

die jedem verschiedenen Begriffswort allzu naiv eine eigene Realität zuordnet. Andererseits können wir den Gedanken Ockhams nicht in dem Maß zustimmen, wie es der Verf. zu tun scheint. Ockhams Denkart zeigt eine eigenartige Starrheit, die sich der so vielgestaltigen Wirklichkeit nicht anzuschmiegen versteht. Sonst müßte er doch sehen, daß es ein Mittleres geben muß zwischen seinen doch wohl allzu starr aufgefaßten selbständigen Realitäten und den transzendentalen Bestimmungen, die fast zu bloßen Gedankenfiguren verflüchtigt werden. Es gibt doch auch — sowohl absolute wie relative — wechselnde Bestimmungen eines beherrschenden Substrates, die selbst in keiner Weise als trennbare Akzidentien gedacht werden können — die absoluten nennt Suárez bekanntlich *modi*.

Im einzelnen übersieht Ockham bei der Betrachtung der Einheit vollständig die so wichtige Unterscheidung von Wesenseinheit (*unitas formalis*) und individueller Einheit. Sein Kampf gegen die Auffassung der Zahlen als Akzidentien dürfte den Gegnern Ansichten unterstellen, die ihnen fern liegen. Die mathematische Zahl (*numerus absolutus*) kennzeichnet Thomas ausdrücklich als Gedankending: *non est nisi in acceptione intellectus nostri* (S. th. 1 q. 30 a. 1 ad 4). Demgegenüber bedeutet die Auffassung Ockhams, die Zahl 2 sei dasselbe wie zwei Dinge, keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt. Dasselbe dürfte im ganzen auch von Ockhams Relationslehre gelten. Gewiß ist es wahr, daß die versprengten Äußerungen des Aristoteles und des hl. Thomas über die Relationen noch keine vollendete Theorie bilden. Aber sie zeigen doch ein feineres Verständnis für die Mannigfaltigkeit der Beziehungen als Ockhams allzu gleichmacherische Theorie vom transzendentalen Sein aller Relationen. Selbstverständlich kann die zufällige Ähnlichkeit zweier Dinge nicht als deren reales Akzidens gelten, aber erst recht nicht als ihre transzendente Seinsbestimmung. Wenn derartige Beziehungen als gedankliche Beziehungen (*relationes rationis*) bezeichnet werden, so bedeutet das nicht, wie Ockham meint, daß ihnen überhaupt keine Realität entspricht, sondern nur, daß der zugrundeliegende reale Sachverhalt an sich nichts Relatives ist, sondern nur von uns nach Weise einer Relation gedacht wird; dasselbe gilt auch von den Beziehungen Gottes zum Geschöpf. Vollends unhaltbar aber ist Ockhams uneingeschränkte These: *ordo est res ordinatae*, auch wenn dabei die „*res ordinatae*“ mit ihren transzendentalen Beziehungen verstanden werden. Ein einfaches Beispiel zeigt das ohne weiteres: Ist etwa eine Uhr nichts anderes als die Summe ihrer Teile, ergibt sich aus den Teilen die Ordnung der Uhr wesensnotwendig? Oder ist diese Ordnung nur eine gedachte? Wenn beides sinnlos ist, wird man wohl zugeben müssen, daß es auch reale und doch akzidentale Beziehungen gibt. Jos. de Vries S. J.

Stein, Edith, O. C. D., *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. E Steins Werke, hrsg. von L. Gelber u. R. Leuven O. C. D., Bd. 2). gr. 8° (XII u. 497 S.) Louvain oder Freiburg 1950, Nauwelaerts oder Herder. Brosch. DM 20.20; geb. DM 23.—

Im Gemeinschaftsverlag E. Nauwelaerts und Herder erscheint seit 1950 das auf 8 Bände berechnete Gesamtwerk der den nationalsozialistischen Verfolgungen zum Opfer gefallenen Husserlschülerin und späteren Karmelitin Dr. Edith Stein (Schwester Teresia Benedicta a Cruce). Der 1. Bd. erschien in Löwen unter dem Titel „Kreuzeswissenschaft, Studie über Johannes a Cruce“. Im Mittelpunkt des vorzüglich ausgestatteten, inhaltsreichen 2. Bandes steht die Frage nach dem Sinn des Seins. In der sachlichen Behandlung dieser Frage erfolgt die Auseinandersetzung zwischen aristotelisch-thomistischem und phänomenologisch-existentialphilosophischem Denken. Acht eindringende und scharfsinnige Untersuchungen werden in durchsichtiger, edler Sprache vorgelegt: 1. Die Frage nach dem Sein; 2. Akt und Potenz als Seinsweisen; 3. Wesenhaftes und wirkliches Sein; 4. Wesen—*essentia*, *ούσία* —Substanz—Form und Stoff; 5. Seiendes als solches (die Transzendentalien); 6. Der Sinn des Seins; 7. Das Abbild der Dreifaltigkeit in der Schöpfung; 8. Sinn und Begründung des Einzelseins. Den reichen und wichtigen Inhalt des Buches auch nur in großen Umrissen zu entwerfen, ist nicht möglich. Wir verweisen daher auf

das Buch selbst, das in einheitlicher und ansprechender Form Vorzüge aristotelischen Denkens und phänomenologischer Methode in sich vereinigt, das infolge davon sowohl in der Interpretation wichtiger aristotelischer Texte und ihrer Zusammenhänge wie auch in systematisch-philosophischer Durchdringung Hervorragendes bietet.

Es ist ein Wesenszug aller menschlichen Philosophie, daß die Einzelbegriffe, die man in ergründender Betrachtung herauslösen kann, so verflochten sind, daß jeder von den andern erhellt wird und keiner außerhalb des Zusammenhangs erschöpft werden kann. Dessen ist sich die Verf. bewußt, die in ihrer Untersuchung von der Potenz-Akt-Lehre des hl. Thomas von Aquin ausgeht. Potenz und Akt sind als „Seinsweisen“ gefaßt; die Potenz als „Möglichkeit zu sein“, „Hinordnung auf wirkliches Sein“, „Vorstufe zum Sein“; der Akt als „das Sein selbst“, „Sein in Vollendung“ oder „wirkliches Sein“. „Die Potentialität, die in Aktualität übergehen kann, ja deren Sinn es ist, in Aktualität überzugehen, ist nicht Nichtsein. Sie ist etwas zwischen Sein und Nichtsein oder Sein und Nichtsein zugleich“ (38). Das eigene Sein ist aktuelles und potentielles. Mein Ichleben enthüllt sich als zeitliches, „d. h. als kontinuierlich immer neu aufleuchtende punktuelle Aktualität“, als aktuell-potentielles Sein. „In meiner punktuellen Gegenwart ist aktuelles und potentielles Sein zugleich; ich bin nicht alles, was ich gegenwärtig bin, in gleicher Weise“ (40). Das Sein des Ich ist als ein *empfangenes* zu bezeichnen. Die Erlebniseinheiten erhalten ihr Sein durch das Ich; ihr Sein ist Werden und Vergehen mit einer Seinshöhe im Augenblick des Übergangs vom Werden zum Vergehen“ (53). Dem Fluß des Ichlebens entzogen und für ihn vorausgesetzt sind aber die *Erlebnis-Wesenheiten* (die Wesenheiten Freude, Schmerz usw.). Sie sind im Verhältnis zu den werdenden und vergehenden Erlebnissen „ein *erstes Seiendes*“. Und dieses ist kein Werden und Vergehen wie das der Erlebnisse, auch keine von Augenblick zu Augenblick neu empfangene Lebendigkeit wie das des Ich. Es ist ein „*wandelloses und zeitloses*“, ein „unwirkliches“ und „unwirksames Sein“. Doch ist es „Bedingung der Möglichkeit des wirklichen Seins und seiner Vorstufen, des aktuellen und des potentiellen“. Die Verwirklichung der Wesenheit besagt nicht, daß sie wirklich wird, sondern daß *etwas* wirklich wird, was ihr entspricht. In ihrem Sein ist die Möglichkeit des wirklichen Seins begründet (63—66). Nichts Zeitliches ist möglich „ohne einen der Zeit enthobenen Grund: ohne eine *zeitlose Gestalt*, die den eigentümlichen Verlauf des jeweiligen Geschehens regelt und damit in der Zeit wirklich wird“ (99). Die Verf. weist darauf hin, daß ihre „Auffassung wohl etwas über den gemäßigten Realismus hinausgehe“, nicht aber als platonischer Realismus (im Sinne seiner herkömmlichen Deutung) anzusprechen sei. „Wir schreiben dem *wesenhaften Was* kein Sein nach Art der wirklichen Dinge zu, wir betrachten sie nicht als Individuen oder Substanzen . . . Am ehesten dürfte unsere Auffassung der des Duns Scotus nahekommen“ (?). Echte Sinneinheiten sind etwas von uns Vorgefundenes, das „weder zeitlich-wirklich noch bloß gedacht ist. Und dieses ist es, was wir als ‚wesenhaft Seiendes‘ bezeichnen“. Der zeitliche Fluß der Erlebnisse „steht unter Gesetzen, die seinen Verlauf bestimmen und nicht selbst wiederum ein Fließendes und Flüchtiges, sondern ein Festes und Ruhendes sind“. Die wirkliche Welt mit ihren werdenden und vergehenden Gebilden hat den Grund ihrer Möglichkeit im Sein der inhaltlich unterschiedenen und gegeneinander abgegrenzten Wesenheiten, Washeiten und Sinneinheiten. Das Sein der Wesenheiten aber ist „nicht als ein selbständiges neben dem ewigen zu denken. Es ist das ewige Sein selbst, das in sich selbst die ewigen Formen gestaltet — nicht in einem zeitlichen Geschehen —, nach denen es in der Zeit und mit der Zeit die Welt schafft. Das klingt rätselhaft und doch altvertraut: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος“ (99—103). Die gesamte geschaffene Welt weist zurück „auf die ewigen und ungewordenen Urbilder alles Geschaffenen, die Wesenheiten oder reinen Formen, die wir als göttliche Ideen“ auffassen. „In ihrem wesenhaften Sein ist alles wirkliche Sein, das ein Werden und Vergehen ist, verankert. Auf ihrer Unwandelbarkeit beruht alle Gesetzmäßigkeit und Ordnung der sich stetig wandelnden geschaffenen Welt. Ihre Mannigfaltigkeit aber ist geeint in dem *einen* unendlichen göttlichen Sein, das sich in

ihnen zum Urbild der geschaffenen Welt begrenzt und gliedert. In diesem letzten und letztbegründeten Einen ist alle Fülle des Seins beschlossen.“ Das „Wirklichwerden eines wesenhaft möglichen Was“ ist „weder vom wesenhaften Sein her (als dem Sein eines begrenzten Sinngebildes) noch vom wirklichen Sein her (als dem Sein eines endlichen Wirklichen) zu verstehen, sondern nur von einem Sein her, das wesenhaft und wirklich zugleich und beides von Ewigkeit her ist“ (310 f.).

Von phänomenologischer Seite (E. Husserl, J. Hering, R. Ingarden, H. Conrad-Martius u. a.) her hat sich Verfasserin das Gebiet des „wesenhaften Seins“ in einem ersten Einblick erschlossen. Zur weiteren Klärung wird, von der umfangreichen 4. Untersuchung an, die bisher in einigen Grundlinien entwickelte Auffassung der Seins- und Wesenslehre gegenübergestellt, die in der überlieferten Metaphysik enthalten ist. Es folgen aufschlußreiche Analysen und Interpretationen über „Wesen“, „Sein“ und „Seiendes“ nach „De ente et essentia“; ferner der lehrreiche Versuch einer Klärung des Begriffs *ὄντως*; eine Erörterung der Begriffe Form und Stoff; endlich die wichtige 5. Untersuchung „Seiendes als solches (die Transzendentalien)“. Mühsame und tiefgehende Arbeit ist hier geleistet, die bleibenden Wert hat. Die 6. Untersuchung fragt nach dem Sinn des Seins, zumal nach dem gemeinsamen Sinnbestand allen endlichen Seins. Endliches Sein ist Entfaltung eines Sinnes; wesenhaftes Sein ist zeitlose Entfaltung jenseits des Gegensatzes von Potenz und Akt; wirkliches Sein Entfaltung aus einer Wesensform heraus, von der Potenz zum Akt, in Zeit und Raum. Einheit, Wahrheit, Gutheit, Schönheit gehören zum Sinnbestand des Seins. Durch die Zeit unterscheidet sich ganz eigentlich das Endliche vom Ewigen. Zeitlich-wirkliches Sein ist nicht vollendete Wirklichkeit, sondern beginnende und fortschreitende Verwirklichung von Wesensmöglichkeiten. Von theologischer Sicht her vertieft sich in der 7. Untersuchung der Sinn des endlichen Seins, insofern als es in seinen einzelnen Stufen, den leblosen Körperdingen und den unpersönlichen Lebewesen, vor allem aber im Menschen als Abbild des Dreifaltigen Gottes betrachtet wird. Philosophisch-theologisch wichtige Gesichtspunkte sind hier herausgestellt. — Die 8. Untersuchung ergründet das Einzelsein in Auseinandersetzung mit der thomistischen Lehre vom inneren Prinzip der Individuation. Erwägungen über den Sinn des menschlichen Einzelseins auf Grund seines Verhältnisses zum göttlichen Sein, über die Berufung des Menschen zum ewigen Leben, über Christus als Haupt der Menschheit und der ganzen Schöpfung schließen die wertvollen Untersuchungen ab.

„Dieses Buch ist von einer Lernenden für Mitlernende geschrieben.“ Mit diesen bescheidenen Worten beginnt die Verf. das Werk. Wer aber an das Studium herangeht, stellt bald mit Bewunderung und Dank fest, daß die Verf. eine bedeutende Lehrerin der Philosophie ist, in deren Schule er sachlich und methodisch sehr viel lernen kann, deren Ethos ihm Vorbild ist. Durch ihren Bildungsgang war sie berufen, zwei Welten einander näherzubringen, die allzu lange getrennt nebeneinander hergegangen sind: die Welt der modernen Philosophie, insbesondere der Phänomenologie und der Existentialphilosophie, und die Philosophie der christlichen Denker; die beide geeint sind im aufrichtigen Streben nach Wahrheit, die sich in wertvoller Weise anregen und ergänzen können. Gewiß weiß die Verf., daß die Wahrheit schwächliche und haltlose Kompromisse nicht zuläßt. Und so hat sie ja selbst nach einer Reihe erfolgreicher phänomenologischer Arbeiten die christliche Philosophie umfaßt, über deren Sinn und Möglichkeit ihr Buch eine treffende Ausführung bringt. Aber sie weiß auch, daß unlebendige Übernahme und Weitergabe gegen eine tiefe und wahre Naturtendenz unseres Geistes verstößt. Jede menschliche Philosophie ist trotz der ewig unveränderlichen Gültigkeit ihrer wahren Sätze vervollkommnungsfähig. In dankbarer Pietät gegenüber dem uns im vorliegenden Werk geschenkten Wahrheitsgut dürfen wir daher in einigen Hinweisen wohl zeigen, in welcher Hinsicht das Werk über sich hinausweist.

Im Mittelpunkt steht die Erörterung der Begriffe *Potenz* und *Akt*; und ein erster, schon im Jahre 1931 entstandener, aber nicht zur Veröffentlichung gelangter Entwurf trug auch den Titel „Potenz und Akt“. *Potenz* und *Akt* sind

als Seinsweisen gefaßt. Wenn aber im *ens contingens* schon die *essentia specifica* innerlich im Potenz-Akt-Verhältnis aus differenzierbaren und differenzierenden konstitutiven Wesensgründen aufgebaut ist, wenn sie selbst gegenüber ihrer Singularität als ihrem Akt, das singulare aber gegenüber seinem Diesessein als seinem Akt, das Diesesseiende gegenüber seinem Dasein als seinem Akt, und das Daseiende gegenüber seinen akzidentellen Akten in Potenz ist, dann sind Potenz und Akt tiefer zu fassen: *natura prius* als innere vorexistentielle, ja vorindividuelle und sogar voressentielle konstitutive, korrelativ einander zugeordnete, sich sinnvoll-final ergänzende Gründe der *essentia specifica*, des *singulare*, des *hoc singulare* und des *hoc singulare existens*. Das *ens* bzw. *ens contingens* selber in seinen inneren konstitutiven Gründen, in ihren Beziehungen zueinander und zum Seienden bzw. *ens contingens* in ihrer inneren Ordnung zu erschließen, bildet die erste Aufgabe der metaphysischen Prinzipienlehre. Diese entwickelt die philosophischen Grundbegriffe nicht aufs Geratewohl und auch nicht bloß im Anschluß an wichtige Vorbilder in der Philosophiegeschichte, sondern in erster Linie gemäß der inneren einheitlich-sinnvoll-finalen statisch-dynamischen Ordnung der Sache selber, wobei sie auch den ontologisch-logischen Ursprung der Begriffe Seinsweise und -sachverhalt sowie ihre innerlich mögliche Ordnung und das System ihrer Abwandlung herausstellt. Der gemäßigte Realismus der Universalienlehre läßt gewiß einen weiteren Ausbau zu; schon des Duns Scotus oft mißverstandene Lehre von der *distinctio formalis ex natura rei* und von den inneren, der res seinslogisch vorgeordneten *formalitates rei* bedeutet einen großen Fortschritt in der Behandlung der Universalienfrage. In ihrem Zusammenhang erheben sich die Fragen: worin besteht das „Sein“ der *essentia rei* und ihr „Insein“ im Seienden; worin ihr konstitutives Bestimmen und Bestimmtheitsein; was an den Dingen ist absolut, was physisch notwendig und unveränderlich, was kontingent und veränderlich; was an ihnen ist räumlich-zeitlich, was aber derart, daß räumlich-zeitliche Prädikate von ihm nicht aussagbar sind; worin bestehen die inneren vorräumlichen und vorzeitlichen Gründe der räumlich-zeitlichen Dinge; welches ist ihre Beziehung zu den Dingen, ihrem Wirklichsein, ihren räumlich-zeitlichen Bestimmungen, ihrem Werden und Wandel; worin besteht die „Entfaltung eines Sinnes“; was im eigentlichen Sinn entfaltet sich: der Sinn selbst, oder *Seiendes*, das Sinn als Vollkommenheit hat, mit dessen Entfaltung sich *natura posterius* auch sein Sinn entfaltet? Der Weg der inneren Seinserschließung, die Bestimmung des Anfangs der Philosophie und des Ausgangspunktes der Metaphysik geht viel tiefer zurück, darum zugleich aber auch systematischer voran in der Ergründung der dem Seienden innerlichen einheitlich-sinnvoll-werthaft-finalen Ordnung, als es im vorliegenden Buch geschieht. Phänomenologische Methode und Wesensschau einerseits und aristotelisch-thomistische Wesenserkenntnis andererseits treffen schließlich nur äußerlich, nur im Namen, und zwar nur im Namen „Wesen“ und „Erkenntnis“, zusammen. Sie sind aber aufeinander zu beziehen, in ihrer Eigenart scharf herauszustellen, gegeneinander abzugrenzen und weiterzuführen. Dann kommen wir zu einer inneren Erhellung „der von altersher, gegenwärtig und allezeit aufgeworfenen und nie genügend erhellten Frage: was ist das Seiende?“ (Aristoteles, *Met.* VII, 1, 1028 b 2 ff.) Und diese Frage wird notwendig für uns und jeden geschaffenen Geist seiner Eigenart entsprechend sowohl hell als auch dunkel sein, soweit immer sie auch vorangetrieben sein mag. Das System der Philosophie — und nur als System ist Philosophie möglich — gründet im System der Prinzipienlehre, deren Entfaltung es ist.

Auf dem Wege zum System ist das vorliegende Werk, in dem eine große Arbeit zusammengefaßt ist. Es steht in der Reihe der bedeutsamen Versuche zur Grundlegung der Metaphysik, die in unserer Zeit gemacht worden sind.

C. Nink S. J.

González Alvarez, A., *Teologia Natural. Tratado metafísico de la primera causa del ser*, gr. 8° (570 S.) Madrid 1949, Consejo Superior de Investigaciones científicas (Instituto „Luis Vives“ de Filosofía).