

## Das Sein des Seienden

Anmerkungen zu Gustav Siewerths „theologischer Metaphysik“ des Seins

### 1. Einführung

Die Entwicklung von Gustav Siewerths Metaphysik des Seins innerhalb seines Werkes ist bereits von hierfür Berufeneren und Kundigeren zum Gegenstand gelehrter und gehaltvoller Abhandlungen gemacht worden; verweisen möchte ich dabei auf die umfangreichere Einleitung Alma von Stockhausens in dem von ihr herausgegebenen dritten Band der *Gesammelten Werke* Gustav Siewerths, in der sie Siewerths Denken im Ganzen, insbesondere aber seine in dem Aufsatz „Die Differenz von Sein und Seiend“ entfaltete Metaphysik des Seins einer gründlichen und kenntnisreichen Interpretation unterzogen hat<sup>1</sup>; mit Nachdruck möchte ich in diesem Zusammenhang auf die beiden Dissertationen von Andrzej Wierciński verweisen, und zwar sowohl auf seine Dissertation über die scholastischen Vorbedingungen der Metaphysik Gustav Siewerths<sup>2</sup> als auch und mehr noch auf seine erste Dissertation *Über die Differenz im Sein. Metaphysische Überlegungen zu Gustav Siewerths Werk*, in der Siewerths Metaphysik sowohl des Seins als auch des *ens*, das heißt des Seienden, einer ausführlichen und eindringlichen Untersuchung unterzogen worden sind<sup>3</sup>. Jüngst hat Andrzej Wierciński eine monographische Zusammenfassung seiner umfassenden Studien zu Siewerths

---

<sup>1</sup> Vgl. A. v. Stockhausen, Einleitung, in: G. Siewerth, *Gesammelte Werke* III, Düsseldorf 1971, 9-46.

<sup>2</sup> Vgl. A. Wierciński, *Die scholastischen Vorbedingungen der Metaphysik Gustav Siewerths. Eine historisch-kritische Studie mit Bezug auf die Seinsvergessenheitstheorie Martin Heideggers*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Bd. 329, Frankfurt a. M. u. a. 1991.

<sup>3</sup> Vgl. A. Wierciński, *Über die Differenz im Sein. Metaphysische Überlegungen zu Gustav Siewerths Werk*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XX Philosophie, Bd. 283, Frankfurt a. M. u. a. 1989.

Seinslehre und Metaphysik in englischer Sprache vorgelegt<sup>4</sup>. Für die Siewerth-Interpretationen anderer Sachkundiger wie etwa Manuel Cabada Castro<sup>5</sup>, Emmanuel Tourpe<sup>6</sup> und Michael Schulz<sup>7</sup> gilt Entsprechendes<sup>8</sup>. Es wäre daher vermessen, wenn ich diesen von ausgewiesenen und namhaften Siewerth-Kennern vorgelegten Interpretationen hier eine eigene an die Seite stellen wollte, die einen auch nur annähernd umfassenden Anspruch erheben und vor allem erfüllen könnte. Vielmehr sollen hier nur einige bescheidene Überlegungen zu Gustav Siewerths „theologischer Metaphysik“ des Seins vorgetragen werden, die mir aus meiner Lektüre der kleinen, von Siewerth 1958 publizierten Schrift *Das Sein als Gleichnis Gottes* erwachsen sind, die bekanntermaßen in den von Franz-Anton Schwarz bearbeiteten ersten Band der *Gesammelten Werke* Gustav Siewerths aufgenommen worden ist<sup>9</sup>. Siewerths dieser Schrift anvertraute metaphysische Überlegungen können, wie von Kennern dieser Thematik bestätigt wird, als eine kleine Summe seiner späten, vielleicht auch reifen – aber dies soll gar nicht beurteilt werden – Seinslehre verstanden werden. Erklärungsbedürftig ist zunächst der Untertitel meines Beitrags „Anmerkungen zu Gustav Siewerths ‚theologischer Metaphysik‘ des Seins“, und zwar nicht sein bewußter Anmerkungscharakter, sondern seine Kennzeichnung von Siewerths Metaphysik als einer „theologischen“, da der Ausdruck einer „theologischen Metaphysik“ in sich widersprüchlich zu sein scheint: Denn wir sind gemäß der herkömmlichen methodischen Unterscheidung von Theologie und Philosophie gewohnt anzunehmen, daß ein gedankliches Ge-

<sup>4</sup> Vgl. A. *Wierciński*, *Inspired Metaphysics? Gustav Siewerth's Hermeneutic Reading of The Onto-Theological Tradition*, Toronto 2003.

<sup>5</sup> Vgl. M. *Cabada Castro*, *Sein und Gott bei Gustav Siewerth*, Düsseldorf 1971.

<sup>6</sup> Vgl. E. *Tourpe*, *Siewerth après Siewerth. Le lien idéal de l'amour dans le thomisme spéculatif de Gustav Siewerth et la visée d'un réalisme transcendantal*, Louvain/Paris 1998.

<sup>7</sup> Vgl. M. *Schulz*, *Überlegungen zur ontologischen Grundfrage in Gustav Siewerths Werk „Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger“*, Einsiedeln 2003.

<sup>8</sup> Ausdrücklich hinweisen möchte ich in diesem Zusammenhang auch auf die jüngst erschienene Arbeit von M. *Remenyi*, *Die Anthropologie im Werk Gustav Siewerths* (Pontes, Bd. 12), Münster/Hamburg/London 2003, deren zweiter Teil die metaphysischen Grundlagen der Anthropologie Gustav Siewerths erarbeitet, vgl. ebd., 7-32.

<sup>9</sup> Vgl. G. *Siewerth*, *Das Sein als Gleichnis Gottes. Gesammelte Werke I*, Düsseldorf 1975, 651-685 [Abk. SG I].

bäude beziehungsweise ein System, wenn es theologischer Natur ist, unbewiesene, das heißt nicht mehr rational begründete und abgeleitete inhaltliche Voraussetzungen in Anspruch nimmt, die den Charakter von religiösen Glaubensüberzeugungen besitzen. Wenn aber ein System metaphysischer und damit philosophischer Natur ist, denn die Metaphysik ist ja eine Teildisziplin der Philosophie, so bedeutet dies für uns, daß es seinen Argumentationen gerade nicht unbewiesene Aussagen und damit auch nicht den Inhalt religiöser Glaubensüberzeugungen zugrundelegt und auch nicht zugrundelegen darf. Also entweder Theologie oder Metaphysik; aber eine „theologische Metaphysik“ scheint doch, so gesehen, ein hölzernes Eisen, das heißt ein Widerspruch in sich, zu sein. Diesen Ausdruck einer „theologischen Metaphysik“ – in seinen veröffentlichten Schriften spricht Siewerth in bezug auf sein eigenes Denken meist von einer theologisch „durchlichteten“ oder theologisch „ermächtigten“ Metaphysik – habe ich im Untertitel meines Beitrags bewußt in Anführungszeichen gesetzt, weil er den Charakter eines Zitats besitzt. Denn nach Auskunft von Walter Warnach in dessen Nachwort zur Ausgabe der *Gesammelten Werke* Gustav Siewerths am Ende ihres ersten Bandes<sup>10</sup> spricht Gustav Siewerth in seinen Aufzeichnungen verschiedentlich selbst von seinem eigenen System als einer „theologischen Metaphysik“ – eine in ihrem Wortlaut zwar, wie wir sahen, paradox anmutende Selbstbezeichnung, die mir allerdings dem metaphysischen Denken zumindest des späteren Siewerth nach seinem frühen Hauptwerk *Der Thomismus als Identitätssystem* präzise gerecht zu werden scheint. Diese These soll im folgenden anhand

---

<sup>10</sup> Vgl. W. Warnach, Nachwort zur Ausgabe der *Gesammelten Werke*, in: G. Siewerth, *Gesammelte Werke I*, Düsseldorf 1975, 688 f.: „Siewerth hat diese gigantische Arbeit unternommen in der Zuversicht, auf diesem Weg erneut auf die tragenden Gründe zu stoßen, auf denen sich so etwas wie eine „theologische Metaphysik“ (also das Gegenteil einer „metaphysischen Theologie“) aufbauen ließe. Mit diesem gewagten Begriff einer „theologischen Metaphysik“, der sich verstreut in seinen Aufzeichnungen findet und dessen Ambivalenz sich Siewerth durchaus bewußt war, mag sein Versuch bezeichnet werden, ein Systemganzes zu entwerfen, das im Unterschied zu der von Feuerbach als „spekulative Religion“ inkriminierten Philosophie Hegels die Differenz von Glauben und Wissen nicht aufhebt, nicht „versöhnt“, sondern beide in eine so spannungsreiche Beziehung zueinander bringt, daß eines am anderen und durch das andere zu sich selbst ermächtigt wird.“

seiner Schrift *Das Sein als Gleichnis Gottes* exemplarisch entfaltet werden. Zu diesem Zweck müssen wir zunächst dem spekulativ höchst anspruchsvollen Gedankengang dieses Textes folgen, um uns erst nach unserer Rekonstruktion seines Argumentationsverlaufs abschließend fragen zu können, inwiefern hier der Versuch einer „theologischen Metaphysik“ vorliegt und schließlich auch ob eine solche „theologische Metaphysik“ ein sachlich legitimes Unternehmen darstellt.

## 2. Die Vorbildlichkeit der „theologischen“ Seinslehre des Thomas von Aquin

Im ersten Kapitel seiner Schrift *Das Sein als Gleichnis Gottes* charakterisiert Gustav Siewerth das neuzeitliche Denken als eine Verlassenheits- und Verfallsgeschichte des Seinsdenkens, die sich aus der Begriffslogik des späten Mittelalters heraus entwickelt habe<sup>11</sup>. Das Sein sei in der neuzeitlichen Philosophie zu einem „überabstrakten“, einem von aller Wirklichkeit losgelösten, „Begriff von Begriffen“, einer bloßen „Abstraktion vom Abstrakten“ degeneriert, einem reinen Bedeutungsgehalt beziehungsweise einer „einsinnigen Gattung“, „die einerseits die Mannigfaltigkeit des Wirklichen hinter sich hat und es nicht mehr berührt, andererseits aber kraft seiner Allgemeinheit ‚logisch‘ von allen Gegebenheiten ‚ausgesagt‘ oder ‚prädiziert‘ wird“<sup>12</sup>. Dementsprechend sei das philosophische Denken in der neuzeitlichen Philosophie, gemeint ist vor allem in der Philosophie Kants und des Deutschen Idealismus, insofern zur Belanglosigkeit verkommen, als es „gattungshaft allgemein, begrifflich formal und leer“<sup>13</sup> geworden sei,

---

<sup>11</sup> Vgl. SG I 65f: „Dieses neuzeitliche Denken hat seine Wurzeln in der Begriffslogik des späten Mittelalters, die unbedacht und unbedenkbar das Denken in die Reinheit, ins Geltende oder Gültige des Abstrakten nötigte. Dieses „Abstrakte“ ist nicht mehr eine verdeutlichende Hervorhebung des Wirklichen und seiner konstituierenden Gründe, die das Wirklichsein der Dinge ermöglichen und durchwalten. Es ist nicht von einem Wirklichen, dessen der Denkende von seinen Prinzipien her urteilend versichert ist, abgezogen, sondern von den in der philosophischen und theologischen Lehrtradition vorliegenden Bedeutungs- und Sinngehalten.“

<sup>12</sup> Vgl. SG I 65f.

<sup>13</sup> Vgl. SG I 65f.

weil es den Bezug auf das reale Sein verloren habe. Das reale Sein aber nennt Siewerth „das Sein als Sein, die Wirklichkeit alles Wirklichen oder das Sein des Seienden“<sup>14</sup>. Dieses Sein des Seienden aber bestimme auch in seiner Verborgenheit für den denkenden Menschen noch dessen geistiges Geschick. Denn weil es „Wesensort, Ursprung und Heimat des Denkens“<sup>15</sup> sei, mache das Verlassen dieses Wirklichen das menschliche Denken zu einem „unbehausten Flüchtling“, der von dem bloßen Begriff des Seins als dessen Schein gleichsam gefangengenommen und beirrt werde<sup>16</sup>. Denn das Sein des Seienden sei „aus sich selbst die Einheit des erkennenden Geistes mit den Dingen“ und damit „Grund und Möglichkeit aller Wahrheit und Gewißheit“<sup>17</sup>.

Das positive Gegenbild zur von ihm angenommenen und kritisierten Verflüchtigung des Seins in der Philosophiegeschichte des späten Mittelalters, und zwar schon bei Scotus, in der Barockscholastik, insbesondere bei Suárez, sowie des neuzeitlichen Idealismus aber ist für Siewerth bekanntermaßen das Denken des Thomas von Aquin. Dieses charakterisiert er bezeichnenderweise als eine Theologie, als eine Entfaltung der „sacra doctrina“, und damit nicht mehr als eine „Philosophie im eigentlichen Sinn“<sup>18</sup>; die Werke des Thomas von Aquin sind daher für Siewerth keine genuin philosophischen Schriften, sondern „vielmehr kontemplative, spekulative sapientia, Weisheit, die des göttlichen schöpferischen Grundes im Glauben versichert und der Liebe inne ist. Diese Weisheit ist durch das Wort und die Gnade Gottes ermächtigt, im Mysterium der offenbaren persönlichen Liebe zu verweilen, die sich als schöpferischen Grund und als durchwaltende Tiefe aller

---

<sup>14</sup> Vgl. SG I 653.

<sup>15</sup> Vgl. SG I 653.

<sup>16</sup> Vgl. SG I 653: „Ist das Sein des Seienden Wesensort, Ursprung und Heimat des Denkens, so ist derjenige, der diesen Grund verläßt, einem Unwesen und Unwirklichen ausgeliefert, auf Grund dessen er nicht mehr der Herr, sondern der ‚unbehauste Flüchtling‘, der umgetriebene Wanderer in der Wirnis des nicht mehr Bedenkbaren ist, das ihn jedoch durch den Schein des Ersten, Allgemeinsten und Absoluten gefangenimmt, das ihn durch eine abstrakte Selbigkeit beruhigt und ihn zugleich in allem, was er denkt und erstrebt, bedrängt und beirrt.“

<sup>17</sup> Vgl. SG I 654.

<sup>18</sup> Vgl. SG I 654.

Wirklichkeit und darin auch des Seins bezeugte“<sup>19</sup>. Diesem hier bewußt ausführlich vorgetragenen Zitat können wir entnehmen, daß die von Siewerth als maßgeblich, weil am meisten wahrheitsfähig erachtete Denkerpersönlichkeit des heiligen Thomas von Aquin für ihn ein Theologe und kein Philosoph gewesen ist<sup>20</sup>, was allerdings in dieser Einseitigkeit dem Selbstverständnis des geschichtlichen Thomas von Aquin nicht entspricht<sup>21</sup>. Maßgeblich und vorbildlich am Denken des Aquinaten ist für Siewerth, wie schon sein berühmtes Hauptwerk *Der Thomismus als Identitätssystem* zeigt, dessen metaphysisches Verständnis des Seins. Thomas ist für Siewerth daher, auch wenn er diesen Ausdruck in diesem Zusammenhang nicht eigens gebraucht, der „theologische Metaphysiker“ par excellence. Das thomanische Seinsdenken muß daher nach Siewerth den angenommenen christlichen Glauben als eine inhaltliche Erkenntnisquelle voraussetzen, wenn Thomas

---

<sup>19</sup> Vgl. SG I 654.

<sup>20</sup> Vgl. hierzu auch SG I 654: „Man hat den Aquinaten mit Recht ‚Thomas a creatore‘, den Denker des Schöpfers und der Schöpfung genannt. In dieser Bezeichnung kommt zum Ausdruck, daß Thomas mit Bedacht und Sorgfalt bemüht ist, in seiner theologischen Hinwendung zum erlösenden Offenbarungsgeschehen und zu der sich selbst bezeugenden Gottheit das von Gott ursprünglich schöpferisch Hervorgebrachte trotz seines Verfalls durch Erbschuld und Sünde nicht zu vernachlässigen oder gar zu überspringen.“

<sup>21</sup> Eine differenziertere und ausgewogenere Beurteilung der Frage, inwiefern Thomas von Aquin als Theologe und inwiefern er als Philosoph zu verstehen ist, findet sich bei R. Heinzmann, Thomas von Aquin. Eine Einführung in sein Denken. Mit ausgewählten lateinisch-deutschen Texten, Stuttgart u. a. 1994, 26-30, hier 26: „Dieser Sachverhalt [daß Thomas seiner Absicht und seinem Selbstverständnis nach Theologe war] steht gewissermaßen vor der Klammer seines gesamten Werkes, auch der rein philosophischen Schriften, [...]. [...] Diese theologische Vorgabe [für die Schaffung einer eigenständigen Philosophie bei Thomas] ist das radikale Ernstnehmen der Offenbarungswahrheit, daß die Welt Schöpfung Gottes ist. Aus diesem Grunde, [...], entschied sich Thomas gerade als Theologe auch für die Philosophie, und zwar für den aristotelischen Ansatz, [...]“ Ebd., 28: „Wenn also die *cognitio naturalis* Voraussetzung für die Theologie ist, dann muß der Theologe um seiner eigenen Sache willen sich zuerst um die natürliche Erkenntnis bemühen, er muß zugleich Philosoph sein, um Theologe sein zu können. [...] Trotz der angestrebten Synthese zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Denken und Glauben, legt Thomas größten Wert auf genaue Unterscheidung und Trennung der beiden Bereiche bezüglich der Voraussetzungen und des methodischen Vorgehens. Eine von der Theologie abhängige Philosophie wäre gerade auch für die Theologie selbst völlig wertlos. [...] Während der Erkenntnisweg der Theologie durch die Offenbarung von Gott ausgeht und zur Schöpfung absteigt, nimmt die natürliche Vernunft bei der Schöpfung ihren Anfang und steigt bis zur Erkenntnis Gottes auf.“

durchweg ein Theologe und nicht ein Philosoph sein soll. Dem entspricht, daß Siewerth das sich am thomanischen Seinsverständnis orientierende Denken ausdrücklich als „theologisch“ qualifiziert<sup>22</sup>. Andererseits aber habe das thomanische Seinsdenken zugleich auch den Charakter einer „præambula fidei“, eines dem Glauben vorausgehenden und ihn in seiner Möglichkeit begründenden Denkens<sup>23</sup>. Wird damit aber nicht der methodische und der epistemische, das heißt der wissenschaftliche, Charakter des thomanischen Seinsdenkens uneinheitlich beziehungsweise widersprüchlich bestimmt, nämlich einmal als theologisches und damit als inhaltlich voraussetzungsvolles, und zum anderen als philosophisches, mithin als inhaltlich voraussetzungsloses Denken?

### 3. Aktualität, Subsistenz und Selbstunterscheidung des Seins im endlichen Seienden

Doch was ist nun das Sein des Seienden näherhin, welche Merkmale spricht Siewerth ihm zu? Wir sahen: Das Sein ist das Wirkliche des Wirklichen; es ist reiner Akt beziehungsweise „Energeia, wirklichende Wirklichkeit schlichthin“<sup>24</sup>; es wird gemäß der thomanischen Lehre vom Seienden als dem in aller gegenstandsbezogenen Erkenntnis Ersterkannten unmittelbar mit den Dingen miterkannt. Deshalb kann das Sein, wie Siewerth mit Thomas ausdrücklich schlußfolgert, auch nicht mit Gott identisch sein, da Gottes vollkommen einfaches Wesen von uns nicht unmittelbar erkannt werden kann.

---

<sup>22</sup> Vgl. SG I 655: „Die göttliche Tiefe des Seins und sein Fortwalten im theologischen Denken“.

<sup>23</sup> Vgl. SG I 655: „Er [Thomas v. Aquin] lehrt nicht nur, daß die Gnade die geschaffene Natur voraussetzt, sie mitfolgend wiederherstellt und vollendet, sondern er betont auch, daß die geschichtlich denkende Enthüllung des Seins und des göttlichen Grundes eine ‚præambula fidei‘ bedeutet. Sie ist ein ‚vorausgegangener‘ und ‚immer wieder zu gehender‘ Gang des Geistes.“ Mit dieser Thomas-Deutung dürfte sich Siewerth auf Texte bei Thomas wie die *Expositio super librum Boethii De trinitate* II 3 beziehen, in denen Thomas es als eine Aufgabe der Philosophie bestimmt, natürliche Wahrheiten zu erkennen, die dem Glauben vorausgehen und von ihm vorausgesetzt werden.

<sup>24</sup> Vgl. SG I 655.

Im mit „Die Ausfaltung der Frage nach dem Sein“ betitelten zweiten Kapitel der Schrift *Das Sein als Gleichnis Gottes* entfaltet Siewerth die Bestimmungen des Seins des Seienden in ungefähr dieser Reihenfolge: In einem ersten Schritt der Betrachtung zeigt sich unserem Denken das Sein als die feste und beständige Insistenz und Subsistenz, das heißt als das In-sich-Sein, des einzelnen Wirklichen<sup>25</sup>; ferner als das Allgemeine in den einzelnen wirklich existierenden Dingen, da nur das Allgemeine im Einzelnen und nicht das Einzelne als solches erkennbar ist<sup>26</sup>. Das alles wirkliche einzelne Seiende Durchwaltende und Durchwesende aber ist das Sein<sup>27</sup>. Denn von allem Etwas kann und muß erkannt werden, daß es ist. Daher bezieht sich der Seinsbegriff unseres Denkens nicht auf etwas Begriffliches; er hat nicht den Charakter einer reinen „Idee des Seins“, sondern er bezieht sich auf konkrete, einzelne Dinge. Er hat daher genau genommen nicht den Charakter eines Seinsbegriffs als einer rein mentalen Entität, als eines sozusagen bloßen Gedankendinges, sondern den Charakter eines urteilenden Seinsbegreifens, einer *conceptio entis*<sup>28</sup>. Das allgemeine Sein begegnet daher unserem Erkennen nicht in seiner Allgemeinheit an und für sich, sondern je nur konkret in den einzelnen

---

<sup>25</sup> Vgl. SG I 657: „In ihm [dem In-sich-Sein des Wirklichen] hat es [unser Denken] Halt und Festigkeit gewonnen. Ohne dieses in sich und aus sich Wirkende und Waltende, ohne diesen Einheit und Halt gebenden Grund ist metaphysisch nichts Wirkliches als daseiendes Wesen zu begreifen. Die ersten tragenden Wahrheiten, das ‚Festeste, Bekannteste und Gewisseste‘, das ‚Voraussetzungslos-Erste‘ aller Erkenntnis, wie der Satz vom Widerspruch, gründen im In-sich-Wirklichen.“ SG I 659: „Wir denken vielmehr bei ihm [dem Sein] wesentlich und von Grund aus das In-sich-Sein oder die Subsistenz der seienden wirklichen Dinge.“

<sup>26</sup> Vgl. SG I 657: „Das In-sich-Wirkliche besteht jedoch in einer unüberschaubaren Mannigfaltigkeit und Vereinzelung. Als solches ist es zugleich unerkennbar, da jeder Satz, jedes Gesetz, jede Wahrheit etwas Allgemeines ist, das für viele oder alle Dinge Geltung beansprucht. Also muß das Denken, will es sich als allgemeines nicht in Unwirkliches verlieren, etwas vernehmend erfassen, das als allgemeines in den wirklichen Dingen ist und sie seinshaft durchwaltet.“

<sup>27</sup> Vgl. SG I 659: „Es ist das alle Einzelwesen Durchwaltende und Durchwesende; es ist das, was sie einigt und als zusammengehörig erscheinen läßt.“

<sup>28</sup> Vgl. SG I 659f: „Eine nichtwirkliche ‚reine Idee des Seins‘ oder das Sein als bloßer Begriff, als möglicher, logischer Gehalt, als bestimmungsbedürftige Gattung oder als Kategorie ist daher ein geistloser Widerspruch, der sich selbst zunichte macht. Wer das Sein oder das Seiende denkt, ist daher immer urteilend bei den Dingen und niemals bei seinen Begriffen. Also gibt es vom Ursprung unseres Denkens keinen Seinsbegriff, sondern nur ein urteilendes Seinsbegreifen (*conceptio entis*).“

wirklichen Seienden; in diesen nämlich tritt es als deren „sich verwirklichender Form- und Substanzgrund“ sowie als „erwirkte und verwirklichte Erscheinungsfülle zugleich“<sup>29</sup> hervor, mit anderen Worten: Das Sein tritt im einzelnen endlichen Seienden in einen Unterschied, und zwar in den Unterschied zwischen einer einfachen, in sich seienden Substanz, das heißt in das, was etwas in und durch sich selbst ist, und in die vielen Akzidenzien als dem vielfältigen Erscheinungsbild der Substanz nach außen. Diese sinnlich wahrnehmbare Erscheinungsform jedes Seienden ist durch die einer Sache nicht wesentlichen, sondern ihr gleichsam von außen zufallenden, ihr akzidentellen Merkmale der Quantität, der Qualität, der Lage, des Tuns, des Leidens und so fort bestimmt. Daher ist das Sein nach Wesen und Erscheinung geschieden und deshalb ist es analog, das heißt ein in (akzidenteller) Verschiedenheit stets (substantiell) Selbiges<sup>30</sup>: „Zur Analogie des Seins und des Seienden“ – und diese erläuternde Bemerkung Siewerths scheint mir wichtig – „gehört daher die Verwirklichung in einer Welt, in der es erscheinen und anwesen kann.“<sup>31</sup>

Unverkennbar auf Thomas von Aquins Seinsverständnis<sup>32</sup> und darüber hinaus auch auf das des Aristoteles<sup>33</sup> geht auch Gustav Siewerths Annahme zurück, daß das Sein keine Gattung unter anderen Gattungen sein könne, weil eine Gattung einen individualisierenden beziehungsweise spezifizierenden Artunterschied außer sich hat, das Sein aber alles in sich enthalte und durchwalte<sup>34</sup>.

---

<sup>29</sup> Vgl. SG I 660.

<sup>30</sup> Vgl. SG I 660 f: „Als die Einheit dieses nach Ursache und Wirkung, nach Substanz, nach Quantität und Qualität, nach Wesen und Erscheinung Geschiedenen aber ist das Sein immer und vom Ursprung her *analog*, d. h. ein durch und in Verschiedenheit Selbiges.“

<sup>31</sup> SG I 660.

<sup>32</sup> Vgl. *Thomas v. Aquin*, De ver. 1,1 resp.; vgl. auch S. c. g. I 25.

<sup>33</sup> Vgl. *Aristoteles*, Metaphysik 998 b22.

<sup>34</sup> Vgl. SG I 660 f: „Drittens hat das Sein vor allem, was Begriff ist, eine unerhörte Auszeichnung, die jede abstrakte Begrifflichkeit radikal aufhebt. Diese besteht darin, daß sich das Sein durch gar keinen Unterschied bestimmen läßt, der nicht selbst wieder durch und durch ‚seiend‘ wäre. Also kann das Sein keine bestimmungsfähige Gattung sein, weil es keinen artenden oder individualisierenden Unterschied außer sich hat. Darum kann weder die Pflanze, noch das Tier, noch irgendeine Bestimmung ‚informierend‘ oder ‚aktuiierend‘ zum Sein hinzukommen, da sie immer schon zu ihm gehören und als Seiende vom Sein umgriffen sind. Also ist das Sein das alles Durchwaltende und Durchwesende; es ist das alles Einfassende und in sich Enthaltende; es ist

Denn, so könnte hier mit Thomas erklärend hinzugefügt werden, allem, sei es gattungshaft, sei es artspezifisch, Existierenden als solchem kann und muß das Sein bereits zukommen und daher auch zugesprochen werden.

Als das Wirkliche alles Wirklichen ist das Sein ferner „reine Positivität“, weil es gemäß dem Widerspruchssatz das Nichtsein aus sich ausschließt<sup>35</sup>. Siewerths prononcierte Hervorhebung der reinen Positivität des Seins ist zweifellos gegen Hegels Dialektik von Sein und Nicht-Sein im Absoluten gerichtet.

#### 4. Der Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden und die Frage nach dem Individuationsprinzip

Grundlegend für Siewerths Seinslehre ist die von ihm im fünften Abschnitt von *Das Sein als Gleichnis Gottes* entwickelte Lehre von der ontologischen Differenz, das heißt von dem Unterschied zwischen dem Sein und dem Seienden. Diese Lehre besagt, daß das Sein zwar die Wirklichkeit jedes einzelnen Wesens, zugleich aber von jedem einzelnen unterschieden ist. Dieser Unterschied zwischen dem Sein und den besonderen Wesenheiten zeigt sich an dem Umstand, daß „kein Wesen, das wir unmittelbar erfassen, [...] sein eigenes Sein und seine Wirklichkeit“<sup>36</sup> ist. Diese ebenfalls durchgängig thomanische Lehre, daß die einzelnen Wesenheiten ihr Wirklichsein erst empfangen und nicht aus und durch sich selbst besitzen, erläutert Siewerth zunächst allgemein und dann an einigen einprägsamen Beispielen: „Wäre der Baum oder der Löwe seine Wirklichkeit, so wäre es unmöglich, das Wirklichsein von ihm weder in Gedanken noch in der Sache zu trennen.

---

notwendig das Sein des Seienden oder die durchwirkende Wirklichkeit alles Wirklichen.“

<sup>35</sup> Vgl. SG I 661: „Ist es aber schlichthin das Wirkliche des Wirklichen, so ergibt sich, daß es in dieser Hinsicht nicht zugleich unwirklich und nichtig sein kann, weil dies dem ersten Grundsatz der Subsistenz, dem Widerspruchssatz, widerstreitet. Das Sein als das Wirkliche alles Wirklichen ist daher nur dadurch näher bestimmbar, daß es das Nichtsein ausschließt. [...] Es ist reine Positivität, unmittelbares Dasein, das auf nichts anderes als auf sich selbst verweist, wenn wir sagen, daß die Dinge sind.“

<sup>36</sup> Vgl. SG I 661.

Dann wäre jeder Baum und jeder Löwe aus sich selbst und durch sich selbst wirklich<sup>37</sup>; mit anderen Worten: Jeder Baum und jeder Löwe existierte, wenn er selbst sein Wirklichsein wäre, seinsnotwendig, könnte also weder nur möglich noch in einem kontingenten Sinne wirklich sein. Daß aber Bäume, Löwen und so weiter auch nicht sein können, das heißt nur in kontingenter Weise existieren, wenn sie jeweils wirklich sind, beweist ihre Vergänglichkeit. Daher sind die einzelnen geschaffenen Wesenheiten nicht ihre Wirklichkeit beziehungsweise ihr Sein, sondern sie empfangen es von dem von ihnen als dem Seienden unterschiedenen Sein selbst; die Wesenheiten haben ihr Sein also nur als ein ihnen gegebenes. Daher sind das Sein und das Wesen nicht nur im Denken, sondern auch real unterschieden.

Aus dieser Einsicht folgt, daß das allgemeine Sein nicht Grund der Besonderung und Vereinzelnung im Seienden sein kann, da es sich real von den einzelnen Dingen unterscheidet. Der Grund der Unterscheidung des Seienden von- und untereinander und damit auch seiner Begrenztheit und Endlichkeit ist vielmehr nach Siewerth dessen jeweilige Wesensform, etwa die des Baumes, deren besondere Gestalt alle Einzeldinge, denen sie zukommt, von Einzeldingen einer anderen Art unterscheidet. An diesem Punkt scheinen mir allerdings Siewerths Ausführungen sowie seine ihnen zugrundeliegende Thomas-Interpretation teilweise unzureichend, teilweise auch falsch zu sein, wie im folgenden aufgewiesen werden soll.

Nach Thomas von Aquin ist, wie Richard Heinzmann in einer meines Erachtens sachgerechten und zudem klaren Zusammenfassung der diesbezüglichen thomanischen Lehre gezeigt hat, die den Seinsakt verleihende *forma substantialis* jedes Seienden der Grund für dessen Daßsein, ferner für dessen Wassein und deren innere Einheit und damit das Prinzip des Seins und des Soseins eines Seienden; um aber als dieses Prinzip wirken zu können, bedarf die substantielle Form der Materie als eines Ko-Prinzips:

„Die sogenannte *materia prima* ist aus sich bestimmungslose, reine Möglichkeitsbedingung, reine Potenz; als solche aber

---

<sup>37</sup> SG I 661 f.

kommt sie nicht vor und ist deshalb ein Grenzbegriff. Von ihr ist die *materia secunda* zu unterscheiden. Sie ist bereits geformte, *informierte*, aber weiterer Verwirklichung fähige Materie, gegeben im Hier und Jetzt unter bestimmten feststellbaren Ausdehnungen. So ist die Materie Prinzip und Grund für die Verwirklichung der allgemeinen Formen, des Wesens, im konkreten Einzelnen, und damit Prinzip der Vielheit. Diese quantitativ gezeichnete und in Raum und Zeit greifbare Materie – *materia quantitate signata* – ist das Prinzip der Individuation: Dieselbe Form kann in verschiedenen Individuen vorkommen, die gleiche *species* ist in einer Vielzahl von Exemplaren verwirklicht.“<sup>38</sup> Neben dieser gängigen und daher auch relativ bekannten, von Siewerth hier allerdings übergangenen thomanischen Lehre von der Materie im Sinne der *materia secunda* als dem Individuationsprinzip gibt es allerdings bei Thomas auch Texte, die vermutlich Gustav Siewerth im Auge gehabt haben dürfte, in denen davon die Rede ist, die Individuation „habe ihren Grund in der Form“<sup>39</sup>. Wie verhalten sich nun diese beiden *prima facie* widersprüchlich erscheinenden Aussagen zum Individuationsprinzip bei Thomas von Aquin zueinander? Die von Richard Heinzmann vorgeschlagene Vermittlung dieser beiden Modelle halte ich für eine plausible Lösung dieser schwierigen Frage: Demnach handelt es sich deshalb nicht um einander widersprechende Lösungen des Individuationsproblems, weil es eine nicht individuierte Form für Thomas in Wirklichkeit genausowenig geben kann wie die *materia prima*, „da die *forma* ja immer nur im Konkreten, das heißt eben individuiert wirklich ist. Nur vom *compositum* (aus individuierte Form und signierter Materie) kann man im eigentlichen Sinne sagen: Es ist“<sup>40</sup>. Die Annahme Gustav Siewerths, daß die Wesensform alleiniges Individuationsprinzip sei, muß daher dahingehend ergänzt werden, daß nach Thomas die individuierte Wesensform immer nur in Verbindung mit der quantitativ gekennzeichneten *materia secunda* das Prinzip der Individuation, also der Besonderung und Unterscheidung des einzelnen Seienden, sein kann. Die *forma*

---

<sup>38</sup> R. Heinzmann, Thomas von Aquin, 41.

<sup>39</sup> Vgl. Ebd.

<sup>40</sup> Vgl. Ebd., 42.

*substantialis* und die *materia quantitate signata*, die das einzelne Seiende bestimmen und die nur in diesem, also im konkreten Einzelseienden, wirklich sind, haben daher den Charakter von inneren Ursachen eines jeden Seienden, von *causa materialis* und *causa formalis*.

Schließlich scheint eine weitere Einschränkung bezüglich Siewerths eigenem Seinsverständnis vorgenommen werden zu können, sofern es sich als Interpretation der Seinskonzeption des Thomas von Aquin versteht: Denn nach Siewerth ist das Sein in seiner reinen, einfachen Aktualität seinshaft beziehungsweise real, wie er ausdrücklich sagt, von allen Arten und Besonderungen unterschieden<sup>41</sup>. Dies scheint zumindest prima facie der thomanischen Annahme zu widersprechen, daß das Sein, durch das alles einzelne Seiende und damit auch jede individuierte substantielle Form erst sein Wirklichsein erhält, keine selbständige Wirkursache ist, die sich außerhalb existierender Dinge finden ließe, sondern ein metaphysisches Prinzip, das nur im realen Seienden ist: „*ipsum esse commune non est aliud praeter omnes res existentes, nisi in intellectu solum.*“<sup>42</sup> Die an sich unbegrenzte Wirklichkeit und Fülle des Seins<sup>43</sup> wird in dessen Verwirklichung als ein Seiendes, das heißt als ein Was, das am Sein teilhat, das also *ens in actu*, wirklich Seiendes ist, durch ein Wesen (eine *essentia*), das heißt durch das besondere Was (die *quidditas*, die Washeit) eines Seienden, begrenzt. Daher sind Sein und Wesen „für sich genommen nicht Seiende, [...], sondern sie sind Prinzipien, durch welche das konkret Seiende ist“<sup>44</sup>. Das konkret Seiende ist also erst die jeweilige Einheit von Sein und Wesen. Sein, welches ein inneres metaphysisches Prinzip des Seienden als Seienden darstellt, ist also nach Thomas „nur gegeben im Seienden als etwas-sein (sic!) und Wesen ist nur durch Sein Verwirklichtes“<sup>45</sup>. Sein und Wesen sind also bei Thomas von Aquin keine für sich seienden *res* bezie-

---

<sup>41</sup> Vgl. SG I 663: „Als dieses Positive oder als reines Wirklichsein ist es von allen Arten und Besonderungen durch sich selbst, d. h. seinshaft oder real unterschieden.“

<sup>42</sup> Thomas v. Aquin, S. c. g. I 26 (241).

<sup>43</sup> Vgl. Thomas v. Aquin, De pot. 7,2 ad 9: „esse est perfectio omnium perfectionum“.

<sup>44</sup> Vgl. R. Heinzmann, Thomas von Aquin, 43 f.

<sup>45</sup> Vgl. Ebd., 44.

hungsweise Dinge. Diese unmittelbare Zusammengehörigkeit von Sein und Wesen im Einzelseienden wird in Gustav Siewerths eigener Seinslehre zumindest weniger deutlich, wenn er das Sein als die allgemeine und einfache Aktualität der wirklichen, einzelnen Dinge, von denen es real verschieden sei, das Wesen aber im Sinne der Wesensform, das heißt der thomanischen *forma substantialis*, als das Individuationsprinzip der einzelnen Dinge bestimmt:

„Als dieses Positive oder als reines Wirklichsein ist es (das Sein des Seienden) von allen Arten und Besonderungen durch sich selbst, das heißt seinshaft oder real unterschieden. Wird es aber von den durch sich selbst endlichen und mannigfaltigen Wesenheiten seinshaft abgelöst, so erscheint es als reine, einfache, unvermischte und unbegrenzte Aktualität, die zwar alle Dinge durchwaltet, aber nicht in ihnen festgebannt und von ihnen verschlungen ist.“<sup>46</sup> Eine solche „seinshaft Ablösung“ des Seins von den Wesensformen ist, sofern sie als Thomas-Interpretation gemeint ist, zumindest erklärungsbedürftig, versteht Thomas von Aquin doch Sein und Wesen als metaphysische Ko-Prinzipien des real und konkret Seienden, die sich nur in diesem selbst finden lassen. Das je nur als Einzelnes real existierende Seiende aber ist bei Thomas immer aus individuierter Wesensform und signierter Materie zusammengesetzt. Doch kehren wir zu Siewerths eigener Seinslehre zurück.

## 5. Das an sich unbegreifbare Sein als Aktgrund der Wesensformen

Das Sein des Seienden, das heißt die Wirklichkeit der wirklichen Dinge, beziehungsweise der Grund ihrer Subsistenz, ihres In-sich-Seins, erscheint nach Siewerth zwar in jedem einzelnen Ding, in jeder Gattung und Art sowie in jedem Individuum, bleibe aber in seiner unbegrenzten Einfachheit unserem Erkennen an sich selbst

---

<sup>46</sup> SG I 663.

unbegreifbar und geheimnisvoll<sup>47</sup>; und doch sei das Sein die „erste, allgemeinste, gewisseste Erkenntnis“<sup>48</sup>, weil wir von allem Wirklichen, welches in unser Erkennen fällt, zuerst erkennen, daß es überhaupt ist. Unbegreifbar für uns, das heißt intellektuell nicht anschaulich, ist das Sein nach Siewerth also nur in seinem reinen Ansich. Am gewissesten von uns erkennbar aber sei es als das Sein und als der Grund jedes Seienden<sup>49</sup>; insofern wir von jedem Seienden sachlich immer zuerst, das heißt vor allen einzelnen ihm jeweils zukommenden Bestimmungen, und zwar meist implizit, dies erkennen, daß es überhaupt wirklich ist.

In Übereinstimmung mit Thomas von Aquin formuliert Gustav Siewerth im siebten Abschnitt des zweiten Kapitels dieser Schrift, daß das Sein nicht vom Seienden ablösbar sei; denn dann, so Siewerths Begründung, hörten die Dinge auf, wirklich zu sein, und das Denken würde, wenn ihm das Sein zu einem reinen Gedankending und damit etwas Unwirklichem geworden wäre, in die Verzweiflung getrieben<sup>50</sup>. Denn das vereinigende Wesen des Denkens ist, wie Siewerth unter ausdrücklichem Bezug auf Martin

---

<sup>47</sup> Vgl. SG I 664: „Es [das Sein] ist da, west an und erscheint in jedem einzelnen Ding, in jeder Gattung, jeder Art und jedem Individuum, sofern sie in der Wirklichkeit angetroffen werden – aber es entzieht sich zugleich dem Vernehmen des Seienden in seine unbegrenzte, unvermischte Einfachheit und Unbestimmtheit wie in ein undurchdringliches Geheimnis.“

<sup>48</sup> Vgl. SG I 664.

<sup>49</sup> Vgl. SG I 664: „Es [das Sein] enthüllt sich als nichts anderes denn als *die Wirklichkeit der wirklichen Dinge*, wahrhaft als *das Sein des Seienden* – und doch als der *Grund, wodurch sie sind*.“

<sup>50</sup> Vgl. SG I 665: „Löste man es also von den Dingen ab, so verlöre es gleichsam das Medium und die Fülle seiner Existenz, wie auch die Dinge selbst ins Nichts vergingen, wenn man ihren wirklichend-verwirklichenden Akt von ihnen abschiede. Was dann bleibt, ist ein Gedankending, ein verströmender, verschwebender Aktgrund, dem nichts gegeben wäre, in dem er seine gründende Wirksamkeit entfalten könnte. Damit aber tritt ein scharfer, unerträglicher Widerspruch zutage: Der wirkliche, alles Wirklichsein erwirkende Aktgrund der Dinge, also das Wirklichste an ihnen, wäre für sich selbst, da er in seinem reinen, unvermischten Wesen hervortritt, etwas Unwirkliches, ein Gedankending, ein haltloses Verströmen ins Leere, der ungehemmte Übergang und Untergang ins Nichtsein oder der währende Selbstverlust. Das wäre auf der höchsten Spitze, in der innigsten Sammlung und Andacht des Denkens, in seiner ursprünglichsten Ermächtigung durch die Wirklichkeit selbst der maßloseste Trug und Aberwitz, das unheimlichste Scheitern und die unauflösbare Verstrickung. Dieser Widerstreit wäre die Entzweiung und die Verzweiflung des Denkens und zugleich seine tödliche Lähmung.“

Heidegger behauptet, Entscheidung für das Sein, das heißt Ausrichtung auf die Subsistenz der Dinge. Der Akt des Seins aber wurzele nicht im Wesen, sondern „das Wesen wird in der Verwirklichung dem Sein eingegründet und auf dessen Einfalt und Tiefe hin eingeschränkt und gesammelt“<sup>51</sup>. Das Sein ist demzufolge der Aktgrund der Wesensformen. Auch in bezug auf diese Verhältnisbestimmung von Seinsakt beziehungsweise, thomanisch formuliert, *actus essendi* und Wesensformen muß kritisch angemerkt werden, daß sie sich nicht mit Recht auf Thomas von Aquin berufen kann. Denn nach Thomas wird nicht die Wesensform im Sein entgrenzt, sie ist und bleibt vielmehr in ihrer Verbindung mit einer signierten Materie immer individuiert; sondern das an sich unbeschränkte, als solches aber nicht aktual existierende und existenzfähige Sein wird durch die Wesensform zu einem konkret und real Seienden hin begrenzt. Mit Thomas konform dürfte Siewerth allerdings in der Annahme gehen, daß das Sein der Aktgrund der Wesenheiten ist; denn mit dieser Aussage dürfte er begründen wollen, daß die Wesensform dem Seienden allererst seine Teilhabe am Sein vermittelt.

## 6. Die Differenz zwischen dem Sein des Seienden und Gott

Wie verhält sich nun Siewerths Bestimmung des Seins des Seienden zu seinem Gottesverständnis?

Wir hatten bereits gesehen: Gott ist nicht das Sein des Seienden. Denn wäre er dies, wäre er also der verwirklichende Seinsakt aller Wesen, so würde dies bedeuten, daß er dasselbe Wesen hätte mit den endlichen Dingen, was einem Pantheismus, das heißt einer Identifizierung Gottes mit der Wirklichkeit der endlichen, raum-zeitlich erscheinenden Welt gleichkäme<sup>52</sup>. Von Thomas

---

<sup>51</sup> Vgl. SG I 666.

<sup>52</sup> Vgl. SG I 667: „Würde dieses Naheliegende bejaht [daß Gott das Sein des Seienden, der wirkliche Grund der Dinge wäre], so entstünde ein neues Ärgernis und ein neuer Widersinn, daß nämlich der absolut einfache, in sich subsistente Grund *eines* Wesens sei oder doch *ein einiges Wesen* bilde mit den endlichen Dingen, die ihm entspringen. Also wäre er zugleich in seinem Sein selbst unendlich und endlich, einfach und mannigfaltig, Gott würde zum informierenden Akt der Dinge und bildete mit ih-

übernimmt Gustav Siewerth zweifellos dessen philosophischen Begriff Gottes als des *ipsum esse subsistens*, das heißt als des reinen, in und durch sich selbst seienden Seins. Wenn Gott aber nicht das Sein im Sinne der Aktualität des endlichen Seienden sein kann, worin unterscheidet sich dann das Sein Gottes von diesem Sein des Seienden? Diese Frage aber setzt die ja keineswegs selbstverständliche, sondern höchst strittige Existenz Gottes als des *ipsum esse subsistens* bereits voraus. Wie aber begründet Gustav Siewerth die Existenz Gottes rational, das heißt philosophisch?

Am Beispiel des Lichten und des Warmen versucht Siewerth sein Gottesbeweisargument zu illustrieren, das die folgende Struktur besitzt: Wer sagt, daß das Lichte, gemeint ist das Lichtvolle, und das Warme schlechthin subsistiere, der nimmt an, daß dieses alles mögliche Lichtvolle beziehungsweise Warme in sich enthalte und behauptet daher zugleich, daß es einen transzendenten Grund alles Lichten und Warmen gebe, „aus dessen umfassender Einheit alles Lichte und Warme entfließen wäre“<sup>53</sup>. Analog konstruiert Siewerth sein Gottesbeweisargument: Der Seinsinn des menschlichen Denkens fordere es durch sich selbst, anzunehmen, daß das einfache, unbegrenzte Sein, daß die Wirklichkeit schlechthin, die alles Wirkliche einschließt, subsistiere; dies jedoch sei gleichbedeutend mit der Annahme, daß es einen transzendenten Seinsgrund gebe, der als „das Erste, Höchste und Begründende aller Wirklichkeit“<sup>54</sup> das Meer des Seins, reiner Akt (*actus purus*), erster Bewegter aller wirklichen Bewegung, seinsnotwendige Erstursache aller Tätigkeit, höchste Intelligibilität und damit die Wahrheit selbst, sowie höchste Gutheit und damit Geist und Leben sei<sup>55</sup>. Diese Gedankenfolge vermag den von ihr erhö-

---

nen ein einziges Wesen; er wäre die Seele der Welt, oder die Welt wäre der Leib Gottes. Damit aber wäre die reale Scheidung des Seins gegen das Seiende und die Transzendenz des Grundes radikal wieder aufgehoben, und der Gang des Denkens hätte am Ende den eigenen Ausgang zunichte gemacht.“

<sup>53</sup> Vgl. SG I 666.

<sup>54</sup> Vgl. SG I 666.

<sup>55</sup> Vgl. SG I 666 f: „Dieser Grund ist notwendig das Erste, Höchste und Begründende aller Wirklichkeit, das nichts Endliches erreicht, um seine Wirklichkeit mit ihm zu teilen. Also ist er Gott selbst, das Meer des Seins, der reine Akt (*actus purus*) oder die unvermischte Wirklichkeit. Er ist jenes Wesen, das alle offenbaren Unterschiede der

benen Anspruch, ein Gottesbeweisargument zu sein, nicht einzulösen, weil sie das zu Beweisende implizit als bereits gegeben annimmt, indem sie sagt, daß sich aus der Annahme eines Seins des Seienden zwangsläufig die Einsicht in das Gegebensein eines transzendenten Seinsgrundes ergebe, ohne für diese Konsequenz zumindest in diesem Zusammenhang ein Argument anzuführen. Denn selbst wenn der Seinssinn, auf den sich Siewerth für diese Konsequenz beruft, ein unter Vernunftwesen allgemein verbreitetes Vermögen wäre, so müßte doch erst noch gezeigt werden, inwiefern er das menschliche Denken zur unvermeidlichen Einsicht in die Existenz eines transzendenten Seinsgrundes auch wirklich führt.

Worin unterscheidet sich nun Gott vom Sein des Seienden? Die von Siewerth oben genannten traditionellen Gottesprädikate enthalten nämlich mit den Prädikaten der reinen Aktualität, der unvermischten Wirklichkeit sowie, allen voran, des Seins selbst Bestimmungen, die prima facie auch dem Sein des endlichen Seienden zugesprochen werden und doch in ihrer Bezogenheit auf Gott etwas anderes bedeuten müssen, um den besagten Pantheismus zu vermeiden. Siewerth rückt nun das reine subsistierende Sein Gottes zumindest prädikativ in eine Transzendenz zum Sein des Seienden, indem er es „das Sein des Seins des Seienden“ sowie den „Grund des Grundes des Seins“ nennt<sup>56</sup>, den er von dem Sein des Seienden beziehungsweise dem Grund des Seins unterscheiden

---

uns bekannten Wesen, die Wahrheit aller Erkenntnis, alles erstrebare Gute in seiner Ununterschiedenheit und in der Weise des Ungeschiedenen in sich birgt. Weil der Grund aber nicht nur die Fülle des Seins und des Seienden, sondern deren seinshaften Unterschied selber in sich einschließt, deshalb ist er nicht nur die Ursache, sondern auch der Grund der Möglichkeit für den Hervorgang aller Dinge ins Dasein. Also ist er der hervorgehenlassende, ausströmende Grund aller Wirklichkeit; er ist der erste Bewegter aller wirklichen Bewegung, die erste notwendige Ursache aller wirkenden Tätigkeit; er ist die fügende Intelligenz aller Ordnung der Welt; er ist als das Sein auch die Wahrheit und Güte in unendlicher Vollendung. Also ist er Geist und Leben.“

<sup>56</sup> Vgl. SG I 667 f: „Wenn das [eine Bewegung im Sein des Seienden selbst, kraft derer es in den subsistenten, in ihm mit anwesenden Grund transzendierte und dabei das eigene, im Seienden waltende Sein auf seinen Grund hin verließ] aber möglich war, so ist hier in der Grundtiefe des Seins ein neuer Unterschied aufgebrochen, in dem der Grund des Grundes, *das Sein des Seins des Seienden* offenbar wurde. Dieser Grund wäre vom Sein des Seienden real unterschieden, aber er bestünde zugleich in solcher Einheit und Selbigkeit mit ihm, daß dem Denken dieser Prozeß durch die Einheit und Einfalt des Seins abgenötigt wurde.“

will, ohne allerdings meines Erachtens sowohl für die Einsicht in die Existenz eines solchen letzten beziehungsweise ersten Grundes als auch in seinen Unterschied vom Sein des Seienden einen hinreichenden Beweisgrund erbracht zu haben. Der grundlegende Unterschied Gottes zum Sein des Seienden aber dürfte in der vollkommenen Aseitigkeit Gottes, das heißt seinem Aus-Sich- und Durch-Sich-Sein, gegenüber dem Verursacht- beziehungsweise Hervorgebrachtsein des Seins des Seienden von einem anderen, nämlich von Gott selbst, liegen.

## 7. Die Mittlerstellung des Seins des Seienden zwischen Gott und den endlichen Dingen

Es ist das grundlegende Anliegen Gustav Siewerths, das Sein des Seienden als Gleichnis Gottes und damit für den Menschen als Erkenntnis-Weg zu Gott aufzuweisen. Dieser Absicht dient seine Behauptung der vermittelnden Zwischenstellung dieses Seins zwischen Gott und den endlichen Dingen<sup>57</sup>. Er sieht diese Mittelstellung des Seins darin gegeben, daß das Sein „einerseits in die Dinge ausgeströmt und in ihnen verwirklicht [ist], während es andererseits Züge des göttlichen Seins an sich trägt“<sup>58</sup>. Welche aber sind diese Züge des göttlichen Seins? Gustav Siewerth nennt in diesem Zusammenhang die Bestimmungen der reinen Aktualität beziehungsweise der Wirklichkeit „ohne Vermischung mit Nichtsein im Sinn von seinsloser Potentialität“<sup>59</sup>; ferner die der reinen, unbegrenzten Unendlichkeit sowie „die intelligible Universalität und ursprüngliche Helle der Erkenntnis; es ist die Wahrheit, die den Geist an das Seiende angleicht, weil es das Denken in die Subsistenz des Seienden nötigt und zugleich ins Allgemeine des

---

<sup>57</sup> Vgl. SG I 668: „Offenbar waltet dieses Sein *zwischen* dem abgeschiedenen Grund und den seienden Wesen. Blickt man aber auf alles zurück, was von ihm bisher enthüllt wurde, so erweist es sich jetzt notwendig als eine *vermittelnde Mitte* zwischen Gott und den seienden Dingen. Dieses Mittlere ist in seinem Wesen nur aufhellbar durch die teilnehmende Selbigkeit mit den Vermittelten und durch das Eigene des Vermittels und der Mitte.“

<sup>58</sup> Vgl. SG I 668.

<sup>59</sup> Vgl. SG I 673.

Seins entrückt“<sup>60</sup>. Bei genauerem Hinsehen aber erweisen sich einige Bestimmungen, die Siewerth ja selbst, wie wir sahen, „Züge des göttlichen Seins“ im Sein des Seienden nennt, als genuine Gottesprädikate, und zwar vor allem die der reinen Aktualität, der reinen Unendlichkeit und, wie wir noch sehen werden, die der Einfachheit, vermutlich auch die der Wahrheit und die des Geist-Seins beziehungsweise Erkennens. Gleiche Seinsbestimmungen aber können widerspruchsfrei nur wesensmäßig Identischem zugesprochen werden. Siewerths Bemühen, das Sein des Seienden von Gott zu unterscheiden, um es als dessen Gleichnis auffassen zu können, wird daher durch diese Bestimmungen, die er dem Sein des Seienden *expressis verbis* zuspricht, *de facto* konterkariert. Die Ähnlichkeit des Seins des Seienden mit Gott führt Siewerth auf den von Thomas von Aquin formelhaft bezeichneten Grundsatz *omne agens agit sibi simile* (alles Wirkende bringt etwas ihm Ähnliches hervor) zurück: Gott wirkt mit dem Sein des Seienden etwas ihm Ähnliches, welches als eine nach Siewerth „*transzendierende Transzendenz*“<sup>61</sup> beziehungsweise, metaphorisch gesprochen, als eine Brücke zwischen dem Unendlichen und der Endlichkeit zwischen diesen beiden Ufern vermittelt. Der Sinn des Seins besteht daher, wie Siewerth unter indirekter, aber unverkennbarer Bezugnahme auf Martin Heideggers fundamental-ontologisches Verständnis des Seinssinnes als Anwesenheit formuliert, darin, Weg zu Gott zu sein<sup>62</sup>. Wenn Gott aber nur etwas ihm selbst Ähnliches schaffen kann, so zielt sein Wirken letztlich nicht auf die Welt, sondern auf sich selbst, auf seine eigene Seinsvollkommenheit, wie Siewerth mit Thomas zu Recht ausführt<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> Vgl. SG I 668.

<sup>61</sup> Vgl. SG I 670.

<sup>62</sup> Vgl. SG I 670: „Indem also das Sein alle Dinge in seiner Helle und Innigkeit versammelt und an sich hält, scheidet es sich zugleich ab von jeder endlichen Gestalt und Schranke und wird als der des Seienden bedürftige Akt seine vermittelnde Verweisung in den Grund. Wenn das alte deutsche Wort ‚Sinn‘ soviel wie ‚Weg‘ besagt, so erfüllt sich hier seine ursprüngliche und heutige Bedeutung. Der ‚Sinn‘ des Seins ist der, daß er ‚Weg ist zu Gott‘.“

<sup>63</sup> Vgl. SG I 671: „Ist aber Gott schöpferischer Geist, ist der Entschluß und der Vollzug des Schöpfungsaktes sein ewiges Wesen, so ergibt sich mit Notwendigkeit, daß Gottes Wirken nicht auf die Welt, sondern auf sich selbst hinzielt. Erwirkt aber, [...], jedes

Das Gott Ähnlichste und daher das Ersterschaffene aber ist das Sein in seiner Einfachheit, Unbegrenztheit und reinen Aktualität; es ist, wie Siewerth mit Thomas formuliert, ein Ausstrom, eine *emanatio*, aus Gott, der allerdings im Unterschied zu Gott nicht aus sich selbst subsistiert<sup>64</sup>. Als „einfacher, unendlicher Aktstrom“ ist das Sein „das reine Abbild des göttlichen Grundes“<sup>65</sup>.

Unbeschadet seiner für ein Geschaffenes größtmöglichen Ähnlichkeit zu Gott aber eignet dem Sein eine Schwäche, „die in der Emanation oder in der Entäußerung als solcher gründet“<sup>66</sup>, und zwar eine Schwäche, „die eigene Unendlichkeit an Fülle zu reflektieren“<sup>67</sup>, beziehungsweise „den Abgrund an Fülle göttlichen Lebens an sich zu halten“<sup>68</sup>, so daß das Sein aus sich die Vielfalt endlicher Wesenheiten als das Andere seiner selbst und daher als „empfangliche, realisierbare Möglichkeit oder Potenz“<sup>69</sup> hervortreten läßt. Die endlichen Wesenheiten haben ihr mögliches Sein nur, „sofern sie in Gottes Denken aus dem Sein ‚ideiert‘ und durch Gottes Wollen als Ideen zur Schöpfung erwählt“<sup>70</sup> sind.

---

Wirkende ein Sich-Ähnliches, so folgt, daß das im Schöpfungsakt Geschaffene dem Wesen Gottes im höchsten Maße angeglichen sei.“

<sup>64</sup> Vgl. SG I 672 f. (unter Hinweis auf Thomas v. Aquin, De pot. 3,7): „Demgegenüber betont Thomas, dem Wesen Gottes, dem Sein und dem menschlichen Erkennen gemäß, daß die erste und universalste Wirkung, die aus Gott hervorgeht, das Sein selber ist. Dieses Sein ist notwendig einfach. Es ist unbegrenzt und unvermischt. Also ist es wirkliche Aktualität ohne endliche formale Einschränkung, ohne Vermischung mit Nichtsein im Sinn von seinsloser Potentialität.“ SG I 673: „*Das Sein selbst als reiner Akt ist etwas Einfaches und Vollendetes, das jedoch nicht subsistiert.*“ Also ist es für sich selbst unwirklich. Es ist ein *Ausstrom aus Gott* (emanatio; effluxus), *dem die in sich selbst einströmende Innerlichkeit mangelt*. Das aber besagt: Es ist für sich selbst außerhalb Gottes nicht zu verwirklichen.“ Wie Siewerth angesichts der Seinsvollkommenheit der göttlichen Trinität die Aussage, daß Gott eine in sich selbst einströmende Innerlichkeit mangelt, genau verstanden wissen will, ist mir leider nicht hinreichend verständlich geworden.

<sup>65</sup> Vgl. SG I 674.

<sup>66</sup> Vgl. SG I 677.

<sup>67</sup> Vgl. SG I 677.

<sup>68</sup> Vgl. SG I 675.

<sup>69</sup> Vgl. SG I 676.

<sup>70</sup> Vgl. SG I 677 f.

## 8. Die personale Struktur des Seins des Seienden

Das Sein als Gleichnis Gottes subsistiert in den endlichen Wesenheiten, „um durch sie zu sich selbst zu kommen, das heißt um das Gleichnis Gottes in Fülle zu sein“<sup>71</sup>, wie Siewerth zu Beginn des sechsten Abschnitts des zweiten Kapitels behauptet. Die Subsistenz des Seins des Seienden in den endlichen Wesenheiten sei daher eine Weise der Rückkehr zu sich selbst. Nun gibt es, wie Siewerth durchaus mit Thomas von Aquin festhält, nur zwei Weisen der Rückkehr eines substantiell Seienden zu sich selbst, nämlich die des Erkennens und die des liebenden, willentlichen Strebens. Dem vollendeten Sein des Seienden eigne daher die personale Seinsstruktur eines erkennenden und liebenden Geistes. Denn erst in einem solchen personalen Wesen, das heißt vor allem im Menschen, gewinne das Sein den Charakter eines reinen Gleichnisses und Abbildes Gottes<sup>72</sup>. Seine Abbildhaftigkeit realisiere der Mensch aber vor allem durch die Betätigung seiner Vermögen der Gotteserkenntnis und der Gottesliebe<sup>73</sup>. Die Problematik dieser Deutung der Gottebenbildlichkeit des Menschen liegt meines Erachtens darin, daß sie die Gottebenbildlichkeit weniger in das Wesen als in das faktische Verhalten des Menschen zu legen scheint, während nach christlichem Verständnis der Mensch wesentlich, weil schöpferisch bedingt, und damit unabhängig von seinem eigenen Tun und Verhalten – auch Gott selbst gegenüber – Bild Gottes ist.

---

<sup>71</sup> Vgl. SG I 679.

<sup>72</sup> Vgl. SG I 680: „Deshalb ist es dem Sein als dem göttlichen Gleichnis gemäß, im erkennenden und liebenden Geist zu *personieren*. Erst wenn dies geschieht, tritt das Gleichnis Gottes so hervor, wie es dem Sein als dem Abbild des Geistes entspricht und wie es im Wort Gottes bezeugt ist. Denn nach dem Wort der Schrift ist ja der *Mensch* das ‚Gleichnis und Abbild‘ Gottes.“

<sup>73</sup> Vgl. SG I 680: „Denn da Thomas mit Augustinus vom Abbild sagt, daß es das Urbild oder den Ursprung mit sichtbar machen muß, wenn es als solches bezeichnet werden soll, so ergibt sich für den Menschen, daß er seine Abbildhaftigkeit nur zu eigen hat, sofern er vom Sein des Seienden zur Wahrheit aufgelichtet [wurde] und als Erkennender den göttlichen Grund sich enthüllte. Ohne diese Wahrheit und ohne Erweckung seines sittlichen Strebens wäre der Mensch nicht dem göttlichen Geist ähnlich, wie er ohne Erkenntnis Gottes nicht sein Abbild wäre.“

So findet nach Siewerths Überzeugung das Sein des Seienden zu sich selbst, gemeint ist: zu seinem eigenen Gleichnis- und Abbildcharakter für das Sein Gottes, erst in einem personalen, das heißt erkenntnis- und liebesfähigen Wesen, zurück<sup>74</sup>. Denn Gottes eigenes Leben vollziehe sich in vollkommener Selbsterkenntnis und Selbstliebe<sup>75</sup>. Dabei legt Siewerth den Schwerpunkt des personalen Seins als der Vollendung des Seins des Seienden eindeutig auf die Liebe und nicht auf das Selbstbewußtsein. In einem weiteren Punkt scheint mir gegenüber dieser Gleichnis- und Abbildlehre vom Sein des Seienden Skepsis angebracht: Denn wenn sich das Sein des Seienden erst in liebesfähigen Personen als Gleichnis und Abbild vollständig realisiert – und dies auch dann erst, wenn diese Personen ihr göttliches Urbild de facto und realiter lieben, so ergibt sich daraus auch die Konsequenz, daß das Sein in nichtpersonalen Seienden nicht vollständig verwirklicht sein kann. Wie aber kann dann diesem nichtpersonalen Seienden die volle Aktualität des Seins zukommen, die es doch besitzen muß, um ein wirklich Seiendes zu sein? Muß dann nicht wenigstens zwischen der Aktualität und der Fülle des Seins unterschieden werden?

## 9. Reine Positivität, Transzendentalität und Fülle des Seins des Seienden

Die übrigen von Siewerth entwickelten Bestimmungen des Seins des Seienden sind die folgenden:

Das Sein ist das Licht, die Wahrheit und die Güte der geschaffenen Geistwesen, indem es vor allem dem menschlichen Geist alles Seiende überhaupt erst erkennbar macht und seinen Willen zum Streben nach Vereinigung mit dem durch sich subsistenten

---

<sup>74</sup> Vgl. SG I 680: „Umgekehrt aber wäre auch das Sein nicht das Abbild des einfältigen Geistes, wenn es nicht in Erkenntnis und Liebe zu sich selbst zurückfände.“

<sup>75</sup> Vgl. SG I 680: „Da das Wesen Gottes Liebe ist, die sich liebend erschließt und durchdringt, so ist auch das Sein in seinem Grund nichts denn liebendes Streben, mögendvermögendes Erwalten zu mögend strebender Durchdringung und einigender Rückkehr zu sich selbst.“

Sein Gottes bewegt<sup>76</sup>. Es schließt auf Grund seiner reinen Positivität alles Negative und damit auch das Böse und den Schein der Wahrheit, das heißt den Irrtum, aus sich selbst aus<sup>77</sup>. Seine Gleichnishaftigkeit, das heißt seine Ähnlichkeit mit dem göttlichen Seinsgrund, begründet die Möglichkeit seiner Verwechslung und Vertauschung mit diesem und damit die Möglichkeit des Irrtums<sup>78</sup>. Dem Sein kommt es nach Siewerth auch zu, ein alles Schöne erst in die Sichtbarkeit hervortreten lassendes Lichtwesen zu sein<sup>79</sup>; ferner ist die Transzendentalität und damit die Konvertibilität mit allen anderen transzendentalen Bestimmungen, das heißt mit dem Einem, dem Wahren und dem Guten, ein besonders hervorhebenswertes Merkmal des Seins<sup>80</sup>.

Das Sein initiiert folglich alle transzendierenden Bewegungen des Endlichen auf das Unendliche hin<sup>81</sup>. Daher faßt Siewerth sein Seinsverständnis in die Formel, das Sein sei als das Gleichnis Gottes „transzendierende Transzendenz“<sup>82</sup>, die jeden Bezug eines Endlichen auf das Göttliche, insbesondere aber das personale Lieben und Erkennen Gottes, vermittele und ermögliche.

---

<sup>76</sup> Vgl. SG I 680 f.: „Indem das Sein aus sich selbst im Geist personiert, ist es wesenhaft das Licht des Geistes: Es ist die ursprüngliche Anwesenheit alles Seienden im Geist; es ist, die Lichtung der Wahrheit‘, wie Heidegger formuliert, und zugleich das erweckende ‚Geheiß des Guten‘, das alle Herzen und jeden Willen zur Einigung mit dem realen, in sich subsistenten Sein, d.h. mit Gott begeistert. Also ist das Sein die Wahrheit und die Güte der Geister und der Geist ein ‚Ereignis des Seins‘.“

<sup>77</sup> Vgl. SG I 681: „Es [das Sein] ist ja einfache, das Nichts ausschließende Positivität. Darum waltet kein Irrtum, es sei denn, er gründe in einem Schein des Seins, das anstelle eines Besseren und Pflichtigen angestrebt wird.“

<sup>78</sup> Vgl. SG I 681 f.: „Im Gleichniswesen des Seins waltet die positive, verweisende Macht des Ähnlichen, wie die beirrende und trügerische des Unähnlichen. Aber auch das Ähnliche trägt den *Schein* des Höchsten und Letzten an sich, weil es selbst die Züge des Grundes trägt; also ist es mit dem Grund vertauschbar.“

<sup>79</sup> Vgl. SG I 682 f.

<sup>80</sup> Vgl. SG I 682.

<sup>81</sup> Vgl. SG I 683: „Also bringt das Sein als die Lichtung des Denkens und der Wahrheit, als die neigende Kraft der Herzen und das entbindend-bindende Geheiß der Willen, alles in transzendierende Übersteigerung, in die Offenheit wissenden Fragens und Suchens, ins Entschiedene einer sich eingründenden Gewilltheit, ins Ereignis einer von Gott angestoßenen und auf ihn hin erschlossenen Ek-sistenz.“

<sup>82</sup> Vgl. SG I 684.

Gustav Siewerth nennt im zehnten Abschnitt des zweiten Kapitels dieser Schrift das Sein ein Meer an Fülle<sup>83</sup>, wobei zu erinnern ist, daß er schon an früherer Stelle vom „Meer des Seins“ (vgl. Anm. 55) gesprochen hat. Traditionell, und zwar beginnend mit Gregor von Nazianz<sup>84</sup> und Johannes Damascenus<sup>85</sup>, bis weit in das Mittelalter<sup>86</sup> und in verwandelter Form auch noch in den Deutschen Idealismus hinein, wird diese Metapher des „Meer des Seins“ auf das Sein Gottes bezogen, um dessen unbegrenzte und unbegrenzbare Fülle anzuzeigen. Für Siewerths eigenes Seinsverständnis ist nun aufschlußreich, daß er diese Metapher insbesondere für das Sein des Seienden gebraucht, von dem wir ja wiederholt gesehen hatten, daß Siewerth es zumindest teilweise mit genuin göttlichen Prädikaten versieht. Die Unendlichkeit des ersten Ausströmens des Seins aus Gott setze Gott keine Grenze für seine gnadenhafte Selbstmitteilung<sup>87</sup>. Wenn diese Selbstmitteilung der göttlichen Liebe von den menschlichen Personen aufgenommen wird und sie erfüllt, dann werde das Sein des Seienden zum verheißenen Reich Gottes, in dem Gott nach 1 Kor 15,28 alles in allem ist.<sup>88</sup> Schließlich verleiht Gustav Siewerth gegen Ende dieser Schrift seiner Überzeugung Nachdruck, daß nur innerhalb des Seinsverständnisses des Thomas von Aquin die Inkarnation Got-

---

<sup>83</sup> Vgl. SG I 684: „In diesem Meer an Fülle ist alles in erkennender und liebender Durchdringung, in subsistenter Einfalt geeint.“

<sup>84</sup> Vgl. *Gregor v. Nazianz*, Oratio 45,3 (PG 36, 625 C).

<sup>85</sup> Vgl. *Johannes Damascenus*, De fide orthodoxa 1,9 (PG 94, 936 B).

<sup>86</sup> Durch die lateinische Übersetzung des Burgundio von Pisa („Totum enim in seipso comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum“, ed. Buytaert, Louvain 1955, 49) ist die Metapher vom Meer des Seins auch dem Mittelalter überliefert worden, vgl. z. B. *Alex. v. Hales*, S. th. p. II inq. II, tr. 1 q. 1 cap 1 resp. 1 (ad ‚nomen infinitum‘); *Thomas v. Aquin*, S. th. I 13,11 c; *Meister Eckhart*, in Exod. n. 24 (LW II 30,9 f.); in Sap. n. 154 (LW IV 490,9).

<sup>87</sup> Vgl. SG I 685: „Ist das aus Gott hervorgegangene Sein das erste und reine Gleichnis Gottes, das sich in der Subsistenz des Seienden und Gottes vollendet, dann gibt es auch kraft der wesenhaften Unendlichkeit dieses ersten Ausströmens keine Grenze für Gottes begnadende Erweckung der Herzen und sein überströmendes Mitteilen.“

<sup>88</sup> Vgl. SG I 685: „Geschieht dies [daß die Seienden durch die Liebe des Ewigen Geistes zum Lichtgrund des Seins zurückfinden], dann wird das Sein des Seienden im seligen Einklang aller Wesen nichts anderes sein als das verheißenene ‚Reich Gottes‘ oder ‚Gott alles in allem‘ (1 Kor 15,28): die sich durchdringende Einheit des Unendlichen und Endlichen, in der wir heute schon in der Gnade und im Glauben wandeln, einmal aber als Schauende und ‚von Angesicht zu Angesicht‘ (1 Kor 13,12).“

tes beziehungsweise einer göttlichen Person überhaupt widerspruchsfrei denkbar sei<sup>89</sup>.

## 10. Siewerths Verständnis des Seins – eine ‚theologische Metaphysik‘

Im elften und vorletzten Abschnitt des zweiten und letzten Kapitels seiner Schrift *Das Sein als Gleichnis Gottes* spricht Siewerth ausdrücklich von der „theologischen Ermächtigung“ des – gemeint ist vor allem: seines eigenen – Seinsdenkens. Was er unter dieser „theologischen Ermächtigung“ verstehen möchte, wird von ihm selbst in dem folgenden Passus zum Ausdruck gebracht:

„Nur im Licht der Offenbarung war es möglich, philosophierend all das zu versammeln, was im Denken des Aquinaten in schier übermenschlicher Universalität im Sein des Seienden vereinigt wurde.“<sup>90</sup>

Mit dem „Licht der Offenbarung“ dürfte Siewerth ihre illuminative, den menschlichen Geist erleuchtende, seinen Erkenntnisblick für die Tiefendimension der Wirklichkeit schärfende und sensibilisierende Wirkmacht bezeichnen, die sie in diesem aber nur dann zur Entfaltung kommen lassen kann, wenn der menschliche Geist sich den Offenbarungsinhalt geistig zu eigen gemacht und auch als Erkenntnisquelle seinen eigenen spekulativen Anstrengungen zugrundegelegt hat. Somit dürfte dieses Zitat deutlich machen, daß Siewerth unter der „theologischen Ermächtigung“ seines Seinsdenkens sicher auch dessen Rückgriff auf Inhalte der christlichen Offenbarung, und zwar in ihrer insbesondere bei Thomas von Aquin bereits theologisch systematisierten Form versteht. Aus dieser Interpretation aber ergibt sich, daß Siewerth sein eigenes Seinsdenken beziehungsweise seine eigene Metaphysik ausdrücklich und absichtlich als eine theologische charakterisiert,

---

<sup>89</sup> Vgl. SG I 685: „Nur in der Seinsmetaphysik des Aquinaten hat das Sein des Seienden jene unendliche Tiefe und waltet als der jede Subsistenz ereignende Grund, daß eine göttliche Person oder Subsistenz in ihm ins Menschsein eintreten konnte, ohne daß sich damit der das Personsein konstituierende Seinsgrund selbst verdoppelte.“

<sup>90</sup> SG I 684.

das heißt als eine solche, die auch inhaltlich nicht ohne christliche Glaubensannahmen als Erkenntnisquellen auskommen will. Kann man dann aber dieses Seinsdenken als eine „Metaphysik“ bezeichnen, welche philosophiegeschichtlich bekanntermaßen mit dem Anspruch aufgetreten ist, Erste Philosophie, das heißt die auf keine anderen Erkenntnisse und Wissenschaften mehr zurückführbare, sondern ihrerseits alle anderen Wissenschaften grundlegende Wissenschaft vom Sein des Seienden und dessen Bestimmungen zu sein? Mir scheint, daß in dem methodologischen Hiatus, der in Siewerths Unterfangen, eine theologische Metaphysik zu entwerfen, der entscheidende Grund dafür liegt, daß dieses Seinsdenken von Fachphilosophen kaum noch rezipiert wird. Und dennoch scheint mir dieser Versuch trotz der Uneinheitlichkeit seiner wissenschaftlichen Methodik sachlich durchaus legitim. Denn er entwickelt nicht eine christliche Philosophie, deren Christlichkeit sich auf eine ihren Inhalten äußerlich bleibende christliche Frömmigkeits- oder allgemeiner Religionspraxis ihres Autors beschränkt; sondern eine Form von christlicher Philosophie, deren Christlichkeit deshalb auch als Erkenntnisquelle in ihre inhaltlichen Analysen mit eingeht, weil sie nicht nur das Erkenntnisvermögen im Sinne des intellektuellen Habitus ihres Autors, sondern auch seine philosophische Sicht der Wirklichkeit inhaltlich geprägt und durchformt hat. Daher offenbart der theologische Charakter von Gustav Siewerths Metaphysik nicht zuletzt auch die beeindruckende Tiefe und Intensität der persönlichen Frömmigkeit ihres Autors, die daher sein philosophisches Denken auch inhaltlich prägte und mit bestimmte.

So schränkt zwar der „theologische“ Charakter der metaphysischen Seinslehre Gustav Siewerths deren methodische und beweisrationale Dignität ein, nicht jedoch ihre Wahrheitsfähigkeit überhaupt; denn eine christlich inspirierte und theologisch gleichsam imprägnierte Metaphysik ist zwar in ihrem Wahrheitsgehalt nicht streng rational, das heißt inhaltlich voraussetzungslos, beweisbar, deswegen aber doch nicht per se wahrheitsunfähig. Und hat uns nicht die Hermeneutik des vergangenen Jahrhunderts gelehrt, daß jedes philosophische Denken, welches von dem genuin philosophischen Eros bewegt ist, eine Sicht der Wirklichkeit im

Ganzen zu gewinnen und zu entfalten versucht, daß also jedes auf das Ganze der Wirklichkeit gerichtete philosophische Erkennenwollen seinen jeweiligen geistigen Standort und Kontext besitzt, von dem es sich in seiner Erkenntnissuche nach der jeweiligen Sachwahrheit auch bei größter Anstrengung nicht völlig frei machen kann? Es ist daher ein Ausweis der intellektuellen Redlichkeit Gustav Siewerths, daß er sich zur christlichen Theologie und Philosophie insbesondere eines Thomas von Aquin als jenem geistigen Fundus, von dem sein eigenes philosophisches Denken ausging, so deutlich bekannt hat.