Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 3 (1956)

Artikel: Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie?

Autor: Engelhardt, Paulus M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761442

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie ?

Von Paulus M. Engelhardt O. P.

Eine « Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie » herbeizuführen, ist eine der entscheidenden Aufgaben heutigen Philosophierens. Johannes M. Hollenbach ist unseres Wissens der erste, der in seinem Buche « Sein und Gewissen » das Ergebnis eines umfassenden Versuchs der Begegnung vorlegt [1]. Das Thema bedeutet keine Einengung. « 'Sein und Gewissen' als Fragestellung soll bereits im Titel ein Hinweis sein auf den metaphysischen Ursprung der Gewissensregung » (11). Acht weit ausholende ontologische bzw. fundamentalontologische Kapitel bereiten das letzte Kapitel « Sinnerfüllung von Sein und Gewissen » (307-347) vor. Im Rahmen dieses Beitrages kann der Inhaltsreichtum des Werkes nicht wiedergegeben werden. Wir wollen uns darum auf folgende Punkte beschränken : 1. Bemerkungen zur Methode ; 2. der durchgehende Gedankenzug ; 3. Kritik des interpretatorischen Nachweises der Grundgedanken bei Thomas ; 4. Würdigung des thomistischen Gesamtanliegens H.s ; 5. Bemerkungen zur Heidegger-Interpretation H.s ; 6. Wünsche für weitere Begegnungsversuche.

[1] Johannes Michael Hollenbach S. J., *Sein und Gewissen. Über den Ursprung der Gewissensregung. Eine Begegnung zwischen Martin Heidegger und thomistischer Philosophie.* Bruno Grimm-Verlag für Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden 1954. 375 S. — Im selben Verlag erschien vorher ein Werk, dessen Titel eine andere Fragestellung anzeigt : Joseph Möller, Existenzialphilosophie und katholische Theologie (Baden-Baden 1952). M. spricht im Hinblick auf die bisher vorliegende Literatur des deutschen Sprachraums von dem « philosophischen Bemühen, ... die thomistische Philosophie im Lichte der Problematik der neueren Philosophie zu bedenken » (193, A. 9) und nennt J. B. Lotz, G. Siewerth. K. Rahner, M. Müller, H. U. v. Balthasar, B. Welte. Von den Genannten hat B. Welte Karl Jaspers und thomistische Philosophie konfrontiert (Symposion II [Freiburg Br. 1949] 1-190) und Max Müller den zentralen Punkt der Begegnung zwischen Heidegger und Thomas anvisiert : den Vergleich des thomistischen *esse* (actus essendi) als Prinzip mit dem Heideggerschen « Sein ». Leider wird Hollenbach in seiner Auseinandersetzung mit M. Müller (60 ff.) diesem fruchtbaren Gedanken nicht gerecht. Er berücksichtigt den entscheidenden I. Exkurs in « Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart » (Heidelberg 1949) 87 ff., und die entscheidenden Abschnitte in « Sein und Geist » (Tübingen 1940) überhaupt nicht.

1. Bemerkungen zur Methode

Das Vorgehen H.s ist von einem bohrenden philosophischen Fragen, weniger aber von didaktischen Gesichtspunkten geleitet. Die Einleitung erweist die Berechtigung, « zunächst die metaphysischen Voraussetzungen Heideggers mit denen der aristotelisch-thomistischen Tradition zu vergleichen » (12). Lange Abschnitte sind der Darstellung der « metaphysischen Voraussetzungen Heideggers » gewidmet. Aber statt Heideggers Gedanken einem Leser, dem Heideggers Sprache ungewohnt ist, nahezubringen — wieweit das möglich ist, kann hier nicht entschieden werden —, werden lange zusammenhängende Abschnitte aus verschiedenen Schriften in mehr oder weniger ausführlichen Auszügen zitiert. Der Leser bekommt also die Sprache Heideggers vorgelegt, nicht aber die Strenge des Gedankens, der keine derartigen Auszüge verträgt. Die Zwischenbemerkungen des Verfassers, in denen sich Inhaltsangabe und Kritik mischen, vermögen diesen Nachteil nicht wettzumachen. Er läßt sich durch dieses Nachverfolgen Heideggerscher Abschnitte zuweilen auch zu weit von seinem eigenen Gedankenzug abführen und hebt nicht deutlich genug heraus, wo dieser wieder aufgenommen wird. Die eigenen Grundgedanken, von denen die ganze Auseinandersetzung bestimmt ist, kommen überhaupt zu kurz und werden weder systematisch noch interpretatorisch (von Thomas her) zureichend begründet. Wir versuchen nun, diese Grundgedanken herauszuheben.

2. Der durchgehende Gedankenzug [1]

Hollenbach ist mit Heidegger darin einig, daß eine « immanent psychologische Deutung » des Gewissensphänomens (17) zu kurz trägt, daß dieses vielmehr eine « ontologische » Deutung fordert. Die Frage ist, ob Heidegger dem Rufcharakter, genauer : dem fordernden Charakter des Gewissensrufes und der « Fremdheit » der rufenden Macht, gerecht wird, oder ob er nicht bei einer « immanent anthropologischen » Deutung stehen bleibt (16 f.). Die Antwort ist bereits thesenhaft in der Einleitung ausgesprochen : « Schließlich deutet die Eigenart des Gewissensphänomens — sein unerbittlich fordernder Charakter, wodurch die Personmitte aufgewühlt und bedrängt wird — auf einen Ursprung dieser Regung, der mit dem Handelnden kaum identisch sein kann und dennoch eine personale Macht sein muß. Gerade dieser entscheidende Grundcharakter des Gewissensphänomens bleibt in allen Gewissensdeutungen ungeklärt, die von vornherein darauf verzichten, sich mit der Möglichkeit einer natürlichen Erkenntnis des Daseins Gottes auseinanderzusetzen » (12). Daß und warum Heidegger unter dieses Urteil fällt, soll der Verlauf der Arbeit klären.

Aber auch die « Tradition », als deren Vertreter Thomas von Aquin herangezogen wird, könnte dem Gewissensphänomen nicht gerecht werden, wenn Heideggers Vorwurf zu Recht bestünde, sie würde ihren Seinsbegriff

[2] Eine gute Zusammenfassung bietet die Selbstbesprechung H.s in den « Stimmen der Zeit », 81. Jg., 157. Bd. (1955/56) 70-72.

am *Vorhandenen* orientieren und Schuld « als Nichtvorhandensein eines Gesollten » auslegen (18). Gegenüber diesem Vorwurf soll das lange zweite Kapitel (44-159) zeigen, daß « Sein und Person in 'traditioneller' Sicht », genauer : im ursprünglichen, erst durch die neuzeitliche Fragestellung voll ans Licht zu bringenden (165) Denken des hl. Thomas, gerade nicht am Vorhandenen orientiert sind.

« Erst die wesenhafte Dynamik des geistigen Seins, das sich aus Einsicht und Selbstbejahung konstituiert, gibt die Voraussetzung ab für das Wirken des Gewissens » (100). Nach Hollenbach legt Thomas dieses dynamische geistige Sein nicht von der dinglich verstandenen Substanz her aus, sondern umgekehrt die Substanzialität vom dynamischen In-sich-selbst-sein des Geistes (48). « Im Sich-wissen und Sich-bejahen wird das In-sich-selbst-sein der endlichen Geistsubstanz konstituiert » (51). Der Mensch ist aber nicht nur in-sich-selbst-seiender Geist, sondern vermittels des ihm zugehörigen Stoffes, bzw. vermittels des vom Geist als Seele aus dem Stoff gefügten Leibes (76) auf die stoffliche Umwelt bezogen. « Die Stoffgebundenheit vermittelt ... einen dreifachen Bereich verschiedener Stoffgefüge : das *Sinngefüge* [3] des wahrnehmenden Leibes in bezug auf die wahrnehmbare Umwelt, das *Lebensgefüge* des organischen Leibes in bezug auf die lebenvermittelnde Umwelt, das *Zeuggefüge* des werkzeuglichen Leibes in bezug auf verfügbare und fügbare Umwelt » (77). Diese beiden Wesensmomente des Menschen sind ontologisch gestaffelt. Wie der Menschengeist nicht zeitlich, aber ontologisch « vor » dem Leib ist, so ist die Selbsterfahrung zwar nicht psychologisch-genetisch, aber ontologisch « vor » der Welterfahrung (vgl. 245 u. a.). « Einem möglichen In-der-Welt-sein geht ... ontologisch ein tätiges In-sich-selbst-sein als Grundverfassung des Menschen voraus. Erst dieses tätige In-sich-selbst-sein begründet die Identitätsbeziehung des 'denkenden' Subjektes mit sich selbst als erstem und unmittelbarem 'Objekt'. Erst diese im Wissen um eigenes Sein vollzogene Identität zwischen Subjekt und Objekt, worin sich ... die ursprüngliche Wahrheit für den Menschen findet, begründet die Möglichkeit objektivierender Seinsaussagen. Nicht weil das Subjekt von einem 'leeren' Innen auf ein objektives Außen stößt, kann es Sein als solches erkennen und aussagen, sondern weil das sog. 'denkende' Subjekt primär 'Sein'-denkendes Subjekt, d. h. ein das Eigensein als 'Objekt' erfassendes Subjekt ist, ein *ontologisches Subjekt* » (93). Diesen Sachverhalt kennzeichnet H. als « über-weltliches In-der-Welt-sein » (Titel des 5. Kap. ; vgl. 233, 245 u. a.). Das « Überweltliche » daran, das einsehende und bejahende « Bezogensein des Geistwesens zu sich selbst », begründet vor aller Weltbeziehung das « Beziehung-sein des geschaffenen Geistwesens zum Schöpfer » (105). Genauer : « Aus der sich vollziehenden Einsicht und Grundneigung » auf das eigene Sein hin geht das Selbstsein als Person hervor (112). « Erst dieses einzelne Selbst ist der 'Träger' jener Beziehung, in der sich das Geschöpf an den Urheber des Seins zurückgibt » (105). Worin ist diese « Rückgabe » begründet ? « Die *Grundneigung* der Geistnatur zum Gutsein im allgemeinen ... ist ausgerichtet auf den Zustand

[3] Hervorhebungen in den Zitaten von H.

ontologischer Freiheit ... Das Glücksverlangen des Geschöpfes ist das Verlangen nach Teilnahme an » der « seligen Freiheit des Schöpfers » (112). Dieses Verlangen erfüllt sich dadurch, « daß die aus Seins-Einsicht erzeugte Grundneigung zum eigenen Sein zur sich hingebenden Antwort frei wird, weil sich das Geschöpf aus sich selbst als *Knecht* des Schöpfers versteht. Als wesenhafter Knecht kann die geschaffene Person weder über ihr eigenes Sein noch über ihr eigenes Tun verfügen, wie sie will. Der wesenhafte Knecht ist *frei zum Dienst vor dem Herrn.* Über das Sein des Knechtes verfügt der Herr allein. Über das Tun des Knechtes verfügt zwar der Knecht, aber nicht in Verantwortung vor sich, sondern in Verantwortung vor dem Herrn » (117). Durch dieses freie Tun wird die menschliche Person das, wozu sie ursprünglich in ihrem « Sein schlechthin vorentworfen ist » : Ganzheit. « Auf die Wahrung dieser Ganzheit weist das Gewissen hin. Was das Seiende sein soll, das schuldet es als Knecht dem Herrn. Darauf beruht die ursprüngliche 'Schuldigkeit' des Knechtes. Erfüllt er diese nicht, dann macht er sich schuldig, d. h. er bleibt hinter der geforderten Ganzheit zurück ... Schuld ist ... nur dort, wo eine Person freiwilliges Handeln auf ein Ziel schuldet. Sie macht sich dadurch schuldig, daß sie die ursprünglich geschuldete Tätigkeit hinterzieht, nicht leistet (I 48, 5 : ... per subtractionem debitae operationis) » (125). Hier zeigt sich die formale Entsprechung und der inhaltliche Unterschied der so ausgelegten thomistischen Lehre gegenüber Heiddeggers ontologischer Schuldinterpretation. Formale Entsprechung, insofern bei Thomas *und* Heidegger ein ontologisches Schuldigsein existentiale Bedingung der Möglichkeit moralischer Schuld ist ; inhaltliche Verschiedenheit, insofern bei Heidegger der Mensch sich selbst als « Dasein » gegenüber ursprünglich schuldig ist, bei Thomas der Mensch Gott als dem Schöpfer seines Seins gegenüber (vgl. 125 f.). Diese Hinordnung des von Gott verfügten geschöpflichen Eigenseins auf ihn als den verfügenden Schöpfer setzt nach Hollenbach voraus, daß der Mensch aus seinem Eigensein das Dasein Gottes erkennen kann. Das aber ist nach H. auf Grund des oben gekennzeichneten « überweltlichen In-der-Welt-seins » möglich. Diese Zusammenhänge versucht er vor allem in einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Heideggers Kant-Interpretation zu erweisen (3. bis 5. Kap.).

Von seinem Ansatz aus versucht Hollenbach im 7. und 8. Kap. Wege natürlicher Gotteserkenntnis aufzuzeigen. « Die 'Wirkung', aus der wir ... grundlegend Gott als daseiend begreifen, ist das Wissen um das eigene verfügte Wirklichsein » (265 ; vgl. 266, 277 ff. u. a.). So glaubt H. im letzten § des 8. Kap. und im abschließenden 9. Kap. zeigen zu können : In der Urneigung zu sich selbst liegt — da dieses Selbst sich als verfügtes zeigt — eine *unabweisbare « 'Vorliebe' für das Anerkanntsein durch Gott »*. Diese « Vorliebe für Gott ermöglicht die Regung des Gewissens » (306). Das verfügte Selbstsein zeigt sich (in der Auseinandersetzung mit Kants Freiheitslehre) als verfügtes Freisein. Der Mensch erfährt, « daß ein Anderer da sein muß, dem er sich fügen soll. Nur im Sich-fügen unter die absolute Verfügungsmacht dieses Anderen weiß sich der Mensch als Ganzes, d. h. glücklich. Im-Einklang-sein mit diesem Anderen ist das Ziel des geschöpflichen Stre-

bens » (311). « *In der Gewissensregung bekundet sich der Widerspruch mit sich selbst, aber so, daß sie ein Zeichen ist für den drohenden oder vollzogenen Widerspruch zu Gott* » (328). Nächster Möglichkeitsgrund dieser Gewissensregung ist der Akt der (als « die durch die natürliche Gotteserkenntnis » im gekennzeichneten Sinne « aufgerufene und ausgerichtete Grundneigung und Urleidenschaft des Willens » ausgelegten) *Synteresis* (334). Dieser Akt ist « Widerstreit gegen das Böse *durch* Neigung zum Guten » (336 u. a.). Er wird « 'ausgelöst' ... im Vollzug der Freiheit durch die Erkenntnis des Daseins Gottes oder entsprechender Ersatzinstanzen » (336). Der Grundakt des Gewissens ist demnach zugleich unser Akt und ein durch die anerkennende Hinbeziehung unseres Daseins auf Gottes Dasein von Gott her empfangener Spruch (346). « So kommt der Gewissensruf tatsächlich '*aus* mir und doch *über* mich' (SZ 275) ; aber aus *mir* und zugleich von einem *Anderen* » (347).

3. Kritik des interpretatorischen Nachweises der Grundgedanken bei Thomas von Aquin (Beispiele)

In immer wiederholten Ansätzen versucht H., Thomas als Kronzeugen für seine Ausgangsthese heranzuziehen : das eigentlich Seiende, die Substanz, müsse vom dynamischen In-sich-selbst-sein des Geistes her verstanden werden. Wie kämen wir sonst dazu, in positiver Weise (d. h. nicht nur negativ als Abgrenzung vom In-einem-anderen-sein) vom In-sich-sein zu reden ? « St. Thomas gibt darauf Antwort : Selbstbewußtsein ist dasselbe wie In-sich-sein. Der Aquinate kennt also auch eine positive Umschreibung des Substanzbegriffs. Gewiß hat er das Selbstbewußtsein nicht systematisch in diesen Zusammenhang gebracht. Das nur nebenher genannte, aber klar gesehene Wissen um die eigene Existenz hat er nicht in die Problematik des Seinsbegriffes und folgerichtig auch des Substanzbegriffes hineingenommen. Aber dieses übersinnliche Wissen um Eigendasein ist ja eine unmittelbare Bekundung des Nicht-in-einem-andern-sein. Das heißt aber : dem Begreifen des 'Nicht-in-einem-andern-sein' geht voraus das positive Erfassen des In-sich-seins durch die Selbstgegenwärtigkeit der Geistseele. Der 'Substanz'-begriff ist formalisiertes Ichbewußtsein. Und die Übertragung des ursprünglich erfaßten In-sich-seins auf die Stoffwelt wird dann zu einer Versubstantialisierung der Stoffweltdinge ... Ist aber geklärt, daß In-sich-sein (wenigstens anlagemäßiges) Seinsbewußtsein, also Geistsein ist, dann gibt es überhaupt keine 'eigentlichen' Stoffsubstanzen, sondern nur substanzähnliche Stoffgefüge. Und diese Stoffgefüge rücken so in die Ebene der Substan*zergänzungen* (accidentia) der ersten Substanz. Das heißt : die Dinge der Stoffwelt sind Ergänzungen der *Person* des Menschen, der als stoffgebundenes Geistwesen auf 'Zubehör' wesentlich angewiesen ist » (280 f.).

Dankbar sind wir für die Bemerkung, daß Thomas diesen Zusammenhang nicht systematisch hergestellt hat. Allerdings wird dieser Zusammenhang von H. im Verlauf des ganzen Buches als thomistisch dargestellt. Stets und auch hier werden Thomastexte zum Beleg zitiert, werden in Anmerkungen Fundort und lateinischer Text angegeben. So an unserer Stelle zum

Beleg für « St. Thomas gibt darauf Antwort : Selbstbewußtsein ist dasselbe wie In-sich-sein » : « I 14, 2 ad 1 — redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem ('rem' an dieser Stelle versehentlich ausgelassen) subsistere in seipsa ... ». Dieser von H. oft angeführte Text (vgl. 93, 121, 276 f.), der durch ein Zitat des neuplatonischen Liber de causis (prop. XV) verursacht ist, besagt : Der neuplatonische bildhafte *Ausdruck* « Zurückkehren zur eigenen Wesenheit » bedeutet sachlich « Selbständig-in-sich-sein (vgl. De ver. 2, 2 ad 2) und meint dieses « In-sich-sein » auf den Stufen geistiger Selbstbewußtheit ; denn dort findet sich « reditio completa » (vgl. De ver. 1, 9). Es ist also gesagt, daß « Selbstbewußtsein » (wenn man diesen neuzeitlichen Ausdruck für einen thomistischen Gedanken anwenden will) eine hohe Verwirklichungsweise von Substanz anzeigt, nicht aber, daß geistige Substantialität mit Selbstbewußtsein identisch ist, noch weniger, daß Selbstbewußtsein allein eigentliche Substantialität sei.

Der Grund dieser Gleichsetzung von Substantialität und Selbstbewußtsein liegt darin, daß H. die Selbsterfassung, die von Thomas als Tätigkeit verstanden wird und beim Menschen im Gegenwärtigsein der Seele für den Geist *begründet* ist (vgl. De ver. 10, 8), als « Selbstbewußt*sein* » mit dem *Sein* im thomistischen Sinne (esse) gleichsetzt. Mit dem Prinzip « esse rei *proportionatur* eius operationi » (De spir. creat. 2 c) begründet H. seine These : « Im Sich-wissen und Sich-bejahen wird das In-sich-selbst-sein der endlichen Geistsubstanz *konstituiert* » (51). Aus der Bemerkung, daß die reinen Geistwesen Träger von Akzidentien nur im Bereich des Verstandes und Willens sein können (De spir. creat. 1 ad 1), scheint H. herauszulesen, daß die Potentialität zum Verstehen und Wollen identisch sei mit der Potentialität zum Sein (50). Er setzt zwar Sein nicht mit Tätigsein gleich, bezeichnet das Sein aber — unter Verkennung der ontologischen Bedeutung von « actualitas » — als « eine Art Tätigsein der Wesenheit » (actualitas quaedam essentiae, De spir. creat. 11 c) (53).

Schließlich läßt er noch Thomas selbst sagen, die Einsicht, in der der Verstand sein eigenes Wesen erfaßt, könne als das Wesen der Seele selbst verstanden werden. Es handelt sich da um grobe Mißverständnisse bei der Auslegung von De spir. creat. 11 ad 7. Zunächst wird die *prima et secunda operatio intellectus* « als Einsicht » ins eigene Wesen « und Gegenstandserkenntnis » mißverstanden. Dann wird ein Satz über diese *prima operatio* (« Einsicht ») falsch übersetzt. Der Satz lautet : « Sic igitur potest intelligi prima operatione intellectus essentia animae, ut scilicet intelligatur quod quid est absque potentiis ». Das wird im Text wiedergegeben (ohne daß diese Wiedergabe sich als unmittelbare Übersetzung gibt) mit : « In diesem Sinne kann das Tätigsein so verstanden werden, daß die Einsicht das Wesen der Seele selbst ist, so daß sie verstanden wird als das, was sie ohne Fähigkeiten ist » (53). Dahinter dürfte etwa folgende Übersetzung stehen : « So kann also unter der ersten Tätigkeit die Einsicht (intellectus als Nominativ) als Wesen der Seele verstanden werden, sodaß sie (die Seele) verstanden wird als das, was sie ohne Fähigkeiten ist ». Der Text bedeutet aber nach dem Zusammenhang und entsprechend der Terminologie des hl. Thomas : « So kann also vermittels der ersten Tätigkeit des Verstandes (intellectus als Genitiv —

gemeint ist die Wesenserfassung im Gegensatz zum urteilenden Erkennen) das Wesen der Seele so erfaßt werden, daß ihr Wassein ohne die Fähigkeiten (d. h. von ihnen absehend) erfaßt wird ». Auf diesen mißverstandenen Text baut H. einen Grundgedanken seines Buches auf. Vgl. etwa : « ... das Wort des hl. Thomas ..., daß die Tätigkeit des Intellektes, insofern er sich selbst erfaßt, als Wesen der Seele selbst verstanden werden könne » (73, mit Berufung auf denselben Text, wobei versehentlich, statt 11 ad 7, 9 ad 7 angegeben wird. Vgl. 86, 93, 95 u. a.). Es ist schwer verständlich, wie H. diese Auffassung dem Denker zuschreiben kann, der im selben Artikel (De spir. creat. 11 ad 1) sagt : « ... nullus unquam opinatur, nisi insanus, quod habitus et actus animae sint ipsa eius essentia ».

Wenn dann aus Thomas (De pot. 7, 2) herausgelesen wird, daß « die eigene Existenz, das eigene Dasein ... von jedem geschaffenen Seienden als einer Zweitursache hervorgebracht » wird « in Kraft der ersten Ursache » (59 ; von der Hervorbringung der *eigenen* Existenz spricht Thomas bei der Betrachtung der causae secundae überhaupt nicht ; für ihn ist der Begriff der « causa sui » ein Widerspruch in sich), ist die Auffassung nur konsequent, der *intellectus agens* sei « identisch mit der aktuierten Wesenheit der Geistseele » und bringe ihr eigenes Sein hervor (73 ; vgl. 75). Nur hat das mit Thomas nichts mehr zu tun, wenn H. auch einen Text beibringt (in De an. I l. 2 n. 20), in welchem er das « per se » im Sinne einer aktiven Selbsthervorbringung auszulegen scheint.

Daß nur « die seinsbewußte ... Grundgestalt (H.s Übersetzung von « substantia prima » [4]) 'Sein' im eigentlichen Sinne » ist (95), liest H. aus einem Text heraus, in dem ganz allgemein von den substantiae die Rede ist (in Met. IV l. 1 nn. 539-543). « Substanz » wird also bereits selbstverständlich als seinsbewußte, d. h. bei H. : selbstbewußte, Substanz ausgelegt. « Selbstbewußtsein » sei « metaphysisch gemeint », liest H. aus einer von Thomas wohlwollend erwogenen Möglichkeit der Augustinusinterpretation (De ver. 10, 1 ad 1) heraus (171). Eine ausführliche Auslegung von De ver. 10, 8 soll die Auffassung des hl. Thomas vom menschlichen « Selbstbewußtsein » darlegen. Was Thomas dort von der ontologischen Grundlage der Erkenntnis des *Daseins* der eigenen Seele sagt, beansprucht H. irrtümlich teilweise für die wurzelhafte, « anlagemäßige » (habitualis) *Wesens*erkenntnis der eigenen Seele, nämlich die Selbstgegenwart der Seele (ebd.). Der ontologische Primat der « Selbstschau » vor der Gegenstandserkenntnis (172) widerspricht der Intention des Artikels und dem Denken des hl. Thomas überhaupt. Nach Thomas eröffnet der *intellectus agens* den Seinshorizont vermittels der *prima principia*, die er bei der ersten Begegnung mit der sinnfälligen Wirklichkeit liefert (vgl. De ver. 10, 6 c ; CG II 78 ; in Met. IV l. 6 nn. 599, 605 u. a.). Nach H. « 'schafft' » der intellectus agens « das Wissen um das eigene Dasein und so den Seinsbegriff des 'ens per communitatem', der alles irgendwie 'zusammenfaßt', insofern erst vom Wissen um das eigene Dasein Seiendes überhaupt als solches erkannt werden kann » (243). « Einsicht in das

[4] Die Übersetzungen der thomistischen Termini sind eigenwillig, aber teilweise recht glücklich, so etwa « Fügbarkeit » für « potentia » (non operativa).

Wirklichsein ist grundlegend und ursprünglich immer nur Einsicht in das *eigene* Wirklichsein » (279).

Es hat nichts mehr mit Thomas-Interpretation zu tun, wenn H. schließlich behauptet, sein Gottesbeweis vom Eigensein her (vgl. oben unter 2.) stehe hinter den *quinque viae* des hl. Thomas : « Die fünf Wege der Gotteserkenntnis, wie sie St. Thomas in der Summa Theologiae skizziert hat, sind letztlich eine Explizierung dessen, wie der Mensch an Hand der zu ihm gehörenden 'Umwelt' sich selbst im Vollzug seiner 'Wirkungen' hervorrufenden Freiheit zugleich als Wirkung, als verfügtes Eigensein, erfährt und begreift » (265). Wie « der 'Substanz'- Begriff ... formalisiertes Ichbewußtsein » ist (281), so sind die Wege der Gotteserkenntnis, insofern sie sich als « theoretische Schlußfolgerung aus einer objektiven Betrachtung der Welt » darstellen, nur « nachträgliche Formalisierungen einer Erkenntnis, die aus der lebendigen *Selbst*erfahrung im freien Umgang mit der Welt aufsteigt » (326 ; vgl. 327). Der Hinweis auf I 93, 6 ad 1 als Beleg für « die natürliche Gotteserkenntnis auf Grund der Selbsterkenntnis » (291) ist verfehlt. Ebenso der Hinweis auf De ver. 16, 1 ad 4 (333) als Beleg für den voluntativen Charakter der Synteresis (334).

Die hier herausgegriffenen Beispiele unglücklicher bzw. unmöglicher Thomasinterpretation zur Begründung der Grundgedanken H.s sollen nicht den Eindruck erwecken, als ob dem Buch aller Wert für das Thomasverständnis abgehe. Wir finden recht glückliche Ansätze zu seiner Förderung, besonders zu einem vertieften Verständnis der Gewissens- (vgl. 101 f., 124 f., 328 ff.) und Freiheitslehre (vgl. 109 ff., 298 f.).

4. Zur Würdigung des thomistischen Gesamtanliegens bei Hollenbach

In diesen Ansätzen sehen wir einen verdienstvollen Vorstoß H.s. Denn bisher ist die Gewissens- und Freiheitslehre des hl. Thomas kaum noch dazu ausgewertet worden, seine ursprüngliche Anthropologie aufzudecken [5]. Es ist ein Verdienst H.s, das grundsätzlich schon öfters behandelte Verhältnis von *esse* und *agere* im Hinblick auf eine Auslegung des Menschen von ihm selbst her zum Thema gemacht zu haben — wenn auch die Quasi-Identifizierung von *esse* und *agere* abzulehnen ist. Es ist ein Verdienst, das Verhältnis des Menschen zu der sinnlichen Welt, in der er leibhaftig steht, untersucht zu haben — wenn auch die Abwertung der untermenschlichen Bereiche zum Quasi-Akzidenz des Menschen unthomistisch und sinnwidrig ist. Es ist ein Verdienst, die nicht - theoretische Seite des menschlichen In-der-Welt-seins (Verfügen, Gebrauchen usw.) dem thomistischen Denken nahegebracht zu haben — wenn auch das hierfür ergiebigste Lehrstück des hl. Thomas, die Lehre von den menschlichen Leidenschaften [6], überhaupt

[5] Eine rühmliche Ausnahme hinsichtlich der Freiheitslehre bildet die Einleitung Gustav SIEWERTHS zu den von P. Placidus WEHBRINK O. P. übersetzten Texten des Thomas von Aquin über die menschliche Willensfreiheit (Düsseldorf 1954).

[6] Vgl. Band 10 der Deutschen Thomasausgabe (Heidelberg-Graz 1955).

nicht berücksichtigt wurde. Es ist ein Verdienst, nach der Bedeutung des personalen Gottesverhältnisses im philosophischen Denken des hl. Thomas gefragt zu haben, — wenn es auch dessen Grundanliegen widerspricht, dieses Verhältnis durch eine Unterbewertung der Welt als unmittelbarer darstellen zu wollen.

So ist trotz aller Kritik das entschiedene Bemühen um ein ursprüngliches ontologisches Verstehen des Menschen anzuerkennen.

5. Bemerkungen zu Hollenbachs Heidegger-Interpretation

Durch die Unterbewertung der Welt ist eine wesentliche Begegnungsmöglichkeit zwischen Thomas und Heidegger verbaut worden. Wenn auch manche Abschnitte aus « Sein und Zeit » den Eindruck erwecken können, Heidegger lege die « Welt » nur als Ganzheit des dem Menschen « zuhandenen Zeugs » aus, so eröffnet bereits *diese* Ganzheit als Verweisungsganzheit (vgl. SZ §§ 16-18) einen unbegrenzten Horizont. Aber hier handelt es sich nur um den unmittelbaren *Zugang* zur « Welt » (SZ S. 66 ff.). « Welt » als « Charakter des Daseins selbst » (ebd. S. 64) ist so weit, wie der Mensch geöffnet ist (vgl. ebd. S. 65). Das « In-der-Welt-sein » ist trotz aller methodischen und in « Sein und Zeit » vielleicht mehr als nur methodischen Beschränkung [7] nicht in dem Sinne « horizontal », wie Hollenbach das immer wieder betont, die « Transzendenz » nicht so nach oben abgeriegelt, wie er es Heidegger vorwirft (passim, vgl. etwa 299 ; vgl. dagegen die eigenen Klarstellungen Heideggers : bereits 1929 in « Vom Wesen des Grundes », in der 3. Aufl. 1949, S. 36 Anm. ; im « Humanismusbrief » [Bern 1947] 101 ff.). Der Grund des Mißverständnisses liegt darin, daß Hollenbach annimmt, es gehe in der Frage nach dem « Sinn von Sein » (allein) um « dieses Sein, zu dem sich das Dasein (Mensch) immer irgendwie verhält » = *Existenz* (20), und dieses eigene Sein werde im « Verstehen » nur « als : *daß* ich bin » gelichtet (269). Heidegger hatte aber in den programmatischen ersten Seiten von « Sein und Zeit » klargestellt, daß er nach dem « Sinn von Sein » schlechthin fragt (SZ 1 ff.), und daß die Analytik des « Daseins » (des Menschen) nur im *Dienst* dieser Frage steht (SZ 5 ff. ; vgl. 436 ff. ; Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? » 5. Aufl. 1949, 14 ff.). Er hatte ebenfalls klargestellt, daß für ihn Sein Sein von Seiendem besagt (SZ 6), daß er sich also grundsätzlich im Bereich der Endlichkeit aufhält ; aber auch, daß sein Denken sich für

[7] Gerade bei der Gewissensanalyse in SZ hat man das Gefühl einer mehr als « methodischen » Ausschließung Gottes, obgleich die im Zusammenhang mit dem Schuldphänomen gemachte Bemerkung über die Trennung von existentialer Analyse und theologischer Auslegung (SZ 306, Anm. 1) sicher auch hier gelten soll. Wir stimmen Hollenbach zu, daß nur Gott als personaler « Rufer » das Gewissensphänomen befriedigend erklären kann (s. o. unter 2.). Andererseits « bemüht » gerade Thomas Gott nicht voreilig, wie H. selbst in seinen Darlegungen über die Synteresis (330 ff.) zeigt. H. s. von uns (am Schluß von 2.) zitierter Schlußsatz zeigt prägnant, daß eine echte Begegnung zwischen Heidegger und Thomas auch an der Gewissensanalyse nicht zu scheitern braucht.

« die Möglichkeit der Erschließung eines noch ursprünglicheren universaleren Horizontes » offenhält (SZ 26). In späteren Veröffentlichungen deutet sich immer mehr an, wohin diese Offenheit sich öffnen kann (vgl. etwa Humanismusbrief a. a. O. 102 f. ; « Der Feldweg », Wort und Wahrheit V/1 (1950) 269 ; den Vortrag von 1951 : « ... dichterisch wohnet der Mensch ... » in : Vorträge und Aufsätze, 1954, 187 ff.), nämlich fragend zu Gott hin. Und das « Nichts » in der Vorlesung « Was ist Metaphysik ? » steht (jedenfalls in der Selbstinterpretation : Nachwort von 1943/49) dem « Nichts » der « negativen Theologie » näher als der Behauptung Hollenbachs, es könne « nichts anderes sein ... als die eigene Nichtigkeit und Endlichkeit » (102 ; vgl. 301 ; dazu Heidegger, « Was ist Metaphysik ? » a. a. O. 36, 41). Die radikale Frage nach der Endlichkeit im « Kantbuch », auf das sich Hollenbach immer wieder beruft, ist nicht als Übernahme der Kantschen « Grenzziehung » zu deuten, wie Hollenbach es tut (12 und passim).

Der subjektivistische Ansatz H.s verbaut ihm den Zugang zum « In-der-Welt-sein » Heideggers (vgl. 222, 230 ff., 237, 245, 249) wie zur Seinsoffenheit des Menschen bei Thomas.

6. Wünsche für weitere Begegnungsversuche

Somit kann von Hollenbachs Ansatz aus eine dringlich gewordene Aufgabe der Begegnung nicht in Angriff genommen werden, nämlich : die durch Heidegger sich anbahnende Überwindung des neuzeitlichen Subjektivismus vom Denken des hl. Thomas her in ihre eigentliche Dimension zu bringen. Diese Dimension ist von Hollenbach nicht erreicht, weil er trotz mancher, z. T. etwas unglücklicher [8], Annäherungsversuche die beiden Denker dadurch voneinander absetzt, daß er Thomas in einem vielleicht von Formulierungen Heideggers sowie von einem pädagogisch-seelsorglichen Anliegen [9] angeregten Sinne umdeutet.

Begegnung zwischen zwei so verschiedenen Denkern, die auf verschiedene Weise versuchen, dem Seienden « auf den Grund zu gehen », indem sie nach dem Sein fragen, kann nur dadurch geschehen, daß wir von beiden Seiten her soweit vorstoßen, daß die gemeinsame Grundfrage in den Blick kommt und die Grundantworten auf ihre Gemeinsamkeit und Verschiedenheit hin konfrontiert werden können. Das hat Hollenbach zweifellos gewollt und versucht, aber wohl nicht erreicht. Wir sind überzeugt, daß sein Buch sowohl durch seine wertvollen Fragestellungen und Ansätze als auch durch seine Mängel das Gespräch zwischen Martin Heidegger und Thomas von Aquin fördern kann.

[8] Vgl. etwa 101. Die *potentia pura* des hl. Thomas und das « Nichts » Heideggers haben doch wohl nichts miteinander zu tun !

[9] Vgl. die Selbstbesprechung H.s, a. a. O. 72.