

ziehen muß, muß es auch für Aristoteles geschehen. Aristoteles setzt ja die mathematische Definition als völlig geläufig voraus, ebenso die sogenannten Axiome. Da ihm die Mathematik als Muster der episteme apodeiktike bzw. dianoetike gilt, bietet sie auch vollkommene Beispiele zur Lehre des Syllogismus; das gilt vor allem für die mathematische Definition.

Dieser kurze Hinweis sollte nur auf jenes Gebiet hinweisen, von dem aus nach dem Stande heutiger wissenschaftlicher Philologie die Untersuchung des Verfassers erweitert und vertieft werden müßte.

K. E n n e n S. J.

Brugger, Walter, *Theologia naturalis* (Institutiones philosophiae scholasticae, 6. 2., verbesserte Aufl. gr. 8<sup>o</sup> (XV u. 428 S.) Barcelona-Freiburg/Br. 1964, Herder. 31.— DM, geb. 35.— DM.

Mit diesem stattlichen Band, dessen 1. Auflage der Verlag Berchmanskolleg (Pullach 1959) herausgab, ist nach der Veröffentlichung der „Ontologia“ von J. B. Lotz (vgl. Schol 38 [1963] 575—582) die lateinische Reihe der Pullacher Handbücher scholastischer Philosophie vollständig geworden — allerdings bedürfen die Bände über Naturphilosophie, Psychologie und Ethik inzwischen längst wieder der Neubearbeitung.

Die philosophische Gotteslehre von B. ist in ihrem Gesamtaufbau durchaus traditionell: der 1. Teil (31—250) handelt von der Existenz Gottes, also von den Gottesbeweisen, der 2. Teil (251—307) von Gottes Wesen und Seinsattributen (Unendlichkeit, Einfachheit usw.), der 3. Teil (309—390) von seinen Wirkattributen (Erkenntnis und Wille, Schöpfung, Mitwirkung, Vorsehung plus Theodizeeproblem), ein Schlußstück (391—404) vom Pantheismus.

Ein Blick auf den genaueren Inhalt des 1. Teils weist jedoch über das Traditionell-Übliche hinaus. Zwar entsprechen die ersten Beweisgänge, die sich auf das Prinzip der Wirkursächlichkeit stützen, im großen ganzen den *quinque viae* des Thomas, die sie tragfähig ausbauen; wobei der Aufweis „aus der Begrenztheit und Vielfalt der Vollkommenheiten“ am stärksten metaphysisch ausholt. Die nächste Gruppe von Beweisen, die andere Aspekte des Ursach- oder Grundverhältnisses herausheben, verfolgt zum Teil stärker kontroverse, neuere Wege. Zwei Gedankengänge, die vornehmlich durch die persönliche Denkart des Verf. geprägt sind, berufen sich auf die Exemplar-Verursachung der Ordnungsstrukturen der Welt, sei es in ihrem im weitesten Sinn naturgesetzlichen Zusammenhang, sei es in jener Stufung der „Vollkommenheiten“, die dem eigentlichen Gradus-Argument im Sinne von Anselms *Monologium*-cap. 1 und Thomas' *quarta via* zugrunde liegt. Zwei final begründende Beweise führen von der naturhaften Ausrichtung des menschlichen Verstandes und Willens, bzw. von der Erfahrung des Unbedingtheitscharakters der sittlichen Verpflichtung zu dem Unendlich-Absoluten als Möglichkeitsbedingung; sie bringen die transzendente Methode zum Zuge. Das fünfte Argument dieser Gruppe, „*ex possibilibus*“, findet die Übermodalität der Notwendigkeit, die dem Möglichen als solchem zukommt, zureichend begründet allein in dem letzten Prinzip notwendiger Wirklichkeit. Weitere Kapitel handeln über ungültige und über unzulängliche Versuche, die Existenz Gottes sicherzustellen; dann sehr kurz über das Problem des Atheismus (216—225); schließlich so ausführlich und zugleich sachlich-dicht über die Stellungnahmen Kants zu den verschiedenen Gottesbeweisen, daß die Darstellung und die Gegenkritik des mit dieser Materie besonders vertrauten Verf. einen sozusagen zusätzlichen Höhepunkt seines Buchs ausmachen (225—250).

Statt einer weniger aufschlußreichen näheren Inhaltsangabe für den 2. und 3. Teil dieses Handbuchs werden drei Lehrstücke skizziert, die die Bedeutung des Ganzen veranschaulichen mögen. Einige Hinweise auf Punkte, wo des Guten zuviel oder auch dessen zuwenig geschieht, schließen sich an.

Der Aufweis der Existenz Gottes aus dem geistigen Naturstreben des Menschen (130—144) geht davon aus, daß (1) unser Verstand und Wille als Vermögen der Wahrheit und Freiheit, im Gegensatz zu Sinnen und Trieben, einen uneingeschränkten Wirkhorizont, ein uneingeschränktes operatives Programm oder Funktionsgesetz besitzen; knapp scholastisch gesagt: daß ihr Formalobjekt unendlich ist. (2) Die Analyse der ontologischen Strukturen des Wirkens, zumal des intentionalen Wirkens von Verstand und Wille, zeigt: die Funktionsgesetzlichkeit der geistigen

Wirkvermögen wird bestimmt durch ein Endziel, welches das Vermögen seiner ganzen ‚Vermöglichkeit‘ nach vollendet; oder: Verstand und Wille gründen — mit ihrem Formalobjekt — in einem sie spezifizierenden Letztziel, dem „adäquaten Materialobjekt“. Aus (1) und (2) ergibt sich: (3) Das vollendende Endziel des menschlichen geistigen Erkennens und Strebens, das deren ‚schlecht‘-unendliches Operationsprogramm ermöglicht, ist das an Wirklichkeit-Wahrheit-Wert wahrhaft Unendliche; oder: das adäquate Materialobjekt von Verstand und Wille, in dem deren (formal-funktional) unendliches Formalobjekt gründet, ist (aktual) unendlich. (4) Weil die Geistvermögen des Menschen vor-intentional naturhafte Wirklichkeit sind, kann ihr vollendendes Endziel, als Bestimmungsgrund oder Möglichkeitsbedingung ihrer Funktionsgesetzlichkeit, nicht selber nichtig oder unmöglich sein. (Damit ist das scholastische Axiom von dem „Naturverlangen, das nicht vergeblich sein kann“, gültig differenziert zu einem Prinzip der essentiellen, inneren Möglichkeit des Zieles eines Naturstrebens, während die existentiell-faktische, äußere grundsätzliche Erreichung von Naturzielen wohl bestenfalls unter Voraussetzung der Existenz des allmächtigen, -weisen und -gütigen Schöpfers angenommen werden kann.) Aus (3) und (4) schließlich folgt: (5) Die innere Möglichkeit des Unendlichen an Wirklichkeit-Wahrheit-Wert bedeutet an und durch sich selbst dessen notwendige Wirklichkeit. Die Bedingung dafür, daß der Mensch möglich ist in dem, was ihn zum Menschen macht, in Wahrheitserkenntnis und freier Willensentscheidung, ist die Möglichkeit und die damit ohne weiteres gegebene notwendige Wirklichkeit und Absolutheit des Unendlichen, das daraus nun auch in seiner welttranszendenten Personalität zu erkennen ist. Gott gehört, wenn nicht zur Definition, so doch zur Explikation des Menschen in seinem Menschsein.

Was philosophische Gotteslehre etwa ausmachen kann über die sogenannten Possibilia, über das Bloß-Mögliche, als Gegenstand der ewig-notwendigen Erkenntnis Gottes, ist gewiß angesiedelt im Grenzgebiet ihrer Leistungsfähigkeit. Eben deshalb ist es der Beachtung wert, wie die Beweisaussage, daß Gott in seinem Wesen „alles Mögliche“ erkenne (316), in den anschließenden Scholien (318—320) verdeutlicht wird: Die Erkenntnis des Bloß-Möglichen durch Gott erstreckt sich auf die essentiellen Strukturen der Dinge, findet jedoch ihre Quasi-Grenzen (die aus der innern Logik solchen Erkennens entspringen und deshalb die unendliche Vollkommenheit Gottes nicht einschränken) an den Bereichen des sozusagen Unter- und Überessentiellen. Einerseits, ‚nach unten‘, kann die letzte individuelle Bestimmtheit von Endlich-Materiellem nur erfolgen aus seinem Wirklichwerden an einer konkreten Raum-Zeit-Stelle im wirklichen Weltzusammenhang. Andererseits, ‚nach oben‘, wird die letzte personale Bestimmung erst gegeben durch die Selbstverwirklichung der endlichen Person in ihren erst in der wirklichen Setzung sich bestimmenden Freiheitsentscheidungen innerhalb des ebenfalls erst durch Gottes freien Wirklichkeitswillen bestimmten Schicksalsraums, der Endzielordnung z. B. bloßer Natur oder der Gnade. Nach B. ist außerdem, gleichsam im Zwischenfeld des eigentlich Essentiellen, die Einheit jedes konkreten Wesens eine Funktion seines Seinsaktes und damit seines Wirklichseins. Die bloße Möglichkeit ist also nur eine „entfernte Möglichkeit“; die „nächste Möglichkeit“ hängt ab von dem schöpferischen Liebeswillen Gottes und ist real identisch mit der Wirklichkeit des Geschaffenen. Damit ist anzunehmen die potentiell-unendliche oder indefinite, unbestimmte Vielzahl des Ideell-Endlichen als Gegenstands der (diesen ‚Gegenstand‘ entstehen lassenden) Erkenntnis Gottes, wie ja auch die Tradition eine solche Potentialität auf seiten des Gegenstands zuließ für die Erkenntnis der Größendimensionen oder der qualitativen Vollkommenheitsgrade möglicher Welt oder für die Erkenntnis der Teilbarkeit eines Kontinuums. Der Grund dafür, daß die Erkenntnis Gottes nicht in sich potentiell und unbestimmt wird: Gottes Erkennen wird in seiner Vollkommenheit nur bemessen durch das Übermaß seines eigenen Wesens als seines Erstobjekts. Man wird solche Überlegungen nicht als bloße Spekulationen abtun, wenn man beachtet, daß hier wohl die entscheidende Grenze gezogen wird zu der alles Endliche mitsamt dem Unendlichen noch einmal in eins aufhebenden und verschränkenden Dialektik Hegels.

Als drittes Beispiel für Thematik und Methodik des vorliegenden Buches sei hier noch die Stellung umrissen, die B. diesseits von Bañesianismus und Molinismus

bezieht (324—333 360—369). Wie ist die Unfehlbarkeit des Vorauswissens Gottes und die absolute Souveränität seines die Welt, auch die freie Geschichtswelt des Menschen, lenkenden Willens vereinbar mit der Freiheit des menschlichen Willens und Tuns, die nicht im voraus zur freien Setzung des Willens selber determiniert sein kann, auf welche Weise auch immer dies von seiten des Willens oder der Erkenntnis Gottes gedacht werden mag? Die Antwort des Verf., die hier in eine bei seinem Erkenntnisoptimismus besonders eindrucksvolle ἐπιτομή mündet, läßt den Willen Gottes, unter Ausschaltung jedweden Mediums der Vorausbestimmung und damit auch jeglicher Gegenstandsbestimmtheit ‚innerhalb‘ des göttlichen Willens selber, sein Ziel haben allein in der freien Selbstentscheidung des Geschöpfes. So kann man sagen, daß Gott dem Geistgeschöpf seine Freiheit gibt, nicht nur als Vermögen, sondern zumal als Akt. Er befreit alle endliche Freiheit zu ihrem wirklichen Freisein. Ein eigentliches Verstehenkönnen solchen Frei-sein-lassens, ja Freimachens des Geschöpfes durch den Schöpfer hieße: erkennen und schöpferisch wollen wie Gott selber, hieße: Gott sein. Gerade hier scheint sich B.s Prinzip der spekulativen Erkenntnisaufgabe zu bewähren, wonach der Philosophierende Rechenschaft zu geben habe gegenüber allem, und zwar entweder darüber, warum es so ist, oder wenigstens darüber, warum er grundsätzlich nicht zu erkennen vermag, wie es so sein könne.

Die kritischen Fragen haken ein bei der exzessiv scheinenden Kultivierung der syllogistischen Darstellungsform. Die — nebst einigem ‚extra formam‘ — 32 Schlüsse ‚in forma‘, die den Beweis (100—108) des Finalitätsarguments ausmachen, sind ein Extremfall; anhangsweise (404—410) wird denn auch eine Kurzfassung dieses Gottesbeweises beigegeben, der ohnehin nicht der überzeugendste ist. (Wäre es nicht besser gewesen, beide Stücke auf Normallänge in eins zu arbeiten?) Aber auch sonst hindern statt fördern dann und wann formale Vollkommenheit und materiale Vollständigkeit, etwa auch in Begriffszergliederungen, die Übersicht übers Ganze und vor allem die Einsicht in das Grundlegend-Entscheidende. Weniger wäre manchmal mehr. So ließen sich z. B. die acht Sätze des Nachweises, daß das Absolute identisch ist mit dem Absolut-Notwendigen (43), auf die folgenden zwei reduzieren: Das Absolute ist (laut Begriff) in seiner Existenz von nichts anderem abhängig; da es (nach dem Prinzip vom zureichenden Grund) nicht grundlos existieren kann, kann es nur kraft seines Wesens, d. h. absolut notwendig, existieren. Eine gute Seite (87 f.) differenzierter abschließender Beweisgänge in dem Argument, das vom Modus der Endlichkeit und Vielheit der Vollkommenheiten der Welt- dinge zur absoluten Ursache dieser Vollkommenheiten im ‚Über-Modus‘ der Unendlichkeit und Einzigkeit führt, läßt sich m. E. ohne Sachverlust ersetzen durch diese knappe Anwendung der voraufgegangenen Überlegungen: Weil zumeist das Sein reine Vollkommenheit (perfectio perfectionum, nach Thomas) ist, erweist sich als adäquate Ursache des vielen endlichen Seienden das subsistierende Sein von absoluter Einzigkeit und absoluter Unendlichkeit; da die anscheinend material gefüllteren Vollkommenheiten wie Leben, Erkennen usw. doch nichts anderes sind als Weisen zu *sein*, ist das absolute subsistierende Sein identisch mit allen subsistierenden Vollkommenheiten, die zunächst nur relativ, d. h. für die Ordnung je ihrer formalen Bedeutung des „Lebens“ usw., als einzig und unendlich nachgewiesen wurden. Ähnliche Kürzungen würden sich ergeben, wenn die Explikation der Eigenschaften Gottes, etwa der Unendlichkeit oder der Unveränderlichkeit (268 272 296 f.), sich weniger auf den zuvor herausgehobenen quasi-metaphysischen Wesensbegriff Gottes als des subsistierenden Seins (263—265) stützen, sondern sich mehr an die Beweise, die ursprünglich zum Absoluten unter dem Gesichtspunkt dieser Eigenschaften hinführen, anschließen würde; so würde auch stärker unterstrichen, daß alle weitere Aussage über Wesen und Wirken Gottes nichts anderes sein kann als eben Explikation des in den Gottesbeweisen Erschlossenen. Aber solche Längen sind wenigstens zum Teil eine unvermeidliche Folge des notgedrungen logischen Aufbaus eines Lehrbuchs; sie können im Unterricht überspielt werden, dem es ja auch unbenommen bleibt, in einer anderen Gesamtanordnung des Stoffes etwa mit den Thesen 12—15 (am besten in umgekehrter Reihenfolge) zu beginnen.

Die Kehrseite des Zuviel an rational-formaler Aufwendigkeit ist m. E. ein Zuwenig an phänomenologischer und zugleich metaphysischer Grundlegung. Gewiß

kann sich die philosophische Gotteslehre darauf berufen, daß metaphysische Grundpositionen in den vorausgehenden Traktaten, zumal in der Ontologie, erarbeitet sein müssen. Gewiß auch lotet B. immer wieder eine Frage mit der ganzen Kraft seines konsequent thomistischen Philosophierens unerbittlich aus, zumal in Scholien. Hier wäre vor allem zu nennen die „Analysis des endlichen Seienden“ (78 bis 82), und nur ungern merkt der Rez. an, daß ihm an dieser nicht syllogistisch geformten Untersuchung nun allerdings das entscheidende Beweisgefüge sich nicht genügend erhellte; mehr Erfolg hatte die Verständnisbemühung gegenüber B.s Metaphysik des Zufalls (108—110; vgl. die „Analysis der Wirkfinalität“: 95 bis 98). Anderes bliebe gründlicher zu erörtern, z. B. die Grundfrage, warum und wie überhaupt Erkennen, Wille, Leben usw. reine Vollkommenheiten sind (zu 84). Die Auseinandersetzung mit dem ontologischen Argument bei Descartes und zumal bei Leibniz (180 f.) scheint nicht auf der Höhe der an anderer Stelle vom Verf. erreichten Problemsicht (163). Den beiden vorzüglichen subjektisch-transzendental vorangehenden anthropologischen Gottesbeweisen aus dem geistigen Naturstreben und aus der sittlichen Verpflichtung des Menschen steht die sozusagen erdrückende Mehrheit von acht traditionellerweise objektisch-kosmologisch orientierten Argumenten gegenüber. Vor allem wird das Problem des vorrationalen Erfahrungsgrundes aller rational-reflexen Gotteserkenntnis von der zu einseitig polemisch gegen den Intuitionismus gerichteten These (183—190) nicht befriedigend aufgenommen; ein Versuch der Weiterführung und Vertiefung kann sich immerhin auf ein Scholion (195 f.) berufen, das die Bewußtheit der geistigen Tendenz auf das Absolute in dieser ihrer Zielrichtung einräumt. Aufs Ganze gesehen, wäre der in einem Zug entwickelnden Einübung der sehr wenigen Basiserkenntnisse, um nicht zu sagen: der *einen*, stets wiederkehrenden meta-physischen Denkbewegung, stärker der Vorzug zu geben vor der Häufung einzelner Beweise und Beweisschritte. Gewiß schließlich: Eine sogenannte *Theologia naturalis* muß nicht und kann nicht das ganze breite Material der empirischen Religionswissenschaften einbauen. Da sie andererseits auch das Unerläßliche zumal an religionsphänomenologischen Erkenntnissen bei dem Normalstudenten, an den sie sich wendet, nicht voraussetzen kann, wäre es doch in der gebotenen Knappheit aufzunehmen; den Anknüpfungspunkt bietet die Eingangsfrage (35) nach der Bedeutung des den Zielbegriff aller Denkanstrengungen bezeichnenden Wortes „Gott“. Die stärkere Berücksichtigung der mehr religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Zusammenhänge und Ausblicke würde einem letzten Bedenken, das angedeutet sei, Rechnung tragen. Das Werk trägt das Motto: *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram* (Job 36, 26: *Vulgata*). Und nun möge man nur Scholien und Objektionen etwa in Sachen der Beziehungen Gottes ‚nach außen‘, seines Vorauswissens, seiner Mitwirkung mit den Geschöpfen mit dem Verf. bis zu Ende bedenken: man wird sehen, wie sehr unser Erkennen an die Grenze stößt, die das unendliche Geheimnis Gott anzeigt und anrührt. Es hieße auch wahrhaftig dem Gott des Geheimnisses keine Ehre antun, wollte man zu früh, vor dieser Grenze, dem Denken den Abschied geben; das hieße Geheimnis und Nicht-Geheimnis, Göttliches und Nicht-Göttliches vermengen: *nefas est*. Dennoch sei die Frage erlaubt, ob das Moment *negativer* Philosophie nicht spürbarer von allem Anfang an das Ferment des Ganzen sein könnte. Ob — zusammenfassend — es nicht noch besser wäre, wenn es geringere detektivische und maieutische Mühe bräuchte, zu den Ansätzen phänomenologischer, personal-anthropologischer, negativ-philosophischer Art in Thematik oder Methodik durchzudringen.

Es wäre ein Wunder, wenn ein Lehrbuch nichts zu wünschen übrigließe, das diese schwierigen und — heute mehr denn je — schwierigsten Probleme möglicher philosophischer Erkenntnis angeht. Man mag manche vielleicht doch etwas umwegige Gedankenführung oder wenigstens deren Darstellungsweise kritisieren. Man mag leicht feststellen, daß der Verf. manches nicht sagt (z. B. zur nach-kantischen Problematik der philosophischen Gotteserkenntnis). Aber gegen das, was er sagt in sachlichen Aufstellungen, die auch nur halbwegs von Bedeutung sind, wirklich durchschlagende Einwände beizubringen, das dürfte sehr viel weniger leicht sein; und m. E. unmöglich. Es gibt m. E. kein besseres Werk mit derselben Zielsetzung.

W. Kern S. J.