt a. M.: Rhein-Main. Volkszeitung Nr. 285 5.12.1932.*
78. *Die neue St.-Josefs-Kirche in Bornheim - Frankfurt a. M.: Rhein-Main. Volkszeitung 1932.*

79. *Die St.-Justinus-Kirche in Frankfurt-Höchst als kunsthistorisches Dokument - Frankfurt a. M.: Rhein-Main. Volkszeitung 27.5.1932.*
80. *Zur Deutung des "Großinquisitors". Briefwechsel mit Romano Guardini - Des Rothenfels Schildgenossen 12. Jg. Heft 5. - Burg Rothenfels a. M.: Kanzlei. 1933. 195-202.*
81. *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. Eine Auseinandersetzung mit Theodor Steinbüchel I und II - Frankfurt a. M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung Nr. 58 und 59. 9. und 10.3.1933.*
82. *Die neue Pfarrkirche in Niederrad - Frankfurt a. M.: Rhein-Main. Volkszeitung 16.12.1933.*
83. *Der Tod in der neueren Philosophie - Frankfurt a. M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung 20.12.1933.*
84. *Christentum und Germanentum. Eine existential-philosophische Deutung des Germanentums I und II - Gestalt und Zeit. Heft 9 und 10 - Frankfurt a. M.: Carolusdruckerei 1934. 325-337 und 371-384.*
85. *Politik und Moral bei Hegel - Frankfurt a. M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung Nr. 38. 14.2.1934.*
86. *Thomas von Aquin - heute I und II - Frankfurt a. M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung Nr. 73 und 74. 27.3. und 28.3.1934.*
87. *Prediger und Gemeinde I und II - Frankfurt a. M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung Nr. 77 und 78. 1.4. und 4.4.1934.*
88. *Zur Problematik des Protestantismus. Zu Georg Feuerer "Über den Kirchenbegriff in der dialektischen Theologie" - Frankfurt a.M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung Nr. 100. 29.4.1934.*
89. *Die Flucht vor Gott I und II - Frankfurt a. M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung Nr. 282 und 283. 5.12. und 6.12.1934.*
90. *Ein Buch von der christ. Existenz. Zu G. Feuerers Buch "Die Ordnung zu Gott" - Frankfurt a. M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung 22.12.1934.*
91. *Das Religiöse und das Politische - Frankfurt a. M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung 5. und 6.6.1934.*
92. *Christentum und Tragik. Auseinandersetzung mit Theodor Häcker I und II - Frankfurt a. M.: Reichsausgabe der Rhein-Main. Volkszeitung Nr. 50 und 51. 28.2. und 1.3.1934.*
93. *Über die Vaterlandsliebe - Frankfurt a. M.: Katholische Kirchenzeitung 15.8.1937.*
94. *Schweigende und bekennende Kirche - Frankfurt a. M.: Katholische Kirchenzeitung 8.8.1937.*
95. *Der Einsiedler des Gewissens. Zu "Pascal" von H. Platz - Frankfurt a. M.: Katholische Kirchenzeitung 27.3.1938.*
96. *Die Offenbarung in der Sprache der Zeit - Frankfurt a. M.: Katholische Kirchenzeitung 27.3.1938.*

97. *Altdorfers Johannes - Frankfurt a. M.: Katholische Kirchenzeitung 4.9.1938.*
98. *Das Sprechen über die Kirche. Zu Georg Feuerers Buch "Vom Kommen der Kirche" I und II - Frankurt a. M.: Katholische Kirchenzeitung 31.7. und 7.8.1938.*
99. *Lohn und Verdienst - Frankfurt a. M.: Katholische Kirchenzeitung vom 21.8.1938.*
100. *Besprechung "Der Sinnbegriff als Kategorie der Geisteswissenschaft" von W. Keller - Deutsche Literaturzeitung 59. Jg. Heft 25 - Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung. 1938. 868-871.*
101. *Die Einheit der Christenheit (Gedanken zur Begegnung der Konfessionen). Eine katholisch-protestantische Aussprache. (Hermann Herrigel, Ernst Michel, Gustav Siewerth) - Frankfurt a. M.: Christliche Besinnung Heute 3. Jg. Nr. 9. Juni 1938. 109-119 (128).*
102. *Predigt in der Sprache der Zeit - Wien: Schönere Zukunft. Katholische Wochenschrift für Religion und Kultur, zugleich Das Neue Reich. 13. Jg. Nr. 29. 1938. 765.*
103. *Um die Einheit der Christenheit - Wien: Schönere Zukunft. 13. Jg. Nr. 50. 1938. 1343.*
104. *Um die Einheit der Kirche - Frankfurt a. M.: Katholische Kirchenzeitung 5.6.1938.*
105. *Prediger und Predigt - Frankfurt a. M.: Der Neue Wille. Wochenzeitschrift für katholische Deutsche. 1. Jg. 20.8.1939.*
106. *Ernest Psicharis Weg vom Soldaten zum Christen I und II - Wien: Schönere Zukunft. 14. Jg. 1. Hälfte Nr. 7 und 8. 1938/39. 181-182 und 204-205.*
107. *Die Bedeutung des Christentums für die Entfaltung des germanischen Kunstschaffens I, II, III und IV - Wien: Schönere Zukunft. 14. Jg. 1. Hälfte. Nr. 22, 23, 24 und 25. 1938/39. 561-563 589-591 620-621 und 649-650.*
108. *Das Gebet in der Ordnung des täglichen Lebens - Würzburg: Christenleben. Ein Zeitbuch. 1939. 42-51.*
109. *Über die Bedeutung und Funktion des Primates in der geschichtlichen Wirklichkeit der christlichen Wahrheit. Ein Brief an Hermann Herrigel - Des Rothenfels Schildgenossen. 18. Jg. Heft 1. Januar/Februar - Burg Rothenfels a. M.: Kanzlei. 1939. 16-32.*
110. *Das Gebet in der Ordnung des täglichen Lebens - Des Rothenfels Schildgenossen. 18. Jg. Heft 4. August - Burg Rothenfels a. M.: Kanzlei. 1939. 289-298.*
111. *Der Klerus zwischen Bildung und Leben - Frankfurt a. M.: Der Neue Wille. Wochenzeitschrift für katholische Deutsche. 1. Jg. Nr. 1 5.2.1939. 6.*
112. *Über das Morgen entscheidet die Erziehung. Erfordernisse gegenwärtiger christlicher Bildung - Frankfurt a. M.: Der Neue Wille. 1. Jg. Nr. 2. 12.2.1939. 6.*

113. *Vom Trost des Sterbens - Frankfurt a. M.: Der Neue Wille. 1. Jg. Nr. 7. 19.3.1939. 3.*
114. *Von der Treue Gottes - Frankfurt a. M.: Der Neue Wille. 1. Jg. Nr. 41. 12.11.1939. 5.*
115. *Besprechung "Thomas von Aquin" von H. Meyer - Deutsche Literaturzeitung. 61. Jg. Heft 1/2 - Berlin: Weidmann. 1940. 5-9.*
116. *Universitas. Gestalt und Entwicklung der modernen Universität I, II, III, IV, V, VI und VII - Frankfurt a. M.: Frankfurter Zeitung 10.2., 24.2., 5.3., 31.3., 7.4., 18.5. und 18.6.1940.*
117. *Orpheus und Eurydike - Frankfurter a. M.: Blätter der Städtischen Bühnen Frankfurt a. M.: 8. Jg. Heft 23. 267-275.*
118. *Der Widerspruch im Werke des jüngeren Hegel. Eine systematische Studie - Blätter für Deutsche Philosophie. Zeitschrift der Deutschen Philosophischen Gesellschaft. Band 14. Heft 1/2 - Berlin: Junker und Dünnhaupt Verlag. 1940/41. 109-125.*
119. *Hinweis auf die Dichtung Orpheus und Eurydike - Schildgenossen. 3. Heft - Würzburg: Werkbund. 1941. 117-119.*
120. *Wesen und Geschichte der menschlichen Vernunft nach I. Kant - Zeitschrift für philosophische Forschung 1. 2-3 - Reutlingen: Gryphius. 1947. 250-265.*
121. *Grundlegung und Gestalt der Pädagogischen Akademie - Pädagogische Rundschau 1. Jg. - Ratingen: Henn. 1947. 158-166.*
122. *La Vie Intellectuelle en Allemagne - Paris: Documents Nr. 3 März 1949. 262-270.*
123. *Enquête sur le Militarisme Allemand - Paris: Documents Nr. 5 Mai 1949. 456-459.*
124. *Die Gefahren unserer Schulwelt - Aachen: Mitteilungsblatt der Pädagogischen Akademie Aachen. Heft 6/7. Oktober 1949. 5-15.*
125. *Bildungsziele der Volksschule - Aachen: Mitteilungsblatt PA. Heft 4. 1949. 26-31.*
126. *Die Gefahren unserer Schulwelt - Pädagogische Rundschau 4. Jg.- Ratingen: Henn. 1949/50. 202-207.*
127. *Gegenwartsphilosophie in Deutschland I und II - Wissenschaft und Weltbild. Monatsschrift für alle Gebiete der Forschung. 3. Jg. März, Heft 3 und April, Heft 4 - Wien: Herold. 1950. 129-131 und 181-183.*
128. *Die Realschule im schulorganisatorischen Aufbau - Hannover: Die mittlere Schule. Jg. 58. 1950. 17-19.*
129. *Das Gebet in der Ordnung des täglichen Lebens - Freiburg i.Br.: Der christliche Sonntag. Katholisches Wochenblatt. 2. Jg. Nr. 6. 45. Nr. 7. 53. Nr. 8. 61.*
130. *Methodische Besinnung in Lehre und Erziehung. I. Teil - Aachen: Mitteilungsblatt des Aachener Bundes und der Pädagogischen Akademie Aachen Heft 8. März 1950. 4-11.*
131. *Methodische Besinnung in Lehre und Erziehung. II. Teil - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 9/10. Juni 1950. 6-19.*

132. *Zur Lehrerfortbildung - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 9/10. Juni 1950. 23-30.*
133. *Das Wesen der Erziehung und das Haus des Menschen - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 11/12. Oktober 1950. 7-26.*
134. *Die Volksschule und die Arbeitswelt. II. Teil - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 13/14. Februar 1951. 8-27.*
135. *Pädagogik in ihrem "Selbstverständnis heute"??? - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 13/14. Februar 1951. 31-41.*
136. *Zur 2. Lehrerprüfung - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 13/14. Februar 1951. 44-47.*
137. *Von der Bildung des Gewissens - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 15/16. Juni 1951. 3-36.*
138. *Gedanken zur geschlechtlichen Aufklärung und Erziehung in der Schule - Aachen. Mitteilungsblatt. Heft 17/18. November 1951. 8-35.*
139. *Die Heiligtumsfahrt 1951. Gedanken über das heilige Aachen und das christliche Abendland - Aachen: Die Pfarrgemeinde. Werkblatt des Seelsorgeamtes der Diözese Aachen. Stück 6. 6. Jg. 15.6.1951. 47-48.*
140. *Das Gebet des Herrn und die Heiligtumsfahrt - Aachen: Die Pfarrgemeinde. Stück 7. 6. Jg. 15.7.1951. 53-54.*
141. *Vom Trost des Sterbens - Freiburg i. Br.: Der christliche Sonntag. 9.9.1951. Nr. 36. 285-286.*
142. *Zur inneren Begründung der katholischen Schule - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 19/20. April 1952. 4-22.*
143. *Erziehende und bildende Liebe - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 21/22. Juli 1952. 2-17.*
144. *Vom Spiel des Menschen - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 23/24. Oktober 1952. 1-10.*
145. *Die Weltmission der Kirche und die religiöse Bildungsaufgabe der katholischen Schule - Aachen: Priester und Mission. Beilage zu: Die katholischen Missionen. Nr. 9292. Nr. 4. 1952. 11-16.*
146. *Christi Reichsgebet. Deutung des Vater Unser - Freiburg i.Br.: Der christliche Sonntag. 3.2.1952. 37-38.*
147. *Zum Streit um die Konfessionsschule - Hochland. 45. Jg. Juni 1953. - München: Kösel. 1952/53. 406-416. (vgl. Nr. 45).*
148. *Die Weltmission der Kirche nach der Enzyklika Pius' XII. "Evangelii Praecones" und die religiöse Bildungsaufgabe der katholischen Schule - Heilige Kindheit. 3. Jg. Heft 3 - Aachen: Päpstliches Werk der Hl. Kindheit. 1952/53. 1-4.*
149. *Reifende Jugend - Jugendbewegung - Jugend ohne Entscheidung - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 25. Januar 1953. 9-22.*
150. *Vom Leibe des Menschen - Aachen: Mitteilungsblatt. Heft 26. April 1953. 9-21.*
151. *Unsere Verantwortung im Angesichte der deutschen Schulwirklichkeit - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 3. 1953. 2-18.*

152. *Vom Leibe des Menschen. II. Teil - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 4. 1953. 3-33.*
153. *Bildende Erziehung - Katholische Frauenbildung. Organ des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen. 54. Jg. Heft 1 und 2 - Paderborn: Schöningh. 1953. 4-16 und 81-91.*
154. *Gemeinde und Familie - Die lebendige Gemeinde. Die Pfarrgemeinde. Stück 5. 8. Jg. 15.6.1953 - Aachen: Volk. 1953. 90-110.*
155. *Das leistungsschwache Kind - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 1. 1954. 1-6.*
156. *Von den Vereinigten Staaten Amerikas und ihren Schulen - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 2. 1954. 66-80.*
157. *Der Anfang und das Wesen der Hochschule - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 3. 1954. 147-158.*
158. *Das Schulwesen Amerikas. II. Teil - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 3. 1954. 166-183.*
159. *Die kommenden Hefte - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 3. 1954. 201-204.*
160. *Die Grundstruktur der Pädagogischen Akademie als Bildnerhochschule und Hochschulgemeinschaft - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 4. 1954. 210-215.*
161. *Zur Satzung der Pädagogischen Akademien - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 4. 1954. 275-277.*
162. *Brief eines alten Lehrers an seinen jungen Freund über den Geschichtsunterricht - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 4. 1954. 320-323.*
163. *Philosophische und theologische Erwägungen zur Grundlegung eines christlich-abendländischen Geschichtsdenkens - Der katholische Erzieher. Organ des Verbandes der Katholischen Lehrerschaft Deutschlands 7. Jg. - Bochum: Kamp. 1954. 90-93.*
164. *Der Psychologismus in der Psychologie - Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik. 31. Jg. Heft 4. - Bochum: Kamp. 1955. 233-246.*
165. *Volksschule und Wirtschaft - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 1. 1955. 20-37.*
166. *Fahrt des Aachener Bundes durch Frankreich (von Hugo Thouct und Gustav Siewerth) - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 2. 1955. 62-73.*
167. *Die innere Ordung der Schule. Zum Geleit - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 2. 1955. 74-77.*
168. *Fahrt des Aachener Bundes durch Frankreich (Schluß) (von Hugo Thouct und Gustav Siewerth) - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 3. 1955. 129-138.*
169. *Metaphysik der Kindheit. Auszug aus einem ungedruckten Werk - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 4. 1955. 205-236.*
170. *Um den Bekenntnischarakter der Pädagogischen Hochschule - München-Freising: Die Katholische Schule. Mitteilungsblatt der*

Katholischen Erziehergemeinschaft in Bayern. 55. Jg. Nr. 2. 1955. 3-4.

171. *Zum Streit um den Bekenntnischarakter Pädagogischer Hochschulen Düsseldorf: Rheinische Post. Zeitung für christliche Kultur und Politik. Nr. 180. 6.8.1955.*
172. *Die theologische und philosophische Begründung einer Hochschule der Erziehung - Die Kirche in der Welt. Lose-Blatt-Lexikon. II. Lfg. Nr. 60 - Münster: Aschendorff'sche Buchhandlung. 1955/56. 297-306.*
173. *Bild und Wort - Probleme der Jugendliteratur - Ratingen: Henn. 1956. 16-38.*
174. *Spekulative Paradoxa - Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. 64. Jg. - Freiburg/München: Alber. 1956. 55-59.*
175. *Definition und Intuition - Studium Generale. 9. Jg. Heft 10. - Berlin: Springer-Verlag. 1956. 579-592.*
176. *Wege der Besinnung - Aachen: Erbe und Entscheidung. 10. Jg. Heft 1. 1956. 24-41.*
177. *Brief an Prof. Antz - Aachen: Erbe und Entscheidung. 10. Jg. Heft 2. 1956. 69-72.*
178. *Von der Toleranz - Aachen: Erbe und Entscheidung. 10. Jg. Heft 2. 1956. 73-98.*
179. *Benedikt Weissenrieder: Die Schulhoheit. Grundlagen und Ausgestaltungsformen des staatlichen Schulrechts - Aachen: Erbe und Entscheidung: 10. Jg. Heft 2. 1956. 112-115.*
180. *Johannes Ramackers: Marienthal, des ersten deutschen Augustinerklosters Geschichte und Kunst - Aachen: Erbe und Entscheidung. 10. Jg. Heft 3. 1956. 205-206.*
181. *Dilthey und die Wissenschaft der Pädagogik - Beiträge zu Grundfragen gegenwärtiger Pädagogik - Aachen: Erbe und Entscheidung. Heft 4. 1956 und Heft 1. 1957. 1956. 17-29.*
182. *Von der Einheit der Liebe und ihrem Erkalten in unserer Zeit - Düsseldorf: Rheinische Post. Nr. 94. 21.4.1956.*
183. *Reife und Begabung in metaphys. Sicht und Deutung. Eine philosoph. Grundlegung - Köln: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft. 1957. 17-32.*
184. *Die Landschaft des Menschen als Ursprungsort und Heimat des Kundes - Aachen: Erbe und Entscheidung. 11. Jg. Heft 2. 1957. 15-26.*
185. *Gedanken und Aphorismen zum guten Lesen - Aachen: Erbe und Entscheidung. 11. Jg. Heft 3. 1957. 95-104.*
186. *Ein Wort zur Besinnung. Aus: Die Freiheit und das Gute. Kapitel 5 - Aachen: Erbe und Entscheidung. 11. Jg. Heft 3. 1957. 117-119.*
187. *Struktur und Einheit der Volksschule - Aachen: Erbe und Entscheidung. 11. Jg. Heft 4. 1957. 149-157.*
188. *Aufklärung - Aachen: Leben und Erziehen. katholische Eltern-*

zeitschrift. 6. Jg. Heft 9. 1957. 204.
189. *Vom Sinn des Wohnens - Aachen: Leben und Erziehen. 6. Jg. Heft 10. 1957. 218-220.*
190. *Vom Wert des Nützlichen und der Arbeit - Christoper. katholische Werkbriefe für Erzieher an berufsbildenden Schulen. 3. Heft. Jan./Februar. - Düsseldorf: Patmos. 1957. 33-38.*
191. *Die theologisch-philosophische Begründung der katholischen Pädagogischen Hochschule - München: Virgo Mater. 27. Jg. Mai. Nr. 5. 1957.*
192. *Die transzendentale Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und des verum bei Thomas von Aquin - Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Festschrift für H. Conrad-Martius. 66. Jg. - Freiburg/München: Alber. 1958. 22-33.*
193. *Zum Neubau der Pädagogischen Akademie in Aachen - Aachen: Erbe und Entscheidung. 12. Jg. Heft 3/4. 1958. 130-142.*
194. *Zeugnisse. Sinn oder Unsinn - Aachen: Leben und Erziehen. 7. Jg. 1958. 87-89.*
195. *Zur Lehrerbildung in England - Zeitschrift für Pädagogik. 5. Jg. Heft 2. - Weinheim/Bergstr. 1959. 177-182.*
196. *Grundsätzliches zur Frage nach der Bildung des Gewissens- Lebendige Seelsorge. 9. Jg. Heft 2. - Freiburg i. Br.: Seelsorge Verlag. 1958. 55-60.*
197. *Das Gewissen als sittliches Urwissen (syntheresis) und seine Bildung - Die Kirche in der Welt. Lfg. III. Nr. 52. - Münster: Aschendorff. 1958/59. 297-300.*
198. *Gott und Engel in der Dichtung Rainer Maria Rilkes - Aachen: Erbe und Entscheidung. 13. Jg. Heft 1/2. 1959. 1-25.*
199. *Über das Wunderbare - Aachen: Erbe und Entscheidung. 13. Jg. Heft 1/2. 1959. 45-51.*
200. *Johannes von den Driesch: Die Geschichte der Wohltätigkeit - Aachen: Erbe und Entscheidung. 13. Jg. Heft 1/2. 1959. 98-99.*
201. *Das Kind und die Geschichte - Aachen: Erbe und Entscheidung. 13. Jg. 1959. 121-145.*
202. *Friedrich Schiller, der Erzieher der Deutschen und der Dichter der Bürgschaft. Im Gedächtnisjahr 1959 für den christlichen Erzieher geschrieben - Aachen: Erbe und Entscheidung. 13. Jg. 1959. 235-254.*
203. *Das ist Wahrheit? - Lebendiges Zeugnis. Mai/Ss. 1959. Heft 1 - Paderborn: Bonifacius-Druckerei. 1959. 5-31.*
204. *Das Gründungsjubiläum der Universität Evora - Zeitschrift für philosophische Forschung. XIV/3. - Meisenheim/Glan: Anton Hain. 1959. 466-474.*
205. *Pfingstgedanken - Düsseldorf: Rheinische Post. Nr. 112. 16.5.1959.*
206. *Die transzendentale Selbigkeit des ens und des bonum - Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Festschrift für Aloys Dempf. 68. Jg. Freiburg-München: Alber. 1960. 370-381.*

207. *Reife und Begabung in metaphysischer Sicht und Deutung. Eine philosophische Grundlegung - Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie. 7. Jg. Heft 1/2- Freiburg/München: Alber. 1960. 82-97.*
208. *Dem Gedächtnis von Joseph Antz! - Aachen: Erbe und Entscheidung. 14. Jg. 1960. II-III.*
209. *Entwicklungstheorie und Offenbarung - Aachen: Erbe und Entscheidung. 14. Jg. 1960. 1-26.*
210. *Vom Fluch und Segen der Arbeit - Aachen: Erbe und Entscheidung. 14. Jg. 1960. 154-169.*
213. *Zum Heimgang von Josef Antz - Pädagogische Rundschau. 14. Jg. - Ratingen. Henn. 1960. 256-259.*
214. *Das Gewissen als "conscientia" und seine Bildung - Die Kirche in der Welt. I. Lfg. Nr. 8 - Münster: Aschendorff. 1960. 51-54.*
215. *Das Wesen des Wohnens und seine Bedeutung für die Erziehung - Die Kirche in der Welt. I. Lfg. Nr. 11 - Münster: Aschendorff. 1960. 65-68.*
216. *Der Rahmenplan - Die Kirche in der Welt. II. Lfg. Nr. 29 C - Münster: Aschendorff. 1960. 171-173 (186).*
217. *Person und moderner Individualismus - Die Kirche in der Welt. III. Lfg. Nr. 47 C - Münster: Aschendorff. 1960. 303-306.*
218. *Zur exemplarischen Lehre. Einleitende Betrachtungen aus einer größeren Arbeit - Aachen: Erbe und Entscheidung. 15. Jg. 1961. 10-26.*
219. *Don Bosco und das Wesen des Pädagogischen - Aachen: Erbe und Entscheidung. 15. Jg. 1961. 88-104.*
220. *Zum 70. Geburtstag von Prof. Dr. Hans André - Aachen: Erbe und Entscheidung. 15. Jg. 1961. 146-147.*
221. *Gedanken zu Helmut Schelskys "Streitschrift zur Schulpolitik" - Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik. 37. Jg. Heft 4 - Bochum: Kamp. 1961. 237-269.*
223. *Martin Heidegger und die Frage nach Gott - Hochland. 53. Jg. Heft 6 - München: Kösel. 1961. 516-526.*
224. *Kritisches zur westlichen Lebensordnung - Köln: Mitteilungen der Deutschen Pestalozzi-Gesellschaft. 8. Jg. Nr. 1. 1961. 16-26.*
225. *Von den Wesensgrenzen der Freiheit in Lehre und Forschung - Studentische Rundschau. Heft 68 - Münster: Verlag C.J. Fahle. 1961. 1143-1144.*
226. *Die Katholische Pädagogische Hochschule - Studentische Rundschau. Heft 69 - Münster: Fahle. 1961. 1168-1170.*
227. *Wissenschaftliche Pädagogische Hochschule und Bekenntnischarakter Der Katholische Erzieher. 14. Jg. Heft 3 - Bochum: Kamp. 1961. 141-150.*
228. *Didaktik als Wissenschaft - Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik. 38. Jg. Heft 2 - Bochum: Kamp. 1962. 77-102.*
229. *Die Erziehung des Kindes und die Berufswelt - Jugendwohl.*

Katholische Zeitschrift für Kinder- und Jugendfürsorge. 43. Jg. Heft 5. Mai. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag. 1962. 163-171.

230. *Zur Eröffnung der Pädagogischen Hochschulen in Baden-Württemberg - Stuttgart: Stuttgarter Zeitung. 18. Jg. Nr. 123. 29.5.1962.*
231. *Lehrerbildung, Wirtschaft und Arbeit - Vortragsreihe des Deutschen Industrieverlag. 1962. 1-4.*
232. *Die Differenz im System des absoluten Geistes - Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Halbbd. I. - Freiburg/München: Alber. 1963. 59-81.*
233. *Antwort auf Fragen Oskar Hammelsbecks - Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik. Heft 2 - Bochum: Kamp. 1963. 140-149.*

IV. Nachtrag

234. *Zur exemplarischen Lehre - Das exemplarische Prinzip. Beiträge zur Didaktik der Gegenwart - Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1963. 113-132.*
235. *Vom Sinn des geschichtlichen Denkens - Erziehung und Beruf. Heft 7. 13. Jg. Oktober - Freiburg i. Br.: Herder. 1963. 241-246.*
236. *Der Mensch und seine Kultur - Erziehung und Beruf. Heft 8. 13. Jg. November - Freiburg i. Br.: Herder 1963. 281-287.*
237. *Die Analogie des Seienden - Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner. Bd. I. - Freiburg i. Br.: Herder. 1964. 111-135.*
238. *Stichworte "Hoffnung" und "Tod und Unsterblichkeit" in: Ergänzungsband zum Lexikon der Pädagogik - Freiburg i. Br.: Herder 1964.*
239. *"Wagnis und Bewahrung" 2. Aufl. 1964, Johannes-Verl. Einsiedeln, 413 S.*
240. *"Hinführung zur exemplarischen Lehre", Aufsätze und Beispiele, 1965, Herder-Verlag (Willmannsinstitut) 184 S., (Sammlung früherer Veröffentlichungen)*
241. *"Erziehung im Horizont der letzten Dinge", 1964 in: (Ztschr.) Die Pädagogische Provinz, Frankfurt am Main, Hirschgrabenverlag, 2/3 1964 sowie in: "Mensch und Zukunft"; Referate der Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen vom 3.-6. Juni 1963 in Weingarten/Wttbg., S. 146ff., 15 S.*
242. *"Der Hochschulcharakter und der Wissenschaftsauftrag der Pädagogischen Hochschule". In: (Ztschr.) Die Schulwarte, 11/12 1966, 15 S.*

Die Herausgabe dieser nach seinem Tode bisher erschienenen Werke war noch von Gustav Siewerth selbst vorbereitet.

Von den "Gesammelten Werken" Gustav Siewerths sind bisher erschienen:

243. Gustav Siewerth, Sein und Wahrheit, Gesammelte Werke, Bd. 1, Düsseldorf 1975.

244. Gustav Siewerth, Der Thomismus als Identitätssystem, Gesammelte Werke, Bd. 2, Düsseldorf 1979.

245. Gustav Siewerth, Gott in der Geschichte, Gesammelte Werke, Bd. 3, Düsseldorf 1971.

246. Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger, Gesammelte Werke, Bd. 4, Düsseldorf 1987.

* *Die Bibliographie ist von Nr. 1 bis Nr. 238 dem Erinnerungsband "Innerlichkeit und Erziehung" entnommen. Hrsg. Franz Pöggeler (Herder) Freiburg i. Br. 1964. Sie wurde zusammengestellt von W. Kuckartz und H.J. Tymister.*

Die nachfolgenden Titel und ihre Nummerierung sind vom Gustav-Siewerth-Archiv der Pädagogischen Hochschule Freiburg ergänzend hinzugefügt worden.

Bei der Archivierung aller publizierten Arbeiten Siewerths wurde die Nummerierung übernommen, bzw. fortgeführt. Die Titel finden sich unter der angegebenen Nummer im Archiv.