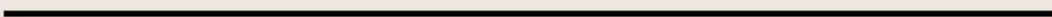
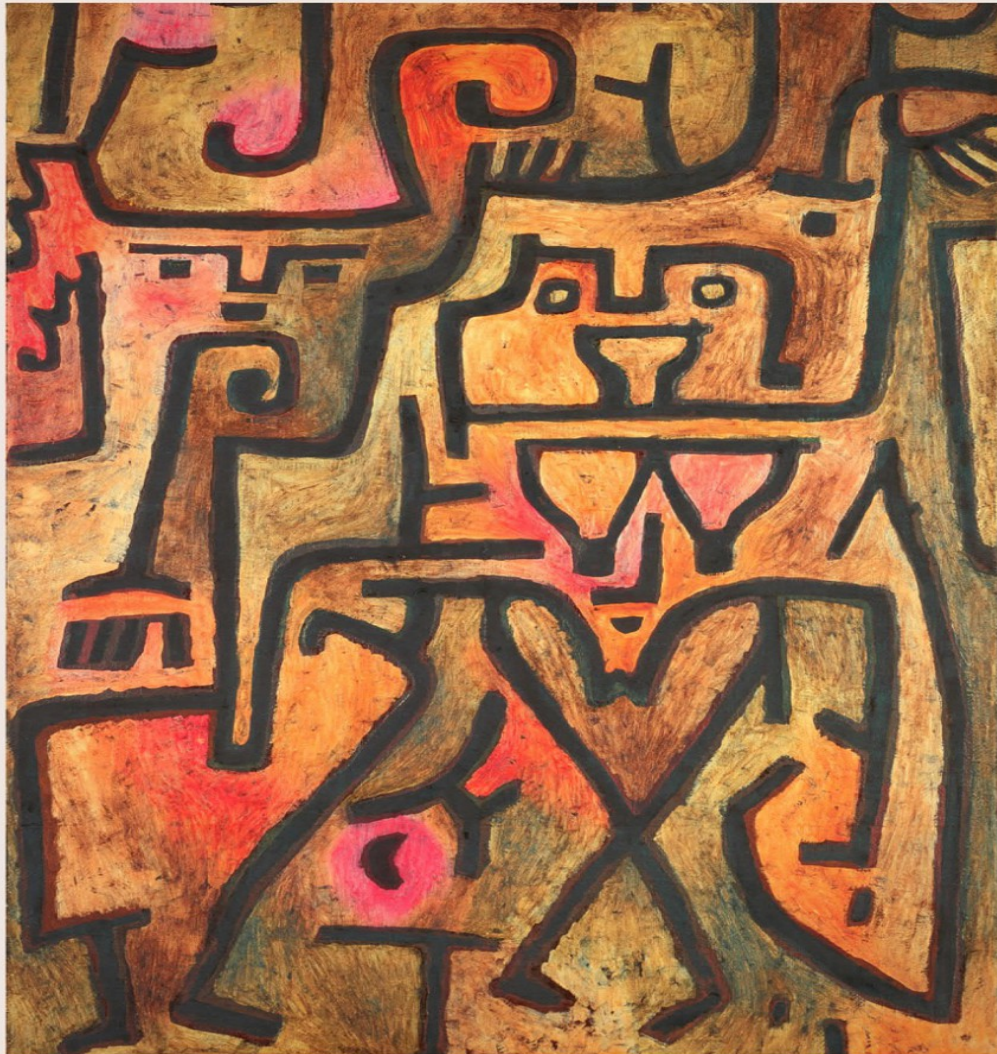


Edith Stein

ENDLICHES UND EWIGES SEIN



Inhaltsverzeichnis

Titelseite

Vorwort

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

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

§ 3. Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdruckes

§ 4. Sinn und Möglichkeit einer »Christlichen Philosophie«

§ 1. Darstellung nach »De ente et essentia«

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

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

§ 4. Erlebniseinheiten und ihre Seinsweise; Werden und Sein

§ 5. Aufbau und Seinsbedingungen der Erlebniseinheit

§ 6. Das »reine Ich« und seine Seinsweisen

§ 7. Das Sein des Ich und das ewige Sein

§ 1. Zeitlichkeit, Endlichkeit, Unendlichkeit, Ewigkeit

§ 2. Wesenheit (eidos) und wesenhaftes Sein

§ 3. Wesenheit, Begriff und Wesen

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

§ 5. Einzelwesen und allgemeines Wesen

§ 6. Wirkliches und wesenhaftes Sein

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

§ 8. Akt und Potenz - wesenhaftes Sein

§ 9. Das wesenhafte und das wirkliche Sein der Dinge

§ 10. Die Universalien

§ 11. Abwehr von Mißdeutungen des »wesenhaften Seins«

§ 12. Wesenhaftes und ewiges Sein

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

§ 2. Versuch einer Klärung des Begriffs οὐσία

§ 1. Rückblick und Ausblick

§ 2. Form und Inhalt

- § 3. »Etwas«, Kategorien und »Seiendes«**
- § 4. Die Transzendentalien (Einleitender Überblick)**
- § 5. Das Seiende als solches (ens, res)**
- § 6. Das Seiende als »Eines« (unum)**
- § 7. Das Seiende als Etwas (aliquid)**
- § 8. Versuch einer formalen Fassung des Wahren, Guten und Schönen**
- § 9. Die Begriffspaare »inhaltlich - formal«, »gedanklich - sachlich«**
- § 10. Versuch einer tieferen Erfassung der Wahrheit (logische, ontologische, transzendente Wahrheit)**
- § 11. Wahrheit des Urteils**
- § 12. Künstlerische Wahrheit**
- § 13. Göttliche Wahrheit**
- § 14. Transzendente Wahrheit, göttliches und geschöpfliches Sein**
- § 15. Göttliche und geschöpfliche Gutheit**
- § 16. Verhältnis von Wahrheit und Gutheit**
- § 17. Sein, Gut und Wert**
- § 18. »Voller Sinn« des Guten und Wahren**
- § 19. Schönheit als transzendente Bestimmung**
- § 1. Gemeinsamer Sinnbestand alles endlichen Seins und verschiedene Seinsweisen (wesenhaftes**

Sein, Existenz, wirkliches und gedankliches Sein)

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

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

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

§ 1. Person und Hypostase

§ 2. Person und Geist

§ 3. Das menschliche Personsein

VIII. Sinn und Begründung des Einzelseins

§ 1. Einzelding, Einzelheit und Einheit (Einzelsein und Einssein).

§ 2. Auseinandersetzung mit der thomistischen Lehre vom Grund des Einzelseins

I. MARTIN HEIDEGGERS EXISTENZPHILOSOPHIE Sein und Zeit

A. Wiedergabe des Gedankenganges

B. Stellungnahme

II. DIE SEELENBURG

Impressum

Endliches und ewiges Sein

Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins

von

Edith Stein

Vorwort

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

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

Nachdem die Verfasserin in den Orden der Unbeschuhnten Karmeliten aufgenommen war und ihr Noviziatsjahr beendet hatte, 1935 erhielt sie im vergangenen Jahr von ihren Vorgesetzten den Auftrag, den alten Entwurf für den Druck vorzubereiten. Es ist eine ganz neue Fassung entstanden; von der alten sind nur wenige Blätter (der Anfang des I. Teils) übernommen worden. Der Ausgang von der thomistischen Akt-Potenz-Lehre wurde beibehalten – aber nur als Ausgang. Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem

Sein. Die Auseinandersetzung zwischen thomistischem und phänomenologischem Denken erfolgt in der sachlichen Behandlung dieser Frage. Und weil beides – das Suchen nach dem Sinn des Seins und das Bemühen um eine Verschmelzung von mittelalterlichem Denken mit dem lebendigen Denken der Gegenwart – nicht nur ihr persönliches Anliegen ist, sondern das philosophische Leben beherrscht und von vielen als eine innere Not empfunden wird, darum hält sie es für möglich, daß ihr Versuch anderen helfen könnte, so unzulänglich er ist. Über die Unzulänglichkeit ist sie sich vollkommen klar. Sie ist in der Scholastik ein Neuling und kann sich das, was ihr an Kenntnissen fehlt, nur ganz allmählich und stückweise anzueignen suchen. Darum konnte es ihr auch nicht einfallen, eine geschichtliche Darstellung der behandelten Fragen zu geben. Die Anknüpfung an vorliegende Lösungen ist immer nur Ausgangspunkt für eine sachliche Erörterung. Und das dürfte nicht nur der Weg zu größerer sachlicher Klarheit sein – kein menschliches Gedankensystem wird je so vollkommen sein, daß wir dessen nicht mehr bedürften –, sondern auch der Weg zu lebendiger Fühlungnahme mit den Geistern der Vergangenheit und zu der Einsicht, daß es über alle Zeiten und Schranken der Völker und der Schulen hinweg etwas gibt, was allen gemeinsam ist, die ehrlich nach der Wahrheit suchen. Wenn dieser Versuch etwas dazu beiträgt, den Mut zu solchem lebendigen philosophischen und theologischen Denken zu wecken, so ist er nicht umsonst gewesen.

Vielleicht wird von mancher Seite gefragt werden, in welchem Verhältnis dieses Buch zu der »Analogia entis« von Pater Erich Przywara S.J. stehe. Es handelt sich ja hier und dort um dieselbe Sache, und P. E. Przywara hat in seinem Vorwort darauf hingewiesen, daß die ersten Bemühungen der Verfasserin um eine Auseinandersetzung zwischen Thomas und Husserl für ihn von Bedeutung gewesen sind. Die erste Fassung ihres Buches und die endgültige Fassung der »Analogia entis« sind etwa gleichzeitig geschrieben, aber sie durfte die früheren Entwürfe der »Analogia entis« einsehen und hat überhaupt in den Jahren 1925–1931 in lebhaftem Gedankenaustausch mit P. E. Przywara gestanden. Dieser Austausch hat wohl auf seine wie auf ihre Fragestellung bestimmend eingewirkt. (Für sie bedeutete er darüber hinaus eine starke Anregung zur Wiederaufnahme der philosophischen Arbeit). Sachlich ist der erschienene I. Band der »Analogia entis« eine methodisch-kritische Vorerwägung zur Behandlung der Fragen, die in diesem Buch in Angriff genommen wurden und die P. E. Przywara für seinen zweiten Band vorgesehen hat (Bewußtsein – Sein – Welt). Eine gewisse Überschneidung liegt aber doch vor, da auf der einen Seite die Analogie als das Grundgesetz aufgewiesen wird, das alles Seiende beherrscht und darum auch für das Verfahren maßgebend sein muß, auf der andern Seite die sachliche Untersuchung des Seienden auf den Sinn des Seins hin zur Aufdeckung desselben Grundgesetzes führt. Die Untersuchungen, die hier durchgeführt sind, umfassen nicht die ganze Breite der

Fragestellung, wie sie in »Analogia entis I« entwickelt ist. Das Bewußtsein ist als Zugangsweg zum Seienden und als eine besondere Gattung des Seins behandelt, aber es wird nicht durchgehend die Wechselbezogenheit von Bewußtsein und gegenständlicher Welt zugrunde gelegt, und es werden nicht die Bewußtseinsgestaltungen untersucht, die dem Aufbau der gegenständlichen Welt entsprechen. Ebenso wurde das Gedankliche nur als eine Gattung des Seienden hereingezogen und die Wechselbezogenheit von Seiendem und begrifflicher Fassung nur gelegentlich erwogen, aber nicht als eigentliches Thema umfassend behandelt. Das geschah in bewußter Selbstbeschränkung: was hier versucht wird, ist der Grundriß einer Seinslehre, kein System der Philosophie. Daß die Seinslehre für sich allein in Angriff genommen wurde, das setzt freilich eine Auffassung ihres Verhältnisses zur Lehre von den konstituierenden Bewußtseinsgestaltungen und zur Logik voraus, die nur in einer durchgeführten Erkenntnis- und Wissenschaftslehre zureichend begründet werden könnte.

Wenn man das Verfahren, das in diesem Buch tatsächlich eingeschlagen ist, mit dem in »Analogia entis I« geforderten vergleicht, so tritt darin sicher das »innergeschichtliche« Denken zurück gegenüber dem Streben nach »übergeschichtlicher Wahrheit«. Es findet sich aber für den Weg, den die Verfasserin gewählt hat, eine Rechtfertigung in dem, was P. E. Pryzwara als »kreatürliches Denken« bezeichnet: verschiedene Geistesart bedingt auch eine Verschiedenheit des wissenschaftlichen Verfahrens, und aus

der wechselseitigen Ergänzung der Beiträge, die verschiedene Geister auf Grund ihrer einseitigen Begabung leisten können, ergibt sich der Fortschritt in der Annäherung an die »übergeschichtliche Wahrheit«. Zu diesen natürlich bedingten Einseitigkeiten gehört es, daß es für einen Denker der gewiesene Weg ist, den Zugang zu den »Sachen« durch die begriffliche Fassung zu finden, die ihnen andere Geister bereits gegeben haben, - seine Stärke ist das »Verstehen« und das Aufdecken der geschichtlichen Zusammenhänge; ein anderer ist durch seine Geistesart zu unmittelbarer Sachforschung berufen und gelangt zum Verständnis fremder Geistesarbeit nur mit Hilfe dessen, was er sich selbst zu erarbeiten vermag, - diese Geister bedingen (als große Meister oder kleine Handlanger) die »Urgeschichte«, d. h. das Geschehen, dem alle Geistesgeschichte nachgeht. Die zweite Geistesart ist die aller geborenen Phänomenologen. Danach ist zu erwarten, daß der II. Band der »Analogia entis«, wenn er einmal erscheint, durch seine umfassende »Innengeschichtlichkeit« eine wesentliche Ergänzung zu den Untersuchungen dieses Buches bringen wird, wie sie der I. schon für gewisse Fragen bietet.

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

Lösung versucht, die beiden ihr Recht gibt, und ähnlich für den hl. Augustinus und den hl. Thomas.

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

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

dem Erscheinen gelesen und davon einen starken Eindruck erhalten, ohne aber damals zu einer sachlichen Auseinandersetzung kommen zu können.

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

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

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

Köln-Lindenthal, 1. September 1936 Die Verfasserin

I. Einleitung: Die Frage nach dem Sein

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

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

größere Werte erschließe; aber wenn sich ein größerer Umkreis erschlossen hat, dann wird sich am Ausgangspunkt eine neue Tiefe auftun.

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

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

Man kann und muß bei Gott von Potenz sprechen, aber diese Potenz steht nicht im Gegensatz zum Akt. Man muß zwischen aktiver und passiver Potenz scheiden, und Gottes Potenz ist aktiv. Gottes Akt ist auch nicht im selben Sinn Akt wie ein geschöpflicher Akt. Geschöpflicher Akt – in einer der

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

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

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

Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι, τίς ἡ οὐσία. (Die von altersher und ebenso heute und allezeit aufgeworfene und immer ungelöste Frage: Was ist das Seiende? ist dasselbe wie die Frage: Was ist die οὐσία? = Dieser Satz - er sei hier vorläufig nur hingestellt ohne einen Versuch, seine

Bedeutung zu ergründen – darf als das Leitmotiv der Metaphysik des Aristoteles bezeichnet werden, jener merkwürdigen Schrift, in der das jahrhundertelange Ringen des griechischen Geistes um die »immer ungelöste Frage« ihren gesammelten Ausdruck gefunden hat. Es ist nicht die Aufgabe dieser Arbeit und überhaupt nicht meine Aufgabe, zu zeigen, wie sich das Ganze, das man als das »philosophische System« des Aristoteles bezeichnet, gebildet hat. Ich halte es wohl für möglich, daß es aus dieser Frage wie aus einem triebkräftigen Keim hervorgewachsen ist. Und das ungestüme Verlangen der Philosophiebeflissenen späterer Jahrhunderte nach einer Erklärung des Aristoteles ist wohl begreiflich, wenn man bedenkt, daß im Mittelpunkt seines Denkens eine Frage stand, die ihm bestimmt schien, die ewige »Verlegenheit« (das ist ja ἀπορία) der Philosophie zu sein.

Der hl. Thomas hat die Frage nach dem Sein aufgegriffen, wie er sie bei Aristoteles fand. Seine Auffassung der Philosophie als einer Wissenschaft, die rein auf Grund der natürlichen Vernunft vorgeht, gestattete ihm diese Anknüpfung. Andererseits war in den christlichen Jahrhunderten durch die Zusammenarbeit von Philosophie und Theologie die Philosophie vor Tatsachen und Aufgaben gestellt worden, von denen sie in ihrem vorchristlichen Zustand noch nichts geahnt hatte: Aristoteles wußte nichts von einer Schöpfung, nichts von einem Gottmenschen, der zwei Naturen in einer Person vereinte, nichts von einer dreifaltigen Gottheit, von einer Natur in drei Personen. Die

Seinslehre, soweit er sie geführt hatte, reichte nicht aus, um diesen Glaubenswahrheiten gerecht zu werden. Schon bei Boëthius fand Thomas Anknüpfungspunkte zur Fortbildung der aristotelischen Seinslehre, noch bessere Stützen bot ihm Avicenna (für den wenigstens der Schöpfungsgedanke als Antrieb in Betracht kam). Er ging dem arabischen Denker auf seinen Wegen ebenso furchtlos und ebenso besonnen nach wie dem griechischen und schritt sicher zwischen seinen Irrtümern und denen seines Gegners Averroës hindurch, bei beiden »alles prüfend und das Beste behaltend«.

Das opusculum »De ente et essentia«, von dem jungen Baccalaureus Thomas in Paris auf Bitten seiner »Brüder und Gefährten« geschrieben, zeigt den engsten Anschluß an die Metaphysik des Aristoteles. Schon der Titel erinnert deutlich an den Satz, den ich als Leitmotiv der Metaphysik bezeichnet habe: denn ens ist ὄν und essentia steht für οὐσία. Es ist ein Grundriß der Seinslehre des Heiligen, dem er in den Hauptzügen treu geblieben ist, wenn er auch unermüdlich daran weitergearbeitet hat, bis er einige Monate vor seinem Tode die Arbeit an seiner Summa abbrach, weil ihm Gott Dinge geoffenbart hatte, denen gegenüber ihm alles, was er geschrieben hatte, wie ein wenig Spreu erschien. Schon in diesem Jugendwerk ist der entscheidendste Schritt über Aristoteles hinaus getan: es wird innerhalb des Seienden (ens) zwischen dem Sein (esse) und dem Wesen (essentia) geschieden. Mit dieser Scheidung ist erst das Sein als solches erfaßt – gesondert

von dem, was ist -, und zwar in der Weise, daß es Endliches und Unendliches umfaßt, aber zugleich den Abgrund, der dieses und jenes trennt. Von hier aus eröffnete sich ein Weg, die ganze Mannigfaltigkeit des Seienden in den Griff zu bekommen.

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

um sie dann mit ihren eigenen Mitteln zu lösen. Sie betrachtete es nicht nur als ihre Pflicht, sich auf das »natürliche Licht« der Vernunft zu beschränken, sondern auch, nicht über die Welt der natürlichen Erfahrung hinauszugreifen. Sie wollte in jedem Sinne selbstherrliche (»autonome«) Wissenschaft sein. Das hat dahin geführt, daß sie weitgehend auch gott-lose Wissenschaft wurde. Und es führte zur Spaltung der Philosophie in zwei Heerlager, die getrennt marschierten, verschiedene Sprachen redeten und gar nicht mehr darum bemüht waren, einander zu verstehen: die »moderne« Philosophie und die katholische Schulphilosophie, die sich selbst als die philosophia perennis betrachtete, von Außenstehenden aber wie eine Privatangelegenheit der theologischen Fakultäten, der Priesterseminare und Ordenskollegien angesehen wurde. Die »philosophia perennis« erschien wie ein starres Begriffssystem, das als toter Besitz von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben wurde. Der Strom des Lebens aber hatte sich ein anderes Bett gegraben. Die letzten Jahrzehnte haben darin einen Umschwung gebracht, der sich von verschiedenen Seiten her vorbereitete. Zunächst auf katholischer Seite. Um zu verstehen, was sich hier vollzog, muß man bedenken, daß die »katholische Philosophie« (und »katholische Wissenschaft« überhaupt) nicht gleichbedeutend war mit der Philosophie der Katholiken. Das katholische Geistesleben war weitgehend vom »modernen« abhängig geworden und hatte den Zusammenhang mit seiner großen Vergangenheit verloren.

Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts hat darin eine wirkliche Renaissance gebracht, eine Wiedergeburt durch das Untertauchen in den besten Quellen. Ist es nicht erstaunlich, daß es erst der Erlasse Leos XIII. und Pius' XI. bedurfte, um das Thomasstudium wieder zu beleben, daß es nötig war, erst einmal für brauchbare Druckausgaben zu sorgen, daß in den Bibliotheken noch eine Fülle ungedruckten und völlig unbekanntem handschriftlichen Materials zu entdecken war und daß eine umfassende Übersetzungstätigkeit erst in den allerletzten Jahren eingesetzt hat? All das sind Aufgaben, die in Angriff genommen und z. T. bewundernswert gefördert wurden, aber noch keineswegs zu Ende geführt sind. Es sind aber doch bis heute schon Ausgrabungsarbeiten geleistet worden, die eine vergessene Welt – eine reiche, heiß bewegte, voll lebendiger und fruchtbarer Keime – zu Tage gefördert haben. Die aufblühende moderne Geisteswissenschaft, selbst eine Frucht des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts, hat wesentlich zum Gelingen dieser Unternehmungen beigetragen. Wir wissen heute, daß der »Thomismus« nicht als ein fertiges Begriffssystem aus dem Haupt seines Meisters entsprungen ist. Wir kennen ihn als ein lebendiges Geistesgebilde, dessen Werden und Wachsen wir verfolgen können. Es will von uns innerlich angeeignet werden und in uns neues Leben gewinnen. Wir wissen, daß die großen Denker des christlichen Mittelalters um dieselben Fragen gerungen

haben, um die es auch uns geht, und daß sie uns vieles zu sagen haben, was uns helfen kann.

Denn das ist die andere Seite der Sache: etwa zur selben Zeit, in der die »christliche Philosophie« aus ihrem Dornröschenschlaf erwachte, machte die »moderne Philosophie« die Entdeckung, daß es auf dem Wege, den sie seit etwa drei Jahrhunderten verfolgte, nicht mehr weiterging. Aus dem Versanden im Materialismus suchte sie zunächst Rettung durch die Rückkehr zu Kant, aber das reichte nicht aus. Der Neukantianismus verschiedener Prägung wurde abgelöst durch die Richtungen, die wieder dem Seienden zugewandt waren. Sie brachten den verachteten alten Namen Ontologie (Seinslehre) wieder zu Ehren. Sie kam zuerst als Wesensphilosophie (die Phänomenologie Husserls und Schellers); dann stellte sich ihr die Existenzphilosophie Heideggers zur Seite und Hedwig Conrad-Martius' Seinslehre als deren Gegenpol. Die wiedergeborene Philosophie des Mittelalters und die neugeborene Philosophie des 20. Jahrhunderts – können sie sich in einem Strombett der *philosophia perennis* zusammenfinden? Noch sprechen sie verschiedene Sprachen, und es wird erst eine Sprache gefunden werden müssen, in der sie sich verständigen können.

§ 3. Schwierigkeiten des sprachlichen Ausdruckes

Damit ist ein Punkt berührt, der für den Philosophen der Gegenwart ein wahres Kreuz bedeutet. Wir leben wirklich in einer babylonischen Sprachverwirrung. Man kann kaum einen Ausdruck gebrauchen, ohne fürchten zu müssen, daß der andere etwas ganz anderes darunter versteht, als man selbst meint. Die meisten »Fachausdrücke« sind mehrfach geschichtlich belastet. Ich habe in den kurzen vorbereitenden Ausführungen absichtlich den hl. Thomas in seiner Sprache reden lassen und die Namen »Potenz« und »Akt« nicht übertragen. Es ist nicht meine Absicht, dabei stehen zu bleiben. Es sind seit einigen Jahren in Deutschland Bestrebungen am Werk, der Philosophie eine eigene - deutsche - Sprache zu schaffen. Die mittelhochdeutschen Schriften der großen Mystiker bilden eine wertvolle Grundlage. Ein kühner Vorstoß in dieser Richtung ist die deutsche Ausgabe der Summa theologica des hl. Thomas von Joseph Bernhart. Die Summa-Übersetzung des Katholischen Akademikerverbandes strebt dasselbe, nur in viel gemäßigerer Form an. Diese Versuche zeigen aber zugleich die Gefahren einer solchen Verdeutschung. Wer sich im Übersetzen aus fremden Sprachen versucht hat, weiß, wieviel Unübersetzbares es gibt - obgleich

andererseits die Möglichkeit viel weiter geht als das, womit man sich vielfach zufrieden gibt –, und wer darüber nachgedacht hat, was die Sprache und was Sprachen sind, der weiß auch, daß es gar nicht anders sein kann. Die Sprachen wachsen aus dem Geist der Völker hervor als Niederschlag und Ausdrucksform ihres Lebens, die Mannigfaltigkeit und die Eigenart der Völker muß sich darin spiegeln. Die Griechen, die ein philosophisches Volk waren, hatten sich auch eine philosophische Sprache geschaffen. Wo aber sollten die Römer eine philosophische Sprache hernehmen? Sie holten sich ihre Philosophie auf den griechischen Universitäten, von ihren griechischen Gästen oder Sklaven und waren wohl noch am besten daran, solange sie griechisch lasen und schrieben. Sobald sie aber daran gingen, eine römische Literatur zu schaffen, mußten sie sich bitter plagen, um ihrer Sprache das abzunötigen, was ihr fehlte. Seneca schreibt darüber an Lucilius: »Du wirst die römische Beschränktheit noch mehr verurteilen, wenn Du erfährst, daß es eine einzelne Silbe gibt, die ich nicht übersetzen kann. Du fragst, welche das sei: ὄν (das Seiende). Ich komme Dir schwerfällig vor: es liegt nahe zu übersetzen: ›Quod est‹ (was ist). Doch ich sehe einen erheblichen Unterschied zwischen beiden: ich muß einen zusammengesetzten Ausdruck für ein einzelnes Wort (verbum pro vocabulo) setzen; wenn es aber nicht zu umgehen ist, werde ich ›Quod est‹ setzen.« Auf die Bildung »ens« (Seiendes) ist Seneca noch nicht verfallen. (Boëthius verwendet sie bereits, wenn er auch meist noch »quod est«

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

Sehen wir hier nicht wie in einem klaren Spiegel die Schwierigkeiten, mit denen wir selbst zu kämpfen haben? Freilich über Armut der deutschen Sprache haben wir uns nicht zu beklagen. Darin sind wir dem Griechischen gegenüber weit besser daran als die Römer. Unsere Schwierigkeit im Verhältnis zur lateinischen Sprache ist die entgegengesetzte: es ist von vornherein aussichtslos, ihre vieles umspannenden Ausdrücke mit je einem deutschen Wort wiedergeben zu wollen. Man wird immer nur eine Seite der Sache treffen und in manchen Zusammenhängen zu bedenklichen Sinnentstellungen kommen. Was tun? Natürlich von dem Reichtum unserer Sprache Gebrauch

machen und, so weit nötig und möglich, an verschiedenen Stellen verschiedene Ausdrücke setzen, die den verschiedenen Bedeutungszusammenhängen gerecht werden. Aber das hat auch seine Gefahren. Es wird einmal nur einem Übersetzer möglich sein, der nicht nur die Sprachen - die eigene Muttersprache und die fremde - sicher beherrscht, sondern auch in der Gedankenwelt des betreffenden Werkes und seines Verfassers zu Hause ist und überdies selbst in unmittelbarer Fühlung mit den sachlichen Fragen lebt, um die es geht. Welcher Übersetzer wird sich aber all das zutrauen? Um nicht in die Gefahr zu kommen, seine eigenen persönlichen Einfälle statt der wahren Meinung des Verfassers darzubieten, wird er in vielen Fällen auf den lateinischen Ausdruck zurückgreifen müssen. Mitunter ist es auch darum nötig, weil wir trotz des größeren Reichtums der deutschen Sprache doch für manche Begriffe keinen ganz entsprechenden Ausdruck haben. Der wichtigste Grund aber, der mir einen völligen Verzicht auf die lateinischen Fachausdrücke unmöglich erscheinen läßt, ist noch ein anderer. Die Wortkargheit des Lateinischen ist nicht Armut schlechthin, es liegt darin auch eine Stärke. Wenn das Griechische mit der Freiheit und Leichtigkeit seiner Ausdrucksmöglichkeiten die Sprache der lebendigen Denkbewegung ist, so ist das Lateinische mit seiner strengen Gesetzlichkeit und herben Knappheit berufen zur Formung scharf geprägter Ausdrücke für zusammenfassende Ergebnisse. Die Mannigfaltigkeit der Bedeutungen, die durch ein lateinisches Wort ausgedrückt

werden, ist keine beliebige, sondern eine geordnete, sinnmäßig zusammenhängende. Diese für die sachlichen Zusammenhänge, für die Ordnung des Seienden überaus aufschlußreichen Sinneinheiten geben wir preis, wenn wir uns der lateinischen »Terminologie« einfach entledigen. Wir verzichten auf das reife Ergebnis einer jahrhundertlangen Gedankenarbeit und eines Volksgeistes, der mit seiner Eigenart - wie jeder Volksgeist - zu besonderer Leistung für die ganze Menschheit berufen war. Wer wollte sich vermessen, mit leichter Hand etwas anderes an die Stelle zu setzen?

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

Damit könnten wir uns zufrieden geben, wenn es sich nur um das Verhältnis der deutschen Sprache zur lateinischen handelte. Nun wissen wir aber, daß die lateinische Terminologie der griechischen nachgebildet ist und mit welchen Schwierigkeiten diese Nachbildung zu kämpfen hatte. Wir werden am ehesten Aussicht haben, den Sinn der

lateinischen Ausdrücke recht zu verstehen und ihn in deutschen Worten treffend wiederzugeben, wenn wir auf den griechischen Ursprung zurückgehen. Sowenig die griechische Philosophie durch die Scholastik entbehrt worden ist, so wenig die griechische Sprache durch die lateinische.

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

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