

Hartmann, N., *Teleologisches Denken*. gr. 8° (VIII u. 136 S.) Berlin 1951, de Gruyter. DM 16.—

Dieses im Manuskript bereits 1944 abgeschlossene, aber erst nach dem Tode des Verf. veröffentlichte Buch will den „Kernpunkt alter und neuer Metaphysik“ (Vorwort), die teleologische Auffassung der Welt, durch eine nüchterne „Kategorialanalyse des Finalnexus“ als unbegründet erweisen. Wenn diese Auffassung trotzdem auf das Denken aller Zeiten einen so unwiderstehlichen Reiz ausgeübt hat, müssen ihr sehr starke „Motive“ zugrunde liegen, die geradezu einen „transzendentalen Schein“ der Teleologie erzeugen. Diesen *Motiven* will H. in den ersten sechs Kapiteln nachgehen. Er unterscheidet Motive des naiven Bewußtseins, Motive des wissenschaftlichen und solche des metaphysischen Denkens. Zu den ersteren gehört vor allem die Neigung, alles Geschehen anthropomorphistisch zu deuten und darum allem einen Sinn abzugewinnen. Die Naturwissenschaft läßt sich leicht zur Annahme der Finalität verleiten, weil es einerseits den Vorgängen nicht anzusehen ist, ob sie rein kausal oder final bestimmt sind, so daß eine finale Determination möglich erscheint, und andererseits der Verstand mit Annahme der Finalität „aller Nöte überhoben“ ist (22), da auf diese Weise alles mit einem Schlag erklärt ist. Dazu kommt die unbestreitbare Zweckmäßigkeit im Organischen; sie wird vorschnell in Zweckbestimmtheit umgedeutet. Zum selben Schluß drängt die falsche Alternative „Entweder bloße Kausalität oder Finalität“, bei der die dritte Möglichkeit einer „Ganzheitsdetermination“ übersehen wird (29). Auch der Entwicklungsgedanke, der ursprünglich ein Angelegtsein auf ein vorbestimmtes Ergebnis besage, wirke in derselben Richtung mit.

Metaphysische Motive teleologischen Denkens findet H. bei fast allen bedeutenden Philosophen wirksam, selbst bei solchen, die, wie Spinoza (38) und Descartes (45), als Gegner der Teleologie gelten. Hierher gehört die „von Grund aus anthropomorphe“ teleologische Theologie (37). Der Pantheismus, der eine unbewußte Weltvernunft annimmt, ist allerdings noch weniger annehmbar; er ist eine „Halbheit“ (37). Weiter werden zu den metaphysischen Motiven gerechnet: die Auffassung, daß alles um des Menschen willen (40), oder noch allgemeiner: daß jeweils die niedere Stufe um der höheren willen da ist (44); der Versuch, den Kausalnexus durch den Finalnexus begrifflich zu machen (52); die falsche Disjunktion: entweder seien die Werte das Geschehen real beeinflussende Kräfte oder bloße Setzungen des Menschen (59).

Nach dieser vorläufigen Prüfung der Problemlage soll die „Kategorialanalyse des Finalnexus“ (7. u. 8. Kap.) den entscheidenden Beweis für die Unhaltbarkeit der teleologischen Weltbetrachtung erbringen. Finalität ist nur durch ein Bewußtsein möglich, weil das erst Zukünftige nur als Idee in einem Bewußtsein das gegenwärtige Geschehen beeinflussen kann (65 f.). Das hat schon Aristoteles gesehen, der in der Analyse des Werdens (Metaph. 7, 7) zwei Akte unterscheidet: die Überlegung (*νόησις*), die vom Ziel ausgehend zuerst das letzte Mittel und dann in umgekehrter Reihenfolge die vorher anzuwendenden Mittel erschließt, und die Ausführung (*ποίησις*), die in rechtläufiger Folge die Mittel anwendet und so das Ziel verwirklicht. Diese Analyse ist freilich insofern unvollständig, als der Auswahl der Mittel als erster Akt noch die Zwecksetzung selbst als Antizipation des Künftigen im Bewußtsein vorangehen muß. Aus dieser Analyse, meint H., folge, daß es keine „immanenten Zwecke“ geben könne, die bewußtlosen Gebilden innewohnen (72); es kann keine Naturfinalität geben, es sei denn, daß eine Weltvernunft dahinter stecke (ebd.). Damit allein sei die ganze Serie der Hauptargumente widerlegt, nicht freilich in dem Sinn, daß sie als unmöglich, wohl aber in dem Sinn, daß sie als unbewiesen zu gelten hat (75).

Unter Voraussetzung dieser Analyse folgt in den restlichen Kapiteln (9.—13. Kap.) eine *Kritik der Argumente und Motive des teleologischen Denkens* im einzelnen. Besonders wichtig ist hier das 9. Kap., das die Entstehung des Zweckmäßigen aus dem Zwecklosen begrifflich zu machen versucht. Bei der unübersehbaren Mannigfaltigkeit dessen, was zufällig entsteht, muß nach den Gesetzen der Statistik auch einmal „Zweckmäßiges“ zustande kommen. „Mit welcher Häufigkeit es auftritt, ist dabei zunächst ganz gleichgültig“ (95). Denn wenn das Zweckmäßige einmal entstanden ist, dann bedeutet gerade die Zweckmäßigkeit des Gebildes in sich selbst (z. B. seiner

Teile füreinander), daß es Bestand hat. Das Bestehenbleiben „ist die einfache Folge des zustande gekommenen inneren Gleichgewichts“ (ebd.). — Im folgenden wird u. a. der aus früheren Werken H.s bekannte Gedanke in verschiedenen Wendungen wiederholt: Wenn es eine Weltteleologie gäbe, bliebe für den Menschen als sinngebendes Wesen keine Aufgabe mehr, er wäre als sittliches Wesen unmöglich (111, 114 f., 124 f.). Der Mensch, meint H., müsse den Vorsehungsglauben entschlossen abstütteln, nur so werde er selbständig; die übliche teleologische Metaphysik sei das Weltbild der Schwachen und Rückgebundenen (134).

Es ist wohl selten ein so umfassender Angriff gegen das teleologische Denken unternommen worden. Es soll auch nicht gelehnet werden, daß die Bedenken, die H. gegen dieses Denken erhebt und von denen wir hier nur die wesentlichsten wiedergeben konnten, zum Teil berechtigt sind, zumal gegenüber einer vorschnellen Annahme von Finalität, die sich die Sache zu leicht macht. Die „Beweislast“ fällt wirklich dem Verteidiger der Teleologie zu (76). Dieser wird auch genau unterscheiden müssen, inwieweit die Finalität sich logisch unabhängig vom Gottesglauben erweisen läßt und inwieweit sie nur unter Voraussetzung des Gottesglaubens begründbar ist.

Die scharfsinnige *Analyse des Finalnexus*, auf die H. so großen Wert legt, verdient in dem, was sie positiv besagt, volle Zustimmung, so vor allem bezüglich der Folgerung, daß Finalität wesentlich Bewußtsein voraussetzt und daß darum ein unbewußt zwecktätiges Urwesen als letzter Grund der Teleologie ein „widerspruchsvolles Etwas“ ist (38). Freilich bringt diese Analyse nichts wesentlich Neues; auch der grundlegende Akt der Zwecksetzung, den H. bei Aristoteles vermißt, wird von diesem gelegentlich erwähnt (Eth. 3, 5; 1112 b 15), vor allem aber von Thomas als die „intentio“, die alle Überlegung (consilium) und Ausführung (usus) in Bewegung setzt, ausführlich beschrieben (S. th. 1, 2 q. 12). Aber in der scholastischen Philosophie kennt sich H. offenbar nicht aus; was er gelegentlich (47 f., 101) als scholastische Lehre bezeichnet, erkennt man nicht mehr wieder.

H. meint, es sei leicht zu sehen, daß durch die gegebene Finalanalyse „die Teleologie aus dem ganzen Reich der Natur verbannt“ sei (67), weil eben in der Natur ein bewußtes Zielstreben nicht angenommen werden kann. Wenn die Sache so einfach wäre, warum haben dann Aristoteles, Thomas usw. dies nicht gesehen? Liegt hier der Fehler nicht eher in der Unvollständigkeit der Finalanalyse H.s? Wo es gilt, die Frage nach der Finalität von Gebilden zu lösen, die sich nicht selbst ihr Ziel setzen können, wäre es notwendig gewesen, die Analyse vom menschlichen zielstrebigem Wirken weiter auf das Werk selbst auszudehnen, das durch dieses Wirken auch seinerseits zweckbestimmt wird — obwohl ihm selbst der Zweck nicht bewußt ist. Offenbar gibt es auch sichere Kriterien, an denen wir ein Werk als zweckbestimmt erkennen. Wenn es nun in der Natur ähnliche oder noch deutlichere Zeichen von Zweckbestimmtheit gibt, müssen wir dann nicht schließen, daß auch sie, obwohl selbst ihres Zweckes nicht bewußt, durch eine höhere Einsicht so ausgerichtet ist, daß sie ihren Zweck verwirklicht? Und auch das ist Teleologie. So gehen denn auch neuere Verteidiger der Naturfinalität, wie z. B. K. Frank (*Philosophia naturalis*) und G. Siegmund, keineswegs von rein apriorischen Annahmen, sondern von empirisch feststellbaren Kriterien aus und zeigen, daß diese Kriterien sichere Anzeichen echter Finalität sind. Leider ist H. auf diese Argumente nicht eingegangen.

oder soll man den Versuch, die Zweckmäßigkeit der Organismen ohne Zweckbestimmtheit zu erklären, als eine Antwort auf diese Argumente betrachten? Auch die Verteidiger der Finalität geben ja zu, daß durch Zufall einmal eine einfache Ordnung zustande kommen kann. Nur weisen sie auf das für einen solchen Fall höchst ungünstige Zahlenverhältnis im Vergleich mit den zu erwartenden Fällen offenbar sinnloser Gebilde hin. Wenn H. demgegenüber erklärt, dieses Zahlenverhältnis sei „zunächst ganz gleichgültig“ (95), so kann das nur Staunen erregen. Noch mehr muß man sich über die Begründung dieser Behauptung wundern: Das Zweckmäßige erhält sich, einfach weil es zweckmäßig ist. Wir wollen nicht annehmen, daß sich hier an Stelle des Begriffes von etwas zufällig entstandenem „Zweckmäßigem“ unvermerkt der Gedanke an ein sich zielstrebig adaptierendes Wesen eingeschlichen hat. Schließt man diese Begriffsverwechslung aus, so kann das Bestehenbleiben des zufällig entstandenen Zweckmäßigen höchstens dann angenommen werden, wenn es

sich um ein Gebilde handelt, dessen Teile sich in einem stabilen Gleichgewicht befinden. Das ist aber im Organismus gerade nicht der Fall. Er ist in einem „Fließgleichgewicht“ (v. Bertalanffy), in dem beständig neue Bestandteile aufgenommen und andere ausgeschieden werden und dabei das Ganze, harmonisch wachsend, erhalten bleibt. Hier genügt also nicht ein einmaliges zufälliges Entstehen, sondern es müßte sich dieser phantastisch unwahrscheinliche Zufall auch beständig wiederholen. Und selbst wenn man zugeben könnte, daß dieser Glücksfall sich einmal ereignet hätte, wo sind dann die bei bloßem Zufall millionen- und billionenfach wahrscheinlicheren Fälle auf halbem Weg steckengebliebener Ansätze zur Bildung von Lebewesen? Wenn es solche Ansätze heute nicht mehr gibt, ist es zu viel verlangt, wenn wir annehmen sollen, in einer grauen Vorzeit, von der keinerlei Spuren mehr erhalten sind, seien solche Ansätze die Regel gewesen.

Auf andere Argumente H.s können wir im Rahmen einer Besprechung nicht eingehen. Jedenfalls dürften unsere Bemerkungen gezeigt haben, daß es nicht angeht, das teleologische Denken damit abzutun, daß man es als „von Grund aus anthropomorph“ (37) oder als Äußerung einer „geradezu kindlich unreifen Haltung des Denkens“ (107) bezeichnet. Solche Äußerungen wie auch ähnliche abfällige Bemerkungen über den Vorhangsglauben (128, 133 f.) sind wirklich fehl am Platz. Zum Glück bleiben sie auch gelegentliche Entgleisungen; daß H. trotzdem seinen Gegner ernst nimmt, dafür zeugt das ganze Buch. Jeder Verteidiger der Teleologie wird sich denn auch mit ihm auseinandersetzen müssen.

J. de Vries S. J.

Paissac, H., O.P., *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*. gr. 8° (246 S.) Paris 1951, Éditions du Cerf. Fr. 680.—

Wenn die katholische Theologie verdächtigt werden konnte, durch ihre scholastischen Spekulationen in den Bereich des göttlichen Offenbarungsgeheimnisses selbst eindringen zu wollen, so wohl am meisten wegen der Ausdeutung des trinitarischen Innenlebens Gottes durch die „Theologie des geistigen Wortes“ (verbum mentale), als deren Inaugurator Augustinus und als deren Vollender Thomas von Aquin gelten darf. Scheint es sich doch gerade hier um die Übertragung menschlicher Psychologie und einer ad hoc zurechtgemachten Erkenntnistheorie auf das Innenleben Gottes zu handeln. Dieser Verdacht darf nicht leichtgenommen werden, und eine Besinnung auf Recht und Grenzen solcher Spekulationen ist gewiß am Platz, wobei sich die katholische Theologie keines ihrer überlieferten Rechte zu begeben braucht. Immer jedoch wird sie den Eindruck vermeiden müssen, als wäre ihren theologischen Schlußfolgerungen der Zusammenhang mit den Offenbarungsquellen verlorengegangen. Es wird auch darauf ankommen, zu zeigen, wie tief die „Theologie des geistigen Wortes“ in dem ererbten Denken und Glauben der Kirche verankert ist, um sich ein theologisches Urteil über die Legitimität ihrer Aussagen machen zu können. Zur Lösung dieser gewiß wichtigen Aufgabe ist die vorliegende Studie ein nützlicher Beitrag, wenn sie auch den katholischen Begriff der Theologie voraussetzt und die oben skizzierte Problematik nicht im vollen Umfang aufrollt.

In einem ersten Überblick zeigt Verf. zu Beginn seines 1. Teiles, inwieweit das kirchliche Lehramt sich die Idee des hl. Augustinus von einer psychologischen Trinitätslehre oder einfachhin die „Theologie des geistigen Wortes“ zu eigen gemacht hat (11—33). Er kommt zu dem Ergebnis, daß keine ausdrückliche kirchliche Lehräußerung sich auf die augustinische Idee festlegt, daß aber die Kirche deren Einbau in die Glaubenserklärung nie verworfen hat, wie von ihr auch kein Versuch zur Abschwächung des augustinischen Theologumenons gemacht wurde. Wenn es zuviel behauptet wäre, daß die Kirche diese „Worttheologie“ als Teil des depositum fidei betrachtet, so wäre es falsch, aus dieser Zurückhaltung eine negative Einstellung zu machen. Jedoch ist unverkennbar, daß die Kirche in ihrer authentischen Darlegung des trinitarischen Geheimnisses, näherhin der ersten processio divina, mehr vom Sohnesbegriff (in Verbindung mit der Lehre von den innergöttlichen Relationen) ausgeht als von der so schwierigen und unanschaulichen Idee der processio intellectualis im verbum mentis. Die Kirche scheint die augustinische Deutung zunächst als einen „Vergleich“ zu betrachten, läßt aber den Weg offen für eine tiefere Worttheologie