

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

Band: 66 (2019)

Heft: 2

Artikel: Akt und Potenz als philosophische Grundbegriffe

Autor: Beck, Heinrich

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-869342>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

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

HEINRICH BECK

Akt und Potenz als philosophische Grundbegriffe

Bei der folgenden historisch-philosophischen Betrachtung zum Akt-Potenz-Problem handelt es sich in gewissem Sinne um einen Rückblick auf mein wissenschaftliches Lebenswerk und eine Profilierung seiner Hauptanliegen und Kernaussagen. Aus diesem Grunde seien einige Bemerkungen zu Ausgangspunkt und Entwicklung meines Denkens vorangestellt.

Der *Ausgangspunkt*: Ich war, soweit ich mich erinnere, von früher Jugend an auf die Suche nach Sinn ausgerichtet, auf die Erfahrung einer Grundstruktur der Wirklichkeit und ihrer Verwurzelung in einer göttlichen Quelle. Als bestimmenden Grundzug der Wirklichkeit glaubte ich, wie ich es später formulierte, ein durchgängiges Akt-Potenz-Gefälle wahrzunehmen: Die Welt erschien mir als ein Prozeß, der auf die Erfüllung und Verwirklichung (Aktuierung) von Seinsmöglichkeit (Potenz) hinzielt. Darin sind Aufgaben für den Menschen vorgezeichnet. Der Prozeß kann aber auch scheitern.

Unter diesen Aspekten vollzog sich *die Entwicklung meines Denkens* in drei Etappen, die mit meinen universitären Lehrverpflichtungen in Korrespondenz standen: In einer ersten Etappe, da mir die philosophische Begleitung des Pädagogikstudiums oblag, beschäftigte ich mich vor allem mit Fragen der Erziehungs- und Bildungsphilosophie und der Anthropologie; in einer zweiten Etappe, da mir die Studierenden der Theologie zugeordnet wurden – im Theologiestudium ist Philosophie nach Dogmatik das zweitstärkste Hauptfach – rückten Metaphysik und die philosophische Gottesfrage in das Zentrum meiner Forschung; in der dritten Phase unternahm ich viele interkontinentale Reisen und betrieb ein Forschungsprojekt „Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen“, so war mein Hauptanliegen eine Philosophie der Kultur und der Kulturbegegnung. Das Thema jeder Etappe wurde in den Zusammenhang der nachfolgenden integriert und so unter neuen Akzenten fortgeführt.

Dabei erkannte ich als verständniserschließend das Akt-Potenz-Verständnis bei Thomas v. Aquin, auf dem sich ein „Thomismus“ aufbaute, und ich suchte ihn in Auseinandersetzung mit neuzeitlichen und kontemporären Problemen und Positionen kreativ weiterzuentwickeln.¹

¹ Unter „Thomismus“ ist eine Fortführung der Lehre Thomas v. Aquins (ca. 1250 n. Chr.) im Gespräch mit späteren Positionen zu verstehen. Ich beziehe hier diesen Begriff aus-

Mit „Akt“ und „Potenz“ betrachten wir ein Begriffspaar, das für eine philosophische Erhellung der Wirklichkeit von höchster Bedeutung ist. „Akt“ heißt: Vollzug, Tätigkeit, Wirken; „Potenz“ bedeutet die Fähigkeit bzw. die Möglichkeit, die durch den Akt verwirklicht wird. So gründet z.B. der Akt eines Urteils in der Potenz des Richters. Eine Reflexion auf das Wesen von „Akt und Potenz“ dient einer Ergründung des Weltprozesses im Ganzen wie in seinen Bereichen; es handelt sich um philosophische Grundbegriffe.

Ihre Bedeutung für die Gegenwart läßt sich aber nicht ohne ihre Geschichte verstehen. Sucht man nach ihren geschichtlichen Ursprüngen, so fällt der Blick zunächst auf die beiden vor-sokratischen Philosophen Parmenides und Heraklit. Von ihnen her profiliert sich Aristoteles als der eigentliche Begründer einer ausdrücklichen Akt-Potenz-Lehre. Sie erfährt eine wesentliche Weiterentwicklung und erlangt eine Hochform bei Thomas v. Aquin. Auf diesem geschichtlichen Hintergrund treten dann Vertreter des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart hervor, von denen ich Hans André, Gustav Siewerth und auch mich selbst nennen darf. Dabei soll die Darstellung sich nicht in der Aufzählung einer geschichtlichen Reihenfolge erschöpfen, sondern auch sichtbar machen, wie die Interpretationen der späteren Philosophen über die der vorherigen hinausgehen und sie kritisch fortgestalten.

I. PARMENIDES

Ein erster Hinweis auf den Begriff „Akt“ findet sich bereits bei Parmenides (ca. 500 v. Chr.). *Er unterscheidet an unserer Erkenntnis grundlegend die sinnliche Wahrnehmung bzw. den „Sinnenschein“, der lediglich zu einer „Meinung“ (gr. „Doxa“) führt, und die Erkenntnis der Wahrheit, die durch*

schließlich auf die philosophische Seinslehre des Thomas, wobei sein Satz im Mittelpunkt steht: „Das Sein ist die Wirklichkeit allen Wirkens (und alles Wirklichen) – esse est actualitas omnium actuum – und deshalb die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten“ (*Quaest. disp. de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9). Dabei weist der Akt-Charakter des Seins mehr auf die aristotelische, der Vollkommenheits-Charakter des Seins mehr auf die platonische Tradition hin; beide werden hier integriert und zugleich transzendiert. Das Sein ist von sich aus (in dem, was es sagt) allumfassend und unbegrenzt vollkommen, aber in jedem begrenzten Seienden nur eingeschränkt und immer wieder anders verwirklicht; so sind die Seienden in ihrem Sein weder absolut gleich noch absolut verschieden, sondern in verschiedenem Maße ähnlich („analog“). – Diese Sicht profiliert sich noch durch den Gegensatz zu Duns Scotus (ca. 1300 n.Chr.), nach dem das Sein einen in allen Seienden absolut gleichen (das heißt „univoken“) Gehalt darstellt, zu dem der individuelle Unterschied, die „Diesheit“ („haecceitas“), als jeweils absolut verschiedener und einmaliger Gehalt wie von außen hinzutritt. – Eine weitere Profilierung geschieht durch den Gegensatz zu Francisco Suarez (ca. 1600 n. Chr.), nach dem „Sein“ keinerlei Akt- oder Vollkommenheitscharakter besitzt, sondern lediglich den abstrakten Aspekt des Seienden bedeutet, „dass“ es ist; alle Inhaltlichkeit liegt in dem anderen Aspekt des Seienden, „was“ und „wie“ es ist. – So läßt sich „Thomismus“ am besten durch den Vergleich mit den Lehren Anderer charakterisieren; der Begriff ist relativ offen.

„Denken“ geschieht und „Wissen“ (gr. „Episteme“) begründet. Nach der sinnlichen Wahrnehmung gibt es eine Vielheit verschiedener Dinge, die sich in einem zeitlichen Werden und Vergehen befinden. Aber das Denken erkennt: Eine reale Vielheit würde bedeuten, daß das Eine nicht das Andere ist, also sich von ihm durch ein Nicht-sein unterscheidet; und ein reales Werden und Vergehen würde ein Übergehen von Nicht-sein zu Sein bzw. von Sein zu Nicht-sein bedeuten. Das Nicht-sein oder das Nichts gibt es aber nicht! Also handelt es sich beim Eindruck von Vielheit und von Werden und Vergehen um einen bloßen Sinnenschein. Das Sein ist in Wahrheit ohne Unterschied und Grenze, und ohne Anfang, Veränderung und Ende; es ist absolut, einfach, unteilbar, unendlich und zeitlos. Dabei zeigt es sich als reine Kraft und Energie, das heißt als „reiner Akt“; es „hält alles in gewaltigen Banden“. ² Symbol des Seins in seiner akthaften Unendlichkeit und Vollkommenheit ist die Sinnfigur der Kugel.

II. HERAKLIT

Demgegenüber ist nach Heraklit (ca. 500 v. Chr.) das Sein als eine Art Urfeuer vorzustellen, aus dem in unendlicher Kreisbewegung die Dinge hervorgehen und in das sie wieder zurückmünden. *Alles trägt seinen Gegensatz in sich und befindet sich ewig „im Fluß“*. Dies ist das Sinngesetz von Harmonie; es treibt alles in Streit auseinander und führt es in Liebe wieder zusammen. Es ist der Logos, der von einer umfassenden Weisheit (gr. „Sophon“) in die Welt hineingesprochen ist und auf den der Mensch „hören“ sollte. Während nach Parmenides die ethische Vollkommenheit darin besteht, im Sein geistig zu ruhen, liegt sie nach Heraklit im inneren Zwiegespräch mit dem Logos. So ist nach ihm das Sein – dies könnte man im Vorblick auf Aristoteles sagen – stets „Akt in der Potenz“.

III. ARISTOTELES

Aristoteles (ca. 350 v. Chr.) gilt als der Begründer einer Lehre vom Aufbau des Seins nach den Prinzipien von Akt und Potenz. *Dabei ging er vom Phänomen des Werdens aus*. Er arbeitete heraus, dass das entstehende Seiende nicht aus dem absoluten Nichts kommen kann, weil es dann im Grund eins mit ihm sein müßte, was völlig unsinnig ist; es kommt vielmehr aus seiner prä-existenten Möglichkeit. Diese besagt in einer Hinsicht ein Nichtsein, – denn das Werdende ist ja zunächst noch nicht; andererseits aber ist sie

² Vgl. DIELS, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hg. von W. Kranz. 8. Aufl., Hamburg: Rowohlt 1957), Fragment 8. – In dieser Sammlung siehe auch die entsprechenden Fragmente zu Heraklit.

nicht völlig nichts. Sie bedeutet also etwas relativ Seiendes und zugleich relativ Nicht-Seiendes.³

Die Wirklichkeit des Werdens ist ein Übergehen von Möglichkeit zu Wirklichkeit, eine Verwirklichung von Möglichkeit und ein Sein in fortwährender weiterer Möglichkeit; das Werden ist Wirklichkeit, sofern sie „in Möglichkeit“ ist.

Aristoteles unterscheidet nun zwei Ebenen des Geschehens: 1. das Entstehen und Vergehen eines selbständigen Seienden, z.B. Zeugung und Tod eines Menschen, und 2. dessen bloße Veränderung, z.B. durch einen Urteils- oder Erkenntnisakt. Das erstere bezieht sich auf das Zugrundliegende (gr. „Hypokeimenon“), nämlich das Wesen oder die Substanz (gr. „Ousia“) des betreffenden Seienden, also hier: des ganzen Menschen; das letztere ist etwas noch Hinzukommendes oder Akzidentelles (gr. „Symbebekos“), das einer weiteren Verwirklichung und Vollendung des Ganzen dient. Das natürliche Vermögen, etwas hervorzubringen, heißt „Potentia activa“; ihr gegenüber steht die Fähigkeit des Empfangens, die „Potentia receptiva“ (die auch als „Potentia passiva“ bezeichnet wird – was aber irreführend ist, da auch das Empfangen eine Tätigkeit darstellt). Das Wachstum des Menschen und die zunehmende Verwirklichung des Menschenwesens ereignet sich in vielfältigem Zusammenspiel von „Potentiae activae“ und „Potentiae receptivae“. Dabei läßt sich das Akzidentelle nur vom Substantiellen her verstehen, dem es entspringt und auf das es hingerichtet ist.

Entsprechend beschäftigt sich Aristoteles in erster Linie mit der Frage nach dem Wesen des Menschen und nach dem Wesen des körperlich Seienden überhaupt. Es bedeutet grundsätzlich „geformten Stoff“. Wenn nun dieser wiederum geformter Stoff ist (z.B. bei einem Kunstwerk das betreffende Material), so erhebt sich sofort die Frage nach dessen Konstitution – und damit gelangt man letztlich zu einer stofflichen Grundlage, die von sich aus noch keinerlei bestimmte Form besagt, sondern die vielmehr die völlig unbestimmte Empfänglichkeit für jegliche Form ist. Dieser „erste“, all-zugrundeliegende Ur-Stoff oder „Welt-Stoff“, die „materia prima“, ist „potentia pura“. Sie ist kein vollständiges Seiendes, sondern ein bloßer Wesensbestandteil und innerer Aufbaugrund des konkreten Seienden, das aus Form und Stoff zusammen-wächst (lat. „con-crescit“).

Aristoteles beschreibt nun diese beiden Seinsprinzipien durch vier Charakteristika:

1. *Stoff und Form konstituieren zusammen das Wesen des (körperlich) Seienden.* Der „Urstoff“ (gr. „Hyle prote“) ist unbegrenzte Möglichkeit; jede „Form“ (gr. „Morphe“) bedeutet eine gewisse Verwirklichung derselben. Beim Lebewesen heißt die Wesensform, die die Materie gestaltet und sich in ihr ausdrückt und verleibt, „Seele“. Je nach den Fähigkeiten, die in

³ Vgl. *Metaphysik*, IX.

der Seele fundiert sind und aus ihr hervorgehen, unterscheidet Aristoteles Seelen von verschiedener Ranghöhe:

Die Seele der Pflanzen verfügt nur über vegetative Potenzen (wie zur Stoffaufnahme, zum Stofftransport und zur Stoffausscheidung, zum biologischen Wachstum und zur Heilung). Die Tierseele ist darüber hinaus auch Ursprung und Trägerin eines sinnlichen Bewußtseins (jedenfalls bei den höheren Tieren) und von Potenzen der sinnlichen Wahrnehmung, der Affekte und Triebe. Dabei sind die äußeren Sinne wie der Tast- und Wärmesinn, der Geschmacks- und der Geruchssinn, sowie der Gehörs- und der Gesichtssinn natürlicherweise an bestimmte körperliche Organe gebunden. An die äußeren Sinne schließen sich die inneren an, wie der Gemein-sinn, der die Eindrücke der verschiedenen äußeren Sinne eint, indem er sie auf denselben Gegenstand bezieht, sowie das Gedächtnis, das der Vergangenheit, und die Phantasie, die der Zukunft zugeordnet ist.

Die ranghöchste Seele, die Menschenseele, ist auch Sitz eines geistigen Bewußtseins und Selbstbewußtseins und Grund von Fähigkeiten der intuitiven und der rationalen geistigen Erkenntnis. Zur Unterscheidung von sinnlicher und geistiger Erkenntnis kann das Beispiel eines schräg ins Wasser gehaltenen Stabes dienen: Während dieser der optischen Wahrnehmung an der Schnittstelle gebrochen erscheint, „weiß“ man, dass er in Wahrheit nicht gebrochen ist; die Vernunft zielt fragend und urteilend auf das „wahre Sein“, sie ist unbegrenzt seins-offen.

Damit zeigt sich, daß die niedrigeren Funktionen die Grundlage der höheren sind; die vegetativen dienen den sensitiven und diese den geistigen. Aus dem Bild der sinnlichen Wahrnehmung wird durch Reflexion und Abstraktion die Vernunftkenntnis „aktiv und rezeptiv“ erarbeitet: Der „aktive Verstand“ (gr. „*Nous poietikos*“) greift mit seinem Licht in das Sinnbild hinein und hebt dessen Sinngehalt heraus, so daß ihn der „rezeptive Verstand“ („*Nous pathetikos*“), die „Vernunft“, vernimmt. So entfaltet und vermittelt sich das Leben im Zusammenspiel von vielfältigen aktiven und rezeptiven Potenzen. Sie erfließen aus der zutiefst vernunftbegabten Seele als der „Wesensform“ des Menschen, die sich im Leibe ausdrückt und ihn zu einem spezifisch menschlichen Leib macht: „Die Seele ist dasjenige, wodurch wir primär leben, empfinden, wahrnehmen und denken.“⁴ Aristoteles bezeichnet sie als das „Leben des Leibes“ und als seine „Wirklichkeit“.

Sie ist, soweit sie Trägerin von Vernunft ist, nicht aus der Welt erklärbar. Denn die Vernunft ist nicht aus physischen Teilen zusammengesetzt, wie die durch Zeugung entstandenen Wesen, sondern absolut einfach, und mit ihren Akten geht sie auf das Sein und seinen göttlichen Grund. So

⁴ *De anima*, III, 1 (414 a. 12f). – Zur Einführung in *De anima* (gr. „*Peri psyches*“), die Hauptschrift des Aristoteles über das Seelenproblem: DERS.: *Über die Seele* (griech.-dt.), mit Einleitung, Übersetzung (nach W. Theiler) und Kommentar hg. von Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1995.

muss sie, wie Aristoteles sagt, „von außen hereingekommen sein“⁵, und das heißt wohl: dem Göttlichen entstammen. Er spricht aber nirgends von einer Unsterblichkeit der individuellen Seele und einer Rückkehr zu ihrem göttlichen Ursprung.

Also: Alles Körperliche ist konstituiert aus einem von sich aus noch völlig unbestimmten stofflichen Prinzip und einem sie jeweils spezifisch bestimmenden formenden Prinzip; ersteres ist reine rezeptive Möglichkeit, letzteres ist deren verschiedene Verwirklichung und Wirklichkeit. So heißt die Stoff-Form-Lehre des Aristoteles „Hyle-Morphismus“. Dabei tritt auch schon ein weiteres Charakteristikum am Verhältnis der beiden Prinzipien hervor:

2. *Alle Möglichkeit ist etwas „auf Wirklichkeit Hin-seiendes“ (gr. „Dynamis“); die Wirklichkeit (gr. „Energeia“) bedeutet die Erfüllung, das Seins-ziel (gr. „Telos“) der Möglichkeit. Daher ist das Geschehen zielgerichtet, „teleologisch“. So erhält die Möglichkeit ihren Sinn erst von der Wirklichkeit her; dem Sinn nach geht die Wirklichkeit der Möglichkeit voraus; aber im Weltgeschehen geht der Zeit nach jeweils die Möglichkeit der Wirklichkeit voraus.*⁶

Damit ist der von moderner Naturwissenschaft konzipierte Gedanke einer „Welt-Evolution“ zwar noch nicht ausgesprochen, aber doch schon vorbereitet – allerdings mit dem philosophischen Hintergrund, dass die Seinsformen, die jeweils neu auftreten, nicht aus Nichts kommen können, sondern einen hereininformenden göttlichen Geist voraussetzen. Er ist reine Formwirklichkeit, deren Akt-sein in „reinem Denken“ besteht, das – da bei absoluter Transzendenz keine Abhängigkeit von der materiellen Welt angenommen werden kann – reines „Sich-selber-Denken“ bedeutet.⁷

3. *Der Stoff ist Prinzip der Vereinzelung und der Vervielfältigung:* Denn der Stoff ist je nach seiner quantitativen Erstreckung in Raum und Zeit für die Aufnahme von Formen verschieden disponiert. So ist er das Prinzip einer individuellen Vielfalt des Seienden – oder, wie man in der Schule der lateinischen Aristoteliker formulierte: „Materia quantitate signata est principium multiplicaе individuationis“. Dies besagt ein Zweifaches, nämlich a) Die (quantitativ verschieden disponierte) Materie nimmt eine Form (z.B. die in der Seinsform des Menschseins ausgedrückte inhaltliche Fülle) stets in nur begrenztem Maße auf und ist so Prinzip ihrer Individuation, d.h. ihrer bestimmten Vereinzelung in der Existenz; und b) Sie nimmt dieselbe Form vielfältig und immer wieder anders auf, d.h. sie ist Prinzip der Multiplikation ihrer Existenz. Die Form aber ist das Prinzip der überein-

⁵ *De anima* I,2. c. 3.

⁶ Dazu: STALLMACH, Josef: *Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*. Meisenheim: Hain 1959.

⁷ *Metaphysik* XI, 7 (1072 b 23-25).

kommenen spezifischen Ähnlichkeit, der Artgleichheit der verschiedenen Individuen.

4. *Die Form ist das Prinzip der Erkennbarkeit und Aussagbarkeit in einem Allgemeinbegriff.* Das Individuum hingegen ist als solches nicht auf einen Allgemeinbegriff zu bringen und so begrifflich nicht direkt faßbar; für seine Erfassung bleibt nur die Methode der Beschreibung durch Hinweis auf sinnenfällige Eigenschaften.

Abschließend ergibt sich über die aristotelische Weltsicht und Ethik: Wenn das Werden seinem Wesen nach die Verwirklichung einer vorausliegenden Möglichkeit, eine Formung von Materie ist, so ist die Welt in ihrer materiellen Grundlage niemals entstanden, sondern ewig und ungeschaffen. Ihre Verwirklichung erfolgt durch den Einfluß transzendenter rein geistiger Energien oder Mächte, der Götter, die jeweils einem Bereich der Welt zugeordnet sind und in ihrem Zusammenwirken das Weltgeschehen seit Ewigkeit in Gang halten. Ihre Gesamtordnung ist auf einen höchsten Gott zurückzuführen.⁸ Er zieht durch seine Vollkommenheit alles zu sich empor und wirkt so als „Ziel-Ursache“ des Weltgeschehens. In der kontemplativen Ausrichtung auf ihn (d.h. im wörtlichen Sinn: von „Theoria“) liegt die höchste ethische Vollkommenheit.

IV. THOMAS VON AQUIN

Einen wesentlichen Schritt über Aristoteles hinaus geht Thomas v. Aquin (ca. 1250), indem er nicht nur die Konstitution des Wesens des Körpers aus Stoff und Form, sondern auch die Beziehung des ganzen Wesens zu seiner Existenz als Potenz-Akt-Verhältnis auffasst. Das Wesen eines Seienden beschreibt die grundlegende Weise des Seins, die dieses Seiende ausmacht, und damit die „Seinspotenz“ des betreffenden Seienden; die Existenz, die diesem Wesen zukommt, bezieht sich auf die beiden Wesensbestandteile Stoff und Form und auch alle akzidentellen Tätigkeiten; sie ist der „Grund-Akt“ des Seienden. Bei allem, was z.B. ein Mensch tut, wie sprechen, ruhen, sich freuen oder leiden, „tut“ er grundlegend immer nur das Eine: sein; entsprechend kann das Wort „sein“ überhaupt nicht ins Passiv gesetzt werden.

Wie umfassend aber ist der Begriff des Seins? „Sein“ kommt allem zu, was in irgendeinem Sinne ist. So besagt es von sich aus keinerlei Begrenztheit. Leben und Bewußtsein sind zwar in unserem anfänglichen Begriff von „Sein“ nicht ausgedrückt, und es gibt Seiendes ohne Leben und Bewußtsein. Aber sie bedeuten nicht etwas Anderes als Sein, sondern vielmehr nur ein wesentlich voll-kommeneres, weiter ins Volle gekommenes Sein. Beim Lebewesen ist der Akt des Lebens nicht ein anderer Akt als der Akt des Seins, und der Akt des Seins ist nicht ein anderer Akt als der Akt

⁸ Vgl. *Metaphysik* XII.

des Lebens; wenn es nicht mehr lebt, ist es nicht mehr. So gelangt Thomas zu dem Satz: „*Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*“⁹: „Das Sein ist die Wirklichkeit (alles Wirklichen und) allen Wirkens, und deshalb die Vollkommenheit aller Vollkommenheiten“.

Man beachte, dass Thomas hier das Sein nicht lediglich als „actus“ (Wirken, Tätigkeit), sondern als „actualitas“ (Wirklichkeit) bezeichnet – als das Grundelement allen Wirkens, durch welches das Wirken überhaupt ist und welches ermöglicht, dass es „Wirken“ ist.

Das Sein, das also von sich aus – in dem, was es besagt – keine Grenze hat, kommt den Seienden in der Welt von Raum und Zeit allerdings in immer nur begrenztem Maße zu: den anorganischen Körpern, den Pflanzen, den Tieren und den Menschen in aufsteigender Fülle, nach einem Verhältnis der Ähnlichkeit oder „Analogie“. Dies weist auf ein welttranszendentes, göttliches Seiendes hin, von dem das Sein ohne jede Einschränkung ausgesagt werden kann – und damit auch die ganze Fülle der reinen Vollkommenheiten, wie Leben, Bewußtheit, Wirkmacht, Erkenntnis, Liebe und Güte.

Dieser „Hinweis“ ist das Thema des vierten Weges der am Anfang der *Summe der Theologie* skizzenhaft vorgelegten fünf Wege der Vernunft zur Existenz Gottes.¹⁰ Diese Wege werden auch „Gottesbeweise“ genannt – wobei der Ausdruck „Beweis“ nicht in dem in der Neuzeit vielfach unterstellten Sinne einer reinen Verstandes-Technik aufgefasst wird, jemanden zur Annahme eines Satzes zu „zwingen“, sondern eher als „Aufweis“, durch den die Einsicht in einen logischen Zusammenhang vermittelt werden soll.

Wenn es bei Thomas heisst, dass die „reinen Vollkommenheiten“ analog von Gott ausgesagt werden können, so sind damit diejenigen Vollkommenheiten gemeint, die nicht schon aus ihrem Wesen heraus eine Unvollkommenheit und Begrenzung besagen, wie die Gehalte Sein, Leben, Wissen, Weisheit, Macht, Liebe und Güte – im Gegensatz zu den so genannten „gemischten Vollkommenheiten“, wie vegetative oder sinnliche Kräfte; während die ersteren direkt von Gott ausgesagt werden können, sind die letz-

⁹ *Quaestiones disputatae de Potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

¹⁰ *Summa Theologiae*, I q. 2 ad 3. Eine tiefere und gründlichere Entfaltung, wobei auch noch mehr auf Schwierigkeiten eingegangen wird, ergibt sich aus der Zusammenschau von *Summa contra Gentiles* (*Summe gegen die Heiden*), I cap. 13 und 15; II cap. 6–10 und 15–27; ferner: *Quaest. disp. de Pot.*, q. 1–5, sowie *S.theol.*, I q. 44–46 und 104. – Vgl. auch: ROLFES, Eugen: *Die Gottesbeweise bei Thomas v. Aquin und Aristoteles*. Limburg: Steffen 1927; THOMAS V. AQUIN: *Die Gottesbeweise in der „Summe gegen die Heiden“ und der „Summe der Theologie“*. Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar hsg. von Horst Seidl. Hamburg: Meiner 1982; BECK, H.: *Natürliche Theologie. Grundriss philosophischer Gotteserkenntnis*. 2. Aufl., München: Beck 1988, bes. 44–48. – Speziell zu dem oben genannten vierten Weg: MAINBERGER, Gustav: *Die Seinsstufung als Methode und Metaphysik: Untersuchungen über „mehr u. weniger“ als Grundlage zu e. mögl. Gottesbeweis bei Platon u. Aristoteles* (= *Studia Friburgensia N.F.* 24). Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1959.

teren nur indirekt, d.h. auf übermaterielle und rein geistige Weise, auch auf Gott zu beziehen, z.B. bei der sinn-bildlichen, symbolischen Aussage: „Gott ist stark wie ein Löwe“. Hingegen sind Sätze wie „Gott ist gütig“ nicht in einem nur symbolischen, sondern einem eigentlichen Sinne gemeint; die „Analogie“ besteht hier darin, dass „Güte“ vom Menschen mit nur begrenztem Recht, von Gott aber (und allein von ihm) mit unbegrenzter Wahrheit ausgesagt werden kann – wobei die Unähnlichkeit unendlich größer ist als die Ähnlichkeit.¹¹

In seiner philosophischen Argumentation zur Existenz und zum Wesen und Wirken Gottes setzt Thomas sich auch mit Aristoteles auseinander. Selbst wenn die Welt nie entstanden wäre, wie Aristoteles annimmt (und was Thomas offen läßt), so hat sie ihr Sein doch nicht aus sich, sondern empfängt es jeden Augenblick aus Gott. Denn das Sein der Welt ist ein zeithaftes Ereignis; das Sein, das sie in Zukunft haben wird, kommt – wie das Wort schon sagt – erst noch auf sie zu: aber nicht aus nichts, sondern aus einem Seinsgrund.

Dessen Wirken besteht somit nicht etwa nur darin, dass er eine Weltmaterie formen würde, die unabhängig von ihm schon bestünde, sondern dass er die Welt als ganze, eingeschlossen ihre materielle Grundlage und alle ihre Formen und etwaigen formenden Mächte, fortwährend im Sein hervorbringt und trägt; er ist nicht lediglich als Bildner, sondern als Schöpfer, genauer: Erschaffer der Welt anzusprechen.

Dabei schließt Thomas hereinformende Mächte, die Aristoteles die „Götter“ nannte, nicht aus. Sie sind als die höchsten Ränge der Engel aufzufassen, die Gott gleichsam als seine „Assistenten“ an der Erhaltung und Entwicklung der Welt teilnehmen läßt.

Im Unterschied zu ihnen wirkt Gott nicht irgendeine Form, sondern das Sein als solches. Das Wirken und das Wesen des Wirkenden müssen aber in einer Entsprechung stehen. Also folgt, dass das Wesen Gottes das Sein ist; Gottes Wesen ist es, zu sein. Gott ist reine Wirklichkeit, „Actus purus“, und er kann alles hervorbringen, was seins-möglich ist, das heißt: seine „Potentia activa“ bedeutet Allmacht.

Die Seinsmöglichkeit der begrenzten Seienden wird dadurch konstituiert, dass Gott in seiner Selbsterkenntnis auch die vielfältige begrenzte „Nachahmbarkeit“ und „Abbildbarkeit“ seines unbegrenzten Seins erkennt und in sich ausdrückt; die so in Gott gebildeten „Ideen“ sind die Urbilder der Dinge. Gott kann sich in Freiheit entscheiden, von seinem Sein entsprechend ausfließen und in diese „objektiven Seinsmöglichkeiten“ der Dinge einfließen zu lassen.

¹¹ „Klassische Stellen“ zum Analogiebegriff bei THOMAS z.B.: *S.theol.*, I q. 13 a. 5; *S.c.Gent.*, I, 34; *Quest. disp. de Pot.*, q. 7 a. 7. – Vgl. auch: HABEL, Josef: *Die Lehre des Thomas von Aquin von der nur analogen Bedeutung unserer Aussagen über Gott als Zeugnis seiner Anschauung über das Verhältnis der Welt zu Gott*. Regensburg: Habel 1928.

So sagt Thomas, dass unter allen Namen, mit denen man Gott bezeichnet, der angemessenste das „Sein“ sei.¹² Dieses philosophische Ergebnis steht im Einklang mit der Stelle Exodus 3,14 im Alten Testament, wonach Gott auf die Frage nach seinem Namen antwortet: „Ich bin der: ‚Ich bin‘“, das heißt „der uneingeschränkt Seiende“ – und damit der stets allmächtig und verlässlich Da-seiende. Entsprechend besteht die höchste ethische Vollkommenheit des Menschen nach Thomas darin, sich Gott hinzugeben und in absolutem Vertrauen sich ihm kooperativ zur Verfügung zu stellen; in der rezeptiven und aktiven Beziehungseinheit mit Gott erreicht der Seins- und Identitätsvollzug des Menschen seine volle Tiefe und Weite.

Auf dem Wege zur Vollkommenheit kommt den Tugenden oder Kräften (lat. „virtutes“) großes Gewicht zu. Sie bestehen in der Ausbildung, erworbenen besonderen Bereitschaft und habituellen Dauerneigung der natürlichen Potenzen; das deutsche Wort „Tugend“ bedeutet ja ursprünglich soviel wie „Tüchtigkeit“. Die „Kardinaltugenden“ (von lat. „cardo“ = die Angel) sind Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Maßhaltung. Je mehr der Mensch mit Hilfe seiner Tugenden in seine Seinsmöglichkeit hineingeht und somit „seiender“ wird, desto mehr nähert er sich Gott an, der das Sein selbst ist.

Auf diesem Hintergrund wird auch deutlich, dass Thomas die Lehre des Aristoteles über das Wesen des Menschen und seine Seele aufnimmt und sie zugleich übersteigt. Wie Aristoteles betont er zunächst, dass die niedrigeren Seelenvermögen die Grundlage der höheren sind und ihnen dienen: die vegetativen den sinnlichen und diese den geistigen. Mit den vegetativen Funktionen ist die Seele am tiefsten in den Stoff ihres Leibes eingebunden; mit den sinnlichen hebt sie sich aus ihm heraus und wendet sie sich in einem gewissen Selbst-Erleben nach innen; mit ihrem geistigen Bewußtsein überragt sie ihre körperlichen Funktionen und Organe und steht sie ganz in sich selbst. So überlebt der Mensch mit seiner Seele den körperlichen Tod; er kann dann aber nicht mehr vegetative und sinnliche, sondern nur noch geistige Tätigkeiten vollziehen, wie vor allem sein Ich-Bewußtsein. Die aus dem Körper ausgetretene Seele bleibt aber als „unvollständige Substanz“ auf die Materie wesenhaft bezogen, und so erscheint der christliche Glaube an eine künftige „Rück-Ergänzung“ zur Ganzheit der menschlichen Person, an eine „Auferstehung von den Toten“ philosophisch sinnvoll. Dies vor allem auch deshalb, weil der Mensch nicht nur durch seine geistige Seele, sondern durch seinen Seinsakt, der Seele und Leibesmaterie ineins umfaßt, eine Ähnlichkeitsbeziehung zu Gott hat. Denn dieser ist nicht nur „höchste Form“, deren Wirklichkeitscharakter nach Aristoteles im reinen Denken besteht, sondern „das Sein selbst“ in

¹² So in I *Sent.*, dist. q. 1, a. 1.

dessen allumfassender Fülle, das „Sein in Person“ – und damit das letzt-erfüllende und beseligende Ziel des menschlichen Strebens.

Thomas sagt, dass durch das sinnlich-geistige Erkennen, bei dem das sinnbildliche Erfassen eine besondere Bedeutung hat, das Seiende in die Seele eingeht. Aus ihm entspringt ein entsprechendes Streben, mit dem die Seele sich dem Seienden zuneigt. Dies geschieht durch die sinnlichen Triebe und Instinkte und durch die geistigen Akte des Wollens und Liebens, die wesentlich eine freie Selbstbestimmung des Menschen einschließen. So ermöglicht sich ein ganzheitlicher Vollzug seines Seinsaktes.¹³

V. HANS ANDRÉ

Wiederum einen erheblichen Schritt über diese Sicht von Akt und Potenz bei Thomas hinaus führt Hans André, indem er die neuzeitliche Phänomenologie der Ganzheit und die naturwissenschaftlich begründete Sicht einer Evolution des Lebens miteinbezieht und so die Akt-Potenz-Lehre noch weiter „aktualisiert“. Er lebte im 20. Jahrhundert, zuletzt in Bonn, und sein wohl bekanntestes Werk trägt den Titel: *Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Schöpfung* (Salzburg 1955).¹⁴ Ursprünglich Kosmologe und Biologe, gelangte er auf der Suche nach einem tieferen Verständnis des Naturgeschehens zu einer genuin philosophischen Betrachtung. So entwickelte er eine „Ereignis-Ontologie und Ereignis-Metaphysik der Natur“. Die Bildungen der Natur sind nach André für eine Fortbildung durch den Menschen offen und verweisen letztlich auf Mysterien des christlichen Glaubens.

Er ging aus von Experimenten mit Pflanzen, vor allem von seinen Aufsehen erregenden Versuchen an Schneebeerensträuchern: Als im Frühjahr

¹³ Vgl. *Quaest. disp. de Pot.*, q. 9 a. 9; *S.theol.*, I q. 76 a. 3 sowie q. 78 a. und q. 79 a. 9 ad 4; *Quaest. disp. de Veritate*, q. 10 a. 1 corp. – Ferner: THOMAS VON AQUIN: *Die menschliche Willensfreiheit*. Texte zur thomistischen Freiheitslehre mit einer Einführung von Gustav Siewerth. Düsseldorf: Schwann 1954.

¹⁴ Weitere wichtige Publikationen von ihm sind: 1. sein biotheoretisches Hauptwerk: *Urbild und Ursache in der Biologie*. München: Oldenbourg 1931; 2. *Vom Sinnreich des Lebens – Eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung*. Salzburg: O. Müller 1952, 3. *Wunderbare Wirklichkeit – Majestät des Seins*. Salzburg: Müller 1955 – wobei die zwei letztgenannten mit dem oben erwähnten (4.) zusammen sein drei-bändiges philosophisches Hauptwerk darstellen. Hinzu kommen noch vor allem: 5. *Licht und Sein. Betrachtungen über den ontologischen Offenbarungssinn des Lichtes und den Schöpfungssinn der Evolution*. Regensburg: Habel 1963; und 6. *Ausbergungs- und Schutzhüllenereignungen in der Schöpfung*, in: PÖGgeler, Franz (Hg.): *Innerlichkeit und Erziehung. In memoriam Gustav Siewerth*. Freiburg/Br.: Herder 1964. – Über Hans André: SIEWERTH, Gustav: *Andrés Philosophie des Lebens*. Salzburg: Müller 1959; und: BECK, Heinrich: *Natur – Geschichte – Mysterium. Die Materie als Vermittlungsgrund der Seinsereignung im Denken von Hans André* (in: DERS.: *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. 2. ergänzte Aufl., Frankfurt/M.: Lang 2001, 443–491); sowie: DERS.: *Hans André (1891–1966)*, Artikel in: PITTORF, Thomas u.a.: *Handbuch des literarischen Katholizismus im deutsch-sprachigen Raum des 20. Jahrhunderts*. Berlin u.a., im Druck.

die Stöcke Laub- und Blütenknospen angesetzt hatten, wurden die ersten völlig entfernt, woraufhin sich die letzteren zurückbildeten und zu Laubsprossen umbildeten. Der Grund war offenbar, daß der Gesamtorganismus wohl ohne Blüten, nicht aber ohne Blätter bestehen kann. So zeigte sich im Geschehen eine Zielstrebigkeit, die auf das Leben des Ganzen gerichtet ist. Von daher leitete André ab: Das Ganze ist von den Teilelementen nicht vollständig determiniert, sondern verfügt mit souveräner Gestaltungskraft über die Teile.

Bei der philosophischen Ausarbeitung des Begriffs der „dynamisch-finalen Ganzheit“ setzte sich André mit phänomenologischen Strukturbeschreibungen zeitgenössischer Philosophen auseinander, wie mit den Sichtweisen von Max Scheler und Nicolai Hartmann. Gegenüber letzterem arbeitete er heraus, daß die Ermöglichung einer neuen Struktur nicht nur in einer äußeren Verkettung von Werdebedingungen besteht, wie Hartmann formuliert hatte, sondern eine inhaltliche Entsprechung der Ursachen voraussetzt.¹⁵ Ebenso stand André im geistigen Dialog mit den Auffassungen der Ganzheit bei Johann Wolfgang v. Goethe und Friedrich Wilhelm J. Schelling (beide 1. Hälfte des 19. Jhdts.), sowie bei Hans Driesch, Hedwig Conrad-Martius und Othmar Spann (sämtlich 1. Hälfte des 20. Jhdts.). Von Spann übernahm er die Formulierung, daß das Werden des Organismus sich als ein „zielgerichtetes rhythmisches Wechselspiel“ ereignet, das heißt als fortlaufende „Rücknahme (einer alten Struktur) zur Ausgliederung (einer neuen Struktur)“.

André versuchte, den phänomenologisch beschreibbaren ganzheitlichen Strukturierungsprozeß ontologisch als Aktuierungsprozeß tiefer zu verstehen, wobei er auf den „Hyle-morphismus“ des Aristoteles zurückgriff. Das Werden einer Form bedeutet dann die Verwirklichung (Aktuierung) einer Seinsmöglichkeit der Materie. So wurde von Grund aus einsichtig, inwiefern sich das Werden beim Organismus nicht im Sinne eines „Prä-formismus“, sondern einer „Epi-genesis“ vollzieht, das heißt nicht als quantitatives Wachstum einer schon von Anfang an fertig vorliegenden Struktur (wie etwa beim Eiskristall), sondern als qualitative Entwicklung der Form selbst, die dabei verschiedene Ausdrucks-Gestalten durchläuft (z.B. beim Schmetterling: Raupe, Puppe, Falter).

André folgt dann der Weiterführung der Akt-Potenz-Lehre des Aristoteles durch Thomas v. Aquin. Denn das aus Materie und Form erwachsende Seiende kann nicht selbst bewirken, daß es überhaupt ist, sondern

¹⁵ Vgl. HARTMANN, Nicolai: *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin: De Gruyter 1938. 2. Aufl., Meisenheim: Hain 1949; es handelt sich um sein Hauptwerk zur Modaltheorie des Seins und um das Mittelstück seiner dreibändigen Ontologie, zu der noch die Werke: *Grundlegung der Ontologie*, und: *Aufbau der realen Welt* gehören. Dazu: BECK, Heinrich: *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann*. Pullach bei München: Verlag Berchmanskolleg 1961.

ist darauf angewiesen, seine Existenz, seinen Seinsakt, fortwährend aus einer göttlichen Seinsquelle zu empfangen. Da diese dem Seienden sein eigenes Sein zu-eigen gibt, kraft dessen es in sich selbst steht, nennt André sie die „Seins-zueignungs-Macht“ und „Verselbstständigungs-Macht“.

Doch diese göttliche Schenkung des Seinsaktes erscheint bei Thomas noch zu sehr „in statischer Abgehobenheit“, und so sucht André sie als zeitliches „Er-eignis“ zu konkretisieren. Denn: Den wesentlichen Formen und Stufen der Evolution, also den anorganischen Körpern, den Pflanzen, den Tieren, den Menschen und ihren sozialen Zusammenschlüssen, kommt das von Gott hereinfließende Sein in aufsteigender Fülle zu. Demnach ist der Gang der Evolution zielgerichtet; er bedeutet eine fortschreitende Akтуierung der Potentialität der Materie. Dies geschieht in einem Zusammenspiel von geschöpflicher und göttlicher Kausalität.

In dieser Perspektive gelangte André zu einer höchst bedeutsamen ontologisch-metaphysischen Fassung des Ursprungs des Menschen: Nachdem im vormenschlichen Stadium der Evolution – beim Menschenaffen – neue Eigenschaften entstanden waren, die von der Substanz eines Tieres nicht mehr getragen werden konnten, war eine maximale dispositive Annäherung an die nächsthöhere Seinsform, die des geistbegabten Menschen, erreicht. Damit konnte aus der göttlichen Quelle in den Seinsakt des Tieres ein neuer Seinsimpuls einströmen, der die Fassungskraft des bloßen Tierwesens transzendierte und ein Menschenwesen begründete. Das heißt: Der Mensch kommt nicht aus der begrenzten Wesenspotenz des Tieres, sondern aus dessen Seinsakt, der permanent aus Gott her zuströmt. Das Tier zeugt den Menschen – kraft göttlicher Einwirkung; und zugleich: Gott erschafft den Menschen – durch sein seins-mitteilendes Wirken im Seinsakt des Tieres.

Dieses „unvermischte Zusammenspiel von göttlicher Erst-Ursächlichkeit und geschöpflicher Zweit-Ursächlichkeit“ setzt sich nach André fort in der Geschichte der Kultur. Hier tritt noch deutlicher zu Tage, daß die Bildung einer jeweils reicheren Form die Auflösung der bisherigen Form des Seins und damit einen Zustand der Entbehrung und der Bedürftigkeit voraussetzt; schon nach Aristoteles zählt die Beraubung, die „Steresis“, zu den Ursachen des Geschehens. Durch sie wird das Seiende disponiert, sich einer tieferen Empfänglichkeit zu öffnen, womit es gleichsam in seine Armut zurücktritt; André spricht von einem „Reichtum wie durch Mangel“. Dabei führt der Weg oft durch Leiden. So konnte auf das Elend des 30-jährigen Krieges in den Prachtwerken des Barock eine „himmlische Herrlichkeits-Erfahrung“ folgen.

Andrés Schau der Evolution und der Geschichte kulminiert im christlichen Glaubensmysterium. Demnach empfängt die Jungfrau Maria in freier Einwilligung und Hingabe das Wort Gottes und gebiert es leibhaftig in der

Person Jesu Christi; in ihm und im Glauben an ihn liegt für den Menschen die Potenz zu einer neuen Wirklichkeit, die in einer familiären Gemeinschaft mit Gott besteht.

So zeigt sich eine kosmische Bedeutung der geschichtlichen Gestalt Marias. Maria versteht sich als „arme Magd“. In ihr bietet das Geschöpf dem Himmel seine Empfänglichkeit an, damit dieser sich in sie hineinschenken möge; André sagt, daß dieses Gnadengeschehen durch das „Kelchereignis der Blumenblütenpflanze“ in der Natur schon vorgezeichnet ist. Dabei ereignet sich eine „dialogische Bewegung“ von unten nach oben und von oben nach unten. Je mehr das Geschöpf in seine Armut zurücktritt und sich zur Verfügung stellt, desto reicher kann göttliche Fülle einströmen – „Reichtum wie durch Mangel“ und „Annäherung durch Abstand“.

So offenbart sich in höchster Vollendung die „fruchtbare Potentialität der Materie“. Sie ist der „Vermittlungsgrund“ des „Sich-Ereignens“ des Seins.

VI. GUSTAV SIEWERTH

Einen bedeutsamen Schritt weiter in der Erkenntnis des Seins als Akt unternahm Gustav Siewerth, der mit André in unmittelbarem Austausch stand, *durch eine Auseinandersetzung mit der Auffassung von der Identität des Seins bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. Dies geschah vor allem in seinem Werk: *Der Thomismus als Identitätssystem* (Frankfurt/M. 1939, 3. Aufl. Düsseldorf 1979).¹⁶

Dabei ging Siewerth von der Frage aus, wie das Sein, das ja nach Thomas von sich aus eine Einheit von unbegrenzter Fülle besagt, in einer Vielheit von begrenzten Seienden da sein kann. Hegels These lautet, daß „Sein“ eine reine Bewegung des „Aus-sich-Herausgehens“ ist: aus seiner Einheit in die Vielheit, aus seiner Unendlichkeit in die Endlichkeit, aus sich selbst ins Nichts. Denn das „reine Sein“ enthalte seinem Begriff nach keinerlei inhaltliche Bestimmungen und sei deshalb mit dem „reinen Nichts“ identisch. Indem es aber zugleich mit ihm nicht identisch sei, gehen Sein und

¹⁶ Ein für den Zusammenhang gleichfalls wichtiges Werk SIEWERTHS ist: *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. 2. Aufl., Einsiedeln: Johannes Verlag 1959, Bd. IV der *Gesammelten Werke*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1987. – Vgl. zum erstgenannten Werk BECK, H.: *Die durch Hegel inspirierte Entfaltung des thomasischen Seinsaktes in den Modus der Idealität in Gustav Siewerths Identitätssystem*, in: *Der Akt-Charakter des Seins...* (siehe Fn. 13), 111–118; und ebenso BECK, H.: *Gustav Siewerths Systemgedanke und die exemplarische Identität*, in: SCHULZ, Michael (Hg.): *Das Sein als Gleichnis Gottes*. Symposium zum 100. Geburtstag Gustav Siewerths. Freiburg/Br.: Kath. Akad. der Erzdiözese Freiburg 2005, 118–154. – Zu erwähnen ist hier auch die Konkretion der Sicht Siewerths in seinem Werk: *Metaphysik der Kindheit*. 2. Aufl., Einsiedeln: Johannes Verlag 1957, Bd. VIa der *Gesammelten Werke*. Düsseldorf: Patmos-Verlag 2016; dazu BECK, H.: *Geborgenheit im Sein. Der philosophische Weg zu Gott nach Gustav Siewerths Metaphysik der Kindheit – komplementär zu Rut Björkmans mystischem Weg?*, in: SCHULZ, Michael (Hg.): *Menschenbild und humanisierende Bildung. Zur philosophischen Pädagogik Gustav Siewerths*. Konstanz: Verlag Gustav Siewerth-Gesellschaft 2016.

Nichts ständig ineinander über und auseinander hervor.¹⁷ So sind die „Identität von Sein und Nichts“ und die „Nicht-Identität von Sein und Nichts“ nur verschiedene Seiten an Ein und Demselben und letztlich identisch; Hegel behauptet eine dynamische „Identität von Identität und Nicht-Identität“¹⁸.

Siewerth antwortet, das gelte in gewisser Weise für die Ausgedrücktheit des Seins in einer reinen „Idee“ des Seins, insofern diese das Sein gegen das Nichts heraushebt und so beide ineins denkt. In der Erkenntnis, in der Idee, ist das Sein gleichsam „außerhalb seiner selbst“, im Nichts; aber das bedeutet keineswegs seinen inhaltlichen Zusammenfall mit dem Nichts – das es ja realiter gar nicht gibt –, sondern bezeichnet nur den Modus des Ausgedrückt-Seins des Seins. Dieser bedeutet aber im Sein erst etwas Zweites und setzt das „In-sich-Sein“ des Seins voraus. Siewerth formuliert, daß die Vernunft das Nichts in gewissem Sinne „produziert“¹⁹ Dabei beruft er sich auf Thomas, der sagt, daß die (göttliche wie auch die geschöpfliche) Vernunft das Nicht-seiende in sich bildet und empfängt („accipit“).²⁰

Eine gewisse Grundlage für die Auffassung Siewerths, dass das „Nichts“ den durch die Vernunft erzeugten Seinsmodus des „Ausgedrücktseins des Seins in sich selbst“ bezeichnet, könnte in der Thomas-Aussage liegen, dass „außerhalb des Seins nichts ist außer dem Nicht-Seienden“.²¹ Denn in dieser Aussage scheint eingeschlossen, dass das Nicht-Seiende außerhalb des Seins ist. Da das Nicht-Seiende bzw. das Nichts aber kein „Etwas“ ist und deshalb im eigentlichen Sinne auch nicht außerhalb des Seins sein kann, so bleibt nur die Deutung, dass es den Seinsmodus des „Außerhalb-seiner-selbst-Seins“ des Seins“, also des „In-sich-ausgedrückt-Seins“ des Seins“ bezeichnet.

Also: Der Akt des Seins setzt sich fort im Erkenntnisakt, durch den das Sein aus sich heraustritt und sich ausdrückt, und findet in ihm einen Zuwachs seines Akt-Charakters. Darin zeigt sich, dass das Sein als Akt auf seinen Ausdruck gerichtet ist.

Daraus ergibt sich auch der wichtige Schluss, daß die Evolution der materiellen Welt nicht nur in der Dynamis ihrer materiellen Grundlage, sondern zutiefst in ihrem Seinsakt gründet, der als solcher auf immer vollkommeneren Ausdruck hinzielt.

¹⁷ Vgl. *Logik*, I, 64.

¹⁸ Vgl. *Logik*, I, 59.

¹⁹ Vgl. SIEWERTH: *Der Thomismus als Identitätssystem*, 39–44 (zit. nach der 1. Aufl.).

²⁰ Quicumque intellectus „rationem non entis accipit in seipso“, *Quaest. disp. de Veritate*, q. 1 a. 5 ad 2.

²¹ Ab esse „nihil sit extraneum nisi non-ens“, *Quaest. disp. de Pot.*, q. 7 a. 2 ad 9.

VII. HEINRICH BECK

Ich selbst habe versucht, die Analyse fortzusetzen, vor allem in meinem Werk: *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas von Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*²². Dies geschah im Ausgang von der Frage: Was ist der Grund, warum das Sein auf Selbst-Ausdruck angelegt ist? Als Antwort schälte sich heraus: Der Grund liegt in der Ermöglichung von Liebe und Identität.

Der Weg zu dieser Einsicht durchläuft mehrere Schritte:

1. Das Seiende, z.B. der Mensch, vollzieht durch sein Sein notwendigerweise auch seine Identität. Dieser substantielle Vollzug entfaltet sich durch akzidentelle Akte der Selbstakzeptanz, Selbstbejahung und Selbsterziehung; negative Einstellungen gegenüber der eigenen Person (wie Selbsthass, Selbstverachtung, Lebensüberdruß) entstehen dann, wenn die Erfüllung dessen, was in Selbstliebe und Selbstbejahung erstrebt wird, versagt geblieben ist; sie setzen also diese voraus und sind nur nachträgliche Begrenzungen und partielle Verkehrungen derselben.

2. Ein Verhalten gegenüber dem eigenen Sein ist aber nur auf der Grundlage möglich, dass dieses ausdrücklich hervorgetreten ist.

3. So zeigt sich: Der Seinsakt des Menschen beschreibt eine Art „Kreisbewegung“, die drei Schritte umfasst: 1. ein anfängliches In-sich-Sein, 2. ein Aus-sich-Hervortreten und Sich-Gegenübertreten, und 3. ein Mit-sich-Zusammengehen und In-sich-Hineingehen. Diese Kreisbewegung ereignet sich, wie unmittelbar erkennbar ist, bei dem mit geistigem Bewusstsein ausgestatteten Menschen, – aber aufgrund der „Analogie des Seins“ (in wesentlich herabgeminderter Weise) auch beim untermenschlichen Seienden und (in vollkommenster Form) beim Seinsakt Gottes. So sagt schon Thomas: „Es besteht also in uns wie in Gott eine gewisse Kreisbewegung bei den Werken des Verstandes und des Willens. Denn der Wille kehrt dorthin zurück, von wo der Verstand seinen Ausgang nahm.“²³

Damit erschließt sich ein Zugang zum christlichen Glaubensmysterium, wonach Gott einen dreifachen personalen Status hat, der eine inter-personale Gemeinschaft bedeutet. So heißt es im Prolog des Johannes-Evangeliums: „Am Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott und Gott war das

²² AaO, 2. ergänzte Aufl. mit Ergänzungen zur Metaphysik des materiellen Seins, BECK, H.: *Der Akt-Charakter des Seins: eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels* (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik 19). Frankfurt/M.: Lang 2001. – Dazu einführend und fortführend BECK, H.: *Dimensionen der Wirklichkeit. Argumente zur Ontologie und Metaphysik. 21 Vorlesungen* (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik 23). Frankfurt/M.: Lang 2004.

²³ „Est ergo tam in nobis quam in Deo *circulatio quaedam* in operibus intellectus et voluntatis; nam voluntas redit in id a quo fuit principium intelligendi.“ (*Quaest. disp. de Pot.*, q. 9 a. 9). – Vgl. auch BECK, H.: *Der Akt-Charakter des Seins*, zu Thomas: 75–80, systematisch 155–175.

Wort“. Demnach steht Gott erstens ursprünglich in sich selbst, und zweitens sich gegenüber – indem er in einem „inneren Wort“ sich ausspricht; damit konstituiert er einen geistigen Begegnungsraum mit sich selbst. Diesen erfüllt er, indem er in einer Gabe gegenseitiger Liebe ein drittes Mal in sich Stand faßt.

Nach dem Johannes-Prolog setzt sich diese (zeitlose) innere Bewegung des göttlichen Seinsaktes gewissermaßen „nach außen“ (in die Zeit und die Geschichte hinein) fort, indem das Wort Gottes, der Ewige Logos, aus seiner Gottheit heraustritt (Paulus formuliert: Er „entäußerte sich seiner Gottheit“) und sich mit dem Menschen in seinem Elend eins macht, um mit ihm zusammen zu seinem göttlichen Ursprung zurückzukehren und in ihn hineinzugehen.²⁴

Hier manifestieren sich in höchster Vollendung drei „transzendente“ Eigenschaften des Seienden, die über alle Seinsbereiche hinaus jedem Seienden zukommen: Einheit, Wahrheit und Gutheit.²⁵ Denn sie ergeben sich aus dem Seinsakt als solchem und seiner Kreisbewegung: Der 1. Status der Kreisbewegung, das ursprüngliche „In-sich-Sein“, bedeutet auch eine gewisse Identität und Einheit, der 2. Status, das „Hervorgetreten-Sein“, eine Offenbarung und Wahrheit, und der 3. Status, das „In-sich-Hineingegangen-Sein“, eine Vollendung der Identität und das Gute. Indem das Sein aber allen Seienden zukommt, (wenn auch in jeweils verschiedener Weise und in verschiedenem Grade), so folgt, dass Einheit, Wahrheit und Gutheit „transzendente Eigenschaften“ des Seienden sind, das heißt, dass jedes Seiende, insoweit es ist, etwas in sich Eines, Wahres und Gutes darstellt; deren Negation bzw. Privation, also innere Spaltung und Zerrissenheit, Unwahrheit (wie Irrtum und Lüge) und das Ungute (wie das Naturübel und das Böse) bedeuten ein Defizit an Sein. Darin ist ein Verhältnis von Akt und Potenz „eingebettet“. Dies soll sich nun durch eine Betrachtung von Analogien der Kreisbewegung am menschlichen Sein noch konkretisieren.

Zunächst: Die individuelle menschliche Person erfährt sich, wie oben schon angedeutet, in einem Prozeß der Selbst-Bewußtwerdung und Selbst-Verwirklichung. Ihr Sein drückt sich in ihrem Bewußtsein aus und tritt in ihm

²⁴ Hierzu und zum Folgenden BECK, H.: *Dimensionen einer ganzheitlichen Entsprechung von philosophischer Vernunft und christlichem Glauben*, in: DERS.: *Dialogik – Analogie – Trinität* (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik 28). Frankfurt/M.: Lang 2009, 457–477; und DERS.: *Analogia Trinitatis. Ein Schlüssel zu Struktursproblemen der heutigen Welt*, in: ebda. 479–497.

²⁵ Vgl. die Aufzählung und Ableitung bei THOMAS: *Quaest. disp. de Veritate*, q. 1 a. 1. – Bei Kant erhielt der Begriff der Transzendentalien dann eine subjektivistische Wendung; dieser Begriff meinte nun nicht mehr eine allgemeinste Eigenschaft und Bedingung des Seienden, sondern nur noch unserer Erkenntnis des Seienden und erschien so nicht mehr in der Natur des Seins, sondern in der Natur unserer Vernunft begründet.

sich „gegenüber“. So begegnet die Person sich selbst und kann sie sich mit sich auseinandersetzen, d.h. sich annehmen oder ablehnen und auf ihre eigenen, sich ihr nun eröffnenden Möglichkeiten „einlassen“ und in sie „hineingehen“.

Diese in ihr angelegte Bewegungsstruktur bestimmt auch die ontologische Leib-Seele-Konstitution: Die seelisch-geistige „Subjektivität“ der Person tritt aus sich heraus und offenbart und „objektiviert“ sich in ihrem Leibe. Ihre leibliche „Ek-sistenz“, durch die sie der Welt ausgesetzt ist, kann sie aber verinnerlichen und „subjektivieren“, indem sie den über die leiblichen Sinne vermittelten „Welt-Eindruck“ in sich hineinnimmt und verarbeitet. So vollzieht sie mittels ihrer geistig-seelisch-leiblichen Vermögen und Akte in ihrem Seinsakt eine Bewegung von innen nach außen (Selbst-Objektivierung im Leibe und Selbst-Ausdruck in der Welt) und von außen nach innen (seelisch-geistige Selbst-Subjektivierung aus dem Eindruck der Welt).

Das Leib-Seele-Verhältnis konkretisiert sich z.B. in der sexuellen Anlage, durch die sich auch die Fortpflanzung und Evolution vermittelt: Das Leben tritt in die beiden „Pole“ des Männlichen und Weiblichen auseinander und sich selbst gegenüber. Durch deren Begegnung und Vereinigung bei der Zeugung verwirklicht es sich in einer neuen individuellen Daseinsmöglichkeit. So setzt es durch die Generationsfolge immer weitere individuelle Möglichkeiten aus sich heraus, in die es hineingeht.

Diese „Polarität“ kommt bereits in der „onto-biologischen Konstitution“ der Geschlechter zum Ausdruck: Das männliche Geschlecht erscheint in Körperbau und Funktion mehr nach außen („exzentrisch“), das weibliche mehr nach innen („konzentrisch“) orientiert; morphologisch ist beim männlichen Individuum deutlicher die Peripherie betont, beim weiblichen die Leibesmitte; physiologisch – bei der körperlichen Begegnung – geht das männliche aus sich heraus und das weibliche nimmt in sich hinein auf. So zeigt sich von der anthropologischen Grunddisposition her beim männlichen Geschlecht die „aktive Potenz“ stärker ausgeprägt, beim weiblichen die „rezeptive Potenz“; ihre konkrete Ausformung hängt jedoch sehr von gesellschaftlichen und kulturellen Umständen ab.²⁶

Nicht zuletzt auf diesem Gebiet zeigt sich die Bedeutung der zwischenmenschlichen Begegnung und Beziehung für die Entwicklung und Verwirklichung der menschlichen Person, wie insbesondere die Existenz- und Begegnungsphilosophie herausgearbeitet hat, vgl. z.B. Martin Buber und

²⁶ Vgl. BECK, Heinrich/RIEBER, Arnulf: *Anthropologie und Ethik der Sexualität. Zur ideologischen Auseinandersetzung um körperliche Liebe* (= Salzburger Studien zur Philosophie 13). München: Pustet 1982.

Ismael Quiles (20. Jdt.)²⁷. Demnach erfährt sich der Mensch wesentlich von seinen Mitmenschen her: Je nachdem, wie man von ihnen verstanden, akzeptiert und geachtet wird, gestaltet sich auch das Selbst-Verhältnis; das Verhältnis des Menschen zu sich selbst entwickelt sich aus seinem Verhältnis zum Du und in fortlaufender Auseinandersetzung mit ihm; wenn die Beziehung scheitert, kann unter Umständen auch die eigene Person in eine Krise geraten. So zeigt sich: Der Weg zu sich selbst führt „aus sich selbst heraus“ und „zum andern hin“ und so ins „Gegenüber zu sich“; aus dem Abstand zu sich, gleichsam „mit den Augen des Andern“, erkennt man sich neu und und kann man, bereichert durch die Erfahrung des Andern, entschiedener in sich selbst Stand fassen. Es ergibt sich wiederum unsere Kreisbewegung – das heißt besser: „Spiralbewegung“, – in die hier das sinnvolle Wagnis eingeschlossen ist. Fast könnte man sagen: Je weiter aus sich heraus, desto tiefer in sich hinein!

Die im Seinsakt angelegte Kreisstruktur ermöglicht letztlich auch ein tieferes Verständnis der Evolution und der Geschichte. Denn ein Aus-sich-Herausgehen und eine weitere Offenbarung des Seins geschieht auch durch die Entfaltung der Menschheit in eine Vielfalt von Kulturen. Diese bedeuten eine gegenseitige Herausforderung und zugleich eine Möglichkeit der menschlichen Ergänzung und der Verwirklichung menschlichen Seins, also etwas entscheidend Gutes. Eine solche fortschreitende „Aktuierung des Seins der Menschheit“ vermittelt sich durch allseitige Begegnung und Durchdringung, worin sich eine wechselseitige aktive und rezeptive Potentialität ausdrückt. Ja es scheint, dass eine Zusammenkunft und umfassende Verständigung des Verschiedenen in einem „kreativen Frieden“ für die Menschheit überlebensnotwendig ist. Dies verlangt nach einer wesentlichen Vertiefung und Ausweitung unseres Verantwortungsbewußtseins. Denn wenn die menschliche Verantwortungsbereitschaft mit der rasanten Entwicklung der Technik in ihrem sowohl konstruktiven als auch destruktiven Potential nicht Schritt hält, so wächst die Gefahr einer universellen Zerstörung oder sogar einer kosmischen Katastrophe.²⁸

²⁷ Vgl. z.B. BUBERS Arbeiten: *Ich und Du* (= Werke, 1. Bd.: *Schriften zur Philosophie*), München: Kösel 1962; *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Schneider 1973. – Quiles betont gegenüber Buber, dass die „Ek-sistenz der menschlichen Person zum Andern“ die „In-sistenz in sich selbst“ zur Grundlage hat, in: QUILES, I.: *Antropología in-sistencial* (= Obras Ismael Quiles I). Buenos Aires: Ed. Depalma 1978, und: *La persona humana* (= Obras Ismael Quiles II). 4. Aufl., Buenos Aires: Ed. Depalma 1980. – Vgl. zu Buber: BÖCKENHOFF, Josef: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte und ihre Aspekte*. Freiburg/Br.: Alber 1970; zu Quiles BECK, H.: *Ek-in-sistenz. Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie. Einführung in die Dynamik existentiellen Denkens* (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik 2). Frankfurt/M.: Lang 1989.

²⁸ Vgl. dazu BECK, H.: *Kulturphilosophie der Technik. Perspektiven zu Technik – Menschheit – Zukunft*. 2. Aufl., Trier: Spee Verlag 1979; und: BECK, Heinrich/SCHMIRBER, Gisela (Hgg.): *Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen* (= Schriften zur Triadik und Ontodynamik 9). Frankfurt/M.: Lang 1995, engl. Delhi/Indien 1996, span. Maracaibo/Venezuela 1996,

Die Grundlage des Friedens aber ist die Gerechtigkeit. Sie erscheint als das unbedingt notwendige Gute. *Die Menschheit wird künftig entweder gerechter und besser sein, oder sie wird überhaupt nicht mehr sein. In die Wahrnehmung dieser Alternative mündet unsere Reflexion über „Akt und Potenz des Seins“.*

Zusammenfassung

Nach einer Vorbemerkung über Ausgangspunkt und Entwicklung meines Denkens wird die geschichtliche Entfaltung der Akt-Potenz-Lehre von den Vorsokratikern Parmenides und Heraklit über die „Klassiker“ Aristoteles und Thomas v. Aquin bis zu den Ausprägungen in der Neuzeit und Gegenwart bei Hans André, Gustav Siewerth und mir selbst dargelegt. Dabei zeigt sich ein Fortschritt in der Tieferhellung der Konstitution des Seienden und ein Einbezug von immer mehr Bereichen der Wirklichkeit, insbesondere des Verhältnisses von Welt und Gott sowie der Evolution der Natur und der Geschichte der Menschheit. So erweisen sich Akt und Potenz als aufschlußreich für ein grundlegendes und umfassendes Verständnis der Wirklichkeit und als „philosophische Grundbegriffe“.

Abstract

After some preliminary remarks about the starting point and the development of my thinking I describe the historical explication of the doctrine of act and potency, beginning with Parmenides and Heraclitus, though the “classical” theories of Aristotle and Thomas Aquinas, until its formations in the modern and the present time by Hans André, Gustav Siewerth and myself. This will show a progress in the elucidation of the innermost constitution of the being and the inclusion of more and more regions of reality, especially of the relation of the world to God and of the evolution of nature and the culture of mankind. So, act and potency open an access to the depth of reality; they are fundamental philosophical concepts.