

Delever, J., S. J., *La preuve réelle de Dieu. Étude critique* (Museum Lessianum, Sect. phil. 37). gr. 8° (146 S.) Brüssel 1953, Édition universelle. Fr. 85.— *gd 760* ~~110~~ *bld*

D. will in diesem Buch einen „realen“ Gottesbeweis geben, d. h. einen Beweis, der vom Realen ausgeht, in seinem Verlauf das Reale nie verläßt und zur Existenz des realen Gottes hinführt. Die „Abstraktheit“, vor der der Existenzialismus zurückschreckt, soll durch den Ausgang von der menschlichen Situation vermieden werden. Die überlieferten Gottesbeweise sollen dadurch vertieft werden, daß ihre impliziten Voraussetzungen aufgedeckt und gerechtfertigt werden.

Ausgangspunkt des Beweises ist, wie im 1. Kap. dargelegt wird, die innere Erfahrung, insbesondere die „intuitive“, „metaphysische“ Erfahrung des Aktes der Behauptung, der sich auf das sinnliche Objekt richtet. Dieser Ausgangspunkt ist insofern notwendig, als die Leugnung des Aktes der Behauptung nicht anders als wieder durch einen Akt der Behauptung geschehen kann. Dagegen lehnt D. die Auffassung G. Marcells, A. Brunners und anderer ab, nach der das andere Ich mit in den ersten Ansatz hineingenommen werden muß. Das Wissen um das eigene Ich ist früher als das um den anderen; dieses letztere ist nicht immer aktuell, und seine Leugnung bedeutet keinen inneren Widerspruch (26 f.).

Im 2. Kap. wendet sich der Verf. dem Kausalitätsprinzip zu, das den Aufstieg zu Gott ermöglichen soll. Es kann weder durch Analyse noch durch Deduktion noch durch Induktion gerechtfertigt werden (33), vielmehr nur durch die „totale Reflexion“. D. verteidigt eine „implizite und metaphysische Erfahrung des Kausalitätsprinzips“ (39). Denn jede Behauptung enthält das Bewußtsein der Abhängigkeit des Subjekts von einem realen Objekt als von seiner Finalursache (38). Dies ist nach D. das einzige Kausalitätsprinzip, das für einen realen Gottesbeweis verwendbar ist, obwohl es die überlieferte Formel nicht erfüllt (40).

Nachdem der Verf. im 3. Kap. in schwierigen Gedankengängen die Realgeltung des Begriffs und des Schlußverfahrens begründet hat, geht er im 4. Kap. auf den Gottesbeweis selbst über. Die nächsten Objekte unserer Erkenntnis, die zugleich Ziele des Erkenntnisstrebens sind, können gerade wegen ihrer Vielheit nicht dessen letztes Ziel sein; denn das Subjekt kann sich nicht (als erkennendes) unter einem letztlich vielfältigen Einfluß konstituieren (59). Das letzte Ziel muß wesentlich „aktive Identität von Sein, Schau und Liebe“ sein (59). Ja es muß eine Existenz sein, die von allen vorstellbaren Grenzen frei ist (63). Auf die Frage, warum dieses letzte Ziel als real angenommen werden müsse, antwortet D.: Das nächste Objekt, das meine Seinsvollkommenheit aktuiert, muß eben darum real sein; es aktuiert mich aber, indem es zugleich mich, d. h. mein Erkenntnisstreben (élan de l'affirmation), begrenzt; darum ist das, was letztlich meine Seinsvollkommenheit konstituiert, über das nächste Objekt hinaus das, dessen Kausalität von diesem Objekt begrenzt wird, d. h. das letzte Ziel; von ihm ist also mein Streben wirklich abhängig, und eben deshalb muß es ebenfalls real sein (67).

Im 5. Kap. über die „analoge Erkenntnis Gottes“ will D. durch eine Reflexion über seinen Gottesbeweis die erkenntnistheoretische Eigenart unserer Gotteserkenntnis klären. Er kommt schließlich zu der Formulierung: Wir haben von Gott keine positive Erkenntnis durch Vorstellung, wohl aber durch Bezeichnung (signification) (81). Diese Formel soll der Lehre des hl. Thomas entsprechen, daß die Begriffe und Wörter, mit denen wir Gott bezeichnen, zwar in ihrer Bezeichnungsweise (quantum ad modum significandi) der göttlichen Einfachheit nicht angemessen sind, aber doch ihrer eigentlichen Bedeutung nach (quantum ad rem significatam) Gott zukommen. Aber entspricht es noch dieser einfachen Lehre des hl. Thomas, wenn es kurz nachher (84) heißt: In dem Zeichen, das unsere Behauptung ist, sehen wir durch Teilnahme (participativement) das Bezeichnete selbst, nämlich Gott?

Im 6. Kap. kommt D. auf den Einwand der Existenzialisten zu sprechen, jeder Gottesbeweis sei notwendig abstrakt und für das religiöse Leben ohne Bedeutung, weil er nur zum objektiven Ansichsein führe, nicht aber zur Existenz im subjektiven Sinn, zur Existenz durch mich und für mich. Demgegenüber betont D. mit Recht, es sei irrig, daß diese beiden Bedeutungen von Existenz sich gegenseitig ausschließen (92 f.). Als das den Menschen erfüllende Ziel, als das er bewiesen ist, ist Gott ganz gewiß „für mich“. Für mich existiert er aber auch in einem wahren Sinn „durch

mich“; meine freie Entscheidung, meine Liebe ist notwendig, damit Gott in vollem Sinn für mich existiere (106). — Nach einem zusammenfassenden Schlußkapitel bringt ein Anhang klärende Bemerkungen zur Lehre *Maréchal's* von der Intuition und der Verstandesfinalität.

Die Gedanken *Maréchal's* waren denn auch für das ganze Werk wegweisend; seine Lehre will D. dem Leser vorlegen (11); freilich hat er sie selbständig weitergeführt und versucht, sie mit dem christlichen Existenzialismus in Berührung zu bringen. Wir fürchten nur, daß man von dieser Seite den Ausgangspunkt allein vom Urteilsakt als zu abstrakt und zu intellektualistisch ablehnen wird. Es ist auch nicht einzusehen, warum gerade der Erfahrung des Urteilsaktes eine so einzigartige Bedeutung zukommen soll, daß D. schreiben kann: Wir verfügen nur über eine einzige Intuition der intelligiblen Ordnung, die unserer behauptenden Tätigkeit in ihrem Werden (77, ähnlich 120). Würde es nicht der Denkweise des Existenzialismus mehr entsprechen, etwa im Gewissenserlebnis den Ansatzpunkt zu einem Gottesbeweis zu suchen?

Gewiß ist die Einsicht, daß Gott das Ziel unseres Erkenntnisstrebens ist, für die „Existenz“ des Menschen keineswegs gleichgültig; dasselbe gilt aber nicht minder auch für die Wahrheit von Gott als dem Urheber und Schöpfer der Welt und des Menschen, zu der die „klassischen“ Gottesbeweise zunächst hinführen. Unter dieser Rücksicht brauchen sie also gewiß nicht vor dem Beweis D.s zurückzustehen. An logischer Klarheit und Beweiskraft scheinen sie uns aber dem Gedankengang D.s überlegen zu sein. D. will sie ja auch nicht nur gelten lassen, sondern ausdrücklich verteidigen und in ihren Grundlagen rechtfertigen. Aber geschieht das wirklich? Es läßt sich nicht wohl leugnen, daß sie — wenn wir von der quarta via einmal absehen — auf dem Gedanken der wirkursächlichen Abhängigkeit der Welt beruhen und dem Prinzip der Wirkursächlichkeit ihre einleuchtende „Realität“ (im Sinne D.s) verdanken; denn das Wirken einer Ursache setzt offenbar ihre Existenz voraus, während das Ziel die ihm eigentümliche Kausalität des „Anlockens“ als bloß vorgestelltes ausüben kann; die Realität des Zieles ist also dadurch allein noch nicht gewährleistet, daß es als *causa finalis* unsere Akte bestimmt. Jedenfalls scheint uns der Beweis D.s, der unter Überspringen des Gedankens der Wirkursächlichkeit unmittelbar auf die Realität des Zieles schließt, keinesfalls „la preuve thomiste“ zu sein, wie der Verf. anzunehmen scheint (89f.). Ja, wenn es wahr wäre, daß allein das „Kausalitätsprinzip“ im Sinne D.s, d. h. die erfahrene Abhängigkeit des Urteilsaktes vom Objekt als seinem Ziel, für einen Gottesbeweis brauchbar ist, wie wären dann die überlieferten Gottesbeweise überhaupt noch gültig?

Gewiß, die klassischen Gottesbeweise finden heute viele Gegner, und so ist es verständlich, wenn sich der christliche Philosoph nach anderen umsieht, die der Geistesart des modernen Menschen mehr entsprechen. Aber wenn der Widerstand gegen die überlieferten Gottesbeweise auf dem Mißtrauen gegen das metaphysische Denken überhaupt beruht, werden dann die neuen Gottesbeweise, wie geistvoll sie auch sein mögen, mehr Anklang finden? Diese Frage muß sich erst recht aufdrängen, wenn die neuen Beweise dem kritischen Denken Anlaß zu verschiedenen Einwänden geben. So muß man bei D.s Beweis, wie schon erwähnt wurde, vor allem fragen, wie die reale Existenz des Zieles erwiesen werde. Bezweifeln läßt sich auch, ob das Objekt wirklich in unmittelbarer Reflexion als Ziel gegeben ist. Ist das Ziel des naturhaften Strebens nicht vielmehr zunächst die wahre Erkenntnis des Objekts? Aber auch wenn wir voraussetzen, daß der Gegenstand in „metaphysischer Erfahrung“ unmittelbar als Ziel erfaßt wird, ist damit noch kein *allgemeines* Kausalitäts- bzw. Finalitätsprinzip gegeben. Ohne ein allgemeines Prinzip ist aber kein Schluß möglich. Auf welchem Prinzip beruht der Schluß von den vielen nächsten Objekten auf ein einziges letztes Ziel, das zugleich als unendlich anzunehmen ist, und wie wird dieses Prinzip gerechtfertigt? Ohne den Übertreibungen der Logistik zu verfallen, möchte man doch den Beweis D.s gern einmal in strenger „Form“ sehen, um die einzelnen Schritte besser prüfen zu können.

Mit diesen Bemerkungen soll die metaphysische Tiefe und spekulative Kraft, die sich in D.s Werk äußert, keineswegs geleugnet werden. Es lohnt sich wirklich, sich mit seinem Buch auseinanderzusetzen, und man wird davon reiche Anregungen mitnehmen. Aber in unserer Zeit, in der man den Gottesbeweisen und namentlich auch dem Finalitätsgedanken in weiten Kreisen so kritisch gegenübersteht, sollte m. E.

ein Buch, das den realen Gottesbeweis zu geben verspricht, den berechtigten Forderungen des kritischen Denkens aufs sorgfältigste Rechnung tragen, auch wenn dadurch der metaphysische Aufstieg ein wenig verlangsamt wird. Jos. de Vries S. J.

Gauss, H., *Handkommentar zu den Dialogen Platos, 1. Teil, 1. Hälfte, Allgemeine Einleitung in die platonische Philosophie*. gr. 8° (243 S.) Bern 1952, Lang.

G., Professor der Philosophie an der Universität Bern, plant die Herausgabe eines dreiteiligen Kommentarwerkes zu den Dialogen Platos. Aufbau und Gliederung dieses Werkes werden der von der Platonphilologie erarbeiteten Chronologie und Gruppierung der Dialoge folgen (236—237).

Der vorliegende Einleitungsband, welcher mit den noch nicht erschienenen Erläuterungen der Frühdialoge den 1. Teil des Gesamtwerkes bildet, will das geplante Unternehmen rechtfertigen, da uns eine „befriedigende Geschichte“ des Platonismus fehlt (13 Anm. 1) und „auch noch kein philosophischer Kommentar zu Plato vorliegt, der sich als Ergänzung den bahnbrechenden Untersuchungen der Philologen würdig anreihet“ (22). Im Gegensatz zu namhaften Philosophen, die sich zwar um Plato bemühten, aber weniger um seiner selbst willen, sondern da sie in ihm mehr „einen Vorläufer und Wegbereiter“ (21) der eigenen Philosophie sahen, möchte der Verf. durch genetische Darstellung einen Zugang zum Philosophen Plato vermitteln (22, 23). Gleichzeitig soll damit dem Leser verständlich werden, „auf Grund von welchen Argumenten es ein philosophischer Autor wagt, sich auch in unserem Jahrhundert noch als Platoniker“ zu bekennen (237). Diese äußere historische Rechtfertigung (13—24) wird philosophisch durch eine zusammenfassende Vorschau (24 bis 211) auf die Untersuchungsergebnisse der Einzelinterpretationen vertieft.

Das Eigentümliche der Darbietung liegt nicht in der Wiedergabe des Quellenbefundes, den man in vielen ähnlichen Darstellungen wiederfindet, sondern in der Art, platonische Philosophie zu deuten, die „in erster Linie nicht Theorie, sondern eine ethische Haltung ist“ (63; vgl. auch 33, 37, 44, 45, 60, 61, 63, 83, 107, 109, 110, 171, 173). Als solcher sicherte ihr Plato für immer den Einfluß im menschlichen Leben (24—34) durch die Forderung des „λόγον διδόναι“ (27), welche sowohl auf dem Wege der Reflexion (29) erfüllt wird wie auch auf dem der „geistigen Kommunikation“ (29), durch die ja auch Plato von Sokrates den gewaltigen geistigen Impuls erhielt. Da Plato es dem Philosophen zur Aufgabe macht, „immer wieder von der jeweiligen Situation aus zu ergründen, wie sich unter Voraussetzung eines letzten, absoluten Maßstabes die endlichen Umstände in jener Situation präsentieren“ (6), wird seine Philosophie nicht nur Lehre, sondern vor allem „bestimmte Lebensweise“ (33). Deshalb bleibt der Erkenntnisakt nicht Selbstzweck, sondern er „treibt immer zugleich über sich selber hinaus, entweder zur ästhetischen Kontemplation oder zur praktisch-ethischen Aufgabe einer Umgestaltung der vorgefundenen Verhältnisse“ (37). Damit wird der Verstand in den Dienst des Willens gestellt (37), er motiviert das praktische Handeln und hat ein „kritisches Geschäft“ (50) mit der besonderen Aufgabe, dafür zu sorgen, daß der „Ausblick über das Endliche hinaus beständig erhalten bleibt“ (52). Das ist gesichert, wenn wir uns durch den Dienst an einem der drei Werte des Guten, Wahren oder Schönen „in Übereinstimmung mit dem Absoluten“ wissen (52). Da nun die sinnlich reale Welt der Ort ist, in dem die transzendenten Werte verwirklicht werden sollen (64), verlangt Plato deren genaue Kenntnis. Durch Vergleich zweier Tatbestände, wodurch deren Gesetzmäßigkeit ermittelt wird, erhalten wir diese notwendige Wirklichkeitserkenntnis. Auf Grund einer so gefundenen Formel, die „für eine in der Zeit sich abspielende Bewegung selber der Zeit entrückt und in das «Nunc stans» des Verstandes gebannt ist“ (66), handeln wir. Diese „statischen Formeln“ (66, 67) sollen „gedankliche «Chiffren» bilden, die logisch die empirische Wirklichkeit nur symbolisieren und die nur dadurch wieder für die empirische Wirklichkeit relevant werden können, daß wir auf Grund der Einsicht in diese Chiffren handeln“ (68). Da die empirische Wirklichkeit nicht den hinreichenden Grund ihrer Existenz in sich trägt und von einer „ihr gegenüber transzendenten Ursache als ihrem realen Grund abhängig ist“ (76), müssen wir zu ihrer Erklärung die Zuflucht zu den Ideen nehmen (82), die infolge der Möglichkeit ihrer dialektischen Verbindung „die logischen Chiffren“ der Wirklichkeit bilden (83, 84). Weil diese durch ein „quantitatives Maß charakterisiert“ (84) sind, ist eine exakte Erkenntnis