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.