

Gemäßigter Realismus und Stufenbeweis

Von Josef de Vries S. J.

Das „Salzburger Jahrbuch für Philosophie und Psychologie“¹ hat sich durch seine ersten beiden Bände ohne Zweifel sehr gut eingeführt. Auch die beiden Aufsätze von *Job. Bauer*, im 1. Band „Glossen über den gemäßigten Realismus“, im 2. Band „Zur ‚quarta via‘ des Aquinaten“², die hinter allgemein angenommene scholastische Thesen „deutliche Fragezeichen setzen“, haben ihren Wert, insofern sie zu genauerer Abgrenzung dieser Thesen gegen mögliche Mißverständnisse nötigen.

In dem ersten der genannten Beiträge greift Bauer die übliche Auffassung der Art- und Gattungsbegriffe als eindeutiger (univoker) Begriffe an. Ja der Satz ‚Sokrates ist ein Mensch‘ besagt nach ihm nur: „Sokrates ist eines von jenen adäquat verschiedenen konkreten Seienden, die wir Menschen nennen“ (I 68). Diese Formulierung erinnert an ähnliche Formulierungen Ockhams, nach denen ‚Petrus ist ein Mensch‘ bedeutet: „Petrus ist eines der Individuen, für die der Begriff ‚Mensch‘ eintritt.“³ Der zweite Beitrag führt diese Auffassung der Allgemeinbegriffe weiter und erklärt in ähnlicher Weise auch die Geltung der Formbegriffe, die durch formale Abstraktion gewonnen werden. Daraus ergibt sich dann die Ungültigkeit des Stufenbeweises, wie er im Anschluß an den hl. Thomas von J. Kleutgen, J. Hontheim, A. D. Sertillanges, C. Nink und anderen dargelegt wird.

Es ist nicht unsere Absicht, auf alle Einzelheiten der beiden Aufsätze einzugehen. Nur die Punkte, die Bauer zur Ablehnung des Stufenbeweises führen, sollen besprochen werden. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Ablehnung des übertriebenen Begriffsrealismus, und darin hat er ohne Zweifel recht. Selbstverständlich ist die menschliche Natur in Sokrates nicht schlechthin und völlig identisch mit der in Platon (I 50)⁴. Allgemeines Wesen und Individuation verhalten sich tatsächlich nicht wie förmliche Teile zueinander (I 56). Die bestimmte menschliche Natur, die sich in Sokrates findet, kann wirklich nicht mit der Platons identisch sein, und „auswechselbare“ metaphysische Seinsstufen sind in der Tat widerspruchsvoll (II 91).

Aber Bauer geht nun unvermerkt einen wesentlichen Schritt weiter. „Sokrates“, schreibt er, ist „durch dasselbe, wodurch er Mensch ist, eo ipso auch Sokrates“ (I 70). Auch das kann man noch gelten lassen, wenn man es von der *konkreten* menschlichen Natur versteht, die eben als konkrete diese bestimmte, individuelle ist⁵. Aber Bauer scheint mehr sagen zu wollen, oder er unterscheidet wenigstens nicht zwischen der „absolut betrachteten“ menschlichen Natur (der *ratio* des Menschseins) und der konkreten menschlichen Natur. Er gibt „zu bedenken, daß die *natura humana* in So-

¹ Vgl. Schol 33 (1958) 443.

² Salzburger Jahrbuch 1 (1957) 49—71, und 2 (1958) 83—94. Wir zitieren die beiden Aufsätze mit I und II und den Seitenzahlen.

³ *Petrus est unum ex individuis, pro quibus supponit conceptus hominis*. Vgl. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique* I² 183. Vgl. auch Ockham, *Summa Logicae*, Pars II cap. 2: *Per tales propositiones ‚Sortes est homo‘, ‚Sortes est animal‘ ... denotatur, quod (Sortes) est aliqua res, pro qua stat vel supponit hoc praedicatum ‚homo‘ et hoc praedicatum ‚animal‘* (ed. Boehner, St. Bonaventure N. Y. 1954, p. 225 lin. 25—34).

⁴ Das Gegenteil meint auch Thomas nicht, wenn er schreibt: *Sciendum quod aliquid praedicatur de diversis multipliciter: quandoque quidem secundum rationem omnino eandem, et tunc dicitur de eis univoce praedicari ...* (In 4 Met. lect. 1 n. 535). Daß die „ratio“ z. B. des Menschen in mehreren Einzelmenschen „ganz dieselbe“ ist, bedeutet nicht, daß die konkrete menschliche Natur in mehreren dieselbe ist.

⁵ Von der Problematik bezüglich Natur und Person sehen wir hier ab.

krates mit der socrateitas real identisch ist, so daß, wo diese ist, immer auch jene sein muß“ (I 57). Mit diesem Satz lehnt Bauer die Behauptung von C. Nink ab, ein Sinngehalt könne nur dann in vielen Einzeldingen verwirklicht werden, wenn er „gegen sein Insein in mehreren ... aus sich, seiner Natur nach, indifferent ist“, und daß darum in einem solchen Fall „eine nur tatsächliche, nicht innerlich notwendige Identität des Sinngehaltes mit der Singularität“ bestehe⁶. Bauer scheint also nicht nur sagen zu wollen, die konkrete menschliche Natur des Sokrates sei notwendig diese bestimmte, sondern darüber hinaus, der Sinngehalt ‚Mensch‘, der in Sokrates verwirklicht ist, sei *notwendig* dieses bestimmte konkrete Seiende⁷. Formulierungen freilich wie: „Zu Ende gedacht ist die humanitas *notwendig* entweder diese oder jene“ (I 57 Anm. 25; vgl. II 91), könnten noch so verstanden werden, daß die menschliche Natur ohne eine bestimmte Individuation nicht konkret verwirklicht werden kann, was selbstverständlich richtig ist⁸.

Es scheint aber, daß Bauer mehr sagen will. Das geht besonders daraus hervor, daß er einen Unterschied zwischen dem konkreten Einssein der Seinsprinzipien und einer notwendigen, wesensmäßigen Identität nicht anerkennt: „Was soll dazu, daß etwas — sagen wir A — wesensmäßig B sei, noch mehr erfordert sein, als daß A mit B identisch ist?“ (II 87). Oder noch schärfer: „Es gibt nicht eine bloß tatsächliche Identität. Wirkliche Identität drückt immer ein inneres Notwendigkeitsverhältnis aus“ (II 91). Ein Unterschied zwischen nur materialer und formaler Identität wird also anscheinend nicht anerkannt⁹. Wir werden sehen, daß dies die eigentliche Wurzel der Thesen Bauers ist.

Zunächst ergibt sich daraus folgerichtig, daß es keine Allgemeinbegriffe geben kann, die eindeutig von mehreren ausgesagt werden. Für den Stufenbeweis ist dies jedoch nicht das Entscheidende. Die Unmöglichkeit des Stufenbeweises ergibt sich aber zwingend, sobald die genannte Grundvoraussetzung, daß jedes konkrete Einssein zugleich eine notwendige Identität bedeutet, auf die durch „formale Abstraktion“ gewonnenen Begriffe angewandt wird. Im Gegensatz zur sogenannten „totalen Abstraktion“ des Allgemeinen vom Besonderen abstrahiert die formale Abstraktion die „Form“ vom konkreten Subjekt, z. B. das Menschsein vom Menschen, das Leben vom Lebendigen, das Sein vom Seienden¹⁰. Bauer unterscheidet diese formale Abstraktion nicht ausdrücklich von der Abstraktion des Allgemeinen. Aber wenn er z. B. sagt: „Der Mensch (ist) mit der in ihm verkörperten Seinsheit (entitas, bonitas, nobilitas etc.) sachlich eins“ (II 87), und wenn dieses sachliche Einssein ein inneres Notwendigkeitsverhältnis ausdrückt, dann ergibt sich allerdings, daß die Seinsheit

⁶ C. Nink, Philosophische Gotteslehre (München 1948) 102.

⁷ In der Formulierung Bauers kommt dieser Gedanke allerdings nicht eindeutig zum Ausdruck; eher wird gesagt, die Socrateitas („diese“) sei notwendig mit der menschlichen Natur („jener“) identisch. Aber im Zusammenhang scheint auch die notwendige Identität der menschlichen Natur mit dem Sokratessein gemeint zu sein.

⁸ Das ist auch der Sinn des von Bauer zitierten Thomastextes aus S. th. 1 q. 84 a. 7.

⁹ Ähnlich leugnet *Ockham* jede formale Unterscheidung, die nicht zugleich Unterscheidung zweier „res“, zweier konkreter Seiender, wäre: „In creaturis nunquam potest esse aliqua distinctio qualiscumque extra animam, nisi ubi res distinctae sunt; si ergo inter istam naturam et istam differentiam sit qualiscumque distinctio, oportet quod sint res realiter distinctae“ (Summa Logicae, pars I, c. 16; ed. Boehner p. 49 lin. 11—14). — Noch größer ist die Ähnlichkeit mit den Formulierungen Bauers in folgendem Text: „Non est imaginandum, quod in Sorte sit humanitas vel natura humana distincta a Sorte quocumque modo, cui addatur una differentia individualis contrahens illam naturam“ (Ibid. p. 51 lin. 82—84). Solche Texte treffen nicht nur, wie es *Ockham* beabsichtigt, den Formalismus des Scotus, sondern durch das „quocumque modo“ jeden Realismus in der Universalienfrage, auch den gemäßigten Realismus.

¹⁰ Vgl. J. de Vries, Denken und Sein; 278 f., Critica (2. Aufl.) 168—170.

und alle Seinsvollkommenheiten, die im Menschen verwirklicht sind, notwendig auf die menschliche Seinsstufe eingeschränkt sind. Folgerichtig gilt dann auch von den Seinsvollkommenheiten, die durch formale Abstraktion erfaßt werden: „Der Schein würde uns trügen, wenn wir annähmen, daß Inhalte, die so und so sich näher bestimmen lassen, zu diesen Bestimmtheiten sich indifferent verhielten. Aus der mehrfachen Ergänzungsmöglichkeit abstrakter Erfassungen folgt keine Kontingenz des Erfaßten“ (II 91 f.). Das heißt: Die Abstraktion ist ohne metaphysische Bedeutung, ein bloß gedankliches Spiel. Dann ist es natürlich unmöglich, aus der Endlichkeit des Seins der Dinge auf deren Kontingenz und Geschaffensein zu schließen.

Unabhängig von der Frage, ob wir mit der gegebenen Zusammenfassung die Gedanken Bauers in allem genau getroffen haben, wollen wir im folgenden zeigen, daß aus dem Ansatz Bauers, d. h. aus der Leugnung eines Unterschiedes zwischen nur tatsächlichem Einssein und wesensnotwendiger Identität, die Ungültigkeit des Stufenbeweises notwendig folgt. Daraus wird dann klar, auf welchen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieser Beweis beruht.

Bauer meint, die menschliche Natur in Petrus sei mit dessen Individuation *notwendig* identisch. Wenn damit nur gesagt sein soll, die konkrete, individuelle Natur sei notwendig diese bestimmte, so ist das selbstverständlich; die menschliche Natur, *insofern* sie in Petrus ist, ist selbstverständlich diese bestimmte. Wenn aber auch der absolut betrachtete Sinngehalt ‚menschliche Natur‘, der in Petrus verwirklicht ist, notwendig diese bestimmte Individuation mit sich bringt, dann ist das, was mit dem Begriff ‚menschliche Natur‘ in Petrus bezeichnet wird, nicht mehr dasselbe wie das, was mit dem gleichen Begriff in Paulus bezeichnet wird; denn das erstere bringt ja notwendig die Individuation des Petrus, das letztere die davon verschiedene Individuation des Paulus mit sich, ja ist mit ihr notwendig identisch. Was aber notwendig mit Verschiedenem identisch ist, muß auch selbst verschieden sein¹¹. So ergibt sich aber, daß nur noch der Begriff ‚menschliche Natur‘ der gleiche ist, während das, was dem Begriff in den verschiedenen realen Menschen entspricht, etwas jeweils Verschiedenes ist, und zwar nicht nur etwas numerisch Verschiedenes, sondern eine je andersartige Natur, da nach der Voraussetzung ja die ‚menschliche Natur‘ in Petrus als Natur von der Art ist, daß sie die Individuation des Petrus fordert, während die ‚menschliche Natur‘ in Paulus ebenso notwendig die Individuation des Paulus fordert. Das wäre unmöglich, wenn die beiden Naturen nicht als Naturen, d. h. qualitativ, verschieden wären. Wenn aber so dem gleichen Begriff nichts Gleichartiges mehr in den realen Seienden entspricht, ist dann der gleiche Begriff überhaupt noch in den verschiedenen Seienden verwirklicht? Wird er nicht zu einer bloßen Denkform?

Man wird antworten, der Begriff sei analog in den verschiedenen Seienden verwirklicht. Aber hat das noch einen Sinn, wenn nicht nur dem (im logischen Sinn) konkreten Begriff ‚Mensch‘, sondern auch dem abstrakten Formbegriff ‚menschliche Natur‘ in den wirklichen Seienden eine jeweils verschiedene ‚Form‘ entspricht? Eine nicht bloß äußerliche, sondern innerliche Analogie liegt nur dann vor, wenn in mehreren Seienden die gleiche „Form“ oder Vollkommenheit auf verschiedene Weise verwirklicht ist. So ist der Begriff des ‚Seienden‘ bezüglich Gottes und des Geschöpfes deshalb ein analoger Begriff, weil die gleiche „Form“ des Seins Gott und dem Geschöpf auf wesentlich verschiedene Weise zukommt, Gott in der Weise der Subsistenz, dem Geschöpf in der Weise der Teilnahme. Wenn es aber überhaupt keine gemeinsame „Form“ des Seins mehr gäbe, die Gott und dem Geschöpf auf verschiedene Weise zukommt, dann bliebe nur noch Verschiedenheit ohne jede Übereinstim-

¹¹ Im Hinblick auf die drei Personen in Gott wäre hinzuzufügen: es sei denn, daß es ein Eines ist, das einem von den Verschiedenen aus sich und den anderen durch Mitteilung von diesem ersten her zukommt. Es ist aber klar, daß dieser Fall hier nicht in Frage kommt.

mung übrig, d. h. die Analogie würde zerstört, wenigstens die innerliche Analogie; es bliebe höchstens eine äußerliche Analogie, die allein nicht genügt, um den Agnostizismus zu überwinden.

Entscheidend ist also, ob die formale Abstraktion zu Begriffen führen kann, die nicht „aus sich“, d. h. auf Grund ihres Sinngehaltes als solcher Formen (auf Grund ihrer „ratio“) notwendig die konkrete Verwirklichungsweise besagen, in der sie zunächst vorgefunden werden und mit der sie „in sich“, d. h. in ihrer konkreten Wirklichkeit hier und jetzt, ein einziges Seiendes ausmachen. Das heißt aber: Entscheidend ist, ob im konkreten Seienden, das „physisch“ eines ist, eine Mehrheit von „metaphysisch“ unterschiedenen Seinsprinzipien, von denen das eine nicht notwendig das andere ist, für uns erkennbar ist. Wenn es für unsere Erkenntnis nichts gibt als nur dieses und jenes konkrete Seiende, dessen konkrete Ganzheit wie ein starrer Block jedem Versuch einer metaphysischen Analyse und Ergründung sich widersetzt, dann ist es für uns um die Analogie des Seienden und damit nicht nur um den Stufenbeweis, sondern um jede rationale Gotteserkenntnis geschehen.

Für den Stufenbeweis im besonderen besagt das: Es muß eine Möglichkeit geben, Seinsvollkommenheiten zu erkennen, denen nicht „aus sich“ die konkrete, endliche Seinsweise zukommt, die ihnen in den Dingen der Erfahrungswelt eignet. Wenn diese Möglichkeit nicht besteht, wenn z. B. das Sein, das dem Menschen zukommt, durch sich selbst, einfach als Sein, notwendig menschliches Sein ist, dann ist die Endlichkeit des Seins selbstverständlich, und die Frage nach einer Ursache des endlichen Seienden als solchen kann gar nicht aufkommen. Dann wäre allerdings auch das Sein, das dem Menschen zukommt, und das Sein, das einem Stein oder einer Pflanze zukommt, nicht nur als dieses und jenes konkrete Sein, sondern einfachhin als Sein etwas je Verschiedenes, und der gemeinsame Begriff ‚Sein‘ wäre nicht mehr etwas, was in den verschiedenen Seienden verwirklicht ist, sondern nur eine Art gemeinsamer Etikette, eine Art bloßen Zeichens, das in unserem Denken für an sich ganz verschiedene Dinge steht¹².

Aber folgt daraus, daß wir das ‚Sein‘ abstrakt denken und sein reales Einssein mit der besonderen Seinsweise des Menschen nicht beachten (vgl. I 56), irgend etwas für das reale Seiende selbst? Nein, daraus *allein*, daß wir das ‚Sein‘ von dem konkreten Seienden abstrahieren, folgt allerdings noch nicht, daß es nicht „aus sich“ diese konkrete Seinsweise hat. Oft genug trennt unsere Abstraktion Denkinhalte voneinander, die im realen Seienden voneinander unzertrennlich sind, also *notwendig* identisch sind. So denken wir etwa im abstrakten Begriff des ‚Seienden‘ noch nicht das Wahr- und Gutsein, und doch ist das *reale* Seiende nicht indifferent zu Wahr- und Gutsein. Die Tatsache allein also, daß wir eine Seinsvollkommenheit

¹² In diesem Sinn leugnet Ockham folgerichtig, daß man mit Recht sagen kann, die menschliche Natur sei in dem Einzelmenschen: Accipio (hanc propositionem): ‚Humanitas est in Sorte‘, et quaero: Pro quo stat li ‚humanitas‘? Aut pro re, aut pro intentione . . . Si supponat pro re, quaero: Pro qua re? Aut pro Sorte, aut pro parte Sortis, aut pro re, quae nec est Sortes nec pars Sortis. Si pro Sorte, tunc est falsa: quia nulla res, quae est Sortes, est in Sorte . . . Si autem ‚humanitas‘ stet pro re, quae est pars Sortis, hoc est falsum, quia quaelibet res, quae est pars Sortis, vel est materia vel forma . . . vel est pars integralis Sortis. Sed nulla talium partium est humanitas . . . Si supponat pro re, quae nec est Sortes nec pars Sortis, cum talis res non sit nisi accidens vel aliqua alia res, quae non est in Sorte, ‚humanitas‘ supponeret pro accidente Sortis vel pro aliqua alia re, quae nec est Sortes nec pars Sortis, quod manifestum est esse falsum. Si autem ‚humanitas‘ supponat pro intentione animae, tunc est manifeste falsa, quia intentio animae non est in Sorte. Et ita patet, quod ista est omnino falsa: ‚Humanitas est in Sorte‘. (Summa Logicae, pars 2, cap. 2; ed. Boehner 225 s.) — Die Begründung ist durchaus folgerichtig, wenn vorausgesetzt wird, daß nichts anderes real ist als konkrete Seiende und ihre konkreten Teile.

ohne das Merkmal der Endlichkeit denken können, beweist noch nicht, daß der betreffenden realen Seinsvollkommenheit die Endlichkeit nicht notwendig zukommt, und erst recht nicht, daß diese Seinsvollkommenheit „aus sich unendlich“ ist.

Wenn wir also nichts anderes hätten als nur den abstrakten Begriff ‚Sein‘, der weder Endlichkeit noch Unendlichkeit besagt, dann könnten wir daraus, daß das Sein hier und jetzt in endlicher Weise verwirklicht ist, keinerlei metaphysische Folgerung ziehen. Freilich folgt aus dieser Abstraktheit des Begriffes auch nicht, daß er *nur* Begriff (nur „*intentio animae*“, wie Ockham sagt) ist. *Das, was* der Begriff ‚Sein‘ besagt, ist in jedem (existierenden) Seienden verwirklicht — sonst würde es ja nicht existieren —, aber jeweils *auf andere Weise*. Das gilt von jedem Begriff. Aber daraus allein folgt noch nicht, daß der Inhalt des Begriffes ‚Sein‘ (das, was in ihm gedacht ist) nicht in jedem Seienden notwendig die jeweilige endliche Seinsweise mit sich bringt. Wäre es so, dann wäre die Abstraktion des Seins von seinen wechselnden Seinsweisen ohne metaphysische Bedeutung.

Es muß also zur Abstraktion noch ein weiterer wesentlicher Schritt hinzukommen, wenn sich die Abstraktion als metaphysisch bedeutsam erweisen soll. Das ist die Einsicht, daß das Sein nicht „aus sich“, d. h., einfach weil es Sein ist, endlich sein kann. Dieser Satz besagt noch nicht, daß das Sein „aus sich unendlich ist“¹³, ja nicht einmal die positive Einsicht, daß das Sein als unendliches möglich ist¹⁴. Wohl aber ist mit diesem Satz gegeben, daß das Sein, wenn es tatsächlich als endliches verwirklicht ist, nicht das reine Sein ist, sondern durch ein von ihm metaphysisch verschiedenes inneres Prinzip begrenzt ist. „Metaphysisch unterschieden“ heißt dabei, daß das begrenzende Prinzip nicht mit dem Sein als solchem *notwendig* gegeben ist, nicht dem Sein, einfach weil es Sein ist, zukommt, sondern ihm nur in kontingenter Tatsächlichkeit zukommt.

Aber „mutet man (damit) nicht unserer unmittelbaren Einsicht bei weitem zuviel

¹³ ‚Nicht aus sich endlich‘ und ‚aus sich unendlich‘ besagt nicht dasselbe. Das erstere schließt nur aus, daß das Sein auf Grund seines eigenen Wesens endlich sein kann, besagt also, daß in einem endlichen Seienden außer dem Sein notwendig ein anderes metaphysisches Prinzip besteht, das Grund der Endlichkeit ist. Das letztere dagegen würde, wörtlich genommen, überhaupt jede Endlichkeit des Seienden ausschließen; denn was wesentlich unendlich ist, kann in keiner Weise endlich sein. Daß endliches Sein überhaupt unmöglich ist, wollen aber die Autoren, die diese Formel gebrauchen, ganz gewiß nicht sagen. Dann wäre es aber zur Vermeidung von Mißverständnissen besser, anstatt der zweiten die erste Formel zu gebrauchen. — Daß ‚nicht aus sich endlich‘ und ‚aus sich unendlich‘ nicht dasselbe ist, kann auch ein Vergleich zeigen. Die menschliche Natur ist gewiß nicht „aus sich selbst“ individuell; trotzdem hat es offenbar keinen Sinn, zu sagen, sie sei „aus sich nicht-individuell“, d. h. überindividuell, oder auch nur, ihre Verwirklichung ohne eine innerweltliche Individuation sei möglich. — Ähnlich wird auch die Möglichkeit des Unendlichen durch die Formel ‚Das Sein ist nicht aus sich endlich‘ noch nicht positiv behauptet. Diese Möglichkeit ergibt sich erst, wenn vorausgesetzt wird, daß das Sein in seiner Reinheit, ohne ein anderes (begrenzendes) Prinzip, d. h. als subsistierendes Sein, verwirklicht sein kann. Diese Einsicht dürfte aber a priori nicht möglich sein. Erst wenn a posteriori bewiesen ist, daß es ein subsistierendes Sein als erste Ursache alles endlichen Seienden geben muß, erkennen wir zugleich mit der Wirklichkeit die Möglichkeit des unendlichen Seins.

¹⁴ Wenn Bauer also fragt: „Sind wir uns der positiven Möglichkeit Gottes so ohne weiteres sicher?“ (II 86), so antworten auch wir mit Nein. Daraus folgt aber nicht, daß wir, bevor das Dasein Gottes bewiesen ist, noch nicht sagen können, der Begriff der *perfectio pura* sei ohne Widerspruch (ebd.). Denn ‚*perfectio pura*‘ besagt nicht eine Seinsvollkommenheit, deren Unendlichkeit wir a priori als möglich einsehen können, sondern eine Seinsvollkommenheit, die nicht aus sich selbst endlich sein kann, und das ist, wie wir in der vorigen Anmerkung gezeigt haben, nicht dasselbe wie das erstere.

zu“? (II 86.) Uns scheint, wenn man den Satz mit den angegebenen Einschränkungen versteht, keineswegs. Lassen wir einmal die übrigen reinen Seinsvollkommenheiten auf sich beruhen und beschränken wir uns auf das Wesentlichste: das Sein selbst. Sollte es unmöglich sein, einzusehen, daß das Sein selbst nicht Grund der Endlichkeit, d. h. Grund eines Nichtseins, sein kann? Denn ‚endlich sein‘ heißt ‚unter einer Rücksicht nicht sein‘; das ‚Endliche‘ ist bis zu einer gewissen Grenze und darüber hinaus ‚nicht mehr‘. Gewiß besagt der Satz ‚Das Sein kann nicht Grund irgendeines Nichtseins sein‘ mehr als der Satz vom Widerspruch, der nur besagt: ‚Das Sein kann nicht Grund des Nichtseins *schlechthin* sein‘ (ja, es schließt das ‚Nichtsein schlechthin‘ aus). Aber unsere unmittelbare Einsicht ist nicht auf das Widerspruchsprinzip eingeschränkt.

Wenn die Abstraktion des Seins im umschriebenen Sinn als metaphysisch bedeutsam anerkannt wird, bietet der Stufenbeweis keine wesentliche Schwierigkeit mehr. Seine erkenntnistheoretischen Grundlagen kann man aber indirekt auch dadurch zu entkräften versuchen, daß man aus ihnen Folgerungen ableitet, die offenbar unmöglich sind. Auch diesen Weg geht Bauer. Die Prüfung dieser Einwände soll uns Gelegenheit geben, weitere Mißverständnisse zu beheben.

Eine erste Widerlegung „*ex absurdis sequelis*“ lautet: „Wenn mehr und weniger vollkommene Seiende den Schluß auf ein höchstes Seiendes gestatten, so ist nicht einzusehen, weshalb wir nicht auch von mehr und weniger vollkommenen Menschen zu einem (oder mehreren) innerlich möglichen Idealmenschen aufsteigen dürften“ (II 84). Hierzu ist zweierlei zu bemerken: 1. Das ‚Menschsein‘ ist keine *reine* Seinsvollkommenheit, es schließt nicht nur nicht aus, daß es durch sich selbst endlich ist, sondern es besagt sogar wesentlich Endlichkeit. Der eigentliche Ansatzpunkt für die Überlegungen des Stufenbeweises fehlt also. 2. Insofern das „Mehr oder Weniger“ der Seinsvollkommenheiten der Menschen deren Kontingenz beweist, kann nur insoweit auf eine subsistierende Vollkommenheit geschlossen werden, als es sich um *reine* Seinsvollkommenheiten (wie etwa Wirken, Erkennen) handelt; soweit die betreffenden Eigenschaften dagegen „gemischte Vollkommenheiten“ sind, folgt nicht, daß die betreffende Vollkommenheit (z. B. Sinneswahrnehmung, diskursives Denken) als erste Ursache eine *gleichartige* subsistierende Vollkommenheit voraussetzt, da die erste Ursache die gemischten Vollkommenheiten „in höherer Weise“ (eminenter) enthalten kann, was bei den reinen Vollkommenheiten unmöglich ist, da sie schlechthin besser sind als ihr Fehlen.

Ein zweiter Einwand der gleichen Art lautet: „Kein Einsichtiger wird in Abrede stellen, daß die Unendlichkeit der Gottheit, sofern diese ein Seiendes ist, *nicht* kontingenterweise zukommt“ (I 57). Also, kann man wohl im Sinne Bauers schließen, ist das Sein doch nicht indifferent zu seinen Verwirklichungsweisen, und auch aus seiner Endlichkeit folgt keineswegs seine Kontingenz. Hier ist übersehen, daß die für den Fortgang der Überlegungen entscheidende Einsicht der Vernunft nur ausschließt, daß das Sein aus sich selbst *endlich* ist, nicht dagegen, daß es, falls es als subsistierendes existiert, aus sich selbst *unendlich* ist. Das Sein verhält sich also nicht in gleicher Weise indifferent zu Endlichkeit und Unendlichkeit.

Das entscheidende Mißverständnis Bauers dürfte in der Annahme zu suchen sein, aus den Voraussetzungen des Stufenbeweises ergebe sich folgerichtig ein zu weit gehender Begriffsrealismus. Und diesen Begriffsrealismus lehnt er mit Recht ab. Dieses Mißverständnis ist begreiflich, und man kann zugeben, daß manche Formulierungen der Verteidiger des Stufenbeweises ungewollt zu ihm Anlaß geben. Unser menschliches Denken ist nun einmal an erster Stelle auf das Konkrete hingeordnet, und so besteht immer wieder die Gefahr, daß wir auch die vorkonkreten Seinsprinzipien, wenn wir sie einmal entdecken, unvermerkt als mehr oder weniger konkrete Seiende denken. Man kann wohl sagen, daß dies die große Versuchung der

Metaphysiker ist¹⁵. Im Grunde beruht die Schwierigkeit auf dem falschen Entweder-Oder, das Ockham in dem in Anmerkung 12 zitierten Text sehr klar formuliert hat: Entweder entspricht dem Begriff ein irgendwie konkretes Seiendes (res) oder er ist nichts als Begriff (intentio in anima). Ockham entscheidet sich für die zweite Möglichkeit — und das ist die konzeptualistische Lösung; die meisten Metaphysiker, die sich unbewußt das gleiche Entweder-Oder zueigen machen, entscheiden sich für die erste Möglichkeit — und dadurch kommen sie zu einer Art Begriffsrealismus, nicht zwar zu dem radikalsten Begriffsrealismus, der dem *einen* Begriff eine einzige, nicht vervielfältigte Realität entsprechen läßt und dadurch folgerichtig zum Pantheismus gelangt, wohl aber zu einer milderen Form des Begriffsrealismus, der sich das konkrete Seiende etwa zusammengesetzt denkt aus einem realen Wesen und einem (bereits in der Unterscheidung vom Wesen) endlichen, z. B. menschlichen Sein. Das konkrete Seiende wird also als zusammengesetzt gedacht aus Seinsprinzipien, die auch ihrerseits wieder in ihrer Unterscheidung voneinander mehr oder weniger konkretisiert sind. Nur so erscheinen die Seinsprinzipien als real; sonst wären sie, scheint man zu fürchten, bloße Begriffe, und die konzeptualistische Auffassung wäre unvermeidlich.

Aber gibt es wirklich keine dritte Möglichkeit, keinen echten „gemäßigten Realismus“? Uns scheint: Es gibt diese dritte Möglichkeit, und sie ist die einzige, die ein ganz folgerichtiges Durchdenken der Gottesbeweise, insbesondere des Stufenbeweises, erlaubt. Alle wesentlichen Elemente dieser dritten Lösung haben wir in den vorangehenden Ausführungen bereits dargelegt. Wie die Allgemeinbegriffe in den Einzeldingen ihrem „Inhalt“ (id quod) nach verwirklicht sind, aber „auf andere Weise“ (alio modo), so gilt dasselbe auch von den durch Formalabstraktion gewonnenen Begriffen der Seinsvollkommenheiten: Sie sind in den Dingen verwirklicht; aber wie das konkrete Seiende, das dem Begriff ‚Mensch‘ entspricht, nicht ein ‚Mensch überhaupt‘, sondern dieser oder jener individuelle Mensch ist, so ist auch das konkrete Seiende, das etwa dem Begriff ‚Sein‘ entspricht, nicht ein ‚Sein überhaupt‘, ein ‚esse commune‘, sondern jeweils ein bestimmtes, z. B. menschliches oder steinliches Sein, d. h. das Seiende Mensch bzw. das Seiende Stein. Aber auch die andere Seite muß gewahrt bleiben: Wie Petrus nicht auf Grund dessen, daß er Mensch ist, dieser bestimmte Mensch Petrus ist, so ist auch das konkrete Seiende nicht einfach auf Grund des Seins, an dem es teilhat, ein solches endliches Seiendes, z. B. Mensch oder Stein. Daraus folgt aber nicht, daß das Sein, insofern es sich vom Wesen abhebt, wiederum ein bestimmtes, konkretes Sein bzw. Seiendes ist, das entweder zu diesem bestimmten Seinsgrad begrenzt oder bestimmt unendlich ist; das letztere wäre offenbar widerspruchsvoll; das erstere aber würde die Frage wiederkehren lassen: Das endliche Sein als Seinsprinzip müßte wiederum aus Sein und einem begrenzenden Prinzip zusammengesetzt sein, da das Sein ja nicht aus sich selbst endlich sein kann. Folgerichtig bleibt also nichts anderes übrig als die Seinsprinzipien, insofern sie voneinander unterschieden sind, als nur insoweit bestimmt zu fassen, als sie „aus sich“ bereits eine Bestimmung (z. B. Sein) besagen, nicht dagegen als allseits bestimmte Seiende. Ein „in sich“ bestimmtes Seiendes ist erstmals das aus den Seinsprinzipien „zusammengewachsene“ (konkrete) Seiende. Daß dieses „Zusammenwachsen“ nicht als ein realer Vorgang aufgefaßt werden darf, braucht wohl nicht eigens bemerkt zu werden.

Entscheidend für den gemäßigten Realismus ist also die Unterscheidung zwischen dem, was dem Seienden „in sich“ zukommt, und dem, was seinen Prinzipien „aus sich“ zukommt, d. h. die Unterscheidung zwischen der konkreten Einheit des Seienden und der Nichtnotwendigkeit der Identität seiner Prinzipien.

¹⁵ Vgl. dazu unsere Ausführungen in ZKathTh 76 (1954) 343—348 und in Schol 34 (1959) 240—249.

Zum Schluß sollen noch einige Fragen beantwortet werden, die sich vielleicht aufdrängen. Erstens: Wir sagten, die *gleiche* Form des Seins sei in Gott und im Geschöpf verwirklicht. Wird damit nicht die Analogie des Seins zugunsten der Eindeutigkeit des Seinsbegriffes aufgehoben? Wir antworten: Genaugenommen ist nicht der Begriff ‚Sein‘ eindeutig oder analog, sondern der Begriff ‚Seiendes‘. Beim Begriff ‚Sein‘ ist die Frage gegenstandslos, weil er nicht von mehreren aussagbar ist: Wir können nicht sagen: Der Stein oder der Mensch *ist* Sein, sondern nur: er *hat* Sein. Der Begriff ‚Seiendes‘ dagegen, der von allen Dingen ausgesagt wird, besagt nicht nur die „Form“ des Seins, sondern zugleich die jeweils verschiedene Verwirklichungsweise; *er* ist deshalb nicht eindeutig, sondern analog. — Nebenbei sei noch bemerkt: Die Aussage einer abstrahierten „Form“ von einem Subjekt bedeutet formale, notwendige Identität. Darum ist es in der Auffassung Bauers folgerichtig, wenn er sagt: Das Sokratessein ist das Menschsein (I 66, II 91). Wir dagegen müssen diese Sprechweise ablehnen. Nicht das *Sokratessein* ist menschliche Natur, sondern *Sokrates hat* die menschliche Natur, und er *ist* darum Mensch. Das heißt nicht, daß die menschliche Natur ein konkreter Teil des Menschen ist, wohl aber gilt: Die menschliche Natur wird nach Art eines Teiles bezeichnet¹⁶.

Eine zweite Frage lautet: Besteht in unserer Auffassung zwischen Sein und Wesen des endlichen Seienden eine reale Unterscheidung oder nicht? Wir antworten: Wenn man unter „realer Unterscheidung“ eine Unterscheidung von zwei konkreten Seienden versteht, so besteht keine reale Unterscheidung; in diesem Sinne leugnet Suárez mit Recht die reale Unterscheidung von Sein und Wesen. Wenn aber „reale Unterscheidung“ nur heißen soll, daß keine formale Identität besteht, d. h. kein *notwendiges* Einssein, dann besteht durchaus eine „reale Unterscheidung“, und in diesem Sinn verteidigen die Thomisten mit Recht die „reale Unterscheidung“. Man kann das auch so ausdrücken: Es besteht keine „physische“, wohl aber eine „metaphysische“ Unterscheidung.

Drittens: Hat der Satz ‚Das Sein ist aus sich unendlich‘ nicht doch auch einen berechtigten Sinn? Gewiß, wenn er besagen soll: Das Sein ist in seiner ersten, allein unbedingt notwendigen Wirklichkeit wesensnotwendig unendlich. Nicht aber ist das Sein in dem Sinn aus sich unendlich, daß es in jeder seiner Gestalten notwendig unendlich ist, so daß eine endliche Teilnahme am Sein ausgeschlossen wäre. Es ist aber klar, daß der berechtigte Sinn des Satzes nicht auf unmittelbarer Einsicht beruht und darum nicht Voraussetzung, sondern erst Ergebnis des Gottesbeweises ist.

Der „gemäßigte Realismus“ im umschriebenen Sinn mag manchem als ein schmaler Grat erscheinen. Er ist aber immerhin breit genug, daß man ohne Gefahr des Absturzes nach links oder rechts auf ihm daherschreiten kann, es sei denn, ein Schwindelgefühl störe das Gleichgewicht oder Nebel hindere die Sicht.

¹⁶ significatur ut pars: S. Thomas, De ente et essentia, c. 5.