

Identität erreicht, die dem eigentlichen Wesen beider entspricht“ (ebd.), so daß dann Seiendheit und Geistigkeit schlechthin zusammenfallen. Hierin liegen Ansätze, die jede Ontologie aufnehmen und weiterentfalten muß, wenn sie sich über einen bloßen Begriffskatalog erheben und wirkliche Metaphysik vollziehen will.

Eng damit verknüpfen sich die Darlegungen über den inneren Wesensbau des materiellen Seienden. Entscheidend ist, daß die Frage nach der Materie (im philosophischen Sinne) allen naturwissenschaftlichen Zufälligkeiten entzogen und in dem ihr ursprünglich zukommenden Rahmen der Konstitution eines Seienden, das bloß potentiell intelligibel ist, gestellt wird. Dabei wird der Zugang zur Materie ganz neu gebahnt. Nicht weniger fruchtbar ist die Unterscheidung zwischen der begrifflichen Betrachtung, die am konkreten Ganzen nur Gesichtspunkte heraushebt, und der metaphysischen Betrachtung, die das Ganze auf seine ursprünglichen Konstitutionsprinzipien zurücknimmt. Schon bei *Fabro* (vgl. S. 390 ff.) sahen wir, wie der Unterschied dieser beiden Ordnungen in seiner Bedeutung erkannt wurde; hier aber wird er nicht nur spekulativ tiefer begriffen, sondern auch in seiner zentralen Rolle für jede Ontologie (sogar für das Kernstück der Transzendentalien) noch allseitiger erkannt.

Mit der Frage nach der Materie hängt die Auffassung des Geistes zusammen. Seine echte Unendlichkeit arbeitet M. mit aller Eindringlichkeit (unter Ausschaltung aller mehr oder minder uneigentlichen Verflachungen) heraus. Man spürt dabei wieder, wie tiefgreifend die Fragen sind, die in der Auseinandersetzung mit Avicebra und Averroes zur Diskussion standen. Allerdings drängt sich gerade an dieser Stelle die Notwendigkeit der Weiterarbeit auf. Denn es ist wohl keine ganz glückliche und sicher keine endgültige Formulierung, wenn von der „essentlichen Unendlichkeit“ (200) wenigstens des reinen Geistes die Rede ist, weil der Materie allein jegliche essentielle Endlichkeit zu verdanken sei. Jedes existenzial endliche Wesen ist notwendig auch essential endlich. Das wird M. auch zugeben, weil er die essentielle Unendlichkeit genauer als Unendlichkeit der Ausgerichtetheit oder (wie wir in Anlehnung an den Verf. auch sagen können) als intentionale Unendlichkeit bestimmt. Das tiefere Begreifen müßte zu erfassen suchen, inwiefern mit der existenzialen Endlichkeit notwendig die essentielle Endlichkeit gegeben ist, wie diese aber beim Geist eine intentionale Unendlichkeit einschließt, und wie diese letzte wesenhaft eine endliche Abwandlung der eigentlich essentialen Unendlichkeit besagt.

Alles in allem bedeutet M.s Buch einen schöpferischen Wurf, der wie nur wenige andere zeigt, daß ein wahres Erwecken mittelalterlichen Denkens und dessen Befruchtung durch neuzeitliches Philosophieren auf weite Strecken schon Wirklichkeit geworden sind.

Joh. B. Lotz S. J.

Hengstenberg, H. E., *Das Band zwischen Gott und Schöpfung*. gr. 8^o (213 S.) Paderborn 1940, Bonifacius-Druckerei. M 6.—.

Das Anliegen dieses Buches ist in erster Linie ein philosophisches, die metaphysische Frage nach dem Wesen der Schöpfung; doch werden die metaphysischen Positionen von Offenbarungsinhalten her ergänzt. Die Schöpfung erscheint als „eine Hinausverlegung des dreifaltigen Lebens, seines Sprechens und seines

Hauchens in das Nichts. Dergestalt, daß das Nichts zum Medium des Ausdrucks wird und mit Sein beliehen“ (208). Besonderen Nachdruck legt die Arbeit darauf, die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen Gott und Geschöpf herauszustellen. Sie sucht die Schöpferfähigkeit Gottes vor allem von der Ausdrucksbeziehung her begreiflich zu machen, die ihrerseits der *causa exemplaris* nahekommt. In Gott besteht ein sinnvolles Leben, das in sich selbst beschlossen ist, das Leben der Trinität. Abbildweise findet sich sinnvolles Geschehen im Geschöpf, „das entsprechend sein Sein nur hat in der Ausübung dieses Geschehens: im Existieren, d. h. im Vollzuge seiner Existenz“ (121). So sind Leben in Gott und Geschehen im Geschöpf durch ein Sinnband vereinigt. Im Anschluß an das frühere Werk „Tod und Vollendung“ wird *Existenz* gefaßt „als die seinhafte Einheit von Dasein und Wesen“, und *Dasein* „als das Prinzip, welches die Weise bestimmt, nach welcher ein Etwas sein Wesen auswirkt“ (76). Das Verhältnis von Gott und Geschöpf ist zutiefst ein „persönliches Verhalten Gottes“ zum Geschöpf. Bevor Gott Gestalter des Geschöpfes ist, begründet er immer schon sein urbildliches Verhältnis zum Geschöpf. Wo Gott sich aber persönlich verhält, da muß der Unterschied der drei göttlichen Personen wirksam werden. Darum muß in dem konkreten Verhältnis, in dem Bande zwischen Gott und Geschöpf das Antlitz der Dreifaltigkeit spurweise sichtbar werden. Das Geschöpf im existenziellen Sinn, als Einheit und Ganzheit im Sein und Wirken, wirkt sein Wesen aus als eine Nachahmung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit. Dem *Wesen* der geschöpflichen Existenz entspricht der *Vater*, der als der im absoluten Sinne „Wesende“ den Daseinssinn für alle Dinge im Himmel und auf Erden bestimmt. Was im Geschöpf das *Dasein*, d. h. das die Wesensweise bestimmende Prinzip ist, das ist in Gottes Dreifaltigkeit der *Sohn*, durch den alles gemacht ist. Das *Existenz-Prinzip* endlich, als die Synthese von Dasein und Wesen, ist dem *Geiste* nachgebildet, der das Band zwischen Vater und Sohn ist.

In Auseinandersetzung mit den aristotelisch-scholastischen Prinzipien sucht das Buch deren Ungenügen für den Aufbau einer Philosophie nachzuweisen und neue existenzphilosophische Ansätze zu gewinnen. Wir notieren die Hauptpunkte.

Die Potenz-Akt-Lehre wird schroff abgelehnt als ein Kompromiß zwischen Heraklit und den Eleaten, der die Schwächen jeder Seite teile. Während aber nach scholastischer Auffassung das Wirklichsein *actus primus* und *perfectio prima entis contingentis* ist, mithin eine Hinordnung der Wesenheit, des erfüllbaren inneren metaphysischen Bestandteiles, auf das Dasein als erste Vollendung und immanentes Ziel vorliegt, übersieht das vorliegende Buch die dem Seienden als solchem innere Ordnung, Ziel- und Zweckbestimmtheit und faßt Wirklichkeit nur als „den Sachverhalt, daß etwas im faktischen Sein ist“, einen „Sachverhalt, der alle Teile eines Seienden gleicherweise bestimmt“ (40 f.). Von diesem Standpunkt aus ist ein Verständnis für den ursprünglichen metaphysischen Sinn der Potenz-Akt-Lehre, der Unterscheidung zwischen *essentia* und *existentia* in den Geschöpfen, der Materie-Form-Lehre, der Einschränkung- und Vervielfältigungsmöglichkeit des *actus* durch die Potenz nicht mehr möglich. Aber auch andere wichtige Grundbegriffe können nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn und Zusammenhang gefaßt werden, so die Begriffe *Logos* und *Telos*, Ursprung und Ziel, Identität, Verschiedenheit und Iden-

tität in der Verschiedenheit, Seinsindifferenz und Kontingenzen, Seinsweise und Sachverhalt, Ganzes und Teil, Anlage, Entwicklung, Werden und Veränderung, Aktivität, Kausalität und das Einteilungsprinzip der Kausalität. Die in diesen Begriffen gründenden Prinzipien lassen sich nicht mehr in ihrem inneren Sinn und Zusammenhang bestimmen, der philosophische Sinn des Urteils, insbesondere des Existenzialurteils, der Gottesbeweise, der analogia entis und des Namens Gottes als *des Seienden* kann nicht mehr zur Geltung kommen. Bei dem Hinweis auf *B. Rosenmöllers* Stellung zu den Gottesbeweisen (151) wäre jetzt vor allem zu vergleichen *J. Endres*, Vom Endlichen zum Unendlichen, in *PhJb* 53 (1940) 401—410. Zur Lehre von der *Einheit* der Existenz in jedem Kompositum (36) siehe *J. Gredt*, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae* I⁴ (Friburgi 1926) n. 260. *L. Fuetscher*, Akt und Potenz (Innsbruck 1933) ist in wesentlichen Punkten berichtigt worden durch *J. Gredt*, Die Lehre von Akt und Potenz in der thomistischen Philosophie, in: *DivThom*(Fr) 11 (1933) 269—287. Das vorliegende Buch sieht nur das Verhältnis *realer* Teile *zueinander*, während die aristotelisch-scholastische Potenz-Akt-Lehre in erster Linie gerade erklären will, welche Elemente geschöpfliche Realität *innerlich konstituieren*; vgl. vom Referenten, Sein und Erkennen (Leipzig 1938) 92—112.

Die neuen Ansätze des Buches stehen tatsächlich nicht im Gegensatz zur scholastischen Philosophie, sondern danken dieser ihre Kraft; sie lassen sich mit ihrer Hilfe sowohl tiefer begründen wie auch einheitlich weiter durchführen, vor allem, wenn die urbildliche Ursache in ihrem inneren Zusammenhang mit den übrigen Ursachen betrachtet wird.

C. Nink S. J.

Bavink, B., *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*. Eine Einführung in die heutige Naturphilosophie. 6. Aufl. gr. 8^o (XII u. 796 S.) Leipzig 1940, Hirzel. M 17.—

Schon allein die Tatsache, daß B.s monumentales Hauptwerk, das zum erstenmale 1913 erschien und dessen 5. Aufl. bereits seit 1937 vergriffen war, nun in 6. Aufl. neu erscheinen konnte, ist ein Beweis für den Wert und die Bedeutung des Buches. Wie jeweils bei den früheren Auflagen, so sind auch diesmal wieder alle neuen Ergebnisse und inzwischen von der Wissenschaft neu erworbenen Erkenntnisse organisch in das Ganze eingearbeitet. Das brachte es mit sich, „daß ein gutes Drittel des früheren Textes ganz neu geschrieben und dazu noch zahlreiche einzelne Stellen umgeändert, ergänzt oder ganz neu eingefügt werden mußten“ (VII). Rein äußerlich zeigt sich diese Bearbeitung in dem nochmaligen Anwachsen des Umfanges von 588 auf 723 Textseiten und von 500 auf 653 Anmerkungen. Wie das ganze Werk, so bedeutet diese Arbeit, das Buch auf der Höhe der Zeit zu halten, eine staunenerregende Leistung. In unserer Zeit, da es Mühe macht, auch nur auf einem Gebiet der Naturwissenschaften sich auf dem Laufenden zu halten, bietet B. eine umfassende und zuverlässige Darstellung der Ergebnisse der gesamten Naturwissenschaften mit Einschluß psychologischer und geistesgeschichtlicher Betrachtungen. Die dargelegten Resultate werden nicht einfachhin übernommen und einandergereiht, sondern selbständig durchdacht und verarbeitet, auf die tragenden Grundbegriffe hin untersucht und in ihren Zusammenhängen und Verbindungen aufgezeigt; so wird ein abge-